

БАЛТИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. И. КАНТА

Д. С. Курдыбайло

КУРРИКУЛУМ ДЛЯ ТЕУРГА



Издательство Балтийского федерального
университета им. И. Канта
2024

УДК 2:37.01:94(3/4)
ББК 63.3(0)3/4:74:86
К93

Д. С. Курдыбайло — кандидат философских наук, научный сотрудник НИУ «Высшая школа экономики», старший научный сотрудник Балтийского федерального университета им. И. Канта, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Рецензенты

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета

Мочалова Ирина Николаевна — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Курдыбайло Д. С.

К93 Куррикулум для теурга : монография / Д. С. Курдыбайло. — Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. — 202 с.
ISBN 978-5-9971-0879-3

Поздняя античность и раннее Средневековье — период, когда формировались школы, оказавшие значительное влияние на всю последующую европейскую традицию интеллектуальной культуры. Эти школы возникают и в христианской среде, и в языческой, и именно в них ярко проявляют себя выдающиеся мыслители II–V вв. н. э. В настоящем издании обсуждаются принципы формирования программ обучения в христианском Александрийском огласительном училище и в языческих неоплатонических школах Афин и Александрии. Показано, как обосновывались принципы составления этих программ, которые фактически совпадали с главнейшими мировоззренческими, богословскими и философскими основаниями каждой школы. Наконец, само образование как таковое занимает вполне определённое место в позднеантичной культуре, поэтому завершающие главы посвящены также вопросу соотношения обучения и воспитания с другими «центрами притяжения» культуры в христианском и языческом платонизме.

УДК 2:37.01:94(3/4)
ББК 63.3(0)3/4:74:86

ISBN 978-5-9971-0879-3

© Д. С. Курдыбайло, 2024
© БФУ им. И. Канта, 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие к серии «История куррикулума»</i>	5
<i>Введение</i>	7
Г л а в а 1. СТАНОВЛЕНИЕ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОГО КУРРИКУЛУМА.	13
Наследие Платона и проблема упорядочения диалогов	13
Ямвлих и его канон платоновских диалогов.	26
Канон Ямвлиха и иерархия добродетелей	33
В поисках принципа составления канона Ямвлиха	40
Главный принцип построения канона Ямвлиха	66
Общая структура неоплатонического куррикулума	70
Г л а в а 2. КУРРИКУЛУМ В АЛЕКСАНДРИЙСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ	73
Филон Александрийский	75
Климент Александрийский	90
Ориген	108
Г л а в а 3. АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ И УЧЕНИЕ О «НАЧАЛАХ»	126
Учение о материи: от Аристотеля к неоплатонизму	127
Другие концепции Аристотеля в неоплатоническом прочтении.	131
Комментарии к Аристотелю в Александрийском неоплатонизме	133
Метод комментирования естественнонаучных трактатов в Афинской школе	136

«Начала» Евклида и комментарий Прокла к этой книге	136
«Начала» и неоплатоническое учение о причинности	142
«Начала физики» Прокла	149
«Начала теологии» Прокла	153
Глава 4. ЯЗЫЧЕСКАЯ ТЕУРГИЯ	
И ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА	159
Теургия и «Халдейские оракулы»	160
Антропология Плотина и индивидуальный мистический опыт	164
Плотин и Порфирий: критика обрядовых практик	166
«Письмо к Анебону» Порфирия	167
Трактат Ямвлиха «О египетских мистериях»	171
Символ, симпатия и причинность	175
Сверхрациональные уровни онтологической иерархии	178
«Теургический поворот» в христианстве.	179
Теургия в корпусе Ареопагитик	183
<i>Список литературы</i>	<i>189</i>

ПРЕДИСЛОВИЕ К СЕРИИ «ИСТОРИЯ КУРРИКУЛУМА»

Эта книга является второй книгой¹ в серии «История куррикулума». Целью серии является привлечение внимания исследователей, преподавателей и учителей к источникам о педагогическом прошлом и оригинальным способам их интерпретации.

Серия объединяет монографии о феноменах наставничества и ученичества, то есть о том, что читали и зубрили, что разрабатывали и применяли, что и по чему учили в разные эпохи. Авторы монографий представят результаты междисциплинарных исследований, где соотносятся нарративная и визуальная традиции об использовании учебных текстов или отказе от таковых при воспитании и обучении человека своей эпохи. Планируемые книги в серии:

- 1) «Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес»;
- 2) «Куррикулум для героя: Одиссей и Ясон»;
- 3) «Куррикулум для рыцаря»;
- 4) «Куррикулум для христианина».

В центре внимания находятся как специально составленные учебные планы и тексты (антологии, эклоги, памятные «книжечки», словари, грамматики, школьные и повседневные диалоги, письменные упражнения, сборники афоризмов и т. п.), так и планы и тексты, читаемые как учебные («Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Финикиянки» Еврипида и т. д.). Вокруг этого большого корпуса текстов было множество артефактов — от восковых табличек, ваз и фресок до патентов на изобретение школьной мебели — которые будут проанализированы и позволят увидеть многомерность истории куррикулума.

¹ Первая книга в серии: Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес: монография / под ред. В. К. Пичугиной, илл. А. С. Жирновой. Калининград: БФУ, 2023.

Куррикулумы для героев, теургов, рыцарей, воинов и многих других предстанут для читателя как часть истории детства, истории социализации, истории учебных текстов, истории культуры, истории образования и интеллектуальной истории как в их классическом понимании, так и в неклассических проявлениях.

Если некоторые источники покажутся читателю картинами импрессионистов, то построенная на них книга может рассматриваться как галерея таких картин, а серия из таких книг – как множество галерей. Надеемся, что и читатель воспримет серию именно таким образом, не всегда сосредотачиваясь на отдельных мазках историко-педагогических красок, воспринимая всю композицию целиком и принимая новую парадигму экспозиции.

Учредитель серии
В. К. Пичугина

ВВЕДЕНИЕ

Книга, которую читатель держит в руках, продолжает серию «История куррикулума». Как и в других книгах серии, перед автором стоит задача показать становление принципов образования в ту или иную эпоху. В этой книге речь пойдёт о периоде поздней античности и раннего Средневековья в грекоязычной культуре Римской империи.

Именно в это время происходит особый исторический феномен, который в современной научной литературе называют «теургическим поворотом». В чём он заключался, читатель увидит в каждой из четырёх глав этой книги — в каждой со своей особой точки зрения. Иногда влияние интереса к теургии воспринимается современным читателем как мистицизм, заострённый порой до самых причудливых форм, как это можно видеть в рассуждениях о пророчествах и дивинации. В иных случаях это влияние почти незаметно, когда, скажем, речь идёт о комментировании естественнонаучных трактатов Аристотеля. Однако для изучаемой нами эпохи эти, казалось бы, разнородные устремления мысли образуют вполне органичное единство — довольно неожиданное, если смотреть на него с точки зрения современности.

Абстрактный «теург», упомянутый в названии этой книги, — как раз тот человек, для которого это единство осуществилось на деле: естественнонаучное знание и религиозная обрядовая практика, строгая диалектика и не знающая сомнений вера в абсолютное первоначало, последовательный рационализм и использование его для оправдания мистики — всё это приобретает внутреннюю целостность для обсуждаемых нами авторов. Примечательно, что такое стремление к целостному мировосприятию (намеренно избегаю здесь слова «знание») одинаково увлекает и христианских, и языческих мыслителей, хотя те и другие приходят к нему разными путями и видят его в очень отличающихся перспективах.

Ещё одна особенность, связующая почти всех героев этой книги, — это очень своеобразная роль образования и воспитания в их мире. Для современного человека получение образования — это начало жизненного пути, старт во «взрослую», «настоящую» жизнь. Поэтому образование ассоциируется с детством и юностью, а преподавание — как передача опыта, знаний и традиций от старших поколений к младшим. Однако те люди, о которых пойдёт речь далее, в большинстве своём крупные философы и богословы. То, что именно они оказались главными героями следующих страниц, — выбор не наш, но многих поколений наших предков: тексты именно этих авторов дошли до нас, именно их произведения переписывали заново с обветшавших рукописей и бережно хранили на протяжении полутора тысячелетий.

Иными словами, авторы, о которых мы говорим, — представители высокой интеллектуальной культуры, для которых не существует «школьного образования», если понимать его как подготовку к «большой жизни» или как подготовку к чему-либо вообще. Для них учёные занятия составляют одно из важнейших самоценных содержаний всей их жизни, насколько то позволяют физические силы и внешние обстоятельства. Точно так же для них нет чёткой границы между «ученической» работой и полноценным «научным исследованием» — любое упражнение мысли обладает самостоятельной ценностью, и ценность мышления как такового ставится гораздо выше, чем конкретные результаты мышления.

Поэтому, говоря о позднеантичном образовании в его наиболее сложной и трудной форме, мы вынуждены отказываться от многих современных интуиций, кажущихся очевидными. Пожалуй, единственное, в чём мы практически не отличаемся от изучаемых авторов, это в возложении на образование ответственности за трансляцию культурных традиций. Сохранение и поддержание наследия древних — действительно, одна из важнейших черт и христианской, и языческой пайдеи. И, в соответствии со сказанным выше, наши герои посвящают себя этому делу тоже на протяжении всей жизни. Обсуждаемая нами эпоха — время, когда задача сохранения интеллектуальной культуры переживается очень остро, хотя она, разумеется, не артикулируется в отчётливом виде.

Выходит, что, говоря о «куррикулуме для теурга», мы говорим не столько о структуре *образования*, сколько о структуре *знания* как такового. Собственно педагогическая составляющая в эту эпоху уходит далеко на задний план, если сравнивать с тем, какой она была в эпоху классической античности, когда «воспитание юношей» было делом исключительной значимости, как это показывает Платон в «Государстве». Куррикулум поздней античности — не учебный и не педагогический. Это, скорее, самостоятельный принцип или схема, организующая знание как таковое и очерчивающая границы рациональной области мировосприятия. Вслед за А. Ф. Лосевым можно было бы сказать о принципиальном *антипсихологизме и антинатурализме* позднеантичной мысли, в особенности в языческой среде (хотя по-своему присутствуют они и в грекоязычном христианстве). Педагогика если и имеет здесь место как самостоятельная дисциплина, то она предстаёт как *структура*, а не как *метод*.

В этом существенное отличие от современного понимания задач и методов педагогики. Поэтому читатель, ищущий в этой книге решения современных проблем, будет разочарован: здесь нет не только каких-либо ответов, но даже самой постановки вопросов. Повторю, что это — особенность эпохи, особенность её мышления, а также и особенность корпуса текстов, сохранившихся до нашего времени.

И последнее замечание. Платоники, и языческие, и христианские, о которых далее будет по преимуществу идти речь, тяготеют к диалектическому способу мышления. Их не устраивает простое описание фактов или явлений: конечной целью любого серьёзного рассуждения они ставят обнаружение его *предельных оснований*. Это могут быть первые причины, конечная цель или идеальная сущность обсуждаемого предмета. Не всякое рассуждение достигает этих оснований, не всякий мыслитель может даже отчётливо сформулировать такую цель. Но главное здесь то, что эмпирический опыт, факты и события принципиально не могут стать конечной целью или исчерпывающим содержанием человеческого знания — на этом месте всегда оказываются *умопостигаемые* принципы. А это значит, что практические знания и опыт в конечном итоге уступают им своё место, в пределе — полностью отбрасываются.

С точки зрения построения куррикулума это означает, что все частные науки *в конечном итоге* должны пройти серьёзнейшее испытание: либо в каждой отрасли знания выявляется отображение в ней первых умопостигаемых начал, и тогда эта отрасль знания становится частью метафизики, либо же — отбрасывается за ненужностью в конечном итоге. В каком-то смысле здесь уместно сравнение с человеческим телом: оно служит душе определённое время, но рано или поздно приходящая смерть освобождает душу от всего, что обусловлено материальной природой — какою бы совершенной она ни была.

Философская мысль действует схожим образом: она сначала помогает развить все «материальные знания» до той точки, когда станет совершенно ясно их значение для человеческой души, а затем выступает своего рода судьёй: либо признаёт их ценность с точки зрения вечности, либо же погребает вместе со смертным телом.

Поэтому момент внутреннего *самоотрицания* научного знания на основании философских и богословских принципов — очень яркая черта и христианского, и языческого мировоззрения в изучаемую эпоху. И особо нужно подчеркнуть, что такое отрицание происходит после длительного и трудоёмкого погружения в это знание, овладение им едва ли не до высшей степени совершенства. Оказывается, что лишь достигнув такой вершины, только и возможно совершить это отрицание как *диалектический шаг*, а не как проявление невежества.

Это значит, что «куррикулум для теурга» — формула, содержащая в себе напряжение внутреннего противоречия, которое должно разрешаться во что-то принципиально новое.

* * *

Предлагаемый читателю текст состоит из четырёх частей, каждая из которых построена как самостоятельный очерк. И хотя все части объединены единой логикой изложения, написаны они таким образом, что их можно читать по отдельности в любом порядке.

Первая глава «Становление неоплатонического куррикулума» описывает формирование корпуса главных текстов, изучаемых в неоплатонических школах, прежде всего в Афинской. В центре этого корпуса — диалоги Платона, из которых были отобраны самые важ-

ные. Дошедшие до нас исторические свидетельства о составе канона диалогов Платона очень скудны, но ещё более скудны сведения о том, по какому принципу он был составлен. Чтобы установить этот принцип, мы обратимся к разнообразным источникам, позволяющим из коротких фрагментов и вторичных свидетельств реконструировать недостающие сведения. Зная, как в IV веке н. э. прочитывались и связывались между собой диалоги Платона, можно далее уточнить его место среди других важных текстов неоплатонического куррикулума: прежде всего, это корпус трактатов Аристотеля и «Халдейские оракулы». О том, как в неоплатонических школах читали Аристотеля и «Оракулы», более подробно речь пойдёт, соответственно, в третьей и четвёртой главах.

Вторая глава «Куррикулум в александрийском христианстве» посвящена истории Александрийского огласительного училища и главным лицам, с которыми оно связано — Клименту Александрийскому и Оригену. В свою очередь, повествование о них невозможно начать без упоминания Филона Александрийского. Таким образом, изложение последовательно ведётся от Филона через Климента к Оригену. Именно Филоном вводится общий принцип «начального» или «общего» образования, которое служит подготовительным на пути к постижению совершенного знания — это соединение богословского знания с учением о добродетелях. Климент и Ориген каждый по-своему развивают и переосмысливают наследие Филона: они живут в эпоху «теургического поворота», когда обрядовые практики, гадание и дивинация начинают рассматриваться в одном ряду с математикой, музыкой и риторикой. Для того, чтобы обосновать выбор в пользу тех или иных областей знания, Клименту и Оригену приходится формулировать богословские принципы, руководствуясь которыми, можно избежать ошибок и не перепутать «ложную мудрость» с мудростью истинной.

Третья глава «Аристотелевское наследие и учение о “началах”» посвящена, казалось бы, довольно узкой теме рецепции естественнонаучных трактатов Аристотеля в языческом неоплатонизме. В определённой мере эти тексты второстепенны: они служат получению предварительных знаний, необходимых для того, чтобы затем перейти, собственно, к философии. Однако *метод* изучения и комментирования аристотелевского корпуса и примыкающих к нему

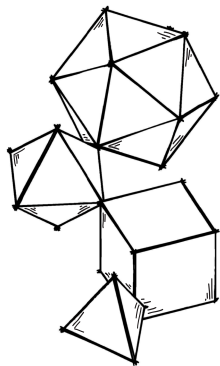
сочинений выявляет фундаментальный принцип изучения любой научной дисциплины. Его главная цель — не умножение знаний и не приобретение опыта в разных отраслях человеческой деятельности, но выявление первых начал для каждого рода знания — тех самых *предельных оснований*, о которых говорилось выше. Поэтому, оказывается, изучение геометрии или физики может не только снабдить учащегося непосредственными знаниями по этим предметам, но и подвести прямо к глубоким метафизическим вопросам, выходящим далеко за рамки научного знания как такового. А дальнейшее применение этого принципа к рациональной метафизике приводит непосредственно к теургической картине мира.

Четвёртая глава «Языческая теургия и христианская мистика» завершает это продвижение по ту сторону рациональной метафизики и подробно разбирает проблематику «Халдейских оракулов», появление теургии как самостоятельного культурного явления, её развитие — начиная со скептических замечаний Порфирия и заканчивая последовательным теургическим неоплатонизмом Прокла. От Прокла мы делаем шаг в сторону христианской мысли, где в корпусе Ареопагитик происходит переосмысление христианского богословия и мистической традиции в терминах языческого неоплатонизма. Как для христиан, так и для язычников мистический опыт оказывается высшей ценностью и сверхрациональным принципом, превосходящим любое знание — не только частные науки, но и человеческую рациональность как таковую.

Все главы опираются на большое количество греческих текстов, из которых не представляется возможным процитировать все необходимые отрывки даже в самом сжатом виде — это привело бы к многократному увеличению объёма книги. Поэтому для заинтересованного читателя в сносках приведено большое число ссылок на издания критических текстов, современных переводов и исследовательских работ практически по всем обсуждаемым источникам.

Глава 1

СТАНОВЛЕНИЕ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОГО КУРРИКУЛУМА



НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА И ПРОБЛЕМА УПОРЯДОЧЕНИЯ ДИАЛОГОВ

С самого основания платоновской Академии, по мере того как Платон создавал свои диалоги, воспитанники Академии читали и анализировали его произведения. По существу, анализ и комментирование текстов Платона очень быстро стали главной составляющей учебной деятельности древней Академии, а затем и в целом в платонической и неоплатонической традиции, выходя далеко за рамки собственно Академии — и временные, и пространственные.

Поэтому очень рано возник один из важных вопросов преподавания платоновского наследия: в каком порядке должны изучаться диалоги Платона, и обязательно ли все они должны изучаться? С последним вопросом тесно связана проблема аутентичности текстов, входящих в платоновский корпус, — от «Сизифа» и «Демодока», принадлежность которых кому-то из учеников Платона, но не ему самому, стала очевидна очень рано,¹ и до «Послезакония» и седьмого письма, принадлежность которых Платону остаётся спорной по сегодняшний день.²

При правлении Суллы в 88 г. до н. э. Академия была закрыта, и последователи платоновской школы расселились по территории

¹ Так уже у Фрасилла, Diog. Laert. *Vitae* 3.56.7–61.6 (Long 1964: 1.144).

² Так, принадлежность «Послезакония» Платону ставил под сомнение уже Прокл (*Anon. Proleg.* 25.4–7, Westerink 1962: 44–45), современный взгляд на аутентичность этого и других диалогов см., напр., в примечаниях А. Ф. Лосева к диалогам Платона (Лосев 1990–94), а также: Лосев 2000: 3.417–418; Guthrie 1975; Guthrie 1978.

Римской империи, рассредоточившись в небольшие кружки, каждый из которых собирался вокруг более или менее заметных мыслителей того времени. В период так называемого *среднего платонизма*³ формируется фронт главных метафизических проблем, которые формулируются, прежде всего, в контексте истолкования платоновского диалога «Тимей». Можно спорить, стал ли «Тимей» в этот период главным диалогом в платоновском корпусе, но он определённо ставил самое большое число трудноразрешимых вопросов.

Одни из них связаны в большей степени с вопросом авторитета. Так, повествование «Тимея» содержит подробное описание того, в каком порядке возникали главные элементы, образующие космос. Однако практически все античные авторы утверждали вечность космоса, то есть отсутствие какого-либо глобального изменения во времени космоса как целого, а значит, тем более исключаящее его возникновение или уничтожение.⁴ Таким образом, поставленный вопрос предлагал жёсткую альтернативу: имеет ли космос начало или же он безначален (и бесконечен)? Любой выбор здесь означал и выбор соответствующего авторитета: либо Платона против остальной античной традиции, либо наоборот. С точки зрения практически всех средних платоников для этой альтернативы *tertium non datur*.

Другого рода вопросы имели характер поиска адекватной интерпретации тех или иных персонажей или предметов, упоминающихся в «Тимее». Сложность заключается в том, что, например, о космическом Демиурге или об «умопостигаемой парадигме» Платон не говорит больше ни в одном из других диалогов. Возможно, Демиургу можно сопоставить Законодателя из «Кратила» — но верно ли так поступать? Каков статус Демиурга, который занимает некое промежуточное положение между умопостигаемым миром и миром чувственным, строго говоря, не принадлежа полностью ни тому, ни

³ О самом термине и главных представителях этого направления см.: Диллон 2002.

⁴ Иной позиции придерживались только стоики, но, во-первых, их учение воспринималось платониками остро критически, а во-вторых, стоическая концепция последовательных экпюроз и диакосмез, несмотря на признание конечности во времени каждого отдельно взятого космоса, тем не менее саму последовательность их чередования вытягивает из бесконечности прошлого в бесконечность будущего без какого-либо начала, конца и изменения точно так же, как это делало большинство античных натурфилософов.

другому? Наконец, именно в «Тимее» Платон говорит о загадочной «кормилице всякого становления» (*Tim.* 49a5–6), рассуждать о которой если и можно, то не иначе как с помощью «незаконнорожденного умозаключения» (*Tim.* 52b2). И хотя Аристотелем уже давно было введено учение о материи-ὕλη (*Metaph.* 1.6–3.4 et passim), его нужно было согласовать со всем, сказанным Платоном в «Тимее». В эпоху среднего платонизма такого рода концептуализация материи только начинала артикулироваться.⁵

Так или иначе, но за три века среднего платонизма «Тимей» оказался, пожалуй, самым проблематичным диалогом, а значит — самым обсуждаемым и комментируемым в среде платоников. Более того, разработка частных проблем, возникающих при интерпретации «Тимея», нередко перевешивала традиционное «медленное чтение» и комментирование платоновских диалогов.

ПЕРВЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ ДИАЛОГОВ ПЛАТОНА

Первые попытки классификации платоновских диалогов появились до нашей эры, более того, возможно, уже сам Платон собирал свои диалоги в группы по четыре. Однако самые ранние из тех классификаций, что дошли до нас, относятся к более позднему времени.

Аристофан Византийский (ок. 257–180 гг. до н. э.), известный александрийский грамматик, распределил диалоги Платона на пять трилогий, при этом оставшиеся полтора десятка диалогов «беспорядочно располагаются поодиночке» (*Diog. Laert. Vit.* 3.61.7–62.4). Очевидно, что эта классификация выглядела незавершённой, и её значение для истории платонизма невелико.

Самую большую историческую значимость приобрела классификация диалогов по тетралогиям. Тетралогиями традиционно называли группу из четырёх драматических произведений одного автора, причём первыми тремя должны были быть трагедии, после которых следовала сатирическая драма (комедия); исполнялись они подряд во время состязаний поэтов.

⁵ Очень характерна позиция Нумения из Апамеи (II в. н. э.) во фрагм. 52, des Places 1974: 95–98 (= test. 30 Leemans), рус. перев.: Афонасин, Кузнецова 2007: 118–122; ср. также обзор иных взглядов: Хлебников 2007.

До нас дошло разделение диалогов на тетралогии, предложенное Фрасиллом из Менды (смерть его приходится на 36 г. н. э., а родился он в первой половине I в. до н. э.). Именно от Фрасилла, как свидетельствует Диоген, до нас дошло свидетельство, что издавать диалоги по тетралогиям начал сам Платон (Diog. Laert. *Vit.* 3.56.7–12), но других подтверждений этому у нас нет.

Фрасилл распределил 36 диалогов Платона на девять тетралогий (см. таблицу 1). Впрочем, соотношение из трёх трагедий и одной сатировой драмы в каждой тетралогии для диалогов Платона, конечно, не было соблюдено, да оно и в принципе невыполнимо — этот факт стал одним из первых высказанных критических замечаний в адрес классификации Фрасилла.⁶ Разбивка диалогов по тетралогиям, по всей видимости, отражает представления о хронологическом порядке написания их Платоном, либо близко связана с ними.⁷ Кроме девяти тетралогий, отдельно была выделена группа текстов, не принадлежащих Платону, но надписанных его именем — значит, для Фрасилла уже стоял вопрос об аутентичности платоновских текстов.⁸ Тем не менее, если в VI в. н. э. такие диалоги, как «Минос», «Клитонфонт», «Гиппарх» и даже «Послезаконие», будут однозначно причислены к сочинениям ранних платоников (скорее всего, близких друзей или учеников Платона),⁹ то у Фрасилла они ещё включены в число аутентичных. И всё же, несмотря на несовершенство разделения диалогов на тетралогии, оно оставалось традиционным при издании сочинений Платона вплоть до начала XX века.¹⁰

Диоген Лаэртций сообщает также об иной классификации диалогов — по характеру обсуждаемых в каждом из них тем. Он выделяет диалоги физические, логические, этические и т. д. По всей видимости, эта классификация отражает сложившийся обычай выделять главную тему диалога, так чтобы каждый из диалогов мог быть отнесен к определённой предметной области. Насколько можно судить, список самих предметных областей даёт нам представление

⁶ Anon. *proleg.* 24.20–25.1.

⁷ Anon. *proleg.* 24.1–5. Ср. тж.: Alcinous, *Introd. in Platonem* 4.5–20 (Hermann 1853: 6.149).

⁸ Диоген сообщает, что Фаворин (кон. I – II вв. н. э.) также составил список неаутентичных диалогов, приписывая их «некому Леонту» (*Vit.* 3.62.8–13).

⁹ Anon. *proleg.* 25.1–7; 26.5–9.

¹⁰ Ср. издания диалогов Платона: Burnet 1905–10; Hermann 1852–58.

Таблица 1

Диалоги Платона, разделенные Фрасиллом на девять тетралогий

Тетра- логия I	Тетра- логия II	Тетра- логия III	Тетра- логия IV	Тетра- логия V	Тетра- логия VI	Тетра- логия VII	Тетра- логия VIII	Тетра- логия IX
Евтифрон	Кратил	Парменид	Алкивиад I	Феаг (<i>Dib.</i>)	Евтидем	Гиппий больший	Клитон- фонт (<i>Sp.</i>)	Минос (<i>Sp.</i>)
Апология Сократа	Теэтет	Филеб	Алкиви- ад II (<i>Dib.</i>)	Хармид	Протагор	Гиппий меньший	Государ- ство	Законы
Критон	Софист	Пир	Гиппарх (<i>Sp.</i>)	Лахет	Горгий	Ион	Тимей	Послезакон- ие (<i>Dib.</i>)
Федон	Политик	Федр	Соперни- ки (<i>Sp.</i>)	Лисид	Менон	Менексен	Критий	Письма (<i>Dib.</i>)

Обозначения *dibia* и *spuria* в таблице расставлены в соответствии с комментарием А. Ф. Лосева к диалогам Платона (Лосев 1990–94); сама таблица — по Diog. Laert. *Vit.* 3.57.5–61.6.

об одном из древнейших школьных куррикулумов в платоновской традиции (таблица 2).¹¹

Стоит заметить, что на первое место здесь поставлен «Тимей», являющийся при этом единственным «физическим» диалогом Платона, ещё раз подчёркивая главное направление мысли среднего платонизма. С другой стороны, весьма примечательно, что в этой системе из восьми областей знания — наряду с логикой, этикой и физикой, — не находится места для *метафизики*. То есть учение Платона об идеях, отношение умопостигаемого мира и чувственного, их связь и различие не рассматриваются как отдельная предметная область, но просто встраивается в *физику*, то есть целостное учение о природе сущего. Позднее, так же как философия Аристотеля когда-то была разделена на *физику* и *метафизику*, неоплатоники будут противопоставлять физическому знанию — знанию «теоретическое» или «теологическое».

Если Диоген и выражает более распространённую и простую для понимания школьную традицию, то всё же ему можно противопоставить «Учебник платоновской философии» Алкиноя, который уже во II в. н. э. классифицировал области знания следующим образом:¹²

Таблица 3

Философия									
теория			практика			диалектика			
теология	физика	математика	этика	экономика	политика	разделение	определение	индукция	силлогизм

Для Алкиноя теология отчётливо отделена от физики: первая «имеет дело с неподвижными и первыми причинами, а также с божеством»,

¹¹ На наш взгляд, эта классификация, не содержащая раздела с «теологическими» диалогами, должна быть отнесена к самому раннему периоду среднего платонизма, вероятно, I в. до н. э. В стоицизме теология была частью физики, существовало даже понятие «физической теологии», которое также принималось и ранними средними платониками (Диллон 2002: 97–100). Однако уже Филон называет «теологом» Моисея (*De praemiis et poenis* 53.3), а также в ряде других мест пользуется этим словом в отчётливо «нефизическом» смысле. Впрочем, всех употреблений этого слова у Филона насчитывается менее десятка.

¹² Alcinous, *Epitome doctrinae Platonicae* 3.1–4 (Louis 1945: 9–11).

Таблица 2

Предметная классификация диалогов Платона неизвестного автора
по Диогену Лаэртию (*Vitae* 3.49.1–51.6)

Наставительные			Исследовательные			
Теоретические		Практические	Политические	Управнительные	Испытательные	Состязательные
Физические	Логические	Этические	Политические	Пови- вательные	Испыта- тельные	Доказующие
Тимей	Политик Кратил Парменид Софист	Апология Сократа Критон Федон Федр Пир Менексен Клитофонт Письма Филеб Гиппарх Соперники	Государство Законы Минос Послезаконие Критий	Алкивиад I Алкивиад II Феаг Лисид Лахет	Евтифрон Менон Ион Хармид Теэтет	Протагор
						Евтидем Горгий Гиппий меньший Гиппий большой

тогда как вторая «изучает движение звёзд, их обращение и возвращение». Однако Алкиной этой классификации философского знания не сопоставляет какой-либо классификации диалогов Платона, так что конкретное содержание куррикулума его школы из «Учебника» реконструировать едва ли возможно. Единственное, что можно точно заключить из текста, это то, что к диалогам Платона присоединялся ряд трактатов Аристотеля, как минимум — касающихся логики и силлогистики.

Как Диоген, так и Алкиной свидетельствуют о том, что среди платоников велась дискуссия о том, с какого диалога нужно начинать чтение платоновского корпуса.¹³ Разнообразие мнений и обосновывающих их аргументов (предлагалось не менее десятка диалогов — претендентов на первенство!) показывает растущий интерес к *методу* преподавания платоновской философии.

Сопоставляя со свидетельством Диогена тексты Алкиноя и Нумения, нужно полагать, что Диоген пересказывает классификацию, восходящую к заметно более раннему периоду, чем современный ему III в. н. э.,¹⁴ то есть в тот период, когда эпоха среднего платонизма, как мы её сегодня датируем, завершается и переходит на качественно иной этап своего развития, связанный с именем Плотина и его последователей — то, что мы теперь называем неоплатонизмом.

ПЛОТИН: НАЧАЛО ПУТИ

К НЕОПЛАТОНИЧЕСКОМУ КУРРИКУЛУМУ

С точки зрения формирования неоплатонического куррикулума то главное, что вносит Плотин, — это кардинальный пересмотр смысла платоновского «Парменида». Как это видно у Диогена и как это свидетельствовалось многократно до него, «Парменид» мыслился как

¹³ Соответствующие места, перевод и обсуждение см.: Festugière 1969: 281–283.

¹⁴ Это согласуется, например, с тем, что, по Диогену, философия делится на физику, этику и диалектику («философия поначалу знала только один род рассуждения — физический; Сократ ввёл второй — этический, а Платон третий — диалектический и тем завершил философию», *Vit.* 3.56.5–7), то есть гораздо более примитивным образом, чем в версии Алкиноя.

своего рода упражнение в логике или диалектике. Надо признать, что в самом диалоге перед тем, как начать излагать построение из восьми знаменитых гипотез, Парменид говорит, что собирается «сыграть в трудоёмкую игру».¹⁵ Неудивительно, что если сам Платон словами своего персонажа называет дальнейшее рассуждение пусть утомительной, но всё же забавой, то и последующие комментаторы часто видели в этой «игре» не более чем изощрённый диалектический опыт.¹⁶

Среди известных нам мыслителей именно Плотин был первым, кто увидел в гипотезах «Парменида» то, чего не видели его предшественники.¹⁷ По всей видимости, главным условием для совершения этого открытия Платином была тщательная проработка метафизических оснований его философии. Иерархия абсолютного апофатического первоначала — *единого*, всесовершенной полноты следующего за ним мирового *ума* и оживотворяющей космос мировой *души* была сопоставлена Платином с первыми тремя гипотезами платоновского «Парменида».¹⁸

Как мы знаем по более позднему свидетельству Прокла, после Платина комментирование «Парменида» стало едва ли не обязательной составляющей творчества неоплатоников. Прокл пересказывает общий план интерпретации гипотез «Парменида» двумя учениками Платина — Амелием и Порфирием, а также Ямвлихом, Плутархом Афинским и Сирианом.¹⁹ Кроме того, до нас дошли почти полностью объёмные комментарии Прокла и Дамаския на «Парменид». Можно уверенно утверждать, что после Платина «Парменид» становится главным диалогом в платоновском корпусе и занимает первое место в разделе «теологии» в предметной классификации философского

¹⁵ Plat. *Parm.* 137b2, *πραγματεῖώδῃ παιδιᾷν παίζειν*.

¹⁶ Об этом явно свидетельствует Алкиной (*Epit.* 6.5–10). Гораздо позднее Прокл заметит, что этот пренебрежительный взгляд противоречит древнему надписанию названия диалога «Парменид, или Об идеях» (*Procl. in Parm.* 630.37–631.5, Cousin 1961).

¹⁷ Вероятно, в среде средних платоников были и те, кто уже склонялся к метафизическому прочтению «Парменида», но ни имён этих мыслителей, ни тем более текстов до нас не дошло. Обзор мнений по этому поводу см.: Лукомский 2006: 711–712.

¹⁸ Plot. *Enn.* 5.1.8 sqq. (Henry, Schwyzer 1959); cf.: Morrow, Dillon 1987: xxvii.

¹⁹ *Procl. in Parm.* 1052.31–1064.17 (Cousin 1961); ср. также таблицу: Лосев 2000: 7(2).456–457; а также: Morrow, Dillon 1987: xxiv–xxxiv.

знания. «Тимей» же по-прежнему остаётся самым сложным и дискуссионным диалогом, но относится к области «физики» и потому занимает второе место. Примечательно, что от Плотина до Прокла и Дамаския сохраняется уверенность в том, что умопостигаемый мир, являющийся по преимуществу предметом «теологических» исследований, ближе к абсолютному единству первого начала, а потому обладает наибольшей внутренней простотой, меньшим разнообразием и сложностью — по сравнению с чувственным космосом. По этой причине не только сам «Тимей», но и комментарии к нему должны быть обширнее, сложнее и многообразнее по содержанию, чем «Парменид» и его интерпретации. В отношении Прокла, единственного неоплатоника, от которого до нас дошли толкования на оба диалога почти целиком, это правило выполняется в полной мере.

Однако ни сам Плотин, ни его непосредственные ученики не оставили каких-либо сообщений о месте других платоновских диалогов в их системе обучения. Возможно, какого-то строгого порядка чтения диалогов у Плотина не было вовсе. Примечательно, что, по словам его ученика и биографа Порфирия, «беседы он вёл так, словно склонял учеников к распушенности и всякому вздору».²⁰ Можно предположить, что устное изложение своего учения Плотин вёл в какой-то метафорической форме, которая включала главные основания его метафизики в наиболее общем виде, без привлечения обширных текстов Платона. Также и записанный текст Эннеад практически не содержит трактатов в жанре комментария — ни на Платона, ни на кого-либо ещё.²¹

Наконец, нужно подчеркнуть, что в отличие от средних платоников круга Алкиноя, активно пользовавшихся аристотелевской терминологией и рядом его построений,²² Плотин ссылается на Аристотеля исключительно редко, а некоторые его конструкции и прямо критикует — в первую очередь это касается учения о десяти категориях.²³ Впрочем, уже Порфирий напишет «Введение в категории Аристоте-

²⁰ Porph. *Vita Plot.* 3.37; пер. М. Л. Гаспарова (Лосев, Гаспаров 1986: 428).

²¹ В качестве исключения, возможно, следует указать лишь истолкование мифа об Эроте, Поросе и Пеннии (*Enn.* 3.5.5–9), а также опровержение отдельных мнений гностиков (*Enn.* 2.9) и стойков (*Enn.* 2.7).

²² Напр., о мировом уме и перводвигателе, см. Alcín. *Epit.* 10.3–8.

²³ Plot. *Enn.* 6.1–3.

ля», а позднее, ввиду исторических обстоятельств, Александрийская школа неоплатонизма станет настоящим центром комментирования аристотелевских трактатов.

«ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ»
И АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ КОРПУС
В НЕОПЛАТОНИЧЕСКОМ КУРРИКУЛУМЕ

Следующий шаг, важный для формирования неоплатонического куррикулума, связан с введением в философский кругозор «Халдейских оракулов» — краткого трактата, настолько же философского, насколько религиозного и магического, возникшего во второй половине II в. н. э.²⁴ Насколько можно судить по современной реконструкции «Оракулов»,²⁵ это произведение состояло из ряда кратких изречений, большинство которых выражены сложным образным языком и требуют интерпретации. Упоминаемые в «Оракулах» существа — Отец, Первый Ум и Второй Ум, Первый и Второй Огонь, Геката, наряду с демонами и ангелами, силой рока (судьбы) и надеждой на освобождение от её власти — создают очень своеобразный идейный ландшафт, который, с одной стороны, не похож ни на одну из известных до того времени античных мифологических систем, но, с другой стороны, на уровне смысловой структуры и отношений между её элементами находится в русле среднего платонизма.²⁶

Центральная для последующих столетий идея (высказанная кратко в небольшой доле оракулов) — учение о теургии, то есть особой интеллектуально-религиозной практике, делающей душу человека-теурга равной божественным душам. В оракулах 223–224 вводится противопоставление теургии и традиционной народной магии, где последняя называется «запретной волшбой», ей приписывается принуждение духов к исполнению человеческих желаний и общая ритуальная нечистота — в противовес «чистым изображениям», «очищениям» и «молитвам» халдейских теургов.²⁷

²⁴ Греч. текст: des Places et al. 1989: 7–11; перевод: Афонасин 2007: 264–275.

²⁵ См.: des Places et al. 1989; Majercik 1989.

²⁶ Диллон 2002: 378.

²⁷ Русский перевод «Халдейских оракулов»: Большаков 2001.

Первым неоплатоническим автором, который обращается к «Халдейским оракулам», был, по всей видимости, Порфирий,²⁸ написавший к ним комментарий, но этот текст до нас не дошёл даже в виде фрагментов. Позднее аналогичные комментарии писали Ямвлих («Халдейская теология») и Прокл («Орфическая теология» и «Согласие между Орфеем, Пифагором и халдейскими оракулами»), но и они не сохранились тоже. Учитывая общий характер философии Порфирия и Ямвлиха и их полемику вокруг уместности теургии в контексте платоновской философии,²⁹ можно предположить, что Порфирий воспринимал «Халдейские оракулы» как мифологический текст, подлежащий символическому истолкованию, подобно тому, как он комментировал фрагмент из «Одиссеи» Гомера в трактате «О пещере нимф». Тем самым перевод идейного поля «Оракулов» в область иносказания, скорее всего, мог позволить Порфирию дистанцироваться от того учения о теургии, которое Ямвлих принимает буквально и с большим энтузиазмом и ради которого совершает значительный труд, чтобы согласовать его с платонической метафизикой (собственно, результатом этого труда и является трактат «О египетских мистериях»).

Впоследствии, в частности во времена Прокла, «Халдейские оракулы» станут теологическим текстом практически в том же смысле, в котором прочитывался и «Парменид» Платона, с тем только отличием, что «Парменид» содержит учение, выраженное в дискурсивной, диалектически выверенной форме, тогда как «Оракулы» имеют скорее метафорико-эзотерический характер.

Так или иначе, «Халдейские оракулы» постепенно занимают своё место в неоплатоническом куррикулуме, дополняя корпус платоновских диалогов. Процесс их постепенной рецепции начинается, таким образом, с Порфирия, а ко времени Прокла уже практически завершён.³⁰

²⁸ По мнению Ю. А. Шичалина, Плотин, возможно, также был знаком с «Халдейскими оракулами» (Шичалин 2010).

²⁹ См. «Письмо к Анебону» Порфирия, в ответ на которое Ямвлих написал трактат «О египетских мистериях»; подробнее речь о них пойдет в главе 4, стр. 166–178.

³⁰ По свидетельству Марина, молодой Прокл слушал курс по «Халдейским оракулам» у своего учителя Сириана; впрочем, этот курс прервался вскоре из-за неожиданной смерти учителя (Marin. *Vita Procli* 26; Boissonade 1814: 20).

По всей видимости, Порфирий, так же, как и его учитель, не имел строго составленного куррикулума ни платоновских текстов, ни каких-либо других. Однако, по всей видимости, он стремился к тому, чтобы иметь опору на авторитетные тексты, да и на философские авторитеты в более широком смысле. В самом деле, Порфирию принадлежит замысел написать целый цикл историко-философских сочинений — именно к их числу принадлежит «Жизнь Плотина» и жизнеописание Пифагора. Толкования Гомера и «Халдейских оракулов», не говоря об огромном труде по систематизации и редактированию «Эннеад» Плотина, свидетельствуют о готовности Порфирия опереться на учение и авторитет предшествующих мыслителей, который, скорее всего, имел по преимуществу педагогическое значение. В отличие от Плотина — самостоятельного, оригинального и систематически мыслящего автора и потому не нуждающегося во внешнем авторитете, — для Порфирия, склонного в определённой степени к эклектизму,³¹ был необходим внешний «центр притяжения».

Наконец, до нас дошёл перечень диалогов Платона, которые Порфирий комментировал. Это «Федон», «Кратил», «Софист», «Филеб», «Тимей», «Парменид», а также «Государство». Не исключено, впрочем, что этот перечень неполон. По всей видимости, это список диалогов не просто интересных для Порфирия, но и бывших наиболее значимыми в его время — об этом можно судить по неизменному интересу к ним как среди средних платоников, так и среди неоплатоников после Порфирия. Ниже мы ещё раз вернёмся к этому перечню и убедимся, что ни один из пунктов в нём не случаен.

Тем не менее Порфирия едва ли можно считать в каком бы то ни было смысле составителем неоплатонического куррикулума. Скорее, он оказался человеком, показавшим важность его составления, быть может, даже совершенную его необходимость для школьных нужд неоплатонизма. И именно в творчестве Порфирия мы обнаруживаем, что наряду с диалогами Платона неоплатонический куррикулум пополняется трактатами Аристотеля и «Халдейскими оракулами». С этих пор они уже останутся в неоплатонической традиции на всём протяжении её существования.

³¹ О разнообразии интересов Порфирия можно судить по перечню названий написанных им работ, см.: Guthrie 1988: 91–95; Лосев 2000: 7(1).22–26.

ЯМВЛИХ И ЕГО КАНОН ПЛАТОНОВСКИХ ДИАЛОГОВ

ЭПОХА ЯМВЛИХА И УЧЕНИЕ О ТЕУРГИИ

В полной мере неоплатонический куррикулум был оформлен только в школе ученика Порфирия — Ямвлиха Халкидского. Под его началом в Апамее возникла Сирийская школа неоплатонизма, в которой умозрительная философия Плотина была соединена с теургическими практиками, основанными как на вернакулярной египетской (а также в меньшей мере греческой) религии, так и на воззрениях «Халдейских оракулов». С этого момента практически вся неоплатоническая традиция начинает характеризоваться как *теургический* неоплатонизм, — теперь это уже не только философское учение, но и полноценная религиозная система, со своей теологией, системой обрядов и, что для нас наиболее важно, — корпусом авторитетных текстов.

Развитие теургического неоплатонизма в конце III — начале IV века происходит на фоне явного упадка традиционной языческой религии в Римской империи и одновременного усиления влияния христианства. Особое значение здесь имеет культурный климат египетской Александрии.³² В этом крупном торговом городе пересекались морские и сухопутные торговые пути, здесь месяцами гостили люди, приезжавшие из самых разных стран Средиземноморья и Ближнего Востока, привозившие с собой не только товары, но и самые различные учения и верования. В отличие от других крупных городов Римской империи, в Александрии II–IV вв. н. э. царила атмосфера относительной религиозной свободы, способствующей как возникновению различных синкретических учений, так и размеренному развитию христианского богословия. Именно в Александрии появляется первая крупная христианская богословская школа, в которой в полной мере раскрываются таланты Климента и Оригена, в Александрии же Плотин находит своего первого учителя, Аммония Саккаса, с которым не будет расставаться в течение одиннадцати лет, через об-

³² Подробнее см.: Светлов 1996: 7–13.

учение в Александрии проходили почти все видные неоплатоники последующих веков, включая Ямвлиха³³ и Прокла.³⁴

Александрийское христианство давало яркий образец гармоничного сочетания богословской учёности и мистериальных практик, свободы теологического поиска и верности букве Писания. И если христианскому теоретическому богословию языческий неоплатонизм мог противопоставить спекулятивную философию, история которой насчитывала уже тысячелетие, если христианским Таинствам можно было теперь сопоставить неоплатоническую теургию, то аналогичным образом можно было ожидать и появления корпуса авторитетных текстов, роль которого была бы сопоставима с ролью Библии у христиан.

Нужно, впрочем, сразу уточнить, что едва ли Ямвлих или его современники осознанно ставили перед собой задачу создать некое учение, которое могло бы конкурировать с христианством. Более вероятно, что происходило параллельное симметричное развитие, отражавшее общие настроения, чаяния и поиски этой эпохи, тем более что и языческие мыслители, и христианские богословы жили в одном государстве, часто в одних и тех же городах, говорили на одном языке, принадлежали к одной и той же культурной и образовательной среде.³⁵

Вернёмся теперь к Ямвлиху. Именно он составил для своих учеников канон диалогов Платона, которые подлежат обязательному изучению (не исключая возможности изучать и остальные). Канон Ямвлиха состоял из двух циклов: первого — подготовительного, включавшего десять диалогов, и второго — завершающего, включавшего ещё два. Вместе их число составляло двенадцать — одно из совершенных пифагорейских чисел.

³³ Лосев 2000: 7(1).154–155.

³⁴ Согласно свидетельству Марина о Прокле, «спустя некоторое время, ещё занимаясь в Ликий у грамматика, он пустился в путь в египетскую Александрию, уже блистая всеми добродетелями, свойственными его нраву, и пленил ими там всех наставников» (*Vita Procli* 8, Boissonade 1814: 6).

³⁵ Один из самых ярких примеров — вместе учившиеся в юности два крупнейших христианских богослова IV века Василий Кесарийский и Григорий Назианзин и будущий император Юлиан, получивший прозвище Отступник за попытку восстановить языческую религию в Империи, официально принявшей христианство к тому времени более тридцати лет назад.

КАНОН ЯМВЛИХА В АНОНИМНЫХ «ПРОЛЕГОМЕНАХ»

Однако ни о самом каноне, ни о его составе не упоминается ни в одном из дошедших до нас собственных сочинений Ямвлиха. Упоминания «двенадцати диалогов» или первых «десяти диалогов» без их перечисления мы находим у поздних неоплатоников, ссылающихся на Ямвлиха.³⁶ Единственный источник, в котором явно названы диалоги, входящие в канон Ямвлиха, — это «Анонимные пролегомены к платоновской философии». Л. Г. Вестеринк в своём предисловии к критическому изданию этого памятника подробно обсуждает возможных кандидатов на его авторство и останавливается либо на Элии Александрийском (Ἠλίᾱς, иногда его имя записывают как *Элиас*, VI в. н. э.), либо на каком-то другом, не известном нам представителе позднего александрийского неоплатонизма.³⁷

Ввиду исключительной важности для нашей темы этого уникального свидетельства, остановимся на нём подробнее. Но, прежде чем его процитировать, нужно указать ещё одну трудность. В дошедшей до нас рукописи «Пролегомен» в середине списка диалогов присутствует лакуна, в которой пропало название двух диалогов. Вестеринк полагает, что это не дефект рукописи, а заведомо оставленное пустое место, возможно, по причине некомпетентности автора. Примыкающий к этому месту текст отличается небрежностью и содержит высказывания, иногда с трудом согласующиеся с базовыми положениями неоплатонизма — по всей видимости, автор не всегда вполне понимал смысл пересказываемого им. Ввиду этих причин Вестеринк предложил реконструкцию лакуны и примыкающих строк, основываясь на других, гораздо более надёжных неоплатонических источниках.

В приводимом ниже фрагменте там, где Вестеринк предложил свои конъектуры, в левом столбце приведен перевод оригинального текста, а в правом — перевод реконструкции:

...Расскажем только о том, что сделал божественный Ямвлих: он свёл все диалоги к двенадцати, разделив их на физические и тео-

³⁶ Procl. in Alcib. 11.11–15 (Westerink 1954: 5).

³⁷ Westerink 1962: XLI–L.

логические; в свою очередь эти двенадцать он свёл к двум — к «Тимею» и «Пармениду», причём «Тимей» возглавил все физические диалоги, а «Парменид» — все теологические.

Порядок этих двенадцати диалогов стоит рассмотреть, поскольку их всегда принято читать и изучать. Так вот, начинать нужно с «Алкивиада», так как с его помощью мы можем познать самих себя. Ведь прежде чем познавать то, что вне нас, нужно вначале познать себя самих; да и как могли бы мы познавать тамошнее [= умопостигаемое], не зная себя? Последним нужно разбирать «Филеб», так как в нём идёт речь о благе, запредельном всему;³⁸ поэтому и диалог этот должен быть поставлен на такое место, чтобы быть «запредельным» для всех остальных диалогов как самый совершенный.³⁹ А между этими двумя диалогами следует расположить все остальные.

Существует порядок пяти добродетелей, снизу вверх: физические, этические, политические, очистительные и созерцательные. В соответствии с ним, первым нужно читать «Горгия», так как это диалог об общественной жизни [= политический]; вторым — «Федона», в котором идёт речь об очищении, ведь за жизнью политической идёт жизнь очистительная.

Затем мы переходим к познанию сущего, которое осуществляется благодаря этической добродетели. Сущее же мы созерцаем либо в мыслях (ἐν νοήμασι), либо в вещах. Поэтому после названных диалогов четвёртым следует читать «Кратила», так как он учит об именах, а затем «Теэтета», где идёт речь о вещах. После этих диалогов переходим к <...> который учит о физических вопросах, а затем к «Федру» и «Пиру», так как это диалоги созерцательные и в них идёт речь о вопросах теологических.

Затем мы переходим к познанию сущего, которое осуществляется благодаря созерцательной добродетели. Сущее же мы созерцаем либо в именах, либо в мыслях, либо в вещах. Поэтому после названных диалогов четвёртым следует читать «Кратила», так как он учит об именах, а затем «Теэтета», где идёт речь о мыслях. После этих диалогов переходим к «Софисту» и «Политику», — созерцательным диалогам, которые учат о физических вопросах, а затем к «Федру» и «Пиру», так как это диалоги созерцательные и в них идёт речь о вопросах теологических.

³⁸ *Anon. proleg.* 26.21–22: τοῦ ἀγαθοῦ διαλέγεται, ὃ πάντων ἐπέκειναι ἐστίν.

³⁹ *Anon. proleg.* 26.22–23: πάντων ἐπέκεινα καὶ τελευταῖον εἶναι.

И только тогда наконец можно переходить к «Тимею» и «Пармениду».

Вот и всё, что необходимо было сказать об этих диалогах; а так как некоторые находят нужным изучать также «Государство» и «Законы», стоит сказать кое-что и о них. ...⁴⁰

Конъектура Вестеринка, предложившего восполнить лакуну «Софистом» и «Политиком», имеет убедительное обоснование, прежде всего ввиду того, что эти диалоги активно комментировались поздними неоплатониками, а также и того, что сами неоплатонические интерпретации этих диалогов вполне соответствуют их «физической» тематике;⁴¹ кроме этого, Вестеринк подчёркивает, что последовательность из «Кратила», «Теэтета», «Софиста» и «Политика» совпадает с составом второй тетралогии Фрасилла. Общая структура канона Ямвлиха и соответствующая ей иерархия добродетелей в варианте Вестеринка⁴² приведена в таблице 4.

Вестеринк обращает внимание на то, что из пяти уровней добродетели, обозначенных в «Прологоменах», только последние три соответствуют темам диалогов. Что касается первых двух, то физические (природные) добродетели присущи человеку от рождения естественным образом; этические (нравственные) добродетели же воспитываются через общение с людьми и не связаны с собственно философией. Поэтому эти два вида добродетелей не подлежат развитию посредством изучения диалогов Платона; более того, лишь достигнув определённой меры совершенства в них, только и возможно приступать к чтению Платона. Таким образом, платоновские диалоги воспитывают в человеке только три высших уровня добродетели — такова интерпретация Вестеринка.

Кроме приведенной схемы, нужно помнить, что, согласно «Прологоменам», не названные по имени «некоторые» платоники включали в куррикулум «Государство» и «Законы», причём, вероятнее всего, не целиком, а какие-то наиболее важные их фрагменты. Точно известно, что именно так поступал Прокл, от которого до нас дошёл пространный комментарий на «Государство» Платона, где обсужда-

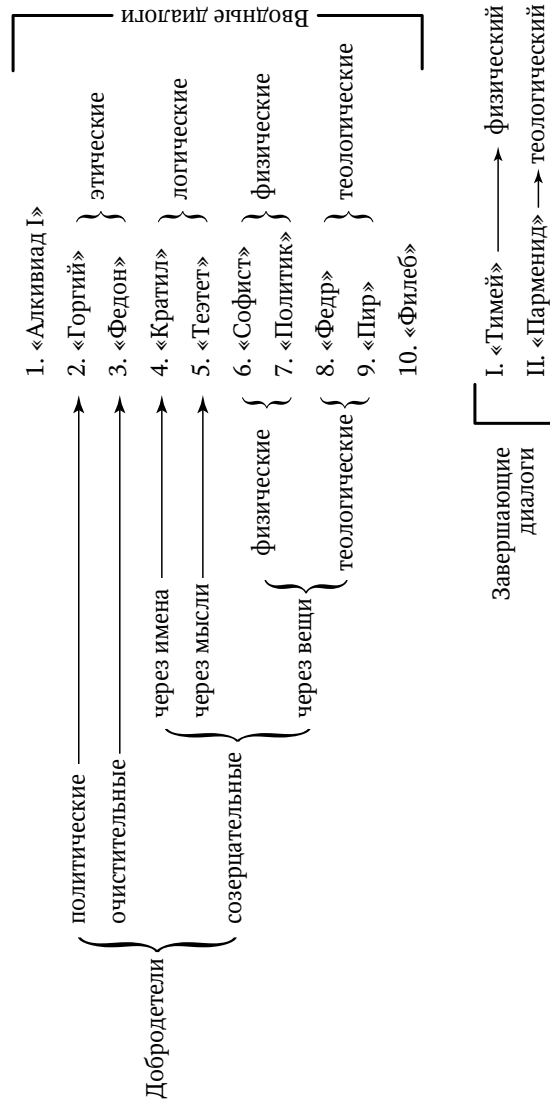
⁴⁰ *Anon. proleg.* 26.12–37; Westerink 1962: 49. Русский перевод Т. Ю. Бородай и А. А. Пичхадзе по: Лосев 1994: 4.690 и 4.799, с моей правкой.

⁴¹ Westerink 1962: XXXVII–XXXIX.

⁴² Westerink 1962: XL.

Таблица 4

Канона Ямвлиха и соответствующая ему иерархия добродетелей по Л. Вестеринку



ется не весь текст диалога, а только избранные места⁴³ (что нисколько не мешает этому комментарию быть одним из самых пространных сочинений Прокла).

Учитывая всё сказанное, можно теперь вернуться к списку диалогов Платона, который комментировал Порфирий, — это «Федон», «Кратил», «Софист», «Филеб», «Тимей», «Парменид» и «Государство», — кроме «Государства», все остальные входят в канон Ямвлиха, включая наиболее важные.

Стоит обратить внимание ещё на одну примечательную особенность. В анонимных «Прологоменах» говорится об общем количестве диалогов Платона: девять тетралогий Фрасилла здесь сокращены за счёт исключения «Послезакония» и писем Платона ввиду их неаутентичности, ссылаясь на Прокла.⁴⁴ Также вслед за Проклом автор исключает из числа диалогов «Государство» и «Законы» в силу того, что они не имеют собственно диалогической формы,⁴⁵ получая тем самым 32 диалога. Но если всё же сохранить два самых крупных сочинения Платона, то анонимный автор предлагает считать их по книгам, прибавляя к 32 диалогам 12 книг «Законов» и 10 книг «Государства», получая тем самым 54 книги.

Возможно, получить именно это число было важно ввиду того, что такое же число трактатов составляет шесть *Эннеад* Плотина — тем самым устанавливается численно-символическое подобие корпусов сочинений Плотина и Платона, а значит, «Эннеады» по меньшей мере на этом символическом уровне также приобретают статус авторитетного текста.

⁴³ Общий план построения этого комментария: Baltzly, Finamore, Miles 2018: 14–15.

⁴⁴ *Anon. proleg.* 25.2–10 et 26.8.

⁴⁵ Это довольно странное утверждение, поскольку для современного читателя «Государство» или «Законы» ничуть не более «монологичны», чем, скажем, «Тимей» или «Критий». См. примеч. 75 в переводе: Лосев 1994: 4.799. Заметим также, что из всех диалогов Платона самый длинный монологический пассаж находится вовсе не в «Государстве» или «Законах», а в «Тимее» (Runia, Share 2008: 61n109).

КАНОН ЯМВЛИХА И ИЕРАРХИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Вернёмся теперь к двенадцати диалогам Платона, собранным в канон Ямвлиха, и попытаемся понять, какими соображениями руководствовался Ямвлих, выбрав именно эти диалоги и расположив их именно в таком порядке. Здесь нас встречает несколько трудностей. Во-первых, как уже отмечено выше, в собственных сочинениях Ямвлиха, дошедших до нас, не только не упоминается существование канона, но нет и сколь-нибудь развёрнутых обсуждений диалогов Платона как таковых. Во-вторых, автор «Пролегомен» связывает порядок диалогов с иерархией из пяти типов добродетелей. Можно предположить, что эта иерархия должна восходить к Ямвлиху так же, как и состав канона. Однако среди сохранившихся текстов Ямвлиха найти следы этой классификации почти невозможно. При этом, однако, мы знаем, что Ямвлих написал специальный трактат «О добродетели», который не сохранился. Таким образом, об иерархии добродетелей у Ямвлиха можно судить только по косвенным свидетельствам. Рассмотрим их подробнее.

ИЕРАРХИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ У ПЛОТИНА

Первая неоплатоническая иерархия добродетелей принадлежит Плотину,⁴⁶ один из трактатов которого специально посвящён понятию добродетели и её видам («О добродетели», *Enn.* 1.2). В нём Плотин, во-первых, различает добродетели гражданские (или «общественные», «политические», *πολιτικάί ἀρεταί*) и очистительные. Из числа первых Плотин перечисляет «практическую мудрость, направленную на рассуждение; мужество, направленное на гнев; благоразумие, которое заключается в некоем согласии и созвучии побуждения с действием рассудка; справедливость, которая приводит каждую из этих добродетелей к согласию в том, что является свойственным ей делом — главенствовать или подчиняться».⁴⁷ То, что позже получит

⁴⁶ Сжатый обзор неоплатонического учения о добродетелях см.: Westerink 1976: 116–118.

⁴⁷ Plot. *Enn.* 1.2.1.17–21; русский перевод: Сидаш 2004: 111–112.

название «очистительных добродетелей», Плотин сначала обозначает немного иначе: это те добродетели, «посредством которых происходит уподобление Богу» (т. е. *единому*) и которые Платон «назвал очищениями». ⁴⁸ Можно сжато сформулировать различие между «гражданскими» и «очистительными» добродетелями следующим образом: первые связаны со взаимоотношениями человека с другими людьми, с общественной жизнью, тогда как вторые заключены исключительно во «внутреннем человеке», «их основная задача — избавить его от ложных мнений, направив по пути любви к истинной красоте и диалектическому искусству». ⁴⁹

Далее, в каждом из видов добродетелей Плотин выделяет два уровня: один, низший — уровень собственно добродетелей, как они присутствуют в душе человека, а второй, высший — парадигматический, ⁵⁰ находящийся в мировом *уме* и выступающий идеальным началом для каждой из добродетелей:

Мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает ум, ум же обладает ими посредством касания. Обе двояки: одна находится в уме, другая — в душе. И если она в уме, то она не является добродетелью; она добродетель, если в душе. А что же она в уме? Его энергия и то, что он есть; а то, что пришло оттуда и существует в другом, является здесь добродетелью. Ибо и справедливость-в-себе, и каждая добродетель не являются добродетелями, но подобны парадигме; добродетель же есть то, что в душе произошло от парадигмы. ⁵¹

Таким образом, хотя Плотин не вводит строгой терминологии, мысль его отчётливо выделяет четыре ступени добродетелей, которые можно изобразить следующей схемой:

парадигматические добродетели в <i>уме</i>	{	очистительные-сами-по-себе гражданские-сами-по-себе
добродетели в душе человека	{	очистительные гражданские (политические)

⁴⁸ Plot. *Enn.* 1.2.3.5–10, cf.: Plat. *Phaed.* 69b5–c4; *Soph.* 230d6–e3.

⁴⁹ Светлов 2004: 36.

⁵⁰ Plot. *Enn.* 1.2.6.16–1.2.7.3.

⁵¹ Plot. *Enn.* 1.2.6.12–18. Русский перевод: Сидаш 2004: 120–121.

ИЕРАРХИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ У ПОРФИРИЯ

Опираясь на эту схему, Порфирий написал свой комментарий на трактат Плотина «О добродетелях», который в виде фрагментов сохранился до нашего времени. Схема Порфирия также четырёхчастна, но уже вводит технические термины, обозначающие отдельно каждую из ступеней:⁵²

Таблица 5

виды добродетели		кто достиг этого вида добродетелей, тот —
парадигматические (παράδειγματικά)	добродетели Ума, сопутствующие его сущности	отец богов
созерцательные (θεωρητικά)	добродетели Души, вперившейся в Ум и наполненной его созерцанием	бог
очистительные (καθαρτικά)	добродетели человеческой души, очищенной и очищающейся от неразумных страстей тела	благый демон
политические (πολιτικά)	добродетели человеческой души, которая, укрощая неразумное мерой и делая страсти размеренными, украшает человека	дельный человек

ИЕРАРХИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ У ЯМВЛИХА

Ямвлих едва ли мог не быть знакомым с этими построения и Порфирия, и Плотина, тем более что они непосредственно связаны друг с другом. По мнению Вестеринка, Ямвлих увеличил число ступеней этой иерархии как вверх, так и вниз.⁵³ Что касается дополнительной верхней ступени — это иератические добродетели, об упоминании которых в трактате Ямвлиха «О добродетелях» (наряду с парадиг-

⁵² Porph. *Sent. ad intelligib.* 32.15–93 (Lamberz 1975: 24–31); рус. перев.: Сидаш 2011: 7–13.

⁵³ Westerink 1976: 117.

матическими) свидетельствует Дамаский.⁵⁴ Что касается дополнительных нижних ступеней, то Вестеринк предполагает, что они заимствованы из «Никомаховой этики» Аристотеля, где идёт речь о природной («физической») и нравственной («этической») составляющих человеческого этоса.⁵⁵

Если предположить, что Ямвлих действительно расширил иерархию добродетелей до семи ступеней, то можно ожидать упоминания их в других его произведениях. Наибольший интерес представляет «Протрептик», в котором термин ἀρετή («добродетель») употреблён не менее 80 раз. Значительная часть этих употреблений не содержит уточнений, о какого именно вида добродетели идёт речь (отметим, что в трактате «О египетских мистериях» все упоминания *добродетели* именно такого рода, без дополнительных характеристик). Небольшая оставшаяся часть содержит следующие сочетания:

— «божественная добродетель», цитата из пифагорейских «Золотых стихов» (45–46), которую Ямвлих сначала приводит целиком, а потом использует оттуда этот оборот;⁵⁶

— «человеческие добродетели», противопоставленные «божественным». Совершенство божественной добродетели — это познание богов, а человеческой — «обогащает опытом в повседневных делах, помогает различать пользу и вред, исходящие из таких дел,

⁵⁴ Damasc. in *Phaed.* 1.143–144 (Westerink 1977: 87–89). Целиком это место звучит так: «(143). Парадигматические добродетели принадлежат такой душе, которая больше уже не созерцает ум (ибо такое созерцание имеет отчуждённый характер), но достигла состояния пребывания по причастию в уме — [том уме, который] есть прообраз (=парадигма) всего [сущего]. Поэтому эти добродетели и названы «парадигматическими», так как принадлежат самому уму. Этот [вид добродетелей] постулировал Ямвлих в своём [трактате] «О добродетелях». (144). Существуют же и иератические добродетели, которые принадлежат боговидной [части] души. Они соответствуют всему описанному выше с той [лишь разницей], что [все предыдущие] — сущностные (οὐσιώδεις), а эти — объединённые (ἐνείκται, «уподобленные Единому»). Их тоже ввёл Ямвлих, а глубже разработал Прокл». Как видим, различие между парадигматическими и иератическими добродетелями очень тонко и связано с представлением Ямвлиха о *едином*, которое со временем было им существенно переосмыслено (см. ссылки в сноске 81). Поэтому статус иератических добродетелей проблематичен как в перспективе реконструкции учения Ямвлиха, так и его рецепции в VI веке.

⁵⁵ Arist. *Eth. Nic.* 6.13, 1144b3–9 et 2.1, 1103a17–18.

⁵⁶ Iambl. *Protrepticus* 10.20–21, 11.4, 11.14 (Pistelli 1888: 10–11). Русский перевод «Протрептика»: Сидаш 2020: 3.225–343.

оберегает от неприятного и предоставляет необходимое для смертной жизни»;⁵⁷

— «практическая добродетель», противопоставленная теоретической философии;⁵⁸

— «добродетель, соответствующая природе» человека, ἡ κατὰ φύσιν ἀρετή — единственная формулировка Ямвлиха, сколь-нибудь близкая к понятию «физической (природной, естественной) добродетели»;⁵⁹

— «мышление и созерцание — дела добродетели»;⁶⁰ возможно, это ещё одно указание на созерцательный вид добродетели;

— «добродетели тела» (τοῦ σώματος ἀρετῆς) в противоположность «добродетелям души»;⁶¹ в качестве примера первых упоминаются те, что связаны с искусством врачей и гимнастов;

— можно говорить не только о добродетели души и тела, но и неодушевлённой вещи, какого-либо орудия или инструмента (σκεῦος).⁶²

Иными словами, Ямвлих ни разу не использует термины, обозначающие ступени добродетелей, ни в варианте Плотина–Порфирия, ни с учётом введённой им категории иератических или теургических добродетелей. Впрочем, с другой стороны, в сохранившихся текстах Ямвлиха нет и обсуждения платоновских диалогов — а ведь именно порядок чтения диалогов связан с иерархией добродетелей в «Прологоменах». Пока всё, что мы можем заключить из собственных слов Ямвлиха, сводится к тому, что он различает добродетели, нужные для ведения повседневных дел, и добродетели, возводящие человеческую душу к божественному миру, — та базовая дистинкция, которую Плотин ввёл самой первой. Нечто действительно новое здесь — это «добродетели» человеческого тела и даже отдельных предметов. И хотя это может казаться новостью для предшествующей неоплатонической традиции, но с точки зрения традиционного греческого словоупотребления здесь нет ничего необычного, — ан-

⁵⁷ Iambl. *Protr.* 11.14–21.

⁵⁸ Iambl. *Protr.* 21.9.

⁵⁹ Iambl. *Protr.* 41.26–27.

⁶⁰ Iambl. *Protr.* 43.20–21: τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ἀρετῆς.

⁶¹ Iambl. *Protr.* 54.18–20; ср. тж. 82.27–83.1; а также «ἀρετὴ ψυχῆς» в 60.3; «ἀρετὴ τοῦ σώματος» в 86.27.

⁶² Iambl. *Protr.* 88.17.

тичные авторы не раз писали об ἄρετή предметов и даже областей земли, местностей (так, например, у Геродота).⁶³

На этом месте мы оказываемся в значительном затруднении, и, чтобы сделать следующий шаг, нужно принять во внимание учение Ямвлиха о теургии. Из вопросов Порфирия к Ямвлиху о сути теургических обрядов, собранных в «Письме к Анебону», и из написанного в ответ на них трактата «О египетских мистериях» обнаруживается, что теургия кроме созерцательной деятельности предполагает произнесение молитв и совершение обрядовых действий с самыми простыми природными предметами — травами, камнями и т. п. Согласно Ямвлиху, такие предметы, а также участки земли, определённые животные и птицы находятся в особо тесной связи с теми или иными богами, способствуя тому, чтобы душа теурга вступила в особого рода отношение с умопостигаемым миром.⁶⁴ Таким образом, добродетели самых простых предметов могут парадоксальным образом сходиться с самыми высшими, теургическими добродетелями. И если у Ямвлиха эта логика только угадывается, то позднее у Прокла эта своеобразная симметрия низшего и высшего будет дана у предельно явственно.⁶⁵

Таким образом, на мой взгляд, утверждение Вестеринка о том, что Ямвлих продлил иерархию добродетелей Плотина–Порфирия вверх и вниз, вообще говоря, верно. Но на основе имеющихся свидетельств едва ли возможно говорить о том, что Ямвлих кроме «природных» и «иератических» (или «теургических») добродетелей вводил ещё и нравственные как самостоятельный вид. Анализируя его этические доводы в «Протрептике», гораздо вероятнее допустить, что для него нравственные («этические») и гражданские («политические») добродетели относились к одной и той же области, связанной с человеческим общежитием. Точно так же и у Плотина «практическая мудрость», «мужество» и «справедливость», отнесённые им к гражданской добродетели, вполне могут быть отнесены и к этической

⁶³ См. примеры: Liddell, Scott, Jones 1996: 238, s. v. ἄρετή.

⁶⁴ См., напр.: Shaw 1995: 127–228; Петров 2003: 161–166.

⁶⁵ Эволюция этой диалектики на пути от Ямвлиха к Проклу наглядно изображена Джоном Диллоном, см. схему: Dillon 1973: 236. Упомянутая «симметрия» по-гречески обозначалась специальным термином — «симпатия». Изначально появившийся в стоицизме, этот термин был принципиально переосмыслен неоплатониками (Gurtler 1984; Chlup 2012: 164–173).

сфере. Для тонкого различения этических и политических добродетелей необходим тщательный анализ этических построений Платона и Аристотеля, интерес к которым распространится гораздо позже, только в V веке.

С учётом сказанного, иерархии добродетелей в учении Ямвлиха и его предшественников должны быть соотнесены следующим образом:

Таблица 6

Плотин	Порфирий	Ямвлих	
—	—	иератические (теургические)	} «божест- венные»
очистительные- сами-по-себе	парадигматические	парадигматические	
гражданские- сами-по-себе	созерцательные	созерцательные (теоретические)	
очистительные	очистительные	очистительные	} «челове- ческие»
политические (гражданские)	политические (гражданские)	политические (гражданские, практические)	
—	—	физические (природные, телесные)	

Повторю, что из текстов, написанных непосредственно Ямвлихом и дошедших до нас, нигде не говорится о каком-либо порядке диалогов Платона, а значит, и того, что этот порядок обусловлен иерархией добродетелей. Равно и в анонимных «Прологоменах» не сказано, что сам Ямвлих сформировал свой канон в соответствии с иерархией добродетелей. Но даже если это и так, то автор «Прологомен» не настаивает на том, что его ряд из пяти добродетелей — тот самый, которым руководствовался Ямвлих. Строго говоря, «Прологомены» свидетельствуют не более чем об устоявшейся традиции связывать канон Ямвлиха с иерархией добродетелей и репрезентируют ту её модель, что была принята в школе, которой принадлежал анонимный автор.

В ПОИСКАХ ПРИНЦИПА СОСТАВЛЕНИЯ КАНОНА ЯМВЛИХА

Поэтому теперь нам необходимо обратиться к более поздним свидетельствам, касающимся канона Ямвлиха и его интерпретации диалогов Платона, и проследить путь их эволюции от IV до VI вв. н. э.

Здесь мы обратимся к корпусу фрагментов комментариев Ямвлиха на диалоги Платона, собранного Джоном Диллоном (Dillon 1973). Практически все эти фрагменты — сжатые пересказы построений Ямвлиха, лишь изредка содержащие более или менее аккуратные цитаты. В ряде случаев трудно или практически невозможно найти ту точку, где изложение мыслей комментатора переходит к передаче построений самого Ямвлиха и где оно затем возвращается обратно к авторской речи. По этой причине реконструкция платоновских комментариев Ямвлиха неоднозначна на уровне дословного прочтения. Однако для оценки общего концептуального взгляда на интерпретацию тех или иных диалогов эти комментарии представляют значительную ценность. Ниже мы цитируем фрагменты Ямвлиха в переводе Р. В. Светлова с учётом составленного им корпуса подробных примечаний (Светлов 2000).

Уже во II в. н. э. школьная традиция комментирования платоновских диалогов пришла к необходимости установить для каждого диалога его «предмет» или «общую тему» (σκοπός), с точки зрения которой нужно рассматривать все дальнейшие построения. При этом особое значение приобретают вводные части диалогов, которые, как оказывается, не только служат для драматической завязки сюжета, но и фиксируют σκοпός диалога, даже тогда, когда на первый взгляд это совсем не очевидно. Ямвлих, насколько мы можем судить по сохранившимся фрагментам, также начинал комментирование диалогов именно с установления их предмета. Более того, установление σκοпός предполагало выделение отдельно этического, логического и метафизического предметов для каждого диалога.⁶⁶ Именно в этой

⁶⁶ Введение этой рубрики, по всей видимости, было осуществлено в школе Гая, что отражено в анонимном комментарии на «Теэтет» Платона (предположительно II в. н. э., Diels, Schubart 1905), см. подробнее: Dillon 1973: 56n2, 264.

перспективе и можно говорить о соответствии того или иного диалога определённому классу добродетелей. Но точно так же это означает, что Ямвлих должен был говорить не только об этической классификации диалогов, но логической и, конечно же, метафизической. Именно последняя ярче всего просвечивает в дошедших до нас свидетельствах о Ямвлиховом прочтении Платона.

Итак, рассмотрим интерпретации главной темы каждого из диалогов в каноне Ямвлиха.

«АЛКИБИАД I»

«Алкивиад I» — диалог, который приводит читателя к познанию себя, по словам автора «Пролегомен». В отношении выбора этого диалога Ямвлихом сохранилось очень важное высказывание Прокла:

Этот диалог — начало (ἀρχή) всей философии, ибо его предмет — знание себя. Поэтому в нём присутствуют многие наставления в логике и многие в этике, касающиеся общего познания нами себя и [достижения] счастья, физических вопросов и даже общие положения, касающиеся самих божественных истин. [Всё это изложено таким образом], чтобы в одном этом диалоге вся философия была бы охвачена общим, единым и целостным очерком. И [именно благодаря ему] происходит наше первое возвращение к самому себе. И мне представляется, что по этой самой причине божественный Ямвлих и предоставил ему первенство в строе десяти диалогов, в которых, как он полагал, заключается вся философия Платона, — ведь здесь, словно в семени, собран весь дальнейший её путь.⁶⁷

В этом фрагменте не вполне ясно, действительно ли сам Ямвлих считал, что «Алкивиад I» содержит в сжатом виде темы последующих диалогов, или же это обнаружено Проклом, который просто нашёл новый аргумент для того, чтобы подтвердить верность решения Ямвлиха о первенствующем месте «Алкивиада». Если проследить, как исторически смещалась оценка главного мотива этого диалога, то Прокл, кроме указанного места, ещё по меньшей мере однажды гово-

⁶⁷ Proclus in *Alcib.* 11.3–15 (Westerink 1954: 5). Перевод: Светлов 2000: 33.

рит об увещевании к самопознанию в «Алкивиаде». ⁶⁸ Для Дамаския тема «Алкивиада» — самопознание не вообще, но в пространстве *гражданских* добродетелей, тогда как для Олимпиодора — оно уже даётся в наиболее широком смысле. ⁶⁹ Хронологически анонимные «Прологомены» ближе всего к эпохе Олимпиодора и, соответственно, отражают это наиболее общее понимание самопознания в интерпретации «Алкивиада».

Таким образом, либо сам Ямвлих, либо интерпретирующий его Прокл видят в «Алкивиаде» в сжатом виде «очерк» или «семя» всей дальнейшей платоновской философии, содержательное введение в неё. Со временем это понимание уступает первенство мотиву самопознания.

Нужно отметить ещё одну особенность: Ямвлих уделяет много внимания даймону Сократа, о котором тот упоминает в зачине диалога (103a5, ср. также 105d5–6). Всего две реплики в диалоге разрастаются до обширного обсуждения, в котором описывается роль «даймона-хранителя, заботящегося обо всём круге душ», они «даруют блага» и предлагают смертным «свою помощь». ⁷⁰ Даймоны, таким образом, иерархически предшествуют человеческим душам, заботятся о них и направляют события их судеб. Они образуют класс незримых существ, находящихся в наибольшей близости к человеку в его повседневной жизни.

«ГОРГИЙ»

«Горгий» стоит на втором месте, в анонимных «Прологоменах» он назван «политическим» диалогом и соответствует ступени гражданских добродетелей. Среди фрагментов комментариев Ямвлиха на диалоги Платона не сохранилось никаких его высказываний в отношении «Горгия». Однако мы располагаем отлично сохранившимся комментарием Олимпиодора на «Горгий», в предисловии к которому он определяет цель диалога. Но сначала — опровергает неверные мнения, высказанные до него: неверно полагать, что «Горгий» посвящён

⁶⁸ Proc. in Alcib. 277.18–278.3; cf.: 288.15–289.1.

⁶⁹ Griffin 2015: 34. Cf.: Olymp. in Alcib. 6.1–5; 37.8–13; 172.3–7; 201.7–12 (Westerink 1956).

⁷⁰ Dillon 1973: 74–78, frg. 4–5; Светлов 2000: 38–46.

риторике, несмотря на то, что некоторые так его и озаглавливали: «Горгий, или О риторике».⁷¹ Неправы также и те, кто полагает, что диалог посвящён справедливости и несправедливости, поскольку рассматривают только часть аргументации в диалоге, а не весь диалог как целое. Наконец, странен и ещё более далёк от полноты рассмотрения взгляд тех, кто считает, что диалог посвящён учению о Демиурге. Поэтому, резюмирует Олимпиодор, верное определение темы диалога должно быть таким: «этические принципы, которые руководят нас на пути к гражданскому благосостоянию (πολιτικὴν εὐδαιμονίαν)».⁷² Эта «политическая эвдаймония», разумеется, — не материальное процветание гражданина в обществе, но учение о достижении внутреннего блаженства в той мере, в которой это возможно путём культивирования гражданских добродетелей.⁷³ По ходу комментария Олимпиодор более двух сотен раз упоминает политические (гражданские, общественные) вопросы, так что усомниться в том, что для него «Горгий» был именно *политическим* диалогом, нет оснований. По всей видимости, так это было и для автора «Пролегомен», который от Олимпиодора зависел очень сильно.⁷⁴

Однако кто были те «некоторые», которые полагали, что «Горгий» посвящён учению о Демиурге? По мнению Гарольда Тарранта, это позиция именно Ямвлиха,⁷⁵ и в пользу этого вывода может служить контекст комментария Ямвлиха на «Софист», где точно так же неожиданно прочитывается целая мифологическая интерпретация софиста как *подлунного демиурга*.⁷⁶

В пользу этого предположения говорит то, что Прокл несколько раз называет «Горгий» диалогом, содержащем важный миф, причём не об одном демиурге, а о трёх — он имеет в виду начало речи Сократа: «Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон поделили

⁷¹ О таком надписании сообщает Диоген (*Vitae* 3.59.8).

⁷² Olymp. in *Gorg.* 4.18–20 (Westerink 1970: 3).

⁷³ Гарольд Таррант и соавт. переводят оборот πολιτικὴν εὐδαιμονία как *constitutional well-being*, но при этом отдаляют от него любое поверхностное социально-политическое прочтение, см.: Jackson, Lycos, Tarrant 1998: 57n17, 30–31.

⁷⁴ Westerink 1962: XLI–L.

⁷⁵ Jackson, Lycos, Tarrant 1998: 23–28.

⁷⁶ Светлов 2000: 61–69; *Scholia Platonica*, in Soph., proem., Greene 1938: 40, 445–446. Подробнее см. обсуждение этого диалога ниже на стр. 55–57.

власть, которую приняли в наследство от отца» (*Gorg.* 523a4–5). Вот эти-то Зевс, Посейдон и Плутон и суть те «три демиурга», о которых рассуждает Прокл.⁷⁷ Более того, именно миф «Горгия» становится для Прокла основанием для того, чтобы продемонстрировать существование *двух* Зевсов, высшего и низшего: один Зевс выступает отцом трёх демиургов, а другой, низший Зевс, — один из этих трёх.⁷⁸ Сосуществование «первого Зевса» и «второго Зевса», как и «первой» и «второй» Афродиты⁷⁹ и других богов, находит основание в орфической традиции.⁸⁰ Нет ничего невероятного в том, что и Ямвлих мог признавать такое «двухуровневое» понимание Зевса, учитывая, что им было введено учение даже о первом и втором Едином.⁸¹

Наконец, слово «демиург» в «Горгии» употребляется несколько раз (начиная с 452d2 и далее) Платоном в составе оборота *πειθοῦς διμουργός*, — то есть не просто демиург, а «демиург убеждения», то есть мастер убеждения, умелый ритор или диалектик. По-гречески, однако, в этом имени можно увидеть как простого ратора или софиста, так и космического демиурга, своими делами «убеждающего» смертных. Если предположить, что именно этот смысл Ямвлих «вчитывал» в платоновский текст, то тогда из числа «трёх демиургов», то есть Зевса, Посейдона и Плутона, один должен быть выделен особо.

На мой взгляд, на это место претендует Плутон, и вот почему. Для Прокла, вслед за Платином, чрезвычайно часто различные триадические структуры связываются с базовой триадой «бытие — жизнь — ум». Так происходит и с тремя демиургами: Зевс ассоциируется с бытием («причина бытия для сущих как отец триады»), Посейдон с жизнью, а Плутон — с умом.⁸² Прокл здесь ссылается на «Кратил» Платона, в котором царство Плутона описывается таким,

⁷⁷ Procl. *Theol. Plat.* 1.18.25–27; 1.26.16–18; 5.30.14–23; 6.29.7–23, etc. (Saffrey, Westerink 1968–1997).

⁷⁸ Procl. *Theol. Plat.* 6.36.15–37.17 et 6.44.14–25.

⁷⁹ Их взаимное положение в онтологической иерархии Прокла наглядно показано на схеме в: Duvick, Tarrant 2014: 173–174.

⁸⁰ Напр., Orph. fr. 183 (Kern).

⁸¹ Dillon 1973: 32–33; Лосев 2000: 7(1).167–172; Mesyats 2012: 151–159.

⁸² Procl. *Theol. Plat.* 6.51.2–5; Лукомский 2001: 458. О связи Плутона с умом Прокл также несколько раз повторяет в комментарии на «Кратил» Платона (in *Crat.* 150 et 153; Pasquali 1908: 85–87).

что «никто пока ещё не захотел оттуда уйти, даже сами Сирены, но и они, и все другие словно зачарованы там — столь прекрасные слова, как видно, знает Аид.⁸³ По этим-то словам можно судить, что бог этот — совершенный софист и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ».⁸⁴

Выходит, что если в «Горгии» речь идёт о «мастере убеждения», то, присоединяя сюда «Кратил», именно Плутон — тот, кто обладает этим мастерством в наивысшей степени: сила его убеждения простирается на все души, обитающие в его царстве. В комментарии на «Кратил» Прокл роняет фразу: «Платон знает, что делает, когда прилагает имя «софист» к священным вещам. Ведь так он называет всякого, кто способен возратить (ἐπιστρέφειν) другого к самому себе»⁸⁵ — возможно, здесь играет роль «демиургического» прочтения «Софиста», предложенного Ямвлихом.

Теперь, собирая сказанное вместе, выходит, что «Горгий» повествует о трёх демиургах, Зевсе, Посейдоне и Плутоне, из которых один является «мастером убеждения», и если эту роль отвести Плутону, то он оказывается к тому же совершенным софистом, возвращающим души к самим себе, в чём нетрудно заметить продолжение главного мотива «Алкивиада».

«ФЕДОН»

Третье место в каноне Ямвлиха занимает «Федон», которому «Прологиомены» сопоставляют *очистительные* добродетели. Фрагменты комментариев Ямвлиха на этот диалог насчитывают пять отрывков, все они приводятся по словам Олимпиодора в его собственном комментарии на «Федон». Все они так или иначе вскрывают главное расхождение между позициями Олимпиодора и Ямвлиха по вопросу о смысле доказательств бессмертия души, приводимых Сократом в диалоге. Для Ямвлиха *все* без исключения аргументы Сократа доказывают бессмертие души, тогда как для Олимпиодора каждое доказательство имеет свой предмет, и бессмертия души в собственном

⁸³ Аид — другое имя Плутона, в этом пассаже они выступают синонимами.

⁸⁴ Plat. *Crat.* 403d7–e5; Лосев 1990: 1.637–638.

⁸⁵ Procl. in *Crat.* 159 (Pasquali 1908: 89).

смысле касается лишь последнее доказательство. Олимпиодор при всём почтении к Ямвлиху готов упрекнуть его в недостаточной мере критического отношения к диалогу:

целью настоящего доказательства является не демонстрация того, что душа бессмертна, но, скорее, что она продолжает существовать [некоторое] время после отделения от тела, в то время как Ямвлих думает, что каждое доказательство обосновывает бессмертие души. Ибо он делает эти высказывания вдохновенным образом, по своему обычаю — как бы с некой наблюдательной башни, но они не соответствуют написанному [Платоном].⁸⁶

Вопрос об истолковании пяти доказательств «Федона» можно было бы оставить как своего рода схоластический спор между неоплатониками разных поколений, если бы комментарий Олимпиодора не содержал один примечательный пассаж, который сам по себе к Ямвлиху не относится и потому практически не обсуждается исследователями в контексте происхождения и состава канона Ямвлиха. Речь идёт о начале первой лекции, где обсуждается вопрос о непозволительности самоубийства.⁸⁷ Олимпиодор говорит, что в доказательство слов Сократа можно привести «два аргумента: один мифический и орфический, а другой — диалектический и философский».⁸⁸

«Мифический аргумент» основывается на том, что:

у Орфея рассказано о четырёх царствах: первое — Урана, которое наследовал Крон, оскотивший своего отца; после Крона царствовал Зевс, который низверг отца в Тартар; преемником Зевса был Дионис, которого, как говорят, по наущению Геры растерзали Титаны и вкусили его плоти. Разгневавшись на них, Зевс поразил их молнией, и из копоты испарений, поднявшихся от них (которая стала материей),

⁸⁶ Olymp. in *Phaed.* 10.11–15 (Westerink 1976: 139); рус. перевод: Сидаш 2020: 4.28.

⁸⁷ Олимпиодор здесь близок к мысли начала аналогичного комментария на «Федон» Дамаския (Westerink 1977). Но эта часть текста Дамаския сохранилась с существенными лакунами, и извлечь из него выводы, важные для нашей темы, нам не удалось.

⁸⁸ Olymp. in *Phaed.* 1.6–7 (Westerink 1976: 39).

произошли люди. Значит, самоубийство запрещено не потому что (как это на первый взгляд кажется из текста) мы облечены в тело, как в оковы, — ибо это очевидно, и Сократ не назвал бы это «сокровенным учением», — но самоубийство запрещено потому, что поскольку тело наше дионисийское, а мы — часть Диониса, коль скоро мы состоим из копоти Титанов, вкусивших его плоти.⁸⁹

Единственным указанием Сократа на этот миф, по Олимпиодору, служат слова «мы, люди, находимся как бы под стражей» (*Phaed.* 62b3–4), а комментаторы-неоплатоники добавляют истолковывающий эти слова миф «из других источников» и дают ему следующее «аллегорическое истолкование»:⁹⁰

четыре царства, [описанные] Орфеем, не таковы, что иногда существуют, а иногда — нет, но они вечно есть и собой знаменуют различные степени добродетели, которые могут действовать в нашей душе, обладая символами всех добродетелей — созерцательных, очистительных, гражданских и нравственных. Когда душа действует в соответствии с созерцательной добродетелью, то первообразом (=парадигмой) этого выступает царство Урана (начнём [наше рассмотрение] сверху), ведь имя Уран (Οὐρανός) означает «взгляд наверх» (τὰ ἄνω ὁρᾶν).⁹¹

Далее аналогичным образом, используя этимологии имён богов из «Кратила», царству Кроноса сопоставляется очистительная добродетель, царству Зевса — гражданская (поскольку Зевс — демиург, чья деятельность направлена на сущее вторичного порядка) и, наконец, царству Диониса — нравственные и физические добродетели. И поскольку эти два последних вида добродетелей не обуславливают существование друг друга, Дионис изображается растерзанным на части, то есть лишённым единства. Когда Титаны разжёвывают плоть Диониса (что обозначает крайнюю степень разделения на части), это отвечает тому, как Дионис царствует в нашем чувственном

⁸⁹ Olymp. in *Phaed.* 3.3–14 (Westerink 1976: 41–43) = Orph. fr. 220 Kern; рус. перевод: Лебедев 1989: 59, с моими добавлениями.

⁹⁰ Olymp. in *Phaed.* 4.1–3 (Westerink 1976: 43).

⁹¹ Olymp. in *Phaed.* 4.8–5.3 (Westerink 1976: 43); этимология имени «Уран» из платоновского «Кратила» (*Crat.* 396b7–8).

мире, в котором всё разделено и отчуждено. Титаны обозначают порождение (γένεσις), а Гера — движение, изменение и исхождение вовне из состояния покоя и самотождественности (πρόοδος).⁹²

Дальнейший комментарий Олимпиодора больше не возвращается к Урану, Кроносу, Зевсу и Дионису,⁹³ но один этот «мифологический аргумент» имеет существенное значение.

Во-первых, он, как и другие мифологические конструкции, вынесен за рамки основного комментария, и причиной этой его относительной маргинальности можно предположить как раз тот «вдохновенный» образ мысли, «как бы с наблюдательной башни», что свойственен Ямвлиху. Нужно отметить, что Олимпиодор предлагает имя «Титаны» (Τῑτῑνες) этимологизировать как составленное из частицы τῑ («нечто», «что-то»), не уточняя, однако, что означает оставшаяся часть слова. Прокл же в своём комментарии на «Кратил» Платона сообщает, что Ямвлих и Амелий использовали этимологию Τῑτῑνες < τῑ ἄτομον, то есть также выделяя частицу τῑ, хотя и с другим смыслом,⁹⁴ — тем самым «мифологический аргумент» ещё сильнее связывается с традицией, восходящей к Ямвлиху.

Во-вторых, введённая здесь иерархия пяти добродетелей в точности соответствует той схеме в анонимных «Прологоменах», на основании которой распределены диалоги в каноне Ямвлиха.

В-третьих, царство Кроноса и царство (или век) Зевса — центральная мифологическая оппозиция в «Политике» Платона,⁹⁵ который, вероятнее всего, также входит в канон Ямвлиха; «Политик» же, в свою очередь, тесно связан с мифологической интерпретацией «Софиста», которая принадлежит Ямвлиху уже без сомнений.

Наконец, возвращаясь к пяти доказательством бессмертия души в «Федоне», можно предположить, что и они были выстроены в иерархическом порядке, соответствующем орфическому мифу. И именно ввиду различия между иерархическими ступенями поздним неопла-

⁹² Здесь привлекается одна из важнейших триад в неоплатонической диалектике «покой (μονή) — исхождение (πρόοδος) — возвращение (ἐπιστροφή)», подробнее о ней см.: Gersh 1973: 49–53; Лосев 2000: 7(2).22–24; Chlup 2012: 64–69.

⁹³ Однако Дамаский в своём комментарии на «Федон», упомянув этот сюжет, ещё не один раз говорит о Кроносе и его «трёх сынах».

⁹⁴ Procl. in Crat. 106.22–24 (Pasquali 1908: 56).

⁹⁵ Подробнее об этом мифе см.: Светлов 2013; Светлов 2014.

тоникам, таким как Дамаский и Олимпиодор, нужно было показать различие и между самими доказательствами.

Классификация диалога как относящегося к уровню очистительных добродетелей может быть оправдана, только если его центральной темой считать вопрос о бессмертии души: рассуждение о смерти и посмертной участи человека, с одной стороны, заставляет покинуть область дискурса о нравственных и гражданских добродетелях, а с другой — ещё не касается собственно *созерцательных*, «теоретических» вопросов.

То, что «Федон» с его «мифическим аргументом» оказывается на следующем после «Горгия» месте, можно, таким образом, интерпретировать как продолжение повествования о высших силах, определяющих человеческое существование. В самом деле, в «Алкивиаде» речь шла о даймонах — хранителях душ во время всего круга их существования, затем в «Горгии» речь шла о Плутоне, в царстве которого души пребывают после смерти, теперь же Дионис выступает повелителем чувственного мира и, соответственно, телесной сферы человека.

«КРАТИΛ»

«Кратил» — ещё один диалог, к которому комментариев Ямвлиха не сохранилось даже в виде фрагментов. В анонимных «Прологах» это первый «созерцательный» диалог, в котором речь идёт о познании сущего с помощью имён. Единственный неоплатонический комментарий на «Кратил», дошедший до нас, принадлежит Проклу, но и он написан не им самим, а кем-то из его учеников в виде конспекта, фиксирующего наиболее важные мысли учителя. Среди них, однако, сохранилось определение главной цели диалога. Приведём его полностью:

Цель (σκοπός) «Кратила» — описать порождающую деятельность душ среди крайних [= низших уровней сущего] и их способность к уподоблению, ибо они получили в свой сущностный удел [способность] являть её в правильности [названия] имён (ὀνομάτων ὀρθότης). Но будучи разделённой на части, деятельность душ терпит многие неудачи и не достигает собственной цели во многих местах — ведь то же

постигает их разделённую на части природу, — поэтому-то возникают и неопределённые, случайно данные имена, которые сами по себе начинают обращаться [в людской речи]. Так выходит, что не всё [в этом мире есть] плод умного познания, и не все [имена] находятся в соответствии с вещами, которые они обозначают.⁹⁶

Нужно отметить, что платоновский «Кратил» почти на две трети состоит из своеобразных этимологических (если быть точным, то анаграмматических⁹⁷) истолкований имён богов и ряда важных философских понятий, и только небольшая заключительная часть диалога очерчивает эпистемологическое фиаско, которое отказывает в какой-либо убедительности всему, что произнесено в начале «Кратила». Да и сам комментарий Прокла посвящён именно истолкованию имён и продолжению той «забавы»,⁹⁸ что была начата Сократом. Поэтому определение цели диалога выглядит скорее данью традиции, которую, по всей видимости, Прокл перенял от Сириана, Плутарха и, возможно, Ямвлиха.

Но наиболее примечательно здесь то, что тема рассеянности, разделённости на части душ, находящихся в материальном мире, непосредственно продолжает мотив «царства Диониса», обозначенный в «мифологическом аргументе» комментария на «Федон». Оба диалога, таким образом, посвящены одной теме — деятельности души, «находящейся как бы под стражей», её взаимодействию с чувственным миром. Связь с *созерцательными* добродетелями здесь имеет место ровно в той мере, в которой наречение правильных имён требует познания сущего.

В интерпретации Гарольда Тарранта главный интерес Ямвлиха к «Кратилу» обусловлен фигурой законодателя — установителя имён, который может рассматриваться как особого рода демиург.⁹⁹ В самом деле, это утверждение подтверждается словами Прокла, который в комментарии на «Кратил» утверждает, что Платон вводит

⁹⁶ Procl. *in Crat.* 1.1–9 (Pasquali 1908: 1).

⁹⁷ О принципах построения Сократом толкований имён в «Кратиле» см.: Курдыбайло 2015.

⁹⁸ Сократ утверждает, что исследует имена богов «для забавы», *παιδίῃ* (Crat. 406b8–c3).

⁹⁹ Jackson, Lycos, Tarrant 1998: 23n84.

фигуру «законодателя как аналог космического Демиурга», о котором говорится в «Тимее». ¹⁰⁰ Однажды оброненное Платоном слово «Ономатург» (389a1) Прокл не оставляет без внимания ¹⁰¹ — уже сама морфология этого имени создаёт сильную связь между демиургией и установлением имён.

Однако при этом функции Демиурга и Законодателя чётко различены: во власти первого все внутрикосмические вещи, во власти второго — имена. ¹⁰² Аналогия между установителем имён и Демиургом не означает их тождества. ¹⁰³

«ТЕЭТЕТ»

К «Теэтету», так же, как и к «Кратилу», комментариев Ямвлиха не сохранилось. Более того, до нас не дошло вообще ни одного неоплатонического комментария на «Теэтет». Наиболее релевантный текст — анонимный папирус с комментарием на этот диалог, ложно приписывавшийся Евдору Александрийскому и созданный, вероятнее всего, во II в. н. э., то есть ещё прежде Плотина. В анонимных «Прологоменах» «Теэтет» поставлен в непосредственной связи с «Кратилом»: оба диалога учат о сущем, но один с помощью имён, а другой — с помощью понятий (в реконструкции Вестеринка), либо вещей как таковых (в оригинале рукописи).

В постъямвлиховской традиции наиболее релевантным источником представлений о цели «Теэтета» оказываются комментарии Прокла к другим диалогам, где он несколько раз приводит примеры из «Теэтета» и пусть отрывочно, но рассказывает о темах, которые затронуты в его собственном комментарии на «Теэтет» (не дошедшем до нас).

Первое и, пожалуй, главное для Прокла обобщение смысла «Теэтета» сводится к установлению свойств чувственного восприятия. Во-первых, Прокл утверждает, что Сократ доказывает полную неспособность наших чувств воспринимать сущность вещей, так что

¹⁰⁰ Procl. in Crat. 51.45–49 (Pasquali 1908: 19.24–28).

¹⁰¹ Procl. in Crat. 16.20–21, 51.53, 88.54 (Pasquali 1908: 6, 20, 44).

¹⁰² Procl. in Crat. 53.73–75 (Pasquali 1908: 23.21–23).

¹⁰³ Аналогия в данном случае — технический термин Прокла, см. пояснение Брайана Дьювика ad loc.: Duvick, Tarrant 2014: 128n130; подробнее см.: Dillon 1975.

чувственное восприятие само по себе лишено знания о причинах того, что оно может воспринять.¹⁰⁴ Чувственное восприятие иррационально (ἄλογος), оно первым обнаруживается у бессловесных животных и вообще служит отличительной чертой животной жизни, что в свою очередь явно разнит её с рациональным знанием (ἐπιστήμη).¹⁰⁵ С другой стороны, рациональное мышление пользуется не только точным знанием, но и воображением (φαντασία), а также данными чувственного опыта как «помощника в своих наблюдениях». Более подробно о взаимодействии этих способностей души, как сообщает Прокл, сказано в его комментарии на «Теэтет».¹⁰⁶ В другом месте Прокл сообщает также, что в этом комментарии он разбирает рассуждение Сократа о природе зла¹⁰⁷ — тема, особо занимавшая Прокла и которой он посвятил отдельное исследование (*De malorum subsistentia*).

Со ссылкой на «Теэтет» Прокл говорит о чувственном восприятии как низшем в иерархии знания, поскольку оно приносит человеку образы вещей, которые сами являются образами идей, тем самым будучи на «третьем месте от истины».¹⁰⁸ В «Платоновской теологии» Прокл это «третье место» разворачивает до следующего любопытного построения. Он говорит, что *мудрость* Платон «представлял себе в виде триады», при этом в «Пире» изображена высшая мудрость: тот, кто обладает ей, «не ищет и не охотится за умопостигаемым, но уже владеет им»; в «Государстве» мудрость человеческих душ ассоциируется с «путём ввысь, к полноте; а среди богов благодаря полноте их рождения располагается ум»; наконец, в «Теэтете» говорится лишь о «зове, обращённом к скрытым в душах мыслям» — он являет низшую ступень мудрости в этой триаде.¹⁰⁹

Слово «зов» (τὸ προκλητικόν) — относительно редкое в лексиконе Прокла, и во многих случаях обозначает призыв, обращённый к душам низшего уровня от высших, — это могут быть и даймоны (*in Crat.*

¹⁰⁴ Procl. *in Tim.* 1.248.16–17 (Diehl 1965).

¹⁰⁵ Procl. *in Tim.* 1.250.16–17.

¹⁰⁶ Procl. *in Tim.* 1.255.9–26.

¹⁰⁷ Plat. *Theaet.* 176a3–177a9. В схолии к комментарию Прокла на «Государство» 1.37.23 сообщается, что он использовал это место как исходную точку для рассуждения о природе зла в своём комментарии на «Теэтет» (Kroll 1901: 371; Runia, Share 2008: 241n171).

¹⁰⁸ Procl. *in Tim.* 2.82.28–30.

¹⁰⁹ Procl. *Theol. Plat.* 1.23, 1.105.2–23; русский перевод: Лукомский 2001: 80.

128.6), и боги,¹¹⁰ но также и Сократ по отношению к своим слушателям.¹¹¹ Общее здесь одно: в языке Прокла «зов» обращён сверху вниз для того, чтобы призвать находящихся снизу к восхождению, он как бы притягивает низшие иерархические уровни сущего к высшим.¹¹² От кого исходит зов, «обращённый к скрытым в душах мыслям», в контексте цитированного места неясно, но в любом случае речь идёт о существах, превышающих природу человеческого ума.

Далее, Прокл сообщает о не названных по имени толкователях, которые видели в «Теэтете» то же, что и в «Пармениде» — одно лишь диалектическое упражнение. И точно так же, как для Прокла «Парменид» имеет гораздо большее, фундаментальное метафизическое значение, «Теэтет» — диалог не логический, но онтологический:

Есть и такие, кто считает целью (σκοπόν) рассматриваемого диалога [«Парменид»] логику как таковую, как и в «Теэтете», где [Сократ], возражая Протагору, утверждавшему, будто человек есть мера всех вещей, доказывает, что человек будет такой мерой ничуть не более, нежели свинья или кинокефал. Эти люди не придают никакого значения созерцанию действительных предметов (τῶν πραγμάτων θεωρία) и обращают внимание лишь на детально проработанные рассуждения о том, какие следствия получаются из гипотез о существовании и несуществовании единого.¹¹³

Возможно, именно это «созерцание предметов» (τῶν πραγμάτων θεωρία), которым характеризуется цель (σκοπός) диалога, стало основанием для автора «Прологомен» характеризовать «Теэтет» как посвящённый созерцанию именно вещей, а не «мыслей», как предлагает читать Вестеринк.

Ещё одна связь «Теэтета» и «Парменида» обусловлена репликой Сократа о Пармениде: «он внушает мне, совсем как у Гомера, “и почтение, и ужас.” Дело в том, что ещё очень юным я встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная

¹¹⁰ Procl. *Theol. Plat.* 5.67.19 (κλήσις); in *Tim.* 1.100.21 (о божественных причинах).

¹¹¹ Procl. in *Parm.* 907.14; ср. также: 779.35–780.4.

¹¹² Очень яркий пример: Procl. in *Tim.* 1.27.14–19.

¹¹³ Procl. in *Parm.* 631.5–14; русский перевод: Лукомский 2006: 17 (с моими исправлениями).

глубина этого мужа». ¹¹⁴ Для Прокла эти слова свидетельствуют не только о личности исторического Парменида, но и о том, как нужно истолковывать диалог «Парменид», а присутствие соответствующей реплики в «Теэтете» — связь этих диалогов, так что Прокл ещё раз подчёркивает, что Сократ «ясно даёт понять, что целью [рассуждения в «Теэтете»] тогда было именно рассмотрение действительных предметов (πραγμάτων θεωρίαν)», а не «упражнение в методе». ¹¹⁵ Наконец, та же мысль повторяется в «Платоновской теологии», только теперь серьёзность и глубина «Парменида» свидетельствуется переплетением цитат из «Теэтета» и «Софиста» ¹¹⁶ — это важно ввиду того, что «Софист» следует непосредственно за «Теэтетом» в каноне Ямвлиха.

Итак, можно заключить, что «Теэтет» — однозначно не «логический» диалог и, как и «Парменид», нацелен на исследование сущего.

Во-первых, «Теэтет» посвящён «созерцанию предметов», во-вторых, это созерцание опирается на чувственное восприятие, которое, в-третьих, образует низший уровень в трёхступенчатой иерархии познания и мудрости. Важно, что этот низший уровень — та точка, на которой человек воспринимает призыв к восхождению к умопостижаемому, приходящий от высших уровней сущего.

В самом диалоге есть ещё одна особенность, которая не обсуждается в дошедших до нас неоплатонических комментариях, но, возможно, всё же имела большое значение для Ямвлиха. В начале диалога Сократ произносит примечательный монолог, в котором объясняет суть своего повивального искусства:

Бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. ... Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а всё же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают. ... Повития же этого виновники — бог и я. ¹¹⁷

Здесь нужно вспомнить рассуждения Ямвлиха о даймоне Сократа, которыми он сопровождает краткую реплику в «Алкивиаде I», где

¹¹⁴ Plat. *Theaet.* 183e5–184a1; русский перевод: Лосев 1993: 2.241.

¹¹⁵ Procl. in *Parm.* 636.5–23; Лукомский 2006: 22.

¹¹⁶ Procl. *Theol. Plat.* 1.9, 1.37.20–39.6.

¹¹⁷ Plat. *Theaet.* 150c7–e1; русский перевод: Лосев 1993: 2.202.

точно так же говорится о боге, что запретил Сократу беседовать с Алкивиадом, и как Сократ дожидался соответствующего дозволения (*Alcib.* 105d5–6). В небольшом фрагменте «Теэтета» 104e4–106a1 Сократ пять раз повторяет слово «бог», явно настаивая на сверхчеловеческом характере того искусства, которым он пробуждает души учеников к философии.

С одной стороны, здесь снова можно говорить о даймоне Сократа — и в «Теэтете», и в «Алкивиаде» для его обозначения Платон одинаково использует θεός (а не ожидаемое δαίμων). С другой стороны, по мнению А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи, «бог», упоминаемый в «Теэтете», не тождественен тому, о котором речь идёт в «Алкивиаде»: «Этот бог не может быть гением (Даймоном) Сократа, ... ибо гений только накладывал запрет, но никогда не побуждал к действию».¹¹⁸

В любом случае, однако, этот мотив вполне согласуется с божественным «зовом», о котором говорит Прокл. Возможно, располагая «Теэтет» на этом месте, Ямвлих имел в виду, что этот «зов» должен исходить от божественных сущностей определённого уровня в его онтологической иерархии, расположенном между теми уровнями, к которым апеллируют «Кратил» и «Софист». Либо же предшествующие диалоги описывали то знание о сущем, которое не предполагало активного вхождения души в мир умопостигаемого и которое начинается именно с «Теэтета»; не исключено, что именно эта ступень могла быть связана с первыми теургическими посвящениями.

Но, к сожалению, мы не располагаем источниками, которые могли бы привести нас здесь к какому-либо определённом выводу.

«СОФИСТ»

«Софист» — диалог, следующий за «Теэтетом» в каноне Ямвлиха, согласно реконструкции Вестеринка. Основанием для выбора Вестеринка служит единственный, но весьма пространственный фрагмент анонимного комментария на «Софиста», в котором собственная позиция Ямвлиха отчётливо отделена от мнения автора. Тут нужно, однако, заметить, что кроме Ямвлиха комментарии на «Софист» не писал никто из неоплатоников, кроме Прокла, который либо написал

¹¹⁸ Лосев 1993: 2.478.

такой комментарий, либо только намеревался его написать (в любом случае его текст до нас не дошёл).¹¹⁹ Комментируя «Софиста», Ямвлих утверждал, что

предметом рассмотрения в настоящем диалоге является подлунный демиург. ... Вовлечённый в создание воплощённых в материи вещей, он граничит с небытием, объемля материю, [эту] «истинную ложь». Взирает же он на подлинно сущее. ... Искусство разделения [= диэрезы] подражает истечению сущего из единого, подобно генесиургу, подражающему небесному демиургу, — отчего он и является софистом. И сам софист, будучи человеком, назван таким именем из-за своего подражания немаловажным делам. ... Чужеземца следует понимать как изображение сверхнебесного и запредельного отца демиурга, слушателей же — как демиургические мысли; одного — как мысль Зевса, другого же — как Гермесова и геометрова ангела [= вестника].¹²⁰

Это, казалось бы, до нелепости сложное аллегорическое истолкование, по всей видимости, было не только хорошо известно Проклу,¹²¹ но и разрабатывалось им далее. В «Платоновской теологии» он говорит, что Платон обращается к элейскому гостю из «Софиста» как к одному из богов,¹²² а немного ранее встраивает весь диалог в иерархическую триаду, включающую также «Политика» и «Федра»:

из «Федра» [следует взять] сведения обо всех умопостигаемо-умных родах и о чинах свободных богов, которые сверху непосредственно примыкают к небесным сферам; из «Политика» — о небесной демиургии, о двух кругооборотах Всего и об их умных причинах; из «Софиста» — обо всём подлунном становлении и о своеобразии владеющих им по жребию богов.¹²³

Примечательно, что последовательность *Софист* — *Политик* — *Федр* в точности соответствует шестому, седьмому и восьмому местам в ка-

¹¹⁹ Procl. in Parm. 774.25–28; Morrow, Dillon 1987: xxxv; Светлов 2000: 61, сн. 1.

¹²⁰ Dillon 1973: 90–91; Сидаш 2020: 4.35–38.

¹²¹ Вестеринк также указывает на знакомство с этим учением Давида Александрийского (Westerink 1962: XXXVIII, n124).

¹²² Procl. Theol. Plat. 1.115.12–14.

¹²³ Procl. Theol. Plat. 1.25.11–18; рус. перевод: Лукомский 2001: 21.

ноне Ямвлиха. И, как видим, интерпретация софиста как «подлунного демиурга» не только в полной мере принимается Проклом, но и встраивается в ряд интерпретаций последующих диалогов.

«ПОЛИТИК»

«Политик» — второй из диалогов, появившийся в каноне Ямвлиха в результате реконструкции «Пролегомен» Вестеринком. Общий аргумент в пользу его включения в канон — очень частое обращение к этому диалогу большинства поздних неоплатоников, но в первую очередь это внутренняя связь мифа «Софиста» с мифом «Политика». Прочитируем аргументацию Вестеринка:

На фоне мифа «Политика» (а этот миф — единственная часть диалога, которая интересовала неоплатоников) проще понять сложную экзегезу «Софиста». В мифе противопоставлены два состояния мира: царство Кроноса, с его имманентно данными законом и порядком, и царство Зевса, где они неустойчивы, будучи установлены извне. Прокл отождествляет этого Зевса с Демиургом «Тимея», создавшим космос и ставшим верховным Политиком.¹²⁴ Представление о небесном Правителе и Законодателе находит место уже у самого Платона;¹²⁵ учитывая тесную связь между двумя диалогами, становится ясно, почему Ямвлих видел в обожествлённом Софисте аналог обожествлённого Политика. Таким образом, единственное возможное место для «Политика» [в каноне Ямвлиха] — непосредственно после «Софиста».¹²⁶

Однако учитывая процитированное выше место «Платоновской теологии», нужно добавить, что «Политик» не просто продолжает повествование «Софиста», но делает это на высшей ступени: божественный Политик принадлежит небесному уровню иерархии, тогда как Софист — внутрикосмическому («подлунному»).

Если принять, что «Пролегомены» характеризуют и «Политика», и «Софиста» как «физические» диалоги, то объяснение этому также можно дать, только исходя из аллегорико-мифологического

¹²⁴ Plat. *R. P.* I 68, 24–26; *Theol. Plat.* 5.6–10 — примечание Вестеринка.

¹²⁵ Plat. *Polit.* 271e, 274e10–275a2, 275b8–c4 — примечание Вестеринка.

¹²⁶ Westerink 1962: XXXVIII.

прочтения. В самом деле, само название «Политик», как и основное содержание диалога, касается собственно *политических* вопросов, и потому любая иная классификация диалога видится странной и неожиданной. Точно так же и «Софист» при непосредственном прочтении содержит гораздо больше диалектических и логических процедур, нежели какого-либо обсуждения физических вопросов. Однако, если принять, что «подлунный демиург» управляет именно физическим, чувственно воспринимаемым миром, причём не целиком, а только частью ниже сферы Луны, равно как и миф «Политика» повествует о царствах Кроноса и Зевса, определяющих существование чувственного космоса, то определение «жанра» диалогов из «Пролегомен» становится вполне оправданным.

«ФЕДР»

«Федр» — следующий по порядку диалог в каноне, обозначенный автором «Пролегомен» как «созерцательный и теологический». В нём, таким образом, мы ожидаем встретить рассуждение об умопостижаемом мире, уже за пределами внутрикосмической сферы. Комментарии Ямвлиха на «Федр» дошли до нас в свидетельствах сразу нескольких авторов: Прокла, Дамаския и Гермия. У Гермия мы встречаем переказ определения основной цели диалога, данного Ямвлихом:¹²⁷

приличествует ведь, чтобы у всего диалога был один предмет, относящийся ко всем частям. ... Именно по этой причине Ямвлих назвал предметом диалога «высшее прекрасное». ... [Платон] начинает с видимой красоты, телесного облика Федре, в который влюблён Лисий, невоздержанный любящий, являющийся отклонением от истинного любящего. Затем он переходит к прекрасному, проявляющемуся в рассуждении, где любящий — Федр, предметом же любви является Лисий, или, скорее, рассуждение Лисия. ... Затем, словно бы восходя по ступеням, Сократ поднимается от прекрасного, как оно представлено в рассуждении, к красоте души, то есть к добродетелям и знаниям. Затем, в своей «покаянной

¹²⁷ По утверждению Дж. Диллона и Р. В. Светлова, весь цитируемый ниже пассаж воспроизводит взгляды Ямвлиха (Dillon 1973: 248; Светлов 2000: 72, сноска 1).

песне» — [он восходит] к красоте внутрикосмических богов. Затем — к прекрасному в умопостигаемом и к самому источнику прекрасного — к демону Эросу и высшему прекрасному. И после этого он нисходит обратно путём разделения прекрасного в душе и красоты добродетели и познания. После чего — обращается к красоте рассуждения, связывая, таким образом, итог диалога с его началом.¹²⁸

Таким образом, путь восхождения в «Федре» проходит от чувственного мира сначала к силе мышления и рассуждения, знаниям и добродетелям в душе, далее — к внутрикосмическим богам, потом — к умопостигаемому, затем к «демону Эросу», который, видимо, соответствует одной из генад,¹²⁹ и наконец к «высшему прекрасному», под которым, по всей видимости, понимается безначальное *единое*. Выходит, что, по Гермия, Ямвлих прослеживал в «Федре» изображение всей онтологической иерархии вплоть до самого *единого*. Но в таком случае неясно положение этого диалога на восьмом месте: если он посвящён собственно *единому*, то он должен либо стоять рядом с «Филебом», либо, возможно, в самом начале открывать путь умного восхождения. Получается, что свидетельство Гермия хотя и вскрывает глубину Ямвлиховой интерпретации «Федра», но, скорее всего, не схватывает чего-то главного. Обратимся к другому фрагменту, это объяснение Гермия на слова «Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, упорядочивая всё и заботясь обо всём» (*Phaedr.* 246e4–6):

Божественный Ямвлих тем не менее, принимая имя Дий, относит это рассуждение к единому демиургу космоса, который изображается также и в «Тимее».¹³⁰

И важное замечание Прокла:

Если кто-либо утверждает, что «небеса», по которым движется Зевс и все боги, и, вслед за ними, демоны, принадлежат к умопостигаемому, тот даёт боговдохновенное толкование Платона, находящееся в соответствии с самим положени-

¹²⁸ Dillon 1973: 92; рус. перевод: Сидаш 2020: 4.42–43.

¹²⁹ О генадах в неоплатонизме: Лосев 2000: 7(2).142–153; Mesyats 2012; Петров 2013.

¹³⁰ Dillon 1973: 94–95, fr. 3; рус. перевод: Сидаш 2020: 4.45.

ем дел, и тот не будет противоречить наиболее славным из комментаторов. Ведь Плотин и Ямвлих полагали, что это небо является чем-то умопостигаемым.¹³¹

В самом деле, высшая точка подъёма души, её колесницы и возничего — это «сверхнебесное место» (*Phaedr.* 247c3) и «равнина истины» (248b6). Собственно, о том, как понимать эти области умопостигаемого и где расположить их в структуре онтологической иерархии, в первую очередь задумывался Прокл¹³² и его последователи. Решение этих вопросов может быть получено, когда устанавливается, что небо, упомянутое в «Федре», принадлежит умопостигаемому миру, а предводитель богов, названный Зевсом, тождествен Демиургу «Тимея». В ином месте Прокл утверждает, что в «Федре» говорится «обо всех умопостигаемо-умных родах».¹³³ Трудно судить, в какой мере эти построения принадлежат в том числе и Ямвлиху, но несомненно, что на уровне обобщения сюжета «Федра» он должен был прийти к тому, чтобы поместить высшую ступень подъёма колесницы души на уровень либо умопостигаемого, либо умно-умопостигаемого (что вероятнее ввиду дальнейшей экзегезы «Пира»).

Напомню также, что Прокл ставил «Федр» в ряд после «Софиста» и «Политика». Если в фигуре Софиста аллегорически прочитывается *подлунный демиург*, а в фигуре Политика — демиург вселенский, но пока ещё внутрикосмический, то, выходит, в «Федре» должна идти речь о демиурге высшего порядка, — им и оказывается Зевс, достигающий уровня умопостигаемого.

«Пир»

Нам неизвестно ни одной классификации диалогов Платона, в которой «Федр» и «Пир» не стояли бы рядом. Близость этих диалогов и по стилю, и по способу изложения, и по присутствию великолепно продуманного философского мифа свидетельствует об их связи. В каноне Ямвлиха «Пир» следует за «Федром» и также отнесен к «созерцательным и теологическим». Однако комментарии Ямвлиха на этот диалог не сохранились. Обратимся снова к Проклу в поисках следов

¹³¹ Procl. *Theol. Plat.* 4.6, 4.21.9–15, рус. перевод: Сидаш 2020: 4.45.

¹³² Procl. *Theol. Plat.* 4.18–25.

¹³³ Procl. *Theol. Plat.* 1.25.11–12; Лукомский 2001: 21.

интерпретации «Пира» Ямвлихом. Прежде всего вернёмся к трёхступенчатой иерархии *мудрости*, о которой мы говорили, обсуждая место «Теэтета», который располагался на низшей ступени, тогда как высшая была отведена «Пиру», где высшая мудрость приписывается тому, кто «не ищет и не охотится за умопостигаемым, но уже владеет им».¹³⁴

Ещё одно удивительное замечание, из которого можно сделать вывод об иерархическом соотношении «Пира» и «Федра», таково:

В «Пире» речь идёт о нежности. В самом деле, совершенное и наиблаженнейшее в силу своего участия в благодати становится прекрасным. [Платон] говорит об этом так: «Но подлинно прекрасное нежно, совершенно и блаженно». Таким образом, нежность есть первый признак красоты, второй же, о котором мы узнаем из «Федра», — это зримость.¹³⁵

Разумеется, как это сплошь обнаруживается у Прокла, деление на «первый» и «второй» признаки — не просто их логический порядок, но принадлежность к соответствующим иерархическим уровням. Но главное иерархическое отношение строится снова в связи с одушевлёнными существами: если в «Федре» это был Зевс-предводитель, то здесь Эрот. Но согласно мифу Платона, будучи благим даймоном, Эрот — даже не бог. Каким же образом он может превосходить Зевса, отождествляемого с Демиургом «Тимея»? Прокл не разрешает это недоумение до конца и говорит так:

среди бестелесных сущностей определение «великое» указывает на соответствующее своеобразие того, чему оно даётся; и, подобно тому, как доказывается, что Эрот, именуемый Диотимой не просто демоном, но *великим демоном*, стоит выше всех демонов и оказывается богом, а вовсе не относится к роду демонов, точно так же и Зевс, воспеваемый как великий вождь, возглавляет внутрикосмические роды, сам отнюдь не будучи внутрикосмическим, — напротив, ему даётся такое имя потому, что он внеположен этим родам и ведёт внутрикосмический чин ввысь, сам при этом находясь над ним.¹³⁶

¹³⁴ Procl. *Theol. Plat.* 1.105.5–7; Лукомский 2001: 80.

¹³⁵ Procl. *Theol. Plat.* 1.107.11–17; Лукомский 2001: 82.

¹³⁶ Procl. *Theol. Plat.* 6.89.20–29; Лукомский 2001: 488.

Из сказанного, однако, нельзя сделать определённого вывода о том, находится ли Эрот «выше» или «ниже» демиургического Зевса из «Федра» в онтологической иерархии Прокла. Но совершенно ясно, что оба они божественны и как для Прокла, так и для Ямвлиха, принадлежат умному миру. Мы не можем точно сказать, какую именно его область Ямвлих ассоциировал с Эротом, но нет сомнений в том, что, во-первых, именно миф о рождении Эрота от Пороса и Пеннии определил место «Пира» в каноне и, во-вторых, что Ямвлих находил основание располагать Эрота на более высоком онтологическом уровне, чем Зевса-предводителя из «Федра». Если руководствоваться словами Прокла о том, что «Федр» повествует «обо всех умопостигаемо-умных родах», то получается, что «Пир» должен повествовать об уровне умопостигаемого, к которому и должен быть, таким образом, отнесён Эрот.¹³⁷

«ФИΛΕΒ»

Мы приходим к последнему из десяти диалогов первой части канона Ямвлиха — «Филебу». После «Алкивиада» это второй диалог, для которого место в каноне определено не учением о добродетелях, а непосредственным содержанием: «в нём идёт речь о благе, запредельном всему».¹³⁸ Здесь возникает, впрочем, одно затруднение: греческое слово *ἐπέκεινα*, которое переведено как «запредельный», встречается во всём платоновском корпусе лишь дважды, оба раза в «Государстве» (509b9 et 587c1), и, конечно, самое важное употребление — в обороте *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, «запредельное сущности», который цитировался многократно практически каждым неоплатоником. Но какое отношение этот оборот имеет к «Филебу», ведь в этом диалоге нет не только самого определения «запредельное всему», но и чего-либо связывающего его с контекстом «Государства»?

¹³⁷ Здесь возникает противоречие с Платином, для которого Эрот был на ступень ниже Пороса, а тот — на ступень ниже Зевса, в саду и на празднике которого он был. Зевса Плотин соотносит с мировым умом, и, таким образом, Эрот никак не может быть отнесен даже к области умного и тем более — умопостигаемого (*Enn.* 3.5.6–9). У Прокла, однако, истолкования «сада Зевса» нам найти не удалось.

¹³⁸ *Anon. proleg.* 26.21–22 (Westerink 1962: 49).

«Запредельность» или *трансцендентность* блага обсуждается Дамаскием в его собственном комментарии на «Филеб», где он ссылается на Ямвлиха:

Предметом (σκόπος) [этого диалога], согласно Ямвлиху, а также школе Сириана и Прокла, является конечная причина всех сущих, то есть благо, пронизывающее [собою] всё сущее. Но не просто само благо и, конечно же, не запредельное (οὐ ἔξηρημένον), но то, которое созерцается в самих существующих вещах, к которому все стремятся и которого достигают. Запредельное (ἔξηρημένον) же [благо при этом] недостижимо.¹³⁹

Однако Дамаский не использует слово ἐπέκειναι в отношении блага — притом что в отношении ума он употребляет его буквально семью строками ниже.¹⁴⁰ В любом случае, однако, свидетельство Дамаския очень ценно: оно показывает, что речь о *едином* (или благо) в «Филебе», которую можно назвать катафатической, отличается от апофатического описания непричастуемого «одного» в первой гипотезе «Парменида», тем самым определённо разделяя дискурс о высшем метафизическом начале в первом и втором циклах Ямвлихова канона.

В любом случае «Филеб» мыслился всеми неоплатониками от Ямвлиха до Элии и Давида как завершающий восхождение к высшему началу онтологической иерархии — *единому* или *благу*.¹⁴¹

Помня о том, что почти в каждом из десяти диалогов Ямвлихом или его последователями был выделен особо значимый фрагмент, на котором по преимуществу базируется мифологический контекст истолкования, такое место нетрудно отыскать и в «Филебе». Оно очевидно и из непосредственного прочтения диалога, и из содержания дошедших до нас комментариев:

Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнём; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе

¹³⁹ Damasc. in *Phileb.* 5.1–5 (Westerink 1959: 5); рус. перевод: Сидаш 2020: 4.53–54 (с моей правкой).

¹⁴⁰ Damasc. in *Phileb.* 6.4 (Westerink 1959: 5), cf.: 11.6.

¹⁴¹ А.-Ж. Фестюжьер показывает также, что «Филеб» соответствует высшей ступени в иерархии добродетелей, теургической или иератической, несмотря на то, что это не сказано в «Прологоменах» (Festugière 1969: 293–296).

к богам, передали нам сказание, гласившее, что всё, о чём говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность.¹⁴²

Явные упоминания об истолковании этого фрагмента Ямвлихом обнаруживаются дважды у Дамаския,¹⁴³ но наиболее явная связь с мыслью Ямвлиха здесь прослеживается в пифагорейском учении о единстве предела и беспредельного, из которого происходит «вечно сущее», по словам Платона, и которое, — в системе Ямвлиха, — непосредственно следует за «вторым единым».¹⁴⁴ Это место в диалоге как нельзя лучше соответствует общей концепции *единого* у Ямвлиха.

ОБЩИЙ СТРОЙ ДЕСЯТИ ДИАЛОГОВ

Теперь соберём воедино все косвенные свидетельства о понимании Ямвлихом главной цели каждого из первых десяти диалогов канона:

— «Алкивиад I» выступает своего рода «оглавлением» или сжатым изложением всей последующей философии Платона, по крайней мере в том виде, как она будет разворачиваться в диалогах канона. Этот взгляд стал традиционным и воспроизводился большинством последующих неоплатоников. Кроме этого, для Ямвлиха важно здесь учение о даймонах — хранителях человеческих душ;

— в «Горгии» наибольшее внимание привлекает миф, рассказанный Сократом, о рождении Зевса, Посейдона и Плутона от Кроноса, устанавливается их роль как трёх демиургов и, вероятно, вводится учение о высшем Зевсе-Отце и низшем Зевсе — одном из демиургов (*Gorg.* 523a1–524a7). Возможно также, что из трёх демиургов особо-го внимания заслуживает Плутон, связанный с мотивом риторики и софистики;

— мифический аргумент, введённый, по всей видимости, Ямвлихом для экзегезы «Федона», опирается на орфическое предание о четырёх поколениях — Урана, Кроноса, Зевса и Диониса. Переходя к вопросу

¹⁴² Plat. *Phileb.* 16c5–10; русский перевод: Лосев 1994: 3.13.

¹⁴³ Dillon 1973: 100–103, fr. 3–4.

¹⁴⁴ См. схему и пояснения к ней: Dillon 1973: 32.

о запрете самоубийства, автор этого аргумента утверждает, что человеческие тела принадлежат Дионису (а не нам единолично, и потому мы не вправе лишать их жизни по своей воле). Таким образом, для людей, ныне живущих на земле, Дионис — властитель их тел, а потому мы можем и его в известном смысле также называть демиургом;

— «Кратил» практически на всём своём протяжении посвящён установлению имён — с одной стороны, это деятельность законодателя, в котором видится аналогия с Демиургом, только второй создаёт вещи, а первый — их имена. С другой стороны, мир имён столь же разнороден и несовершенен, как и мир вещей, и в этом понимании прослеживается мотив «разодранности» вещественного мира, заданный образом Диониса;

— «Теэтет», вопреки расхожим мнениям, — не логическое или диалектическое упражнение, но речь о «созерцании вещей», и это созерцание так же неотделимо от реальности нашего мира, как и построения «Парменида». «Теэтет» рассматривается как первая ступень в иерархии восхождения к умопостижаемому: в нём описывается низшая ступень мудрости, опирающаяся на чувственное восприятие вещей, окружающих человека. «Действительные вещи» здесь мыслятся как нечто более весомое и действительное, чем имена в «Кратиле». В целом «Теэтет» выглядит как некая поворотная точка в строе десяти диалогов;

— повествование «Софиста» целиком подлежит аллегорической интерпретации, так что фигура софиста обозначает «подлунного демиурга», то есть демиурга одной из низших сфер космоса. Тем не менее подлунная область включает не только мир людей, но и невидимых существ, обитающих ниже сферы Луны, так что подлунный демиург оказывается иерархически выше областей, обсуждавшихся в «Федоне» (имея в виду царство Диониса), «Кратиле» и «Теэтете»;

— миф «Политика» повествует уже о демиургии внутри всего космоса как целого, то есть поднимаясь выше на следующую иерархическую ступень;

— в «Федре» в центре истолкования также стоит миф о колеснице души и её восхождении на «хребет неба» (*Phaedr.* 247b5–c2), которое, согласно Проклу, символизирует восхождение вплоть до умопостижаемо-умного уровня мирового *ума*;

— миф о рождении Эрота от Пороса и Пеннии в «Пире» должен, по всей видимости, свидетельствовать о ещё более высоком уровне

восхождения — здесь не остаётся никакого варианта, кроме как область умопостигаемого. На каком основании Эрот мог быть отнесён к умопостигаемым богам, остаётся не вполне ясным, но свидетельство Прокла вполне определённо помещает миф «Пира» на более высокую ступень, нежели «Федр»;

— наконец, «Филеб» повествует о *едином*, строго говоря, выходя уже за рамки умного мира в собственном смысле слова. При этом в «Филебе» *единое* обсуждается пока ещё катафатическим способом, в аспекте причастности ему низестоящих умов и душ, тогда как полнота «богословия *единого*» излагается в первой гипотезе «Парменида» уже апофатически.

Теперь все наши наблюдения можно свести воедино, результат представлен в таблице 7.

ГЛАВНЫЙ ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ КАНОНА ЯМВЛИХА

ФИЛОСОФСКИЙ МИФ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ДИАЛОГОВ

Таким образом, последовательность из десяти первых диалогов в каноне Ямвлиха строится следующим образом:

— первые пять диалогов касаются тех аспектов действительности, которые окружают человека в ходе его естественной жизни, смерти и переселения в другие тела — от совокупности чувственно воспринимаемых вещей и их имён до состояния душ, свободных от тел, и о промыслении о них благих даймонов. Завершением этой группы стоит диалог «Теэтет», который рассматривается как первая, исходная точка в восхождении к умопостигаемому и, следовательно, как завершающая ступень в познании чувственного мира;

— остальные пять диалогов посвящены постепенному восхождению от низших ступеней чувственного мира вплоть до *единого*. В первом круге канона Ямвлиха восхождение достигает *единого*

Таблица 7

Мифологические сюжеты в диалогах Платона, определяющие структуру канона

Диалог	Фрагмент диалога, на основе которого определяется σκολός	Главное действующее лицо истолкования	Уровень сущего	чувственный космос		
				мир людей		мировой ум
				даймоны — хранители душ	загробный мир, души, покинувшие тела	
«Алкивиад I»	103a5, 105d5–6	даймон Сократа			человеческие тела, или весь материальный мир	
«Горгий»	523a4–5	Плутон, либо триада Зевс — Посейдон — Плутон		имена сущего		
«Федон»	внешний миф. Orph. fr. 220 Kern	Дионис		чувственно воспринимаемые вещи		
«Кратил»	388e–438b (весь диалог, кроме заключительной части)	Установитель имен, Законодатель				
«Теэтет»	(150c7–e1 ?)	(даймон Сократа ?)		подлунная область		
«Софист»	весь диалог	подлунный демиург		внутрикосмическая область		
«Политик»	269a–274e	внутрикосмический демиург				
«Федр»	246a–257a	Зевс–предводитель, «сверхнебесное место», «равнина истины»				
«Пир»	203b–204b	Эрот				
«Филеб»	весь диалог 16c5–10	благо предел и беспредельное				
				Единое (мыслимое катафатически)		Единое

в его катафатическом понимании, а впоследствии «Парменид» даст более совершенную апофатическую картину. На этой ступени речь идёт о сущностях, превышающих человеческую природу (начиная с подлунного демиурга), и потому восхождение к ним предполагает участие в теургии.

Деление на две группы по пять диалогов позволяет предположить, что первая группа изучалась в перспективе спекулятивной философии, развивая теоретическое учение платонизма, а вторая — уже в непосредственной связи с теургическими практиками. Впрочем, не исключено, что и все десять диалогов в школе Ямвлиха могли иметь теургическое значение.

В любом случае, однако, нужно подчеркнуть принципиальный момент: выбор диалога Ямвлихом для включения в канон основывается либо на присутствии в диалоге оформленного философского мифа (как в «Горгии», «Политике», «Федре» и «Пире»), либо на возможности дать общую мифологическую интерпретацию всему диалогу, когда мифологизируется один из персонажей диалога (как в «Кратиле» и «Софисте»), либо же необходимый миф присоединяется извне («Федон» и, возможно, «Теэтет»).

Понятно, что в канон должны были обязательно попасть «программные» тексты Платона с точки зрения неоплатонического прочтения — такие, как «Тимей» или «Федон», — их философская значимость очевидна даже вне любой мифологической интерпретации. Но из числа оставшихся диалогов, когда выбор в пользу того или иного неочевиден, по всей видимости, определяющим фактором было именно либо существование явного мифа внутри самого диалога, либо устойчиво ассоциированное с ним прочтение, привлекающее внешний миф.

Итак, именно философский миф, а не иерархия добродетелей¹⁴⁵ — вот что, скорее всего, было руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона.

¹⁴⁵ Отметим, что Андре-Жаном Фестюжьером была предпринята попытка продемонстрировать связь первых десяти диалогов в каноне Ямвлиха с теми добродетелями, что перечислены в «Прологоменах», основываясь на поздних неоплатонических комментариях (Festugière 1969). На наш взгляд, хотя его выводы вполне убедительны, но построены на воззрениях, которые сформировались уже после эпохи Ямвлиха, а значит, сам Ямвлих руководствовался, скорее всего, совсем другими соображениями.

РОЛЬ УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ В УСТАНОВЛЕНИИ ПОРЯДКА ДИАЛОГОВ

Вернёмся теперь к тому, как канон Ямвлиха изложен в анонимных «Прологоменах». Почему в них делается акцент именно на иерархию добродетелей?

Прежде всего, нужно напомнить, что сам Ямвлих для всех диалогов Платона (не только в составе канона) вводил их общую характеристику по трём главным рубрикам: логическому, этическому и метафизическому смыслу каждого диалога.¹⁴⁶ «Метафизический смысл», как теперь можно ожидать, — в значительной степени и является тем основанием, по которому изначально диалоги были отобраны и упорядочены. Однако сам «божественный» статус Платона и его диалогов, скорее всего, требовал показать, что если порядок диалогов с метафизической точки зрения являет собой вполне последовательную иерархическую конструкцию, то точно так же стройная система должна прослеживаться в логической и этической перспективе. По всей видимости, Ямвлих сам и должен был заложить основу этих трёх параллельных иерархий: метафизический строй диалогов, этический и логический.

Со временем, однако, вес каждого из трёх этих порядков, по всей видимости, менялся.

У Прокла мы находим подробные рассуждения о значении различных диалогов Платона — и там он вовсе не ограничивает себя ни составом канона Ямвлиха, ни порядком диалогов в нём:

Если же нам необходимо поставить на первое место те диалоги из всей их совокупности, в которых по преимуществу представлено мистическое учение о богах, то я не преминул бы выделить такие: «Федон» и «Федр», «Пир» и «Филеб», а рядом с ними поставить следующие: «Софист», «Политик», «Кратил» и «Тимей». В самом деле, всем этим диалогам, так сказать, случилось быть наполненными совокупным боговдохновенным знанием Платона. На втором месте вслед за перечисленным я, со своей стороны, расположил бы мифы из «Горгия» и «Протагора», а также те рассуждения

¹⁴⁶ См. выше сноску 66.

в «Законах», которые посвящены промыслу богов, и все те, которые повествуют нам о Мойрах, об их матери или о круговращении Всего в десятой книге «Государства». И, если угодно, на третьем месте поместил бы все те суждения из «Писем», которые можно отнести к знанию о богах.¹⁴⁷

Далее Прокл ещё раз, но уже подробнее характеризует главные диалоги в таком порядке: «Филеб», «Тимей», «Федр», «Политик», «Софист», «Пир», «Кратил» и «Федон».¹⁴⁸ Как видим, хотя канон Ямвлиха составляет ядро главных диалогов и для Прокла, всё же границы и порядок, установленные каноном, не очень жёсткие. Возможно, канон Ямвлиха имел скорее пропедевтическое значение, указывая на те диалоги, которые нужно освоить *в первую очередь*, и вовсе не исчерпывал собой *всю* программу изучения Платона.

После Прокла, у Дамаския и особенно Олимпиодора, а ещё раньше у александрийских неоплатоников, мы наблюдаем планомерное снижение интереса к поиску мифологического и «мистического» звучания диалогов. На их место выходят этические, диалектические, логические вопросы, общая композиция диалогов, согласование разногласий между ними. Поэтому, когда мы встречаем этическую классификацию в «Прологоменах» — это не столько ошибка или недалёковидность их анонимного автора, сколько закономерное отражение тенденций неоплатонизма VI века.

ОБЩАЯ СТРУКТУРА НЕОПЛАТОНИЧЕСКОГО КУРРИКУЛУМА

В заключение обратим внимание ещё на одну деталь. В «Прологоменах» приведен порядок из пяти добродетелей: «физические, этические, политические, очистительные и созерцательные». Его мы можем встретить у разных авторов, точно в таком же виде он приведен в цитированном выше комментарии Олимпиодора на «Федон» (хотя там он дан немного скомканно, так как Олимпиодору пришлось ряд из *пяти* добродетелей согласовать с рядом из *четырёх* царств).

¹⁴⁷ Procl. *Theol. Plat.* 1.24.12–25; Лукомский 2001: 20–21.

¹⁴⁸ Procl. *Theol. Plat.* 1.25.3–23.

Однако немного ниже в том же комментарии он расширяет список добродетелей и, что важно, устанавливает их соответствие с уровнями онтологической иерархии. Приведём его объяснение сразу в виде таблицы:¹⁴⁹

Таблица 8

вид добродетели	действие, свойственное добродетели	на что распространяется
парадигматические добродетели	познание умопостигаемого (τὰ νοητά)	умопостигаемый мир
созерцательные («теоретические») добродетели	познание умного (τὰ νοερά)	умный мир
очистительные добродетели	познание сверхкосмической области	сверхкосмическая область
гражданские («политические») добродетели	познание всей внутрикосмической сферы	внутрикосмическая сфера
нравственные («этические») добродетели	познание закона судьбы, управляющего космосом	иррациональные («бессловесные», ἄλογοι) формы жизни
природные («физические») добродетели	познание тел внутри космоса (ἐγκόσµα σώµατα)	тела внутри космоса

Как видим, автор «Прологомен», несмотря на то что он прекрасно знаком с трудами Олимпиодора и, в частности, с его иерархией добродетелей, вовсе не затруднил себя согласованием метафизической иерархии предметов, обсуждающихся в диалогах Платона, с иерархией добродетелей, им соответствующей. Так, например, «Теэтет», посвящённый «созерцанию вещей», рассматривает чувственные предметы, тогда как созерцательная добродетель нацелена на умный мир. То же касается и «Софиста» с «Кратилом», возможно, и «Федона».

Примечательно и то, что автор «Прологомен» вообще не связывает с какими-либо добродетелями «Алкивиад I», «Филеб», «Тимей» и «Парменид». При этом было бы неверно думать, что на них приходятся не привязанные к диалогам оставшиеся природные и этические

¹⁴⁹ Схема составлена на основе Olymp. in *Phaed.* 8.3.1–7.

кие добродетели, а также неупомянутые парадигматические (а если вспомнить Ямвлиха, то сюда можно добавить и *иератические* добродетели). Скорее всего, они оставлены в стороне потому, что им соответствуют другие, *не платоновские* тексты из неоплатонического куррикулума этой эпохи.

В отношении двух низших видов добродетели, на наш взгляд, верно предположение Вестеринка о том, что физические и нравственные вопросы рассматривались *прежде* изучения философии Платона как таковой — на этом подготовительном этапе неоплатоники читали главные трактаты Аристотеля.¹⁵⁰ Что касается парадигматических добродетелей, которые не упоминаются в «Прологоменах», мы можем предположить, что после диалогов Платона читались тексты ещё более «мистические» и «божественные». К таковым обычно относили тексты орфиков и «Халдейские оракулы» — по всей видимости, они имели уже преимущественно теургическое истолкование, которое, либо принципиально не подлежало записи, либо полностью не сохранилось до нашего времени.

Теперь мы можем представить итоговую реконструкцию неоплатонического куррикулума в следующем виде:

- подготовительная ступень: изучение логики, физики, этики и политики Аристотеля, совершенствование логических и риторических навыков;

- основная ступень: изучение первого круга диалогов Платона, в котором главенствует иерархический принцип восхождения от низших уровней сущего к высшим, вплоть до учения о *едином*;

- завершение основной ступени: чтение «Тимея» и «Парменида» — диалогов второго круга в каноне Ямвлиха, полное посвящение в философию Платона, раскрытие её «мистического» и «теологического» содержания;

- высшая (теургическая) ступень: изучение «Халдейских оракулов», возможно, в сочетании с орфическими текстами, нацеленное на теургическое совершенствование.

¹⁵⁰ Из биографии Прокла мы узнаём, что он читал «книги Аристотеля по логике» вместе с Олимпиодором Старшим в Александрии, потом «О душе» вместе с Плутархом, затем — «менее чем за два года прочитал он насквозь все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и превыше всего по богословию» (Marin. *Vita Procli* 9–13 (Boissonade 1814: 7–11); рус. перевод: Лосев, Гаспаров 1986: 444–445).

Глава 2

КУРРИКУЛУМ В АЛЕКСАНДРИЙСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ



Как мы видели, устройство школьного обучения в традиции античного платонизма и неоплатонизма основывается на внутреннем единстве изучаемых источников: будь то корпус Аристотеля, диалоги Платона, «Халдейские оракулы» или комментарии к любому из этих произведений — все они принадлежат единому культурному ландшафту, более или менее когерентной языковой, религиозной и мировоззренческой парадигме.

Христианская мысль на этом фоне предстаёт принципиально иной: в ней имеется по меньшей мере два разнородных «центра притяжения» — с одной стороны, это библейский текст, а с другой — понятийный аппарат античной философии и культурное наследие Древней Греции. Здесь нужно сделать несколько пояснений.

Во-первых, тот период, о котором далее будет идти речь, приходится на время формирования канона Нового Завета, и поэтому текст Библии в это время — это, прежде всего, текст Ветхого Завета, имеющий безусловный авторитет сам по себе и существующий при этом в нескольких переводах на греческий язык. Корпус Нового Завета в это время не зафиксирован, в разных церковных общинах он представлен разными текстами, а наряду с записями Евангелий и посланиями апостолов не меньшее значение имело устное предание, сообщаемое лично от наставников к ученикам. Евангельские события мыслились продолжающимися, и наступившая эпоха гонений, растущее число мучеников и исповедников виделись как дальнейшее развитие той метаисторической перспективы, которая открылась во время земной жизни Христа. На этом фоне наследие ветхозаветной религии рассматривалось как Писание в собственном смысле слова,

как сакральный текст, содержащий пророчества, загадки и образы, для постижения которых требуются особые способности. Истолкование Писания как особого рода духовное искусство или мастерство предстаёт уже в таких древних текстах, как Дамасский документ (начало II в. до н. э.),¹ а у Филона Александрийского (I в. н. э.) мы находим уже последовательную экзегетическую методологию.²

Во-вторых, поскольку среда, в которой рождается раннее христианство, по преимуществу грекоязычная, то и всё наследие античной греческой культуры не теряет своей значимости. Действительно, христиане отвергают поклонение языческим богам, связанную с ними мифологию и культы. Но, с другой стороны, вместе с греческим языком, оформляющим любую мысль и высказывание,³ сохраняется и античная литературная культура, а вместе с ней и античная учёность в целом — в той мере, в которой она могла быть воспринята. И если людей, посвящающих себя по-настоящему глубокой учёности, было немного, то получение базового школьного образования было необходимым условием для полноценной жизни гражданина Римской империи. Не только грамматика, но и начала арифметики, геометрии, музыки, астрономии изучались по книгам, написанным греками-язычниками — какой-либо христианской альтернативы им не существовало на протяжении веков.

Таким образом, очень рано в грекоязычной христианской культуре соединяются два разнородных направления: с одной стороны, это исследование Писания, изучение скрытых в нём смыслов, разворачивающихся в предании церковных мыслителей, построениях богословов и строе богослужения, а с другой — это сохранение всех тех достижений античного знания о мире и человеке, которые не противоречат христианскому миропониманию. Наконец, целый ряд выдающихся богословов не только стремился сохранить, но и переработать, переосмыслить античное наследие таким образом, чтобы оно стало органичной частью их картины мира. Тем не менее дуализм «Афин» и «Иерусалима», то есть языческой учёности и христианской веры, сохраняется длительное время и предопределяет структуру

¹ Ср.: CD 6.3–11; Газов-Гинзберг и соавт. 1996: 41.

² Kamesar 2009; Саврей 2011: 287–296.

³ См. очень важное замечание Вернера Йегера о значении греческого языка (Йегер 2014: 28–36).

образовательных парадигм позднеантичного и раннесредневекового христианства.

Поэтому далее мы будем строить наше обсуждение сначала исследуя куррикулум и связанные с ним вопросы изучения базовых дисциплин, условного «тривиума» и «квадривиума», а затем — если так можно выразиться, «богословский куррикулум», то есть комплекс знаний, связанных с вероучением, содержанием Писания и принципами его истолкования. Наконец, существует ряд вопросов, находящихся на границе школьной философии и собственно богословия: например, вопрос о существовании идей (в платоновском понимании) или форм (в аристотелевском), вопрос о возникновении мира и человеческих душ, диалектика единого и многого, общего и частного, природы и индивидуума применительно к Богу и человеку. Решение этих вопросов имеет существенные богословские последствия, но для получения ответов на них необходимо привлечение инструментов и понятийного аппарата языческой философии, диалектики и логики. Как это происходило, мы будем обсуждать отдельно.

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Прежде чем говорить собственно о раннехристианской учёности, одним из главнейших центров которой во II–IV вв. была Александрия Египетская, нужно обратить внимание на человека, оказавшего сильнейшее влияние на становление школьной традиции, — это Филон Александрийский. Годы его жизни можно оценить лишь приблизительно, обычно дату его рождения обозначают в конце I в. до н. э., а дату смерти в середине I в. н. э. Достоверно известно, что он возглавлял посольство александрийских иудеев к Калигуле после 38 г. н. э., о чём он сообщает сам, при этом называя себя пожилым человеком. В эти годы Филон был уже авторитетным представителем иудейской диаспоры. Известно, что Филон, как и его родственники, принадлежал к весьма богатому и влиятельному роду в Александрии.⁴

Филон, с одной стороны, полностью принадлежал к миру иудейской культуры: александрийская диаспора к его времени существовала уже несколько веков, сохраняя при этом религиозную и культурную

⁴ Диллон 2002: 143–144.

идентичность, стремясь избегать межэтнических браков. С другой стороны, Филон получил прекрасное по меркам его времени образование, он отлично осведомлён во многих науках, часто цитирует Платона, упоминает различные естественнонаучные концепции Аристотеля, но, в первую очередь, он симпатизирует стоической философии, которая, впрочем, к этому времени была самой распространённой по обе стороны Средиземного моря.

Как известно, именно в стоической среде особое внимание уделялось проблеме разрешения этических коллизий в традиционной древнегреческой мифологии. То, что гомеровские боги убивают своих детей и оскопляют отцов,⁵ совершают прелюбодеяния со смертными и с богами, — всё это с точки зрения ригористической морали стоиков немыслимо даже для порядочных людей, не говоря о всеблагих небожителях.⁶ Поэтому уже в эпоху среднего стоицизма получает широкое распространение аллегорическое истолкование классических мифологических нарративов.

Здесь, прочем, нужно отметить, что первые попытки аллегорического прочтения Гомера были известны ещё прежде возникновения стоической школы,⁷ но всё же тщательно разработанная аллегореза, целенаправленно проводимая как особый метод, имеющий свои правила и закономерности, появилась именно благодаря стоицизму.⁸

Филон Александрийский наследует метод стоиков, но при этом применяет его в совершенно новом контексте, едва ли мыслимом внутри стоической школы: он вводит аллегорический метод для истолкования Ветхого Завета. Как и стоики, Филон использует как минимум три уровня прочтения того или иного сюжета:

— буквальный, когда обсуждаемое повествование прочитывается как непосредственное описание реальных событий, все упомянутые персонажи — действительные исторические лица, поступки которых имеют соответствующие причины и следствия в истории их народа;

⁵ Знаменитый миф об Уране, Кроносе и Зевсе обсуждался уже ранними стоиками, ср.: SVF II 1067, 1087–1091.

⁶ Ср.: SVF II 1071–1074, 1096, 1125.

⁷ О внутреннем аллегоризме самого гомеровского эпоса см.: Лосев 2000: 1.165–167 и сл.; среди софистов первое целенаправленное использование аллегории и других тропов приписывалось Горгию Леонтийскому (ар. *Suidam*, fr. 82 A2 DK).

⁸ Ramelli 2011: 336–341; Struck 2004: 111–141.

— космологический (физический), когда описанные предметы, животные и иногда люди аллегорически обозначают части космоса, его внутренние силы, небесные светила, стихии и т. д. При таком прочтении Филон, как правило, пользуется стоической картиной мира, в которой все элементы космоса находятся во взаимном гармоническом соотношении друг с другом, которое обеспечивается непрестанным вездеприсутствием мирового Логоса. Только для Филона вместо стоического огненного логоса началом, причиной и целью всего сущего выступает Бог, каким Он описан в Ветхом Завете;

— психологический, когда описанные люди (реже — животные и предметы) аллегорически обозначают силы человеческой души, ума, сознания и памяти, знания и опыт, добродетели и пороки и т. д. В одних случаях Филон пользуется психологией стоиков, разработанной ими до очень тонких деталей, в других — обращается к терминологии Платона и применяет его учение об идеях. Впрочем, платонизм Филона остаётся дискуссионным вопросом в современной науке.⁹

«ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОБУЧЕНИЕ» У ФИЛОНА

Посмотрим теперь, как Филон использует свой метод для истолкования небольшого фрагмента книги Бытия (16:1–6) в трактате, заглавие которого обычно переводят как «О соитии ради предварительного обучения»¹⁰ (далее — *De congressu* или кратко *Congr.*).

Филон — один из первых античных авторов, использующих понятие ἐγκύκλιος παιδεία, «общее образование». В более ранней античной литературе единичные употребления этого словосочетания можно найти у Дионисия Галикарнасского,¹¹ Плутарха,¹² Посидония.¹³ Для Филона же — это не просто устоявшееся понятие, но один из предметов его живого интереса: «общее образование» он упоминает

⁹ Runia 1993; Диллон 2002: 144–149, 160–183; Саврей 2011: 195–197.

¹⁰ В разных рукописях название этого трактата несколько варьируется, подробнее см. комментарий М. Г. и В. Е. Витковских (Матусова и соавт. 2000: 385).

¹¹ Dionysius Halicarnassensis, *De Demosthenis dictione* 15.20 (Usener, Radermacher 1965: 5.161); *De compositione verborum* 25.181 (Usener, Radermacher 1965: 6.126).

¹² Plutarchus, *Alexander* 7.2 (Ziegler 1968: 159); (ps.-Plutarchus?) *De liberis educandis* 7c5 (Babbitt 1969: 32).

¹³ Posidonius, frg. 105b21; 435c (ἐγκύκλια μαθήματα, Theiler 1982: 101 et 349).

многokrатно в своих трактатах,¹⁴ а в трактате *De congressu* рассказывает о составляющих его дисциплинах, а также об их месте в структуре целостного формирования духовных сил человека.

Филон обращается к библейскому повествованию об Авраме и его жене Саре, которая не могла рожать от него детей и потому «взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою, египтянку Агарь, ... и дала её Авраму, мужу своему, в жену» (Быт. 16:1–3). Для Филона в этом повествовании Сара аллегорически истолковывается как «добродетель, властвующая над душой»,¹⁵ а Агарь — как «предварительное обучение»¹⁶ или «общее образование, состоящее из подготовительных наук»,¹⁷ под которыми понимается совокупность из «грамматики, геометрии, астрономии, риторики, музыки и всякого другого разумного познания».¹⁸ Аврам, таким образом, должен обозначать собственно ум или душу, постигающую эти науки и затем обретающую добродетель, — Филон прямо этого не утверждает, но именно такое аллегорическое понимание фигуры Аврама однозначно вытекает из его рассуждений.

То, что Сара не могла рожать детей от Аврама, для Филона означает неспособность человеческого ума к добродетели до тех пор, пока он не сможет «родить детей от Агари» — то есть достичь существенных успехов в «подготовительных» науках. Стоит, наконец, заметить, что та особая область, которая непосредственно связана с овладением добродетелью, — это философия.¹⁹ Поэтому как добродетель не есть вид знания, так и философия не может быть поставлена в один ряд с обычными науками, а постижение её — не предмет знания или обучения как такового.

Добродетель для Филона — не просто совокупность нравственных качеств. Любопытно, что о ней говорится как об обладающей самостоятельной субъектностью:

правильным будет желать не только того, чтобы добродетель рождала — она и без пожеланий легко родит, — но и чтобы

¹⁴ Филон использует не только словосочетание ἐγκύκλιος παιδεία, но и другие, синонимичные формы, см. примечания к цитатам ниже, а также статью: de Vries 2009.

¹⁵ Philo Alex., *Congr.* 6.1 (Wendland 1962); Матусова и соавт. 2000: 355.

¹⁶ Philo Alex., *Congr.* 127.1, 128.3: μέση ἐπιστήμη.

¹⁷ Philo Alex., *Congr.* 9.4–10.1; Матусова и соавт. 2000: 356.

¹⁸ Philo Alex., *Congr.* 11.4–12.1; Матусова и соавт. 2000: 356.

¹⁹ Cf.: Philo Alex., *Congr.* 74–80.

она рождала именно нам, и мы бы узнали счастье, получив часть её семени и плодов. Ибо она обыкновенно рождает одному Богу, возвращая ему с благодарностью начатки от тех благ, которых удостоилась.²⁰

Добродетель здесь выступает как превышающая того, кто ею обладает. С одной стороны, это следствие аллегорического языка, которым Филон истолковывает библейский текст: если добродетель аллегорически представлена Сарой, значит, и сама добродетель может описываться как отдельное лицо, в данном случае — как благородная женщина. Но с другой стороны, и на уровне внутренней жизни души Филон не раз говорит о «соитии ума с добродетелью»,²¹ о «присутствии добродетели» в «разумной и неразумной» частях души,²² о принадлежности добродетели «одному и единственному Богу».²³ В целом, добродетель изображается как существующая объективно, независимо от частного ума или души. Добродетель может в нём присутствовать и действовать, либо же присутствовать, но не производить действия, или, наконец, отсутствовать вовсе.

Что касается «общего образования», то Филон говорит о нём как подготовительном этапе на пути к достижению добродетели. Он говорит о нём как о предварительном и вспомогательном, продолжая сравнение со служанкой и госпожой.²⁴ Если вспомнить знаменитую формулу Петра Дамиани «философия — служанка богословия», то она восходит именно к Филоновой конструкции: «общее образование — служанка философии/добродетели». Филон также сравнивает эту пару с «неразнообразной молочной» пищей, которой кормят младенцев, и «твёрдой и богатой» пищей, которую человек начинает есть, взрослея.²⁵

²⁰ Philo Alex., *Congr.* 7; Матусова и соавт. 2000: 356.

²¹ Philo Alex., *Congr.* 12.5: νοῦ πρὸς ἀρετὴν σύνδοσις...; Матусова и соавт. 2000: 356.

²² Philo Alex., *Congr.* 26.1–3: τῆς γὰρ ψυχῆς ἡμῶν διμεροῦς ὑπαρχούσης καὶ τὸ μὲν λογικὸν τὸ δὲ ἄλογον ἐχούσης, ἀρετὴν ἐκατέρῳ ὑπάρχειν.

²³ Philo Alex., *Congr.* 113.7; Матусова и соавт. 2000: 372.

²⁴ «Введение» или «вступление» перед добродетелью, προοίμιον — Philo Alex., *Congr.* 11.1–2.

²⁵ Philo Alex., *Congr.* 19.3–6; Матусова и соавт. 2000: 357–358. Это же сравнение с пищей младенцев и взрослых людей будет использовано апостолом Павлом в Евр. 5:13–14, ср. также продолжение этого мотива Климентом Александрийским в «Педагоге» (1.6.35–51, Marrou et al. 1960: 172–202).

ИЕРАРХИЯ «СРЕДНИХ И ОБЩИХ» НАУК

Для каждой из «средних и общих наук»²⁶ Филон даёт краткую характеристику. Прочитаем их:

Грамматика, научая тому, о чем рассказывают поэты и прозаики, даст ум и многознание и научит с пренебрежением относиться ко всему тому, что рисуют нам пустые помыслы, — и это через несчастья, которые, как известно, случаются с воспеваемыми героями и полубогами.

Музыка, зачаровывая не имеющее ритма — ритмами, лишённое гармонии — гармонией, нескладное и неблагозвучное — мелодией, приведёт нестройное к стройности.

Геометрия, закладывая семена равенства и подобия в чуткую к наукам душу, привьёт любовь к правильности гладкостью связной теории.

Риторика, заострив ум для наблюдения и постоянными упражнениями выстроив речь для словесного выражения, делает человека по-настоящему разумным, позаботившись о том особенном и исключительном, чего природа не даровала ни одному из прочих живых существ.

Диалектика — сестра и двойник риторики, как говорят некоторые, различая истинные и ложные утверждения и изобличая внешне убедительные софизмы, вылечит величайшую болезнь души — заблуждение.²⁷

Далее Филон пишет и о других науках, «близких» к перечисленным.²⁸ Например, очевидно, что в этот ряд должна входить арифметика: сам Филон уделяет особое внимание числовым аллегориям, в которых прослеживается его явная симпатия к пифагорейству.²⁹ Разумеется, Филон не мог исключить из этого круга и традиционно связывав-

²⁶ Philo Alex., *Congr.* 14.1–2: τὴν τῶν μέσων καὶ ἐγκυκλίων ἐπιστημῶν μέσῃ παιδείᾳ.

²⁷ Philo Alex., *Congr.* 15.1–18.4; Матусова и соавт. 2000: 357.

²⁸ Philo Alex., *Congr.* 18.5–19.1.

²⁹ Ср., напр., рассуждения Филона о значении седмерицы в *Opif.* 90–128 и декады в *Congr.* 89–121. О пифагорействе Филона в более широком смысле см.: Runia 1995.

шуюся с арифметикой и музыкой астрономию (подробнее об арифметике и астрономии будет сказано ниже).

Возможно, Филон здесь не ставит задачу перечислить все науки полностью, а просто приводит небольшой список как пример. Но всё же более вероятно, что приведены они именно в таком числе и в такой последовательности вовсе не случайно:³⁰ каждая из них имеет определённую «функцию», осуществляя то или иное действие на ум и душу человека. Из приведенной цитаты видно, что эти «функции» перечислены в иерархическом порядке, идя от более простого к сложному, ведя ум человека к высшим степеням совершенства.

В самом деле, сначала Филон говорит о нравственных примерах классического античного эпоса (как известно, изучение грамматики начиналось с Гомера), которые дают «многознание»³¹ и учат человека различать «знание» и «мнение», если воспользоваться здесь языком Сократа.

Вторая ступень наполняет ум «стройностью» и «гармонией», и в этом она очень близка к функции геометрии — также вносящей «правильность» и «гладкость связной теории». В отличие от музыки, геометрии Филон приписывает свойства «равенства» и «подобия». Если в музыке гармония связана с порядком и структурой, то геометрия добавляет величину и меру. Примечательно, что если для неоплатоников, начиная уже с Плотина, музыка теснейшим образом связана с арифметикой, и обе они превосходят геометрию как имеющие дело с более простыми предметами и потому более близкими к умопостигаемому миру,³² то для Филона наоборот — музыка предшествует геометрии как более простая подготовительная дисциплина.

Риторика составляет четвёртую ступень, «делает человека по-настоящему разумным», то есть вносит в ум способность к овладению *логосом*. Нужно помнить, что, как и для стоиков, для Филона имя

³⁰ Аргументом в пользу этого предположения выступает то, что Филон воспроизводит первые три ступени этого списка в точно таком же порядке в *Congr.* 74.2–78.1. Более того, те же три ступени (геометрия, музыка, риторика) с очень схожим описанием воздействия их на ум и душу находим также в *Cherub.* 104.3–106.1.

³¹ «Многознание» (πολυμάθεια, *Congr.* 15.2) в противопоставлении «уму» (νόησις) здесь — аллюзия на знаменитый афоризм Гераклита «многознание уму не научает» (22B40 DK).

³² Курдыбайло 2023: 71–76.

Логос усваивается первому началу всего сущего, и логос, присутствующий в человеке, — наиболее божественное из того, чем мы можем обладать. Очевидно, что здесь имеется в виду не просто способность говорить и излагать мысли, но определённого рода единство речи, мышления и познания.

Наконец, диалектика возводит логосную способность ума к совершенству, или, вернее, к полноте овладения ею. Именно на этой ступени логосная способность находит своё *применение*, с её помощью человек различает истину и ложь, верное суждение и заблуждение.

Итак, каждая наука имеет свой особый «инструмент», с помощью которого прививает человеческому уму соответствующее свойство:

Таблица 9

Наука	Средства обучения	Развиваемые свойства ума
грамматика	нравственный пример	различие знания и мнения
музыка	ритм и гармония	порядок и структурность мышления
геометрия	равенство и подобие	величина, мера, логическая связность
риторика	составление речей	овладение логосом
диалектика	различение истины и софизмов	совершенное владения логосом

НАУКИ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Наконец, следуя мысли Филона, даже когда ум достигает совершенного владения логосом, всё же это лишь подготовительная ступень на пути к главному достоянию души человека — добродетели. Однако, противопоставляя науки и добродетель, Филон добавляет ещё ряд подробностей. Он пишет так:

Если кто решил обратить усилия на борьбу за добродетель и, упорно упражняясь, пребывает в постоянных заботах, то он возьмёт двух жён и стольких же наложниц, служанок жён. Природа и сущность у каждой из них своя. Так, одна из законных жён есть движение, совершенно здоровое, проч-

ное и мирное; эту Моисей по её поступкам называет Лия. Другая же подобна точильному камню и зовётся Рахиль; об эту заостряется любящий борьбу и упражнения ум. Рахиль же толкуется как «нечистое созерцание» не потому, что она «смотрит нечисто», но, напротив, потому что она считает зримое и осязаемое по сравнению с непорочной природой незримого и мыслимого не священным, а нечистым. Ведь, поскольку наша душа имеет две части — разумную и неразумную, добродетели свойственно присутствовать в каждой из них: Лии — в разумной, Рахили — в неразумной. Ибо вторая даёт нам навык при помощи чувств и всех частей [души], не подчинённых разуму, с презрением относиться к тому, что заслуживает пренебрежения: к славе, богатству и наслаждениям, которых человеческое стадо считает достойным желать и бороться за них, идя на поводу у подкупленного суда ушей и всех других чувств; первая же учит души, любящие добродетель, сворачивать с неровной и каменистой тропы и идти твёрдым шагом, не спотыкаясь и не оскользаясь, по широкому пути. Поэтому необходимо, чтобы у первой была служанкой объяснительная сила органов речи и нахождение логических приёмов, околдовывающее меткой убедительностью, а у второй — то, что необходимо для жизни: пища и питьё.³³

Снова сведём в таблицу описанное здесь, снимая аллегорический пласт повествования:

Таблица 10

	наука	добродетель
способ постижения или воспитания	борьба и упражнение	равномерное развитие
часть души	неразумная	разумная
достигаемая цель	презрение к чувственному опыту	движение по пути добродетели
необходимые предваряющие условия	пища и питьё	речь и логическое мышление

³³ Philo Alex., *Congr.* 24.2–30.1; Матусова и соавт. 2000: 359.

Из последнего предложения видна симметрия: насколько пища и прочие материальные условия, поддерживающие человеческое тело, необходимы для усвоения наук, настолько науки значимы для обретения добродетели: сами по себе они совершенно необходимы, но чрезвычайно далеки от того, чего условием они оказываются. Выходит, что *добродетель*, как она предстаёт здесь, относится к чисто умопостигаемой области, при этом Филон не перестаёт говорить о ней как о добродетели *нравственной*, ставя наряду с ней «нравственное совершенство» и «праведность»,³⁴ которые, однако, приобретаются также путём обучения и усвоения соответствующих им знаний.³⁵ Иногда синонимом добродетели у Филона выступают также *премудрость*, *мудрость* или *рассудительность* (φρόνησις).³⁶

Среди всех добродетелей одну Филон выделяет особо: это «благо самопознаваемое и самообучающее»,³⁷ не нуждающееся в предварительном обучении и совершенствовании в искусствах. Так Филон описывает *радость*, занимающую особое место среди прочих добродетелей.

Добродетели противопоставляются наукам симметрично тому, как чувственному противопоставляется умопостигаемое. В самом деле, и музыка, и геометрия, и риторика в его описании тесно связаны с физически воспринимаемыми звуками и формами. На фоне этого противопоставления становится понятно, что астрономия и арифметика для Филона имеют более проблемный статус.

В отношении астрономии Филон приводит отдельное рассуждение, где утверждает, что эта наука занимает особое место:

подобно тому как не будет ошибкой назвать небо царём всего ощущаемого — поскольку из сотворённого оно самое значительное, — точно так же и науку о небе, которой занимаются астрономы и в особенности Халдеи, — царицей знаний.³⁸

Но, с другой стороны, именно величественность предмета, которым занимается астрономия, создаёт сильное искушение для человека,

³⁴ Philo Alex., *Congr.* 31.4–5: ἐν δὲ ψυχῇ καλοκἀγαθίαν καὶ δικαιοσύνην ἂν ἐργάσατο...

³⁵ Philo Alex., *Congr.* 35–36.

³⁶ E. g., Philo Alex., *Congr.* 72.2.

³⁷ Philo Alex., *Congr.* 36.4–5: τὸ αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδίδακτον (= *Congr.* 99.4).

³⁸ Philo Alex., *Congr.* 50.3–51.1; Матусова и соавт. 2000: 362.

его изучающего. Филон приводит отрицательный пример человеческого ума, который «не расстается с изучением астрономии, ставя сотворённое выше Создателя, а мир — выше Бога, и полагая, что сам мир есть Бог-Самодержец, а не творение Бога-Самодержца».³⁹ При этом порядок небесных светил и движение звёзд Филон описывает в терминах математической и музыкальной гармонии,⁴⁰ то есть используя тот же образный ряд, что связывает астрономию, математику и музыку в классической античной мысли.⁴¹

Итак, для Филона астрономия — та наука, которая, будучи знанием о чувственном мире, может быть ложно понятой и замещать собой познание умопостигаемого. Нетрудно предположить, что и арифметика, наиболее абстрактная из всех перечисленных и подразумеваемых Филоном наук, составляет определённую сложность в его классификации. И особое значение, как уже сказано выше, имеет пифагорейская традиция символической интерпретации чисел.⁴² Филон посвящает десятки страниц многих своих трактатов обсуждению значений семёрки, десятки, двенадцати и других чисел в описании самых различных предметов и лиц на страницах Ветхого Завета. Арифметика, таким образом, — не только «внешняя» наука о счислении вещественных предметов, но и инструмент богословского знания. Её трудно вынести строго в «подготовительную» область, хотя в самой арифметике можно вполне отчётливо отличить то, что мы сегодня называем теорией чисел и собственно арифметикой от пифагорейской традиции числового символизма, — с точки зрения Филона их можно было бы условно разделить на «чувственную» и «умопостигаемую» стороны арифметической науки.

ФИЛОСОФИЯ И ВЫСШАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ

Обратимся теперь собственно к изучению умопостигаемых предметов, которое Филон много раз связывает или прямо называет добродетелью, но при этом находит место подробно объяснить их связь

³⁹ Philo Alex., *Congr.* 49; Матусова и соавт. 2000: 362.

⁴⁰ Philo Alex., *Congr.* 51.6: «стройный порядок звёзд и воистину панмусический их танец на нём» (Матусова и соавт. 2000: 362).

⁴¹ См.: Курдыбайло 2023: 74–75.

⁴² Филон однажды замечает, что «рассуждение о десятке было тщательно разработано писавшими о музыке» (*Congr.* 89.1–2; Матусова и соавт. 2000: 368).

с философией. Именно философия оказывается тем высшим знанием, без которого невозможно обретение добродетели:

подобно тому как науки, составляющие круг общего образования, помогают восприятию философии, так и философия — приобретению премудрости. Ибо философия — это занятие премудростью, премудрость же — знание о божественном и человеческом и о причинах того и другого. И вот, пожалуй, выходит, что как мусические науки — рабы философии, так философия — раба премудрости (σοφία). Философия учит воздержанию желудка, воздержанию того, что ниже желудка, и воздержанию языка.⁴³

Не нужно пояснять, что *премудрость* здесь — синоним *добродетели* в приводившихся выше цитатах, а философия отождествляется с «равномерным движением» и «пути» к достижению добродетели. Филон повторяет ставшее со времён Платона общим местом рассуждение о связи философии (φιλοσοφία) и мудрости (σοφία) на основе их этимологического родства, но вкладывает в эту связь новый смысл: теперь поскольку мудрость есть, в том числе, знание о божественных вещах и их причинах, постольку мудрость включает в себя богословское знание. Разумеется, это знание богословия библейского — и оно отчётливо отмежёвывается от языческого, античного учения о богах и мире. Из античной — и в первую очередь стоической — философской парадигмы Филон открыто заимствует аскетику, которой уделяет особое внимание. Примечательно, что в трактате «О созерцательной жизни», Филон более десятка раз употребляет слово φιλοσοφία и его производные, когда описывает аскетическую жизнь *терапевтов*.⁴⁴

Превосходство философии над дисциплинами общего образования Филон описывает с нескольких точек зрения. За основополагающий принцип он берёт следующее разделение: философия относится к умопостигаемым предметам и чистому мышлению, тогда как частные науки — имеют дело с чувственными предметами и чувственным восприятием (хотя, разумеется, не ограничены им).

⁴³ Philo Alex., *Congr.* 79.1–80.2; Матусова и соавт. 2000: 367.

⁴⁴ Philo Alex., *Contempl.* 2.1, 14.2, 16.2–5, 27.1, 28.3, 30.3, 34.4, 57.4, 67.5, 69.4, 90.1.

Поэтому, во-первых, философское знание отчётливо видит свою цель и результат, которого оно достигает, тогда как частные дисциплины если и обладают таким представлением, то не в полной мере и нечётко, либо же лишены его вовсе:

средние искусства (αἱ μέσαι τέχναι), если они и видят то, чем чреваты они сами, то всё же видят весьма неясно; знания же созерцают их прозорливо и очень ясно. Ибо знание (ἐπιστήμη) превосходит искусство тем, что обладает твёрдостью и не может быть поколеблено разумом. Ведь искусство определяется так: соединение восприятий, направленное на какую-либо полезную цель. ... А определение знания таково: восприятие устойчивое и твёрдое, которое не может быть поколеблено разумом. И вот, музыку, грамматику и тому подобное мы называем искусствами, а тех, кто ими занимается, — искусниками (τεχνῖται); философию же и другие добродетели мы зовём науками, а тех, кто ими обладает, — учёными (ἐπιστήμονας). ... Глаза видят, но ум зорче глаз, и уши слышат, но ум лучше ушей, и ноздри обоняют, но душа, пользующаяся ими, обоняет более чутко, и каждое из чувств воспринимает своё, но мысль делает это чище и яснее.⁴⁵

«Восприятие (κατάληψις)...., которое не может быть поколеблено разумом (ὕπὸ λόγου)» — определение знания, которое полностью соответствует Логосу, тому универсальному единому принципу, по которому устроен и космос, и человек, — в полном соответствии со стоическим пониманием логоса, обуславливающего единство мира. И, в противоположность ему, частные искусства не обладают таким соответствием.

Из сказанного вытекает второе отличие философии от «искусств»: философия рассматривает мир как целое, тогда как отдельные науки имеют частный характер, а потому — частичный:

Каждое из искусств привлекает некую малую долю природы, над которой и трудится, и хлопочет (для геометрии это линии, а для музыки — звуки), философия же занимается всей природой вещей, ибо её материя — этот мир и вся зримая и незримая сущность вещей.⁴⁶

⁴⁵ Philo Alex., *Congr.* 140.2–143.11; Матусова и соавт. 2000: 376.

⁴⁶ Philo Alex., *Congr.* 144.3–6; Матусова и соавт. 2000: 376.

И, наконец (это уже третье отличие), философия обнаруживает и постулирует первые начала (*ἀρχαί*), которыми затем пользуются науки:

начала и семена всех частных искусств, из которых, очевидно, возникли их законы, дарует им философия. Ибо равносторонние и неравносторонние треугольники, круги и многоугольники, а также прочие фигуры изобрела изначально геометрия, но вовсе не геометрия изобрела природу точки, линии, плоскости и объёма, которые являются корнями и основаниями названного. Ибо откуда у геометрии возьмутся такие определения, что точка — это то, у чего нет части; что линия — это длина без ширины; что плоскость — это то, что имеет только длину и ширину; и что объём — это то, у чего есть три измерения: длина, ширина и высота? Всё это — область философии, и на философе лежит вся забота об определениях.⁴⁷

Далее Филон пытается точно так же показать, что и основные понятия грамматики возникают именно в философском дискурсе. Здесь, впрочем, согласиться с ним гораздо труднее: если в отношении геометрии собственно философскими понятиями названы часть и целое, длина, ширина и число измерений — то есть хотя бы часть этих понятий вполне укладывается в классические модели философии — то, когда дело касается грамматики, в сферу философских понятий приходится включать части речи, различие гласных и согласных и тому подобное. С последним утверждением Филона с трудом могли бы согласиться не только современные, но и античные филологи.⁴⁸

Впрочем, здесь не столь важно, что именно Филон считает «началами» или «элементами» наук, сколько сам принцип их поиска и исследования. Знаменитые «Начала» Евклида, которые на протяжении веков изучались и комментировались,⁴⁹ демонстрируют само отношение к изучению геометрии и всех подобных ей дисциплин: формулирование теорем, их доказательство и дальнейшее усложнение выводов имеет целью не расширение объёма теоретического

⁴⁷ Philo Alex., *Congr.* 146.1–148.1; Матусова и соавт. 2000: 377.

⁴⁸ Ср., напр., выводы в заключении «Кратила» Платона.

⁴⁹ Ср. комментарий Прокла на первую книгу «Начал» Евклида (Friedlein 1873; Щетников 2013), подробнее о нём см. ниже в главе 3, стр. 136–149.

знания самого по себе, но демонстрацию тех смысловых потенций, которые заложены в исходных аксиомах.⁵⁰ Каждое погружение в формулировки задач и их доказательства заканчивается возвращением к первым началам, из которых все они вытекают. Собственно, поэтому и труд Евклида получил своё название — весь он посвящён не чему иному, как исследованию первых начал геометрии, каким бы обширным и разнообразным ни казалось его содержание.

Этот принцип античного построения теории — не только геометрической, но и в рамках любой другой науки — действительно уделяет особое значение первым началам, а выбор этих начал и составляет специфику каждой отрасли знания, каждого «искусства», говоря словами Филона. То, что философия стоит на том месте, где и происходит отбор первых начал, разделение наук и установление их границ, — вполне корректно отражает действительность античной культуры, какими бы неуклюжими ни казались аргументы, приводимые Филоном.

ИСКУССТВО ТОЛКОВАНИЯ ПИСАНИЯ КАК НАУКА И КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ

Теперь взглянем на тот вид знания, который Филон демонстрирует на страницах своих трактатов, но, строго говоря, ни одно из перечисленных им «искусств», так же как и философия, как он её описывает, не включают его в себя. Экзегетический метод Филона можно описать следующим образом: в первую очередь, выбирается фрагмент Ветхого Завета (больше всего внимания Филон уделяет Пятикнижию, как это свойственно всей его эпохе), который подлежит истолкованию. Затем основные действующие лица получают аллегорическое истолкование, как правило, это те или иные силы человеческой души и ума, или что-либо тесно соотносимое с ними, или, как нашем случае в трактате «О соитии ради предварительного обучения» — разные этапы обучения и воспитания человека.

Важно, что все эти этапы — от овладения грамматикой до полноты постижения добродетели — описываются как бы «снаружи», в нарративе, который включает в себя все эти ступени и, следовательно,

⁵⁰ Месяц 2001: 19–22.

либо находится вне этой иерархии, либо же занимает на ней высшую ступень. Как выше мы читали у Филона, философия, находясь на высшей ступени над частными науками, содержит в себе их начала, цели и собирает их в себе как целостное знание. Тот метод, с помощью которого Филон ставит всю иерархию познания в соответствие с библейским нарративом, таким образом, должен занимать такую же высшую ступень, как знание философское, или же находиться ещё выше, если это вообще возможно.

Второй важный вывод, который можно здесь сделать: если в тексте Библии обнаруживается нарратив, в котором с помощью аллегорического метода обнаруживается описание всей иерархии познания, то, учитывая, что Филон аналогичным образом прочитывает целое множество иных, самых различных учений об устройении мира, выходит, что Библия — это *универсальный нарратив*, то есть максимально всеобщее описание космоса и человека в их отношении с Богом.

Таким образом, одна из функций добродетели, которая, по логике Филона, обретена и им самим, раскрывается в способности человека к аллегорическому пониманию Писания. Для этого требуется, с одной стороны, полнота познания мира как целого, которая достигается с помощью философии, с другой — полнота постижения слова Писания, которая достигается с помощью добродетели. Вместе они являют человека не только как учёного, но и как мудреца — то есть обладающего не только ἐπιστήμη, но и σοφία.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

С именем Климента Александрийского связано начало периода бурного развития александрийского христианства во II–IV вв. н. э., о котором сохранились подробные письменные свидетельства. Предшественником Климента был пресвитер Пантен, о котором известно совсем немного. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» сообщает:

Царствование Антонина длилось девятнадцать лет, власть от него принял Коммод. В первый же год его правления, по смерти Агриппина, двенадцать лет несшего епископское служение в Александрии, епископство принял Юлиан.

В это время там обучением верующих руководил человек, известный своей образованностью, по имени Пантен. По древнему обычаю, в Александрии имеется училище, где преподаётся Священное Писание. ... В то время, говорят, особенно блистал упомянутый муж, воспитанный в правилах стоической философии. ... Пантен многое улучшил в Александрийском училище; он руководил им до смерти, поясняя и письменно, и в живой беседе сокровища Божественных догматов.⁵¹

Действительно ли Пантен принял руководство огласительным училищем или же сам основал его, остаётся дискуссионным вопросом для современных исследователей. Евсевий, живший во второй половине III — начале IV веков, мог знать о событиях II века лишь по чужим свидетельствам, и поэтому его слова можно скорее интерпретировать как сообщение о том, что Пантен продолжил общее направление александрийского христианства.⁵²

От Пантена до нас не дошло никаких письменных свидетельств. По словам Евсевия, Климент подробно пересказывал учение Пантена в своих «Очерках»,⁵³ но произведение это утрачено. В любом случае при Пантене либо возникает, либо становится особенно известным и значимым огласительное училище в Александрии, где людям, готовящимся принять Крещение, преподавались основы христианской веры. Либо уже сам Пантен, либо первый его преемник, Климент, кроме собственно вероучительных предметов, стали преподавать и целый ряд общеобразовательных дисциплин. Как мы увидим ниже, Климент разделял педагогические принципы Филона, высказанные им в трактате «О соитии ради предварительного обучения», и так же полагал «общеобразовательные науки» необходимой подготовкой или «введением» перед изучением фундаментальных философских и богословских тем. Что касается взглядов Пантена, то о них мы не знаем почти ничего. Возможно, в какой-то мере о Пантене можно

⁵¹ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 5.9.1–10.4 (Bardy 1955); Кривушин 2013: 233–234.

⁵² О том, что александрийская школьная традиция восходит к началу II в. или даже к I в. н. э., известно, в частности, из *codex Bezae Cantabrigiae* 142, где приводится линия преемства от Афинагора (II в.) до Родона (II — нач. III в.). В ней, однако, Пантен назван *учеником* Климента, что противоречит целому ряду более ранних свидетельств. Подробнее см.: Pouderon 1992.

⁵³ Eusebius Caesar. *Hist. eccl.* 6.13.2.

судить по взглядам его учеников — непосредственному преемнику на месте дидаскала Александрийского училища Клименту и ученику Климента и следующему дидаскалу — Оригену.

ФИЛОН, КЛИМЕНТ И ПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Сравнивая Климента с Филоном, нужно указать две существенные особенности, которые характеризуют александрийскую мысль в христианскую эпоху.

Во-первых, это фундаментальная христоцентричность: если для Филона в центре всего мироздания был Логос, которого он отождествлял с Богом Отцом (как это виделось с новозаветной точки зрения), то Климент и его последователи вслед за Иоанном Богословом называют Логосом Христа. Христос оказывается Посредником между человечеством и Отцом, и эта посредническая роль предполагает возможность проникновения человеческого познания в недра божественного бытия и ответного вхождения Бога в человеческий мир. Иными словами, боговоплощение и богопознание — те два фундаментальных понятия, которые существенно отличают религиозную мысль новозаветного христианства от иудейского понимания Писания в среде Филона.

Во-вторых, если философские взгляды Филона сформировались под влиянием, в первую очередь, стоицизма, а также ряда платоновских конструкций, то Климент гораздо более склонен к платонизму. Именно тексты Климента — самый ранний из дошедших до нас источников, предлагающих сценарий использования учения Платона об идеях в контексте христианского богословия. Платонизм в его школьном виде постулирует независимое и самодостаточное существование множества умопостигаемых идей (или *эйдосов*), обладающих вечным неизменным бытием и являющихся сущностью вещей чувственного мира. Это учение противоречит библейскому миропониманию, как минимум потому, что в полном смысле слова вечным и неизменным бытием обладает только Бог, и при этом Бог един, тогда как идей много. Клименту принадлежит учение о «мыслях

Бога» или «предопределениях», творческом замысле Бога о вещах, которые впоследствии будут сотворены. Поскольку Бог вечен и неизменен, то и мысли-предопределения пребывают в божественном уме вечно и неизменно. При этом сами они не обладают индивидуальным бытием, а значит, не сотворены и не существуют отдельно от Бога. Такое объяснение позволило Клименту и следующему за ним Оригену использовать многие элементы платонической теории познания, не вступая в противоречие с библейским мировоззрением.

Вместе эти два принципа александрийского богословия приводят Климента к ключевому выводу: подлинное познание мира есть познание его умопостигаемых начал, пребывающих в Боге, то есть полнота познания мира невозможна без богопознания. При этом замысел о творении пребывает в уме Бога Отца, который непостижим для человека никаким иным способом, кроме как через посредство божественного Логоса, то есть Иисуса Христа. Из этого Климент заключает, что только истинное учение о Боге может привести человека к истинному пониманию мира, а поскольку истинным богопознанием обладают только христиане, то и полнота философского знания невозможна вне христианской Церкви.

Впрочем, Климент признаёт, что человечество до воплощения Богочеловека, равно как и весь языческий мир не могли находиться в совершенном неведении, и Бог открывал некоторую меру мудрости и истины на протяжении истории человечества в том числе и языческим народам. Однако языческая мудрость неполна и несовершенна. Таким образом, религиозные и философские учения древних в той мере, в которой они сходятся друг с другом, происходят от Бога и частично отражают истину. А то, что они противоречат друг другу или не являют полную картину вещей, обусловлено неполнотой откровенного знания, которая дополнена ошибочными мнениями людей или просто выдумкой.

Поэтому одна из задач, которую ставит себе Климент и решает на страницах «Стромат», — это показать язычникам (в первую очередь, образованным эллинам), что их мудрость, их философские учения можно понять во всей полноте, раскрыть все их смысловые потенции, только прочитывая их глазами образованного христианина, или «истинного гностика», как любит говорить Климент. «Строматы» можно назвать целым миссионерским проектом по «возвраще-

нию» язычникам их собственной мудрости, раскрытой, объяснённой и упорядоченной благодаря христианскому учению. По замыслу Климента, такое развёртывание смыслов древних философских и религиозных систем должно убедить язычников в истинности христианства лучше, чем самая проникновенная проповедь. Разумеется, адресован этот проект немногим — людям преимущественно рационального склада, интересующимся философией и получившим превосходное классическое образование (без него не понять всё разнообразие цитат, ссылок и аллюзий Климента). Не нужно пояснять, что к числу таких людей принадлежал и сам Климент.

ФИЛОНОВСКАЯ МОДЕЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В ПРОЧТЕНИИ КЛИМЕНТА

Теперь обратимся к собственным рассуждениям Климента о содержании образования — том идеальном куррикулуме, который он предписывает своим читателям и, возможно, который он пытался реализовать в Александрийском училище. Начнём с его рецепции образовательной программы Филона:

Писание позволяет извлекать пользу из человеческих знаний, при условии, что мы не останемся там навсегда. Все, что в надлежащее время было даровано Богом на пользу каждому поколению людей, готовило их к восприятию Слова Божьего. «Конечно, постоянно встречались обмороченные любовным зельем служанок и презревшие госпожу дома, философию», состарившиеся кто на музыке, кто на геометрии, кто на грамматике, а большинство — на ораторском искусстве. Как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так и сама философия (любовь к мудрости) в конечном итоге приводит к мудрости. Философия является средством для осуществления мудрости, сама же мудрость есть знание причин вещей божественных и человеческих. Следовательно, мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа всех предварительных наук. Ибо если философия учит сдерживать различные желания, такие как словоохотливость, тревоугодие и похоть, а сле-

довательно, ценна сама по себе, то тем более она полезна, если упражнения эти сочетаются со стремлением к славе Божией и к истинному знанию.⁵⁴

Приведенная в кавычках фраза и далее до конца предложения — сначала точная цитата, а потом пересказ слов Филона в *De congressu* 77. После процитированного пассажа у Климента следует подробный пересказ главной идеи трактата Филона, то есть аллегорическое истолкование Аврама как познающего ума, Сары — как «мудрости и добродетели», а Агари — как «мирской науки». ⁵⁵ Климент внимательно выделяет самые важные мысли Филона, заканчивая свой пересказ последним же сюжетом его трактата, где истолковываются слова Быт. 16:6 о том, как Сара «стала притеснять» Агарь. ⁵⁶

Но после этого пересказа Климент начинает своё рассуждение, и здесь уже виден иной взгляд на поднятые вопросы:

Подготовительные упражнения во многом способствуют усвоению того, что за ними следует. И цель этих упражнений прежде всего должна состоять в тренировке умозрительного созерцания, которому доступно три рода вещей: числа, величины и определения. Учение, сопровождаемое доказательствами, настолько убедительно, что душа того, кто в силах следить за ходом аргументации, не может не согласиться с конечными выводами. Такое доказательство надёжно предохраняет от различных обманщиков, стремящихся сбить нас с толку. Душа, воспитанная этими предварительными науками, вырывается из-под власти внешних чувств и проникается силой и энергией, делающими её способной к пониманию истинного учения. ⁵⁷

Как и для Филона, для Климента цель общего образования — «вырваться из-под власти внешних чувств» и тем самым приобрести способность и навык к восприятию умопостигаемых истин. Говоря об «обманщиках», Климент имеет в виду как обманчивость чувственных восприятий, так и людей, пользующихся софистическими

⁵⁴ Clem. Alex., *Strom.* 1.5.29.9–30.2 (Stählin, Früchtel, Treu 1960); Афонасин 2003: 1.93.

⁵⁵ Clem. Alex., *Strom.* 1.5.30.4; Афонасин 2003: 1.93–94.

⁵⁶ Philo Alex., *Congr.* 158–180.

⁵⁷ Clem. Alex., *Strom.* 1.6.33.1–3; Афонасин 2003: 1.95.

приёмами, чтобы убедить слушателя в выгодных для них мнениях.⁵⁸ Однако, в отличие от Филона, Климент отчётливо перечисляет три главных направления в «тренировке умозрения» — изучение чисел, то есть арифметика; изучение величин, то есть геометрия; и изучение определений, то есть диалектика⁵⁹ (либо риторика, если стоящее в оригинале *λεκτοῖς* понимать просто как «высказываемое», «то, что говорится»).

Если у Филона общее образование при всём его второстепенном, подготовительном значении, всё же ведёт человека к добродетели, то у Климента само по себе оно оказывается этически нейтральным — хотя оно и необходимое условие добродетели, но ещё не достаточное:

ясно, что предварительные науки, равно как и философия, происходят от Бога; однако они не являются самоцелью, но, подобно некоему дождю, одинаково поливают и плодотворную почву, и навоз, и крыши домов. В результате вырастают и сорняки, и пшеница, и смоковница на кладбище, и иные деревья, ещё более неприхотливые. Эти всходы, хотя и вполне естественны и вырастают под влиянием того же дождя, не столь прекрасны, как всходы, выросшие на плодородной почве, поэтому они обычно или сами засыхают, или же насильно исторгаются. Об этом идёт речь в притче о сеятеле, истолкованной Господом [Мф. 13:3–23]. Существует только один сеятель, обрабатывающий человеческую почву. Именно Он от начала мира посеял потенциально всхожее семя и орошает его в случае необходимости божественным Логосом. Так что всё видимое разнообразие всходов объясняется различием времени и места получения этого Логоса.⁶⁰

Для Климента кроме собственно человеческих усилий для восприятия обучения необходимо также особое благодатное действие Бога, своего рода призвание человека к пути добродетели. По мысли Климента, это призвание открывается каждому человеку без исключения, но всем — по-разному. Поэтому один и тот же путь воспитания и обучения, проходимый разными людьми, ведёт к различному итогу,

⁵⁸ Clem. Alex., *Strom.* 1.6.35.5; 1.8.39.1 sqq.

⁵⁹ Cf.: Albinus (Alcinous) *Epitom.* 3.2, 5.1–3.

⁶⁰ Clem. Alex., *Strom.* 1.7.37.1–2; Афонасин 2003: 1.97.

к проявлению различных индивидуальных качеств. Различие людей, своеобразие судьбы каждого человека — проявление божественного Промысла, если следовать логике Климента.

Все науки, которые известны человечеству, в конечном итоге происходят от Бога, при этом Христос — не только Податель всякого знания, но также Учитель и Педагог, то есть осуществляет обучение конкретным знаниям и наставляет на пути к истине и добродетели.⁶¹

Также, в отличие от Филона, Климент ясно и отчётливо показывает, что философия не является высшей и последней ступенью совершенствования души — именно вера и богословское знание, а не философия, венчают эту иерархию:

до пришествия Господа философия была необходима эллинам как учение праведности. Но и ныне она полезна как средство привлечения к истинному благочестию. Она представляет собой предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путём доказательств.⁶²

В ином месте, процитировав пассаж из «Государства» Платона (RP V, 475de), Климент поясняет:

философия не сводится ни к геометрии с её постулатами и гипотезами, ни к музыке, науке приблизительной, ни к астрономии, которая говорит о мире и занимается в основном вещами текучими и неверными. Задача философии — уяснение сущности блага самого по себе и истины, которая не тождественна благу, но через которую лежит наиболее вероятный путь к ней. Потому-то Сократ и не считал, что базовое образование является достаточным для познания блага. По его мнению, единственная польза от него состоит в том, что оно пробуждает ум и упражняет его, направляя к вещам умопостигаемым (τὰ νοητά).⁶³

⁶¹ Cf.: Clem. Alex., *Protr.* 11.112.1–2 (Mondésert 1949: 180): «если учитель у нас Тот, Кто наполнил всё святыми силами: творением, спасением, благодеянием, законодательством, пророчеством, учением, то нет науки, которой не обучал бы Он, и вся вселенная стала у Него уже Афинами и Элладой» (Братухин 2006: 133).

⁶² Clem. Alex., *Strom.* 1.5.28.1; Афонасин 2003: 1.91.

⁶³ Clem. Alex., *Strom.* 1.19.93.4–5; Афонасин 2003: 1.128.

Геометрия, астрономия и музыка — те главные области знания, которым Платон уделяет особое внимание, следуя традиции пифагорейцев. Как мы видели, пифагорейству симпатизировал Филон, а вслед за ним и Климент.⁶⁴ Поэтому в приведенном перечислении едва ли можно видеть отражение реального содержания образовательной программы Климента в Александрии. Более существенно здесь то, что Климент говорит о философии как «уяснении сущности блага», путь к чему лежит через умозрение умопостигаемого. Иными словами, «философия Сократа» здесь — это, прежде всего, *метафизика*.

МЕСТО МАГИИ И ПРОРИЦАНИЯ В СИСТЕМЕ НАУК

Упомянув общее «эллинское образование»,⁶⁵ Климент говорит о науках, которые, по всей видимости, не входят в круг «общего» образования, но составляют, скорее, его высшую ступень:

нам надлежит перейти и к тому, что называется стандартным эллинским образованием (ἐγκυκλίον ... παιδείας), выяснив, насколько и до какой степени оно полезно, коснувшись, далее, и таких наук, как астрология, математика, магия и искусство заклинания, то есть всего того, чем эллины хвалятся как величайшими познаниями (μεγίσταις ἐπιστήμας).⁶⁶

То, что математика поставлена здесь в один ряд с астрологией⁶⁷ и заклинательной магией, примечательно само по себе, и тем более когда все они рассматриваются как «величайшие познания» эллинов. Не только во времена Платона, но ещё и для Филона магические практики занимали довольно своеобразную нишу, если не маргиналь-

⁶⁴ Подробнее о месте Климента в контексте пифагорейства и неопифагорейства см.: Afonasin 2012.

⁶⁵ Хотя Климент называет эти науки эллинскими, он считает, что первоначально они были заимствованы эллинами у варварских народов: геометрия у египтян, астрономия у вавилонян и т. д. (Clem. Alex., *Protr.* 6.70.1.4–5, Mondésert 1949: 135).

⁶⁶ Clem. Alex., *Strom.* 2.1.2.3.4–4.2; Афонасин 2003: 1.263.

⁶⁷ Климент отчётливо отличает астрономию как точную науку от астрологии, которую сближает с магией (Clem. Alex., *Protr.* 6.67.2.7, Mondésert 1949: 132: ... ἀστρολογία, οὐκ ἀστρονομία).

ную, то всё же едва ли относящуюся к области научного знания и тем более не входящую в круг «стандартного образования». Скорее, это область узкоспециальных знаний, необходимых для жрецов, прорицателей, служителей разного рода культов. С позиций иудаизма все эти практики отвергались, и Филон прямо называл магию и дивинацию «дурными искусствами». ⁶⁸

То, что Климент не только не отвергает их в принципе, но сообщает о том, что, по крайней мере, язычники ставят магические практики в ряд с точными науками, свидетельствует о начале процесса, получившего название «теургического поворота». ⁶⁹ Годы жизни Климента приходятся на вторую половину II — начало III века, ⁷⁰ то есть время возникновения «Халдейских оракулов» и постепенного возрастания их авторитета. Разумеется, для христианских авторов идеи «Оракулов» едва ли могли быть близки, но в них выражена не просто одна из метафизических моделей среднего платонизма.

«Халдейские оракулы» отражают характерный для их времени перенос интереса от спекулятивной философии как чистого умозрения к её практическому пониманию. Философия теперь не только «занимается природой вещей», но определяет образ жизни и выражается во вполне определённых действиях. Подобно тому, как это произойдёт чуть позже в языческом неоплатонизме, уже и для Климента христианская философия — это не только теория и умозрение, но она и есть само христианство, живое единство вероучения и богослужения, этики, аскетики и мистики. Примечательно, что, когда Климент говорит о древнегреческих философских школах, он замечает: «Философия каждой отдельной школы (именно это я называю философией) состоит из нераздельных догматов и жизненных правил, соединённых в целое», ⁷¹ — то есть доктрина без «жизненных правил» для него и не философия вовсе.

Наконец, творчество Климента разворачивается в контексте непрестанной полемики с гностицизмом. Едва ли не в каждой главе «Стромат» обнаруживается противопоставление христианского учения уче-

⁶⁸ Philo Alex., *Spec.* 3.101 et 4.48: *κακοτεχνία*, о переводе этого термина см.: Матусова и соавт. 2000: 395, примеч. 141.

⁶⁹ Здесь мы используем этот термин в том смысле, в котором он введён в работе: Parnell 2009. Подробнее см. в четвёртой главе этой книги.

⁷⁰ Год рождения Климента неизвестен, а смерть его датируют до 215 г.

⁷¹ Clem. Alex., *Strom.* 6.7.55.3; Афонасин 2003: 3.36.

нию гностиков. Более того, подобно тому, как для Климента все философские учения прежде христианства — неполные и несовершенные, приводимые к полноте и совершенству только через христианство, так и истинный гнозис есть именно христианство, тогда как учение Василида, Валентина или Маркиона⁷² — это «лжеимённый» гнозис, то есть учение, ложно названное гнозисом и обманом присвоившее себе имя того, что по праву принадлежит христианскому вероучению.

Истинный гностик по Клименту — человек, обладающий совершенством веры и полноценным образованием, включающим и круг общих наук. Хотя магия и дивинация ставятся Климентом в один ряд с умозрительными науками, тем не менее, это именно его восприятие языческой образовательной парадигмы, того культурного контекста, в котором живёт он и его современники, но который он не принимает ровно в той мере, в которой этот контекст противоречит его вере. Поэтому истинный гностик если и владеет «внешними» науками, то входящими в круг общего образования именно в его классическом, античном виде:

По мере необходимости гностик обращается к тому, что позволяет упражнять гнозис, усваивая из каждой науки то, что ведёт к истине. Так, изучая музыку, он постигает гармонические соотношения, посредством арифметики усматривает законы сложения и вычитания чисел, их взаимное отношение и то, как разнообразные вещи подпадают под одну и ту же пропорцию; посредством же геометрии он научается созерцать чистые сущности и постигает непрерывные протяжённости и неподвижные тела, отличные от физических тел. А через науку астрономию, вознесшись разумом над землёй, он поднимается к небесам и следует за их движением, исследуя вечные божественные явления и постигая их взаимное соотношение, подобно Аврааму, который достиг благодаря им знания самого Творца [ср.: Быт. 15:5]. Используя диалектику, гностик, вычленив виды и роды, постигает разделение сущностей, дойдя до знания самых первых и наипростейших (τῶν πρώτων καὶ ἀπλῶν).⁷³

⁷² С учениями этих гностиков Климент был точно знаком, как он сам свидетельствует в *Strom.* 5.1.3.2–4.4.

⁷³ Clem. Alex., *Strom.* 6.10.80.1.1–5.1; Афонасин 2003: 3.46.

Примечательно, что, как и Филон, Климент перечисляет пять основных наук, также восходящих к образовательной модели Платона в «Государстве»: музыку, арифметику, геометрию, астрономию и диалектику. Если для Филона астрономия, как мы читали выше, представляет определённую опасность, то Климент специально приводит библейский пример для «оправдания» астрономии — по всей видимости, он помнит настороженность Филона и соответствующим образом отвечает на неё.

В целом, однако, едва ли Климент выстраивал этот ряд наук в каком-то определённом порядке соответственно последовательности постепенного совершенствования души и ума. Для него науки равны между собой ввиду их предварительности: «эллинские науки элементарны (στοιχειώδη), в то время как Христос совершенен».⁷⁴

«ОБЫЧНОЕ» И «ГНОСТИЧЕСКОЕ» ПРИМЕНЕНИЕ НАУК

Однако каждая из перечисленных Климентом наук может иметь двоякое значение: во-первых, как элемент подготовительного образования, включая все те свойства музыки, арифметики и геометрии, что перечислены в цитате выше. Однако пример с астрономией, очевидно, иного порядка: он имеет прямую связь с богословскими вопросами. И потому, во-вторых, как показывает Климент, любая из «предварительных» наук может служить для пользы богословского рассуждения, это — «гностическое использование знаний»,⁷⁵ полученных из внешних наук.

Климент сам отсылает к «уже упомянутому примеру с Авраамом и астрономией»⁷⁶ и дальше переходит к примерам арифметическим — излюбленной теме Филона, интерес к которой у Климента также несомненен. По всей видимости, Климент прекрасно знаком с нумерологическими изысканиями первых неопифагорейцев (вроде Нумения), так что, например, его рассуждения в *Strom.* 6.11.84.7–85.4

⁷⁴ Clem. Alex., *Strom.* 6.15.117.1.2–3; Афонасин 2003: 3.64.

⁷⁵ Формулировка Е. В. Афонасина в данном им названии раздела «Стромат» 6.11 (Афонасин 2003: 3.48).

⁷⁶ Clem. Alex., *Strom.* 6.11.84.1.1–2.1; Афонасин 2003: 3.64 (исправлена опечатка: «астрономия» вместо «геометрии»).

не только содержательно, но и стилистически близки к языку «Теологумен арифметики» — и, соответственно, отличаются от аритмологии Филона, если сравнивать, например, с его речью о природе семёрки в трактате «О сотворении мира» (*Opif.* 89–127).

Далее Климент переходит к геометрии. Однако он показывает богословское значение геометрии довольно неожиданным способом: упомянув «четырёхугольное древо» Ноева ковчега, он дальше переходит к его длине, ширине и прочим размерам его частей. И далее Климент истолковывает символику чисел, которыми выражены эти размеры. Иными словами, через понятие количества (углов, сторон, вершин) и величины (длины, ширины, глубины) Климент сводит истолкование геометрических предметов к предметам арифметическим.⁷⁷

Рассуждение о музыке дается уже менее подробно, в нём Климент говорит, что «кифара в руках Псалмопевца, с одной стороны, может аллегорически означать Господа, а с другой стороны, символизировать тех, кто играет на струнах своей души, следуя за Господом — руководителем хора».⁷⁸ Затем Климент сравнивает песни Сирен с эллинским учением, которого некоторые из христиан боятся слушать, чтобы не быть им очарованным, — Климент показывает, что бояться его нет оснований.⁷⁹ Нужно отметить, что образ Христа как музыканта и сравнение Христа с Орфеем восходят к самому раннему периоду христианства⁸⁰ и, скорее всего, этот мотив был известен и Клименту.

И всё же дальнейшее рассуждение о музыке, как и последующие разделы об астрономии и диалектике,⁸¹ уже почти не касаются вопросов вероучения и богословия, преимущественно останавливаясь на тех навыках, которые развивают соответствующие науки в человеке. Кажется, что Климент отклонился от начатой темы — он говорит уже не о «гностическом» использовании знаний, а об обычном, «предварительном». Впрочем, для «Стромат», то есть «лоскутного

⁷⁷ Clem. Alex., *Strom.* 6.11.86.2–87.4.

⁷⁸ Clem. Alex., *Strom.* 6.11.88.3–4; Афонасин 2003: 3.51.

⁷⁹ Clem. Alex., *Strom.* 6.11.89.1–2.

⁸⁰ Многочисленные изображения Орфея сохранились среди катакомбной живописи, см.: Huskinson 1974. Там же об общности этого мотива у Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского (Huskinson 1974: 71–72).

⁸¹ Clem. Alex., *Strom.* 6.11.90.3–4.

одеяла», составленного из заметок на самые разные темы, это ничуть не удивительно.

Примечательно, однако, что переходя от одного вопроса к другому, через несколько шагов Климент, наконец, приходит к одному из самых ярких определений того, что есть в своей сущности гнозис на его высшей ступени:

Что касается гносиса, из всех наук науки величайшей и наиболее истинной, то достигнуть его очень трудно и для этого требуется приложить множество усилий.⁸² ... я призываю стремиться к гносису не ради результатов, к которым он приводит, но исключительно ради самого познания. Этот путь сначала ведёт к предрасположенности к знанию, а затем — к состоянию постоянного наслаждения и восторга, которое уже не прекратится ни сейчас, ни в будущем. Этот восторг, как говорят, есть состояние радости, некоторое завершённое состояние добродетели в полноте истины, сопровождающееся пиршественным и умиротворённым состоянием души. И все действия, которые причастны этому знанию, являются прекрасными и благими. Полнота действия в согласии с добродетелью есть подлинное богатство.⁸³

Как видим, здесь упомянуты все высшие ступени совершенства, обозначенные Филоном, — добродетель в её полноте, радость как «самопознаваемое благо», высшая наука из всех видов познания, которая, однако, есть нечто гораздо больше, чем любое знание само по себе.

Приводя примеры «гностического использования наук» Авраамом (в «Строматах» есть примеры и с астрономией, и с арифметикой), Климент видит в библейском патриархе совершенного гностика. Получается, что «общие науки» в их традиционном, «энциклопедическом» понимании служат подготовительной ступенью для достижения гнозиса. А когда человек становится совершенным гностиком, он оказывается способен использовать «внешние» науки по-другому: во всяком научном предмете он находит свидетельство о Боге или некий инструмент для выявления вероучительных истин.

⁸² Clem. Alex., *Strom.* 6.12.96.4; Афонасин 2003: 3.55.

⁸³ Clem. Alex., *Strom.* 6.12.99.3–5: ... πλοῦτος μὲν γὰρ ἀληθῆς ὁ ἐν ταῖς κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττει πλεονασμός. Афонасин 2003: 3.56.

Здесь снова можно провести сравнение с Филоном: для него главным проявлением полноты добродетели была способность аллегорического прочтения в библейском нарративе устройства космоса и человека в их соотношении между собой и с Богом. Для Климента на первом месте — не библейская аллегория (хотя и ей он уделяет много места), но в целом умозрение, постижение умопостигаемого мира и вытекающих из него закономерностей — и среди наук, и в тексте Библии, и в строе космоса, и во внутренней жизни человека.

Разумеется, Климент находится в очевидной зависимости от Филона, он очень много цитирует его построения, часто следует его логике. Но гораздо важнее то, как Клименту удаётся превзойти своего учителя, и делает он это благодаря подробно развитому учению об умопостигаемом мире.

УЧЕНИЕ ОБ УМОПОСТИГАЕМОМ МИРЕ

Филон, как мы видели, тоже нередко упоминает умопостигаемое в противоположность чувственному, пользуется словами *εἶδος* и *ἰδέα*, но всё же сам умопостигаемый мир для него ограничен собственно Богом или Логосом, а также умственными способностями человека, вбирающими в себя те или иные теоретические истины. Платонизм Филона очень умеренный, несомненно уступающий стоической картине мира. Климент же только принимает стоические аллегории Филона в силу авторитета последнего, но там, где это для него по-настоящему важно, он предлагает свои прочтения, далеко уходящие за рамки мира стихий, природных сил или способностей человеческой души.

Приведём один яркий пример: в пятой книге «Стромат» Климент обсуждает символическое значение ветхозаветной скинии и её принадлежностей. Сначала он практически пересказывает толкование Филона в трактате «О жизни Моисея» (2.87–124), в котором четыре цвета покрыва и занавеси скинии обозначают четыре элемента «в ознаменовании того, что божественное Откровение объёмлет всю природу и её первоэлементы»:⁸⁴ «алтарь для курений — символ земли, расположенной в центре универсума и испускающей испарения. Срединное же место за внутренним занавесом ... символизировало

⁸⁴ Clem. Alex., *Strom.* 5.6.32.3; Афонасин 2003: 2.165.

средоточие неба и земли».⁸⁵ Иными словами, материальные предметы внутри скинии у Филона указывают на первоначала материального же мира, то есть землю, небо, их средоточие, четыре элемента и так далее.

С точки зрения новозаветного христианства (как, впрочем, и традиционного иудаизма) такое толкование вызывает по меньшей мере недоумение: скиния и предметы внутри неё для повествователя книги Исход мыслились самыми священными предметами на земле. И если оказывается, что это не самодостаточные предметы, но являются символами чего-то иного, значит, то, что они символизируют, видимо, должно быть ещё более священным и ценным с точки зрения религиозного мировоззрения.⁸⁶

Но ни «средоточие земли», ни «четыре элемента» не имеют такой сакральной значимости ни в иудаизме, ни в христианстве. То, что Филон выбирает именно их, понятно только с позиции его религиозно-философской модели: земля, небо, элементы — это всё *первые начала*, ἀρχαί всего мира. Филон пытается этим показать, что скиния и предметы внутри неё — центр, начало и причина вселенной, — разумеется, не в физическом, а в ценностном, теологическом измерении. Скиния — это ценностный, символический центр всей вселенной, и именно *потому* она — самое священное её место и, следовательно, наиболее подходящее для явления Бога в чувственном космосе.

Для Климента, однако, эта логика если и понятна, то недостаточна. В центре его метафизики — разработанное учение об умопостигаемом мире, и потому, окончив пересказ толкования Филона, он предлагает своё собственное, скромно обозначив его словами «иные же говорят»:⁸⁷

Срединное же место за внутренним занавесом, куда в определённые дни мог входить только архиерей, вместе с внешним двором, доступным всем иудеям, ... символизировало, соответственно, мир умопостигаемый и чувственный. Занавесь, отделяющая святилище от толпы неверных, была растянута на пяти столбах и преграждала путь за ограду.

⁸⁵ Clem. Alex., *Strom.* 5.6.33.1–2; Афонасин 2003: 2.165.

⁸⁶ О месте Филона в иудейской и раннехристианской среде см.: Runia 2009.

⁸⁷ Clem. Alex., *Strom.* 5.6.33.2.4–3.1: ἄλλοι λέγουσιν.... Маловероятно, что Климент действительно пересказывает чьё-то чужое мнение.

Таков же таинственный смысл пяти хлебов, преломленных Спасителем и насытивших всю толпу его слушателей. Большинство предано лишь материальному, как будто только оно и существует. «Оглянись внимательно вокруг и посмотри, чтобы нас не подслушал кто-либо из непосвящённых, — говорит Платон, — ведь есть люди, которые согласны признавать сущим лишь то, что они могут взять руками, испытать или же увидеть в развитии, а всему незримому они не отводят доли в бытии», Они доверяют только своим пяти чувствам, но Бог непостижим слухом или каким иным чувственным образом.⁸⁸

Итак, пять столбов Климент истолковывает как пять чувств, завеса на столбах — неспособность наших чувств воспринимать умопостигаемое, то, что внутри скинии за завесой, — и есть умопостигаемая истина, недоступная для чувств. Она-то и есть средоточие самого священного — центр не чувственного космоса, но мира умопостигаемого. При этом Бог для Климента не тождествен этому умопостигаемому миру, Бог превосходит даже и его, будучи по природе совершенно непостижимым.

Разумеется, это только один пример, но весьма характерный. Он показывает, как сдвигается то пространство смыслов, которые оказываются задействованы при иносказательном истолковании библейских сюжетов, к которым у Климента можно присоединить и, скажем так, «парабиблейские» — то есть нарративы, не входящие в состав Библии, но так же, как и Библия, обусловленные божественным промыслом о судьбах человечества, то есть та доля истинных знаний, которая содержится в учениях языческих философов и которую Климент «возвращает» язычникам на страницах своих трактатов.

Итак, упомянутый «сдвиг» смыслов связан именно с ослаблением значимости натурфилософских конструкций, включая даже представление о единстве и гармонии чувственного космоса как целого. Ему Климент противопоставляет космос умопостигаемый, гораздо более близкий к Богу по своей природе и более близкий природе человеческого ума и души.

⁸⁸ Clem. Alex., *Strom.* 5.6.33.2–34.1; Афонасин 2003: 2.165.

Завершая раздел, посвящённый Клименту, сведём в таблицу значение «подготовительных наук», как они представлены в «Строматах»:

Таблица 11

Науки	Используемые для образования	Используемые «гностически»
музыка	обучение принципам гармонии	Христос как музыкант, устанавливающий гармонию мира и Церкви
арифметика	изучение связи чисел и соотношения вещей через арифметические отношения	изучение символического значения чисел в Библии, раскрывающее скрытые в ней смыслы
геометрия	изучение абстрактных фигур и тел, не имеющих физических свойств, развитие абстрактного мышления	изучение символического значения геометрических форм и величин в Библии, раскрывающее скрытые в ней смыслы
астрономия	изучение небесных явлений, календарных закономерностей, уяснение связи земных ремёсел (земледелие, навигация) с общим строем космоса	изучение небесных явлений, наиболее возвышенных из всех чувственных предметов ближе всего приводит «к постижению творческого начала»
диалектика	развивает абстрактное и понятийное мышление, учит избегать заблуждений	ведёт к познанию «самых первых и наипростейших» начал сущего

ОРИГЕН

Ориген (ок. 185 — 254) — преемник Климента, дидакал Александрийского огласительного училища, самый знаменитый и авторитетный из александрийских богословов на протяжении нескольких веков. О его биографии мы узнаём также от Евсевия Кесарийского, чело- века, глубоко вдохновлявшегося Оригеном и его последователями. Сведения об Оригене Евсевий (родившийся через десятилетие после его смерти) собирал у разных лиц,⁸⁹ и поэтому его повествование не всегда последовательно.

С одной стороны, мы узнаём, что Ориген получил в детстве отличное образование, после смерти отца он стал преподавать грамматику и «щедро обеспечил себя всем по своему возрасту необходимым».⁹⁰ Однако вместе с этим к нему стали приходить люди, нуждавшиеся в христианском оглашении: из-за угрозы гонений «в Александрии не оказалось никого, кто мог бы нести обязанности оглашателя».⁹¹ По прошествии непродолжительного времени Ориген полностью отдаёт себя катехизической деятельности и в возрасте 18 лет становится дидакалом Александрийского училища.

С другой стороны, Евсевий пишет:

В то время Александрийским училищем руководил преемник Пантена Климент, Ориген был его учеником. Излагая содержание «Стромат», Климент в 1-й книге их поместил хронологию событий до смерти Коммода; ясно, что он работал над своим сочинением при Севере, о времени которого рассказывает и эта книга.⁹²

И далее Евсевий отмечает, что в это время Ориген был «занят делом оглашения в Александрии», и этот период приходится на время его ранней молодости.

⁸⁹ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.2.1.3–7: «Мы же сейчас, многое опустив, переберём с допустимой краткостью то немногое, о чем мы узнали из писем и рассказов его учеников, доживших до нашего времени» (Кривушин 2013: 261).

⁹⁰ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.2.15.6–7; Кривушин 2013: 263.

⁹¹ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.3.1; Кривушин 2013: 263.

⁹² Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.6.1; Кривушин 2013: 267.

Остаётся неясным, при каких обстоятельствах Ориген сменил Климента, был ли период, когда огласительное училище вообще не работало (когда в Александрии не было «никого, кто мог бы нести обязанности оглашателя»), равно как и то, сколько времени Ориген учился у Климента.

Климент не был единственным учителем Оригена: Евсевий, цитируя Порфирия,⁹³ сообщает, что учителем Оригена был Аммоний Саккас — тот же загадочный александрийский мыслитель, у которого учился и Плотин. Впрочем, если учесть разницу в годах рождения между Оригеном и Плотинем, а также то, что Плотин встретил Аммония в двадцативосьмилетнем возрасте, то получается, что между периодами ученичества Оригена и Плотина у Аммония прошло не менее десяти лет, а вероятнее всего, и более. Нет ничего удивительного в том, что за это время взгляды Аммония могли существенно измениться, и учитель выдающегося христианского богослова своего времени окажется и учителем язычника — основателя неоплатонизма.

Евсевий приводит цитату из трактата «Против христиан» Порфирия (не дошедшую до нас ни в каких других источниках): «Аммоний был христианином и воспитан был родителями-христианами, но, войдя в разум и познакомившись с философией», принял язычество.⁹⁴ И хотя Евсевий горячо защищает христианство Аммония, который, по его словам, всю жизнь сохранял свою веру, всё же свидетельство Порфирия выглядит более правдоподобным, поскольку наилучшим образом согласуется с биографическими сведениями и об Оригене, и о Плотине.⁹⁵

Приобретя в Александрии известность проповедника и богослова, Ориген не переставал учиться. Евсевий приводит автобиографическую цитату Оригена:

Когда я стал прилежно изучать Слово и пошла молва о моих занятиях, тогда ко мне стали приходиться то еретики, то эллинские учёные, преимущественно философы, и я решил

⁹³ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.19.5–10.

⁹⁴ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.19.7; Кривушин 2013: 281.

⁹⁵ Существует альтернативная теория «двух Оригенов», согласно которой существовало два разных человека: Ориген-христианин и Ориген-язычник. Подробнее см.: Серёгин 2006; Светлов, Цыб 2008; Соловьёв 2023: 157–170.

тогда основательно рассмотреть учения об истине и еретические, и философские. Это я и сделал, подражая Пантону, чьи уроки ещё до меня многим принесли пользу, так как он был очень осведомлён в этих вопросах...⁹⁶

ПОРЯДОК ОБУЧЕНИЯ В АЛЕКСАНДРИЙСКОМ УЧИЛИЩЕ

Скорее всего, именно благодаря Оригену Александрийское огласительное училище приобрело институализированный характер. Вероятнее всего, при Пантоне и Клименте занятия имели вид бесед слушателей с дидакалом, для которых не было отведено какого-то особого места. Встречи, возможно, проходили в домах зажиточных граждан, либо в церковных помещениях. Особое здание для училища, а также штат преподавателей, ответственных за различные дисциплины, скорее всего, появились у училища именно при Оригене. Евсевий сообщает, что по мере роста числа слушателей в училище Ориген перестал справляться с преподаванием в одиночку и взял себе в помощь некоего Геракла, которому «он поручил начальное преподавание, а себе оставил слушателей более совершенных».⁹⁷

Следуя принципам Филона и Климента, Ориген считал необходимым наряду с вероучительными предметами преподавать и общие науки:

Тьма еретиков и немало самых знаменитых философов стекались к нему и ревностно изучали не только богословие, но и мирскую философию. Тех из учеников своих, в ком он замечал дарование, он вводил в дисциплины философские, преподавал им арифметику, геометрию и другие предметы, предваряющие знания более серьёзные, знакомил с философскими теориями, объяснял сочинения их творцов, делал свои замечания и рассматривал каждую теорию особо; сами эллины объявили его крупным философом. Большинство же учеников, не очень способных, он привлекал к элемен-

⁹⁶ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.19.12.1–13.3; Кривушин 2013: 283.

⁹⁷ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.15.1.6–10; Кривушин 2013: 277.

тарным школьным занятиям, говоря, что они очень помогут им понять Писание и подготовят к нему. Поэтому он считал, что даже ему необходимо заниматься философией и науками светскими.⁹⁸

Однако это только внешняя сторона образовательных взглядов Оригена, о которой мы можем судить по сторонним описаниям его действий. Однако до нас дошли тексты Оригена, в которых он сам описывает теоретические принципы образования, основанные на его учении о *мудрости*.

УЧЕНИЕ ОРИГЕНА О ТРЕХ ВИДАХ МУДРОСТИ

Вернее же сказать, что Ориген говорит не о мудрости вообще, а о *трёх* видах мудрости, которые существеннейшим образом отличаются друг от друга. Заметим сразу, что в приводимых ниже цитатах мы встретим два понятия: *мудрость* и *премудрость* — оба они соответствуют одному и тому же греческому слову σοφία, и выбор их употребления обусловлен исключительно решением переводчиков в каждом отдельно взятом контексте. Интерпретация же контекстов обусловлена влиянием библейских книг Притчей и Премудрости Соломона — как через прямые цитаты у Оригена, так и через возможные скрытые аллюзии.

Прочтём раздел «О троякой мудрости» в третьей книге трактата Оригена «О началах». Эта трихотомия используется Оригеном в самых разных его сочинениях, но развёрнутое введение в этот вопрос дано именно здесь. Ориген начинает с цитаты из первого послания апостола Павла коринфянам:

Мудрость (σοφίαν) же мы проповедуем между совершенными, но мудрость (σοφία) не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию (θεοῦ σοφία), тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (1 Кор. 2:6–8).

⁹⁸ Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 6.18.2–4; Кривушин 2013: 278–279.

Ориген поясняет:

В этом месте, желая указать различия премудростей, апостол пишет, что есть какая-то премудрость мира сего и есть некоторая премудрость князей мира сего, а от той и другой отлична Премудрость Божия. Но когда апостол говорит: премудрость «князей века сего», то, я думаю, он говорит не о какой-нибудь общей премудрости всех князей мира сего, но, мне кажется, указывает на некоторую особенную премудрость каждого отдельного князя мира сего.⁹⁹

Также и в отношении *премудрости Божией* Ориген ставит вопрос: одна ли и та же была эта премудрость до воплощения Христа и после него, либо же та мудрость, которой был мудр Соломон, — не та же самая, что есть новозаветная премудрость. Но этот последний вопрос Ориген предлагает пока оставить в стороне и продолжает различение первых двух её видов:

мудрость мира сего отлична от мудростей, принадлежащих князьям мира сего; посредством этой мудрости, кажется, уразумевается и постигается то, что относится к этому миру, но она вовсе не занимается познанием о божестве, или о сущности мира, или о каких-нибудь высших предметах, или об устройении доброй и блаженной жизни. Таково, например, всё искусство поэтическое, таковы грамматика, риторика, геометрия, музыка, вместе с которыми (к этому роду мудрости), может быть, нужно причислить ещё медицину. Во всех этих искусствах, нужно думать, и заключается мудрость мира сего. Под премудростью же князей мира сего мы разумеем, например, египетскую, так называемую тайную и сокровенную, философию, астрологию халдеев и индийцев, обещающих высшее знание, а также многообразные и разнообразные мнения греков о божестве.¹⁰⁰

⁹⁹ Origenes, *De principiis* 3.3.1.10–17; Crouzel, Simonetti 1980: 182–184; Писарев 2008: 300.

¹⁰⁰ Orig. *De princ.* 3.3.2.49–65; Crouzel, Simonetti 1980: 186; Писарев 2008: 301.

СОСТАВ НАУК ПО ОРИГЕНУ

Как мы видели выше, Климент уже рассуждает не только о «классических» науках античного общего образования, но прибавляет к ним заклинания, дивинацию и прочие магические искусства как свойственные язычникам, и причём ценимые ими несравненно выше. Сам он как христианин отвергает и сами магические практики, и значимость связанных с ними искусств.

Ориген точно так же выводит магию, астрологию и языческую теологию за рамки христианской премудрости и христианского образования, но, в отличие от Климента, он не может их просто игнорировать. Как увидим выше, Ориген занимает позицию их активного отрицания — и это верный признак того, что за время, прошедшее между Климентом и Оригеном, интерес к магии и теургии сильно возрос в языческой среде, а знания, их обосновывающие, приобрели гораздо большую популярность. Теперь это уже самостоятельный культурный феномен, которому христианский проповедник вынужден давать духовную оценку и объяснять его природу.

Примечательно, что к традиционному ряду из грамматики, риторики, геометрии и музыки Ориген добавляет поэзию, а также с некоторой долей сомнения — медицину. Что касается медицины, то, возможно, на повышение её статуса повлияла фигура Галена (129 – ок. 216 г. н. э.), в течение многих лет бывшего врачом при Римском престоле. О популярности Галена свидетельствует и большой корпус псевдогаленовской медицинской литературы. Благодаря Галену и его последователям медицина стала восприниматься в большей степени как область знания, имеющего свои строгие закономерности и правила, и всё более дистанцировалась от знахарства и бытовой магии. По всей видимости, успехи так понятой медицины позволили Оригену отнести её к ряду наук, в которых строгий порядок и правильность наряду с необходимостью навыков и таланта не подвергались сомнению со времён классической античности.

То, из-за чего Ориген сомневается, можно ли поставить медицину в один ряд с другими науками, становится ясно из его собственных рассуждений в первой омии на Евангелие от Луки: сравнивая медицину с геометрией, можно увидеть, что геометрия как наука име-

ет своей целью только теоретическое знание внутри себя же самой.¹⁰¹ Медицина же относится к таким наукам, которые имеют целью практическое применение. Без практического опыта медицинского знания быть не может в принципе — и это та особая черта, которая сближает медицину с христианством, которое, по словам Оригена, точно так же невозможно без деятельного осуществления в жизни христианина.¹⁰²

Включение поэзии в ряд основных наук, вероятнее всего, обусловлено развитием грамматики и углублённых исследований языка, осуществившихся стоиками. По всей видимости, эпоха Оригена — то время, когда классификация поэтических метров, способов стихосложения и особенностей поэтического языка приняли настолько стройные формы, что стали не менее важны, чем поэтическое вдохновение. Немного далее мы увидим, как навык к метрической речи и освоение поэзии как ремесла будут противопоставлены Оригеном поэтическому «неистовству», которое со времён Платона ценилось выше, чем «благоразумие».¹⁰³

Заметим также, что в «Послании к Григорию» Ориген перечисляет пять главных наук в виде самого традиционного перечня: геометрия, музыка, грамматика, риторика и астрономия, притом что все они служат приготовлением к философии. Впрочем, главная его мысль заключается в том, что, как эти общие науки готовят человека к философии, так и сама философия есть приуготовление к принятию христианского вероучения.¹⁰⁴

ДУХОВНОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ

В ПРОСТРАНСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Но сначала обратимся к тому, как Ориген объясняет, кто названы «князьями мира сего». В самом общем смысле — это падшие духи, занимающие определённую иерархическую ступень и оказывающие влияние на людей в масштабах целых народов:

¹⁰¹ Orig. *Hom. in Lucam* 1, Rauer 1930: 9.5–11.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Plato, *Ion* 533e3–d4.

¹⁰⁴ Orig. *Epist. ad Gregorium Thaumaturgum* 1.10–18 (Koetschau 1894: 40–41) = PG 11, col. 87AB.

В Священном Писании мы находим, что у каждого народа есть свой князь; так у Даниила читаем [Дан. 10:13], что есть какой-то князь царства персидского и другой князь царства греческого, причём последовательность самого рассказа ясно показывает, что это не люди, но некоторые силы. Так же и у пророка Иезекииля весьма ясно указывается, что князь Тира есть некоторая духовная сила [Иез. 28]. Вот эти-то и другие (силы) такого же рода имеют каждая свою мудрость и устанавливают свои догматы и различные мнения.¹⁰⁵

Здесь мы встречаемся с широко распространённым, начиная со II–III вв. н. э., представлением о духах различных народов. В библейской традиции, кроме приведенных цитат из Даниила и Иезекииля, большое значение имеет стих Втор. 32:8 «когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых». В переводе Семидесяти это место читается как «...поставил пределы народов по числу ангелов Божиих»,¹⁰⁶ откуда берёт начало традиция объяснения исторических судеб народов в соответствии с божественным промыслом, осуществляемым через соответствующих ангелов. Значительное развитие этих идей в иудейской среде представлено в апокрифической книге Еноха, главы 6–9 которой подробно повествуют о *декадархах* — десяти верховных ангелах.¹⁰⁷

Однако и в языческой среде учение о дaimонах тех или иных областей земли и населяющих их народов получило заметное распространение. Симметричное словам Второзакония утверждение присутствует и в «Критии» Платона: «боги поделили между собой по жребию все страны земли» (*Crit.* 109b1–2). Развитие этого учения мы находим у Ямвлиха Халкидского¹⁰⁸ и затем у Юлиана Отступника.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Orig. *De princ.* 3.3.2.65–77; Crouzel, Simonetti 1980: 186–188; Писарев 2008: 301–302.

¹⁰⁶ Rahlfs 1979: 347: ... ἔστησεν ὁρία ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.

¹⁰⁷ 1 Enoch 6.7–9.7, Black 1985: 28–30.

¹⁰⁸ Iambl. *De mysteriis* 5.25.4–12 (des Places 1966: 180) и см. цитату ниже. Также о благах, нисходящих от дaimонов к различным народам: *De myst.* 5.10.1–22.

¹⁰⁹ В послании Фемистию Философу император Юлиан приводит длинную цитату из «Законов» Платона, Legg. 713c5–714a8 = *Oratio* 6, 5.10–35 (Rochefort 1963: 18) с последующим подробным обсуждением.

Ямвлих в трактате «О египетских мистериях» говорит о том, как можно судить о богах:

то же самое можно было бы узнать также из разделения по областям и из особой заботы о каждом из сущих, которая распределяет эти уделы, большие или меньшие, по различным чинам: ведь, конечно, очевидно, что богам, господствующим над некоторыми областями, более всего подобает приносить в жертву плоды последних, а управляющим — то, чем они управляют.¹¹⁰

По этой же причине и обращаться к богам надлежит на языке народа, который живёт в той области земли, что управляется этими богами.¹¹¹ О том же сообщает и Ориген в трактате «Против Кельса»:¹¹²

имена, если они изрекаются в надлежащем и свойственном им порядке и последовательности, имеют особенную силу. Но и другие имена, если они произносятся по-египетски, имеют своё воздействие на известных демонов, сила которых простирается на одни только эти определённые предметы; и ещё иные имена, если они изрекаются на персидском языке, имеют силу уже над совершенно другими духами, и так у всякого народа имена приносятся для каких-либо потребностей. А в таком случае оказывается, что демонам, [обитающим] на земле и получившим в свой удел различные места, усваиваются имена соответственно местным и племенным наречиям.¹¹³

Фактически это означает, что те существа, которых Ямвлих называет богами, а Ориген — демонами, связаны не только с определённой местностью и народом, её населяющим, но и в целом с культурным миром этого народа: его языком, его верованиями, философскими учениями, из этих верований вытекающими, особыми науками

¹¹⁰ Iambl. *De mysteriis* 5.24.1–8 (des Places 1966: 179); Сенина 2020: 133.

¹¹¹ Iambl. *De myst.* 7.5.

¹¹² Отметим, что эти представления были широко распространены среди авторов, хорошо знакомых с традицией Древнего Египта и/или живших в египетских городах. Возможное влияние традиционной египетской религии на Оригена остаётся дискуссионным вопросом по сегодняшний день. Введение в этот вопрос см.: Bostock 1975; Bostock 2009; Scholz 2011.

¹¹³ Origenes, *Contra Celsum* 1.24.29–37, Borret 1967: 138; Писарев 2008: 436.

и искусствами, формирующимися в данной культурной среде. При этом и Ориген, и Ямвлих признают активную, оформляющую роль «князей мира сего», благодаря которым возникает этническое своеобразие данного народа.

Различие между Оригеном и Ямвлихом заключается в аксиологическом и телеологическом отношении к этим «князьям» и их деятельности: для Оригена — это демоны, падшие ангелы, действия которых противоположны воле Бога и праведных людей; для Ямвлиха же эти духи либо благи по своей природе, либо нейтральны. Соответственно, и отношение человека к ним принципиально различно в язычестве и христианстве: с позиции Ямвлиха плоды воздействия этих сил на человеческие народы полезно принимать и культивировать, с позиции же Оригена — они могут оказаться ложными и приносящими духовный вред.

При этом, однако, Ориген вовсе не стоит на позиции отрицания всей культуры, наук и искусств, как и этнического разнообразия народов. Собственно «премудрость мира сего», включающая классический античный круг наук и народные обычаи, не связанные с магией, теургией и языческой философией, — и есть та сфера человеческой культуры, которая не несёт в себе прямого следа воздействия падших духов. С другой стороны, эта мирская премудрость — вовсе не тождественна Премудрости Божией. Возможно, их отношение можно представить как отношение «естественной» (природной) и «сверхъестественной» премудрости, хотя сам Ориген, разумеется, таких понятий не использует.

«ЕСТЕСТВЕННЫЕ» И «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ» СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Однако утверждать, что, скажем, поэзия и геометрия относятся к естественной премудрости и этически нейтральны, тогда как магия и заклинания относятся к премудрости демонической и их нужно избегать, — не вполне корректно. Далее Ориген объясняет, в чём причина более сложного положения вещей. Кроме «князей мира сего»,

существуют ещё некоторые энергии мира сего (*mundi huius energiae*), то есть некоторые духовные силы, имеющие опре-

делённую деятельность, выполнение которой они выбрали себе сами по свободе своего произволения. К этим силам принадлежат князья, производящие мудрость мира сего; так что, например, существует некоторая особая энергия и сила (*energia ac uirtus*), которая внушает поэзию, есть другая [сила, внушающая] геометрию, и так каждое искусство и каждую науку этого рода сообщает особая сила. Очень многие из греков думали, что поэтическое искусство не может существовать без исступления (*insania*), поэтому в их историях рассказывается, что иногда так называемые у них прорицатели внезапно были исполняемы духом какого-то исступления. Затем у греков есть ещё так называемые прорицатели (*diuini*), которые, под воздействием управляющих ими демонов, дают ответы искусно размеренными стихами. Равным образом, так называемые маги или чародеи (*magos uel maleficos*), призвавши демонов на мальчиков ещё малого возраста, иногда заставляли их говорить стихами поэмы, удивительными и изумительными для всех.¹¹⁴

Прежде всего нужно обратить внимание на термин *energia*, это калька греческого ἐνέργεια — аристотелевского термина, возникающего при введении различия сущности, её потенции (δύναμις, также переводимое как «сила») и её деятельной актуализации — последняя и получила именование *энергии*.¹¹⁵ Связь энергии и потенции (или «силы») дана и самим Оригеном (*energia ac virtus* в переводе Руфина) и через понятие δύναμις, вероятно, связывается с δυνάμεις в 1 Пет. 3:22 или Еф. 1:21, где «Силы» стоят наряду с «Ангелами» и «Властями» — то есть допускают понимать их как незримые одушевлённые существа.

Здесь остаётся не вполне ясным, включает ли Ориген в их число только падших ангелов или ангелов всех вообще. Соответственно, из решения этого вопроса вытекает и ответ на вопрос о происхождении «премудрости мира сего»: если «особые силы, внушающие» поэзию и геометрию, — это благие ангелы, то выходит, что всё многообразие человеческой культуры, науки и искусства происходят от невидимых духов. При этом обычные, «классические» науки даны людям бла-

¹¹⁴ Origenes, *De princ.* 3.3.3.105–123; Crouzel, Simonetti 1980: 190; Писарев 2008: 302–303.

¹¹⁵ Лосев 2000: 4.106–122.

гими ангелами, в соответствии с божественным Промыслом, а магические знания и ложные философские учения — от демонов.

Если же Ориген в цитируемом отрывке имеет в виду только сверхъестественные способности человека к поэзии или геометрии, внушаемые падшими духами, то о происхождении наук и искусств обычного рода, основанных на природных способностях человека, в этих пассажах речь не идёт, и «премудрость мира сего» имеет по преимуществу земное происхождение.

Обе эти модели весьма примечательны; более того, что касается второй модели, то она (если даже Ориген её и не принимал) очень похожа на образ мысли Климента или, по меньшей мере, ни в чём ему не противоречит.

Ориген отчётливо утверждает, что человеческая душа восприимчива к воздействию и злых, и добрых духов, однако есть различие в способе их действия: злые духи приобретают власть над человеческой душой путём обмана или насилия, тогда как человек под «действием святых ангелов или Самого Бога ... не подвергается возмущению или повреждению ума и не лишается свободного решения своей воли».¹¹⁶ Из этого вытекает, что если верна первая модель и даже самые обычные классические науки появляются в человеческой культуре через посредство благих ангелов, то сам способ их возникновения отличается от способа возникновения магических знаний: в первом случае остаётся пространство для свободного человеческого выбора и творчества, тогда как во втором, по мысли Оригена, человек либо лишён свободы вовсе, либо она сильно ограничена.

То, что Ориген придерживался именно первой модели, можно уверенно заключить по его рассуждению в 18 омилии на книгу Чисел. Речь начинается с цитаты Исх. 35:30–35 о Веселеиле: «Господь ... исполнил его Духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством, составлять искусные ткани, работать из золота, серебра и меди, и резать камни для вставляния, и резать дерево, и делать всякую художественную работу; и способность учить [других] вложил в сердце его» — все эти способности понадобились для того, чтобы изготовить и украсить все части ветхозаветной скинии.

¹¹⁶ Orig. *De princ.* 3.3.4.168–176; Crouzel, Simonetti 1980: 194; Писарев 2008: 304.

Ориген сначала пишет об этом чудесном обретении Веселеилом навыков, которыми он не обладал и которым не учился (и притом смог учить им других), но далее переходит уже к весьма широким обобщениям:

Из всего сказанного рассмотри, каким образом от Бога [исходит] мудрость мастера, будь то [искусство работы] с золотом, или с серебром, или с каким-то другим материалом, а также мудрость ткацкая. И смотри: справедливо ведь будет сказать обо всём этом, что вся эта мудрость [исходит] свыше (*ab excelso*). Но если утверждается, что мудрость мастера дана свыше, не верно ли [утверждать, что] оттуда же происходит и геометрия, от которой [происходит] эта мудрость и которую Писание называет архитектурикой? Ведь и у Захарии говорится о «землемерной верви», которой ангел «измерял Иерусалим» [Зах. 2:1–2], и нет ничего нелепого в том, чтобы и эту мудрость назвать [ниспосланной] свыше. Но что скажем о музыке, в которой мудрейший Давид достиг высшего мастерства и получил наставление обо всех мелодиях и ритмах, так что [пользуясь] всем этим, сочинил звуки, играя которые на своём псалтерии, смог успокоить царя, которого «возмущал злой дух» [1 Цар. 16:14–23]? Никто, будучи в здравом уме, не станет отрицать, что в познании всех этих вещей «вся премудрость от Бога». Нет сомнений и в том, что верно это и в отношении медицинской науки.¹¹⁷

Разумеется, Ориген нисколько не отрицает значения передачи знаний, искусств и «мудрости» от человека к человеку, от учителя к ученику (чем он сам и занимался всю свою взрослую жизнь). Когда он ведёт речь о происхождении «мудрости свыше», он имеет в виду, во-первых, случаи чудесного овладения тем или иным искусством или мудростью без соответствующего обучения и, во-вторых, возникновение наук и искусств как таковых. Наконец, нужно помнить, что Ориген допускал предсуществование душ прежде их воплощения в физическом теле, которое тесно связано с платоновским учением об анамнезисе.¹¹⁸ Конечно же, Ориген не принимал учение об

¹¹⁷ Orig. *Hom. in Num.* 18.3.3; Baehrens 1921: 170–171.

¹¹⁸ Серёгин 2015: 48–53 и сл.

идеях в его оригинальном платоновском виде, и потому созерцание истины душой прежде телесного воплощения не может быть ничем иным, как восприятием «мудрости свыше», то есть либо от Бога непосредственно, либо через благих ангелов.

Наконец, вернёмся к процитированному фрагменту трактата «О началах», где говорится о поэтическом исступлении. С одной стороны, Ориген упоминает поэзию в ряду классических наук, происходящих от Бога, в той мере, в которой она основывается на знании правил стихосложения, навыке и таланте поэта. С другой стороны, в состоянии исступления или одержимости человек может произносить рифмованную речь, которая может казаться наиболее совершенной и вдохновенной, но при этом она будет происходить от злых духов, которые таким образом пытаются повлиять на слушающих людей. По всей видимости, Ориген допускает такое же использование падшими духами и прочих искусств и наук.

Получается, что пространство человеческой культуры в целом, и область наук, искусств и образования в особенности, становится настоящим полем битвы невидимых сил, благих и злых духов, а человек в этой битве занимает если не центральное, то всё же очень важное положение.

Безусловно, в определённой степени такой взгляд на культуру и человека обусловлен эпохой, в которую жил Ориген — эпохой острого кризиса на стыке языческой и христианской культур, подготавливавшего официальное принятие христианства Римской империей в IV веке. Но очень близкие мировоззренческие формы можно найти и в более ранних памятниках, и здесь никак не обойти стороной кумранский свиток «Войны сынов света против сынов тьмы»,¹¹⁹ где противостояние ангельских и демонических сил схожим образом проецируется на жизнь и военные действия людей в земном мире. Человечество в целом делится в такой парадигме на союзников сил света и союзников сил тьмы, между которыми не может быть промежуточных состояний — тот взгляд, который ярко выражен в мировоззрении раннехристианской литературы «двух путей».¹²⁰ В этой перспективе Ориген оказывается мыслителем, твёрдо укоренённым в традиции, существовавшей к его времени по меньшей мере уже два века.

¹¹⁹ Газов-Гинзберг и соавт. 1996: 279–331.

¹²⁰ Rordorf 1986: 155–174; Holmes 2007: 335, 345, 371.

БОЖЕСТВЕННАЯ МУДРОСТЬ И НАУКИ

Наконец, у нас есть свидетельство о том, как Ориген разрешал противостояние «мудрости мира сего» и «мудрости князей мира сего», опираясь на мудрость божественную, которая, по его словам, неизмеримо превосходит и первую, и вторую. Обратимся к «Благодарственной речи Оригену», авторство которой традиционно приписывалось Григорию Чудотворцу (в современной научной литературе эта атрибуция поставлена под сомнение¹²¹). Автор этой речи был учеником Оригена, по всей видимости, провёл с ним длительное время и оставил описание главных этапов своего ученичества — а значит, и описание образовательной стратегии своего знаменитого учителя.

Мы не знаем, в точности ли соответствует последовательность изложения в «Благодарственной речи» хронологической последовательности занятий, которые вёл Ориген, но общее направление — от подготовительных дисциплин к глубокому изучению богословских вопросов — вполне прослеживается. Нужно также отметить, что, как мы видели выше, часть слушателей, нуждавшихся в более простом, начальном образовании, Ориген поручал своим помощникам. Автор же «речи» описывает своё обучение таким образом, что можно предположить, что в Александрийском училище он учился либо исключительно у Оригена, либо по меньшей мере учился у него большую часть времени. Из этого можно заключить, что автор «речи» был выбран Оригеном как весьма способный ученик.

Ход обучения, как его можно реконструировать из «Благодарственной речи», был следующим:

— предварительная ступень: изучение законов логики, принципов построения логического высказывания, «способность ... критически судить относительно отдельных выражений и оборотов речи»¹²² (§106); а также геометрии и астрономии: «геометрию, так как она непоколебима, он [=Ориген] просто делал как бы опорой всего и, так сказать, крепким основанием» (§114);

¹²¹ Аргументы против атрибуции «речи» Григорию Чудотворцу см.: Nautin 1977: 81–86, 155–161. Анри Крузель поставил под сомнение аргументы Пьера Нотена, и его точку зрения разделяет также ряд авторов недавних работ, см. их обзор: Соловьёв 2023: 184–185.

¹²² Греческий текст «Благодарственной речи» приводится по изд.: Crouzel 1969; русский перевод: Сагарда 1916: 18–52.

— нравственное воспитание: изучение психологической структуры человеческой души, связи между различными её состояниями и претерпеваниями. Воспитание было нацелено на то, чтобы сделать человека справедливым (δικαίους), благоразумным (φρονίμους), умеренным (σώφρονας) и мужественным (ἀνδρείους, §145);

— изучение философских учений, как языческих греческих, так и варварских. Ориген настаивал на знакомстве с самыми различными учениями за одним только исключением: те, что не признают существования богов вовсе, либо не признают божественного промысла (по всей видимости, это недвусмысленная отсылка к эпикурейству) — «такие произведения не пристойно и читать» (§152). Один из главных принципов здесь — большое количество и разнообразие изучаемых философских систем, имеющее целью «чтобы какое-либо отдельное и само по себе взятое воззрение того или иного автора, будучи услышано и оцениваемо одно только, даже если бы оно не было истинным, не проникло в мою душу, как единственно истинное» (§154). Иными словами, на этом этапе Ориген развивал философский кругозор своих слушателей, не настаивая при этом на истинности какого-либо определённого учения, но снабжая комментарием все значимые построения в каждом учении («он собирал всё, что у каждого философа было полезного и истинного, и предлагал мне, а что было ложно, выделял, как другое», §§172–173);

— изучение и истолкование «пророческих вещаний» и «священных изречений» (§174). Судя по формулировкам «речи», возможно, это не только книги Библии, но и пророчества древних греков и других язычников (такими могли быть пророчества, принимавшиеся в христианской среде, например, пророчество Кумской сивиллы). Говоря об Оригеновом даре истолкования, автор «речи» пишет: «для меня не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного. Но я имел возможность получить знание о всяком учении, и варварском и эллинском, из области таинственной или из государственной жизни, и о божественном и о человеческом» (§182).

Нужно также заметить, что значительный объём материала, и в особенности богословское наследие прежних александрийцев (Филона, Пантена, Климента), Оригеном, скорее всего, не преподавалось самостоятельно, но включалось по мере необходимости при истолковании того

или иного библейского пассажа.¹²³ Возможно, подобным образом к разбору присоединялись и отдельные естественнонаучные сведения.

Таким образом, хотя Ориген, описывая в целом взаимодействие «мудрости мира сего» и «мудрости князей мира сего», показывает их противостояние, но сам он, как человек, познавший «мудрость Божию», обладал способностью извлекать пользу из всех видов мудрости, умея вычленить в каждом учении существенный смысл — философский, богословский или общенаучный. Если выше мы могли сказать о противостоянии «сил света» и «сил тьмы», продолжающимся в пространстве человеческой культуры, то это — только половина общей картины мира. Вторая половина заключается в том, что христианское учение выводит человека на ступень, возвышающуюся над этим противостоянием, даёт способность извлекать пользу и избегать вреда, с каким бы «внешним» учением ни пришлось столкнуться. Едва ли не все экзегетические труды Оригена являются собой практическое осуществление этого принципа.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ОРИГЕНА

Как и в предыдущих разделах, упорядочим проанализированный материал в виде таблицы:

Таблица 12

Предварительный этап	Изучение «предварительных» наук: — грамматика, риторика, геометрия, музыка, астрономия — поэтика — медицина	Умение отличить науки от теургических знаний и магических практик
	Нравственное воспитание	
Изучение философии	Анализ основных положений различных философских школ, включая языческие	Исключение учений, отвергающих Бога или Промысел
Изучение пророчеств и Св. Писания	Истолкование сложных мест Библии	Истолкование древних пророчеств

¹²³ Runia 1992: 338.

Как видим, модель Оригена уже сильно напоминает структуру курикулума в языческом неоплатонизме, также состоявшем из трёх ступеней. Сравнивая их между собой, можно дать наиболее общее обозначение главных трёх элементов:

- 1) предварительное изучение «школьных» дисциплин;
- 2) тщательное изучение философии, а именно, метафизики, космологии и антропологии;
- 3) изучение теологии: собственно учение о Боге, экзегеза священных текстов, пророчеств, смысла и структуры богослужения (церковных Таинств в христианстве, теургии в языческом неоплатонизме).

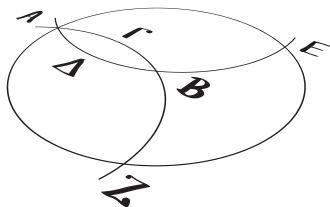
Чем далее мы продвигаемся исторически от эпохи классической античности через период эллинизма к поздней античности, тем меньше внимания уделяется классическому образованию, включающему как языковые (грамматика, риторика), так и логико-математические дисциплины (в том числе музыка и астрономия) — и тем больше внимания уделяется структурированию философского знания. На ранних этапах теология занимает высшую ступень внутри философского знания, но к III–IV вв. приобретает полностью самостоятельный характер. Метафизика и космология при этом остаются внутри области философии и, таким образом, находятся в подчинённом состоянии по отношению к теологии.

С другой стороны, теология мыслится как знание, которому нельзя научиться только путём интеллектуальных усилий — здесь также требуется этическое воспитание и аскетические упражнения. В сферу аскетики входит, в том числе, и участие в богослужении или теургических обрядах. На фоне теологии философия остаётся по преимуществу спекулятивной дисциплиной.

Ещё одна важная общая особенность — как в христианской, так и в языческой традициях всё большее значение принимает *экзегетика*: и внешний мир, и пространства смыслов авторитетных текстов начинают рассматриваться как совокупность символов, которые должны быть истолкованы. Возникают целые иерархии уровней истолкования сущего — сначала на уровне объяснения невещественного смысла материальных предметов и событий, а затем уже и сами матрицы смыслов, используемых для истолкования, — а это, как правило, целые метафизические модели — становятся предметом созерцания, объяснения и духовной оценки с теологической точки зрения.

Глава 3

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ И УЧЕНИЕ О «НАЧАЛАХ»



В предыдущих главах мы говорили об общих принципах построения учебного куррикулума в языческой и христианской традициях. Теперь мы обратимся к более подробному рассмотрению содержания изучавшихся предметов.

Классическим основанием эллинской учёности в том её аспекте, который ближе всего напоминает академическую науку в её современном виде, был аристотелевский корпус, а также труды перипатетиков. Ими был сформирован фундамент античной физики и космологии, логики и силлогистики, антропологии и медицины, зоологии и метеорологии, учения о языке, речи, поэзии и драматургии — и это далеко не полный перечень!

Однако в эпоху поздней античности отношение к аристотелевскому наследию разительно отличается от той деятельности, которой занимался сам Аристотель. Если в основе аристотелевских трактатов лежит опыт собственных наблюдений и исследований Стагирита, который всегда предваряется анализом уже существующих учений и мнений по избранной теме, то во II–VI веках н. э. чаще всего мы встречаем *комментарии* к тем или иным трудам Аристотеля. Обычно такие комментарии строятся в следующем виде: выбирается какой-то один трактат аристотелевского корпуса или даже отдельная его часть, затем оттуда берётся короткая фраза в одно-три предложения, выписывается и затем сопровождается рассуждением автора по поводу этой фразы. Как правило, это дальнейшее логическое развитие мысли Аристотеля, либо переложение её другими словами, либо приведение подтверждающих примеров.

Меньше всего в позднеантичных аристотелевских комментариях встречаются самостоятельные наблюдения комментатора, которые могли бы служить дальнейшему развитию идей Аристотеля. В этом

отражается принципиальный смысловой сдвиг, отличающий мысль поздней античности: здесь аристотелевский корпус приобретает роль, в первую очередь, корпуса *учебной* литературы: его изучают, его обсуждают, в нём ищут скрытые смыслы — но едва ли кто берётся за естественнонаучную исследовательскую деятельность самостоятельно. Тракаты Аристотеля становятся в определённом смысле неизменной, «зафиксированной» истиной — в первую очередь это касается наук, связанных с экспериментальным естествознанием: от биологии и медицины до физики и метеорологии.

Наиболее ярко учебный статус аристотелевского корпуса проявляется в неоплатонической традиции.

Однако, как и во многих других отношениях, особняком здесь стоит Плотин: с одной стороны, он не оставил комментариев на трактаты Аристотеля в виде самостоятельных произведений. Но с другой стороны, в составе Эннеад мы видим трактаты «О потенции и энергии» (2.5), «О двух видах материи» (2.4), в которых соответствующие концепции Аристотеля кардинально пересматриваются с точки зрения последовательного платонизма. Кроме этого, Плотин пишет три трактата «О родах сущего» (6.1–3), критикующих учение Аристотеля о десяти категориях, которые Плотин предлагает заменить более простой и фундаментальной системой из пяти категорий, пригодной для описания всего сущего. При этом десять аристотелевских категорий Плотин предлагает сохранить исключительно для описания мира чувственно воспринимаемых предметов.

В отличие от более поздних неоплатоников Плотин рассматривает наследие Аристотеля в проблемном ключе. Во всех случаях, когда он касается аристотелевских построений, речь идёт о существенном рассогласовании платонической и перипатетической традиций. Рассмотрим, как это происходит, на примере учения о материи.

УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ: ОТ АРИСТОТЕЛЯ К НЕОПЛАТОНИЗМУ

Учение о материи—*ύλη*, последовательно развиваемое в «Метафизике»,¹ внутри собственно платонической традиции в течение долгого времени было ограничено истолкованием платоновского «Тимея», где

¹ Arist. *Metaph.* 1.3 et sqq. (983a29 sqq.).

материя описывается иносказательно: как «третий род» (*Tim.* 52a8), постигаемый с помощью «незаконнорожденного умозаключения» (*Tim.* 52b2), как «пространство» (χώρα, *Tim.* 52b4), «кормилица рождения» (*Tim.* 52d4–5) или «восприемница» (δεξαμένη, *Tim.* 53a3). И хотя Платон подробно рассуждает о роли материи в становлении космоса и каждой отдельной его части, всё же материя как самостоятельный философский концепт описывается им строго в соответствии с изначально сформулированным принципом «незаконнорожденного умозаключения» — то есть невозможности строго рационального описания материи. Он говорит о ней иносказательно, используя различные метафорические названия и косвенные описания. Строго говоря, этот подход действительно наилучший и, быть может, даже единственно верный — однако *почему* это так, станет ясно только благодаря развитию диалектики материи у неоплатоников.

Средними платониками проблема материи была прочувствована очень остро, судить об этом можно из сохранившихся фрагментов Нумения из Апамен. Здесь и истолкование материи через гераклитовский образ текущей реки,² и через понятие беспредельности (ἄπειρος),³ и через различие души и тела, сопровождающееся явной критикой стоицизма,⁴ и через проблему возникновения материального мира от лишённого материи бога.⁵ Наконец, Халкидий (IV в. н. э.) в комментарии на «Тимей» Платона приводит обширную цитату из Нумения,⁶ где последний изображается строгим последователем пифагорейства (к которому причислен и Платон) и противником стоицизма. Рассуждение о материи здесь строится в контексте вопроса о происхождении зла, так что, следуя Нумению, именно материя выступает условием возможности зла в вещественном мире, будучи одновременно и необходимым условием гармонии чувственного космоса.

Возможно, именно эта формулировка Нумением проблемы теодицеи и попытки её решения ярче всего иллюстрируют степень зрелости метафизики среднего платонизма — на фоне которого мысль

² Num. Apm. fr. 3 (des Places 1974); cf. Heracl. fr. B12 DK. Русский перевод фрагментов Нумения: Афонасин, Кузнецова 2007.

³ Num. Apm. fr. 4a (возможно, аллюзия на учение Анаксимандра об апейроне).

⁴ Num. Apm. fr. 4b et 50.

⁵ Num. Apm. fr. 11 et 18.

⁶ Num. Apm. fr. 52.

Плотина выделяется не только с точки зрения упорядочения построений предшественников, но и содержит смелые и системно связанные между собой ответы на главные вопросы среднего платонизма.

Возвращаясь к аристотелевскому понятию ὕλη, Плотин находит такое метафизическое основание, из которого вытекают и главные свойства материи в аристотелевском её понимании, и большинство её характеристик, выявленных средними платониками. Главное открытие Плотина в отношении понимания материи выражено в том названии, которое он даёт ей: τὸ μὴ ὂν, буквально: «не-сущее», то есть полное отсутствие бытия как такового.

Именно из этого понимания проистекает целое множество важных следствий. Во-первых, становится ясно, почему о материи можно рассуждать только с помощью «незаконнорожденного умозаключения»: если материя есть чистое ничто — ничто с любой точки зрения, какую ни возьми, — то помыслить её обычным, дискурсивным способом решительно невозможно. Дискурсивное мышление предметно: любой предмет мышления рассматривается как *нечто* или как *что-то*, то есть исходит из предпосылки, отрицающей первейшее и самое главное определение материи. Выходит, что либо её невозможно помыслить вовсе, если следовать путём рационального дискурса, либо о ней можно говорить образно, иносказательно, пользуясь интуициями, метафорами и даже, быть может, поэтическим языком. Так или иначе, материя, помысленная до её предельных оснований, либо ускользает от дискурсивной мысли, либо как-то схватывается вне-рациональным способом.

Изменчивость, текучесть и беспредельность материи, как мы их встречаем у Нумения — который, в свою очередь, пересказывает интуиции, связанные с материей ещё со времён досократиков (когда ещё и самого термина «материя» не существовало!), — формулируются не как собственные свойства материи (ведь для *ничто* нельзя ввести и признак чего-либо «собственного»), но как отрицание того, что присуще бытию как таковому. Здесь работают те же интуиции чистого бытия, которые декларированы Платоном в гипотезах «Парменида»: чтобы нечто одно было одним сущим, оно должно отличаться от иного, а значит, должно иметь границу или предел, то есть должно быть определённым и ограниченным. Кроме того, чистое бытие и затем умопостигаемый мир как целое обнаруживаются как нечто

самотождественное, устойчивое и неизменное. Отрицание каждого из этих свойств и приводит к тем свойствам материи, о которых говорили предшественники Плотина. Но только ему удалось найти такое основание, из которого все эти свойства выводятся как многие следствия из единой причины.

Строго говоря, материя, понятая как τὸ μὴ ὂν, может быть рассмотрена в двух перспективах. С одной стороны, как мы только что видели, будучи не-бытием, свойства материи берутся как отрицание свойств бытия, то есть через соединение двух базовых категорий, упоминаемых ещё Аристотелем: собственно бытия и понятия лишённости, которому соответствует логическая операция отрицания. При этом и все фундаментальные свойства бытия так же подвергаются отрицанию, что позволяет говорить о них как о свойствах материи. Действительно, на уровне логики, оперируя субъектами и предикатами, получаемые выводы вполне справедливы.

Однако, с другой стороны, можно сказать, что отрицание бытия, приводящее нас к не-бытию, есть вместе с тем и отрицание предметности как таковой, или, другими словами, возможности предикативного описания материи. Получаемые нами логические выводы, таким образом, относятся к «опредмеченной материи», или нашему «предметному представлению» о ней. Тогда как сама по себе она — не предмет, не сущность и не субъект, следовательно, равным образом к ней не могут быть приложены никакие предикаты. Так что нельзя утверждать ни что материя ограничена, ни что беспредельна; ни что она изменчива, ни что постоянна; ни что она есть причина зла (и вообще причина чего угодно), ни что она не есть какая-либо причина вовсе. Никакое утверждение о ней невозможно, покуда оно строится в виде высказывания, содержащего подлежащее и сказуемое: для любого сказуемого материя не может быть подлежащим. Таким образом, мы ничего не можем высказать о материи, а всё, что мы высказываем, на самом деле относится не к ней, а к чему-то иному.

Так формируются апофатический и катафатический способы описания материи — что очень близко к тому, как описывается первое *единое* в метафизике неоплатонизма. После Плотина развитие учения о материи в значительной мере ограничилось. По существу, единственный логический шаг, который Плотин не совершил и который

будет сделан уже после него, — это установление фундаментальной симметрии между *единым* и материей в онтологической иерархии. Последовательно говорить об этом будет Прокл, а до него, возможно, об этом мог говорить и Ямвлих, но явных свидетельств тому до нас не дошло в том небольшом количестве его произведений, что сохранились до нашего времени.

Для нашей темы здесь важно то, что после Плотина дискурс о материи в полной мере отрывается от своих аристотелевских истоков и приобретает чисто неоплатонический характер. Использование аристотелевской лексики сокращается: если на текст Эннеад Плотина приходится более 500 упоминаний термина ὕλη, то в «Платоновской теологии» Прокла их немногим более 50.

ДРУГИЕ КОНЦЕПЦИИ АРИСТОТЕЛЯ В НЕОПЛАТОНИЧЕСКОМ ПРОЧТЕНИИ

Схожим образом происходит переосмысление и других аристотелевских терминов, понятий и концепций, которые касаются наиболее важных предметов с точки зрения неоплатонической метафизики (такие, как энергия, потенция/сила (δύναμις), свойство, место, движение/изменение (κίνησις) и т. д.). Сюда присоединяются ещё две области знания: это учение о душе и учение о космосе — внутри аристотелевского корпуса это, прежде всего, трактаты «О душе» и «О небе». Особый интерес к этим двум произведениям, сохранявшийся на протяжении Средних веков, во многом обусловлен рецепцией их идей в неоплатонизме.

При этом нужно обратить внимание на то, что трактат «О душе» Аристотеля рассматривает отдельно взятую душу отдельного существа. Поскольку им вводится классификация из трёх типов душ — растительных, животных и рациональных («словесных», λογικοί), — то и рассматриваемые одушевлённые существа делятся на растения, животных и людей (а также невидимых существ, таких как даймоны, герои и им подобные).

В неоплатонической модели мира наибольший интерес представляет та область умопостигаемого, где на третьей иерархической ступени располагается *душа* космоса. В разных интерпретациях она

по-разному соотносится с частными душами отдельных живых существ: для Платона и Порфирия душа каждого человека состоит из двух частей: низшая пребывает в физическом теле, тогда как высшая остаётся частью единой мировой *души*. Диалектика единства и множества, описывающая соотношение мировой *души* и множества составляющих её высших частей частных душ, выстраивается таким же образом, как и соотношение единого мирового *ума* и частных умов (аналогичных идеям–эйдосам у Платона и средних платоников).

Для Ямвлиха же и всех последующих неоплатоников человеческая душа находится только в теле, и пока она поддерживает в нём жизнь, она сама по себе отделена от *души* космоса. Но в любом случае учение Аристотеля о душе востребовано в первую очередь для понимания того, каким образом существует мировая *душа* — именно она оказывается порождающим началом, образцом-парадигмой и конечной целью, от которой происходят и к которой возвращаются все остальные частные души.

Подобным образом и учение Аристотеля, представленное в трактате «О небе», содержащее общую космологическую модель, начиная с совокупности небесных сфер⁷ и заканчивая соотношением Перводвигателя и космоса как целого, — с точки зрения неоплатонического прочтения не имеет самостоятельной ценности. Дело в том, что физический космос — это не просто полнота мироздания, но, по словам Платона, «всесовершенное живое существо».⁸ А значит, как любое существо, оно являет собой соединение души и тела. И если рассуждение о мировой душе восходит к только что обсуждавшемуся трактату «О душе», то трактат «О небе» становится изъяснением того, как устроено *тело* космоса. Иными словами, физический космос — это не просто определённая структура, упорядочивающая все наполняющие его физические предметы и существа, но, прежде всего, чувственно воспринимаемая манифестация мировой *души*. Тело космоса с теоретической точки зрения высокого неоплатонизма важно ровно настолько, насколько по нему можно судить об устрое-

⁷ Учение об объёмных космических сферах пришло на смену первоначальному представлению о плоских окружностях: ещё у Платона мы читаем о небесных «кругах» (κύκλοι, cf.: *Tim.* 38c7–d6). Впервые назвал их «сферами» (σφαῖραι) ученик Платона Евдокс Книдский (Lassauer 1966: 179–180).

⁸ Plat. *Tim.* 31b1: ... τῷ παντελεῖ ζῳῳ.

нии умопостигаемого мира. И в этой ценностной ориентации обнаруживается принципиальное отличие от того исследовательского пути, по которому двигался Аристотель.

Если попытаться сжато сформулировать основной принцип неоплатонического прочтения «естественнонаучных» трактатов Аристотеля, то он мог бы звучать так: все аристотелевские представления об устройении чувственно воспринимаемого мира и наполняющих его явлений, предметов и живых существ важны в той мере, в какой с их помощью можно больше узнать об устройении мира умопостигаемого. Все наблюдения за природными явлениями и процессами служат одной цели — истолкованию метафизических оснований физического бытия в самом широком смысле этого слова.

КОММЕНТАРИИ К АРИСТОТЕЛЮ В АЛЕКСАНДРИЙСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ

Всё сказанное выше верно в первую очередь применительно к Афинской школе неоплатонизма⁹ и её предшественникам — от Плотина до Ямвлиха. Внешнее отличие традиции александрийского неоплатонизма от традиции афинской заметнее всего именно с точки зрения отношения к Платону и Аристотелю.

Гибель Гипатии, знаменитой александрийской женщины-философа, математика и астронома, растерзанной толпой христиан в 415 году,¹⁰ стала знаковым событием, после которого стало очевидным,

⁹ Пожалуй, самый яркий пример этому — комментарий Прокла на «Тимей» Платона. Большая часть третьей книги комментария посвящена арифметическим изысканиям, связанным сначала с вычислением дробей, соответствующих тем или иным музыкальным интервалам, а затем с построением целой системы музыкальной гармонии. Но по завершении своего тщательного исследования Прокл подчёркивает, что сами по себе такие вычисления не ведут человека к постижению умного мира, а их самих не следует «считать достойным» предметом исследования (Procl. in *Tim.* 2.195.12–22). Прокл отрицает самостоятельную ценность арифметических и музыкальных изысканий настолько же горячо, насколько увлечённо предавался им на протяжении почти двух сотен предшествующих страниц.

¹⁰ Socr. Scholast. *Hist. Eccl.* 7.15 (Bright 1893: 295–296); Damasc. *Vita Isidori* 43e (Athanassiadi 1999: 130–131); Watts 2017.

что необходимо целенаправленно выстраивать отношения между христианским и языческим сообществами Александрии. Насколько мы можем судить по более поздним свидетельствам, представители александрийского неоплатонизма достигли компромиссного соглашения: они брали на себя обязательство в преподаваемом учении не касаться метафизических и теологических вопросов в той мере, в которой они противоречат христианскому вероучению, и в таком случае им обещалась возможность беспрепятственного продолжения своей деятельности.¹¹

Нужно заметить, что в V–VI веках положение языческих философов в Римской империи становилось всё более и более сложным. Из жизнеописания Прокла, составленного его учеником Марином, мы знаем, что Прокл был вынужден на год покинуть Афины ввиду каких-то государственно-политических причин, по всей видимости — гонений на язычников.¹² Позднее, когда во главе Афинской школы будет стоять Дамаский, император Юстиниан I издаст указ, согласно которому язычникам впредь запрещалось преподавать философию (529 г.). На деле это означало полное прекращение существования Афинской школы в её институциональном виде. Для Дамаския с учениками наилучшим решением оказалось покинуть границы империи и отправиться в Персию (впрочем, и там они не смогли остаться надолго¹³).

На фоне этих событий условия, в которых жили, учили и продолжали свои исследования александрийские неоплатоники, были гораздо мягче. Насколько можно судить по обрывочным сведениям, александрийская школа не прекращала своей деятельности вплоть до самого падения Александрии под натиском арабских завоевателей в 641 году. Возможно, она просуществовала какое-то время и в последующий период — к сожалению, нет достоверных исторических свидетельств ни в пользу этого предположения, ни против него.

¹¹ Такова интерпретация позднеантичных источников Л. Вестеринком (Westerink 1976: 24–25). Несколько иная реконструкция тех же событий предложена П. Афанассиади (Athanassiadi 1999: 30–32). Об общих особенностях александрийского неоплатонизма см. тж.: Лосев 2000: 8(1).8–10.

¹² Так можно интерпретировать слова Марина: «зложелатели, словно гигантские коршуны, обрушились на него [= Прокла], как на добычу» (Marin. Neapol. Vita Procli 15, Boissonade 1814: 12; Лосев, Гаспаров 1986: 446).

¹³ Подробнее см.: Светлов, Лукомский 2000: 767–772.

Однако возможность избежать жёсткой политики Юстиниана, направленной на борьбу с язычеством, — даже в очень толерантном интеллектуальном климате Александрии — предопределила заметный уклон её неоплатонической школы в комментирование Аристотеля, причём в первую очередь не «Метафизики», а других трактатов, в меньшей мере касающихся фундаментальных мировоззренческих вопросов.¹⁴

Диалоги Платона с этой точки зрения в высшей степени «неудобны»: практически каждый из них так или иначе касается учения об идеях, об умопостигаемом мире и взаимодействии с ним космоса и человека. Устранить сюжеты, конфликтующие с христианской картиной мира из текстов Платона, — значит фактически переписать их заново. В сравнении с ними трактаты Аристотеля, посвящённые конкретной узкой теме (т. е. исключая «Метафизику» и отчасти «Физику»), было гораздо проще адаптировать под требования александрийского консенсуса между христианами и язычниками.

Таким образом, сложилось своеобразное разделение в специализации двух главных школ высокого неоплатонизма: в Афинах на первом месте стоял Платон и исследование метафизических вопросов, тогда как в Александрии — Аристотель и комментирование трактатов, не касающихся прямо метафизических вопросов. Поздняя александрийская традиция развивалась уже в непосредственном взаимодействии с христианством: Иоанн Филопон строит оригинальную систему, пытаясь соотнести библейский взгляд на сотворение мира с традиционным философским инструментарием неоплатонизма,¹⁵ ещё позднее Олимпиодор, выстраивая свой комментарий на платоновский «Федон», будет прилагать изрядные усилия, чтобы не вводить в смущение своих учеников-христиан.¹⁶ Ничего подобного, насколько мы знаем, не происходило в Афинской школе — внутри неё водораздел между христианством и язычеством был совершенно очевиден, и о его преодолении едва ли могла идти речь. Так, в част-

¹⁴ Характерно, что из дошедших до нас комментариев на «Метафизику» известны лишь работы Феофраста (IV–III вв. до н. э.), Александра Афродисийского (II–III вв.) и Сириана (V в.), одного из учителей Прокла, а также Асклепия Траллийского (VI в.) — ни один из этих авторов не принадлежит к александрийской традиции.

¹⁵ Лосев 2000: 8(1).41–44; Verrycken 2016; Ebbesen 2016.

¹⁶ Jackson, Lycos, Tarrant 1998: 8–11.

ности, предпринятая Иоанном Филопоном попытка сближения библейской и платонической традиций была встречена в Афинской школе острой критикой.¹⁷

МЕТОД КОММЕНТИРОВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ ТРАКТАТОВ В АФИНСКОЙ ШКОЛЕ

В Афинской школе, несмотря на примат Платона и платоновской традиции, наследие Аристотеля никогда не теряло своей значимости. В жизнеописании Прокла Марин сообщает, что его учитель вместе с Плутархом читал трактат Аристотеля «О душе» и «Федон» Платона, затем у Сириана он изучал сначала «все писания Аристотеля», а затем «приступил к истинным таинствам Платонова учения».¹⁸ Таким образом, по всей видимости, «прикладные» трактаты Аристотеля служили введением, предваряющим изучение платоновского наследия, тогда как такие трактаты, как «О душе» и «О небе», по всей видимости, рассматривались наравне с «Федоном» и, возможно, с «Тимеем». Именно из произведений Прокла и традиции, связанной с его именем, мы узнаём больше всего о способе прочтения естественнонаучных текстов Аристотеля и произведений, считавшихся родственными, — таковы, например, «Начала» Евклида, на первую книгу которых Прокл написал комментарий, дошедший до нашего времени.¹⁹

«НАЧАЛА» ЕВКЛИДА И КОММЕНТАРИЙ ПРОКЛА К ЭТОЙ КНИГЕ

Здесь нужно особо отметить смысл самого названия «Начала», Στοιχεῖα — этим понятием будут позднее озаглавлены и другие работы обобщающего характера, в том числе и самого Прокла. Поскольку речь идёт о геометрии, нужно, прежде всего, учесть значение геомет-

¹⁷ Несколько острых высказываний в адрес Филопона сохранилось в работах Симпликия.

¹⁸ Marin. Neapol. *Vita Procli* 13, Boissonade 1814: 11; Лосев, Гаспаров 1986: 445.

¹⁹ Friedlein 1873; русский перевод: Щетников 2013.

рии для целостного философского знания. Достаточно вспомнить надпись над входом в Академию Платона «негеометр да не войдёт»,²⁰ чтобы понять ту роль, которую эта наука играла для Платона.²¹ Будучи преемником пифагорейской традиции, Платон утверждал:

Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и строяемые с помощью линейек и угломеров, если ты меня понимаешь. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания.²²

Если красота обычных предметов — красота воплощённая в материи, то геометрические фигуры и поверхности хотя и являются изображениями умопостигаемых треугольников, кругов или квадратов, но не как подражание, но, скорее, как схема,²³ возводящая непосредственно к их умной парадигме.

Поэтому среди многих линий самых разных форм особое место занимает прямая линия, среди всех возможных углов — прямой угол, среди всех многоугольников — треугольник, среди всех четырёхугольников — квадрат и т. д. Каждый из них — первое начало, простое и внутренне упорядоченное, от которого происходит всё разнообразие подобий, отклоняющихся от него как от первого образца. Вот такие первичные образцы и образуют множество особо выделенных предметов, получивших название *στοιχεῖα*.

Очевидно, что этот принцип работает далеко не только в геометрии и даже не только в математике или естественных науках — это

²⁰ Об источниках этого свидетельства см. исследование Saffrey 1968.

²¹ Ср. также свидетельство Диогена о Ксенократе: «Одному человеку, который не знал ни музыки, ни геометрии, ни астрономии, но желал стать его учеником, он [= Ксенократ] ответил так: "Ступай прочь: тебе не за что ухватить философию!"» (Diog. Laert. *Vit.* 4.10.5–8; Лосев, Гаспаров 1986: 170).

²² Plato, *Phileb.* 51c1–d1; рус. перевод: Лосев 1994: 3.58–59.

²³ Ср. определение схемы у Прокла: *in Tim.* 2.74.23–27; а также: Лосев 1993а: 696–697.

один из универсальных принципов платоновского учения, так что и добродетель первична и единственна, а отклонения от неё вторичны и множественны.²⁴ Поэтому исследование «начал» — мы сейчас продолжаем говорить о геометрии, беря её только как наиболее наглядный пример и подразумевая, что она может быть заменена и на другую науку, — это практическое осуществление диалектики единого и многого, простого и сложного, общего и частного.

В самом деле, диалектика единого и многого была впервые остро прочувствована элеатами, для которых бытие как единая, «самозамкнутая и уравновешенная в себе полнота»²⁵ противостояло множественности, неопределённости и хаотичности, ведущим в небытие. Однако ровно насколько чувственный мир возникает из эйдоса и материи, настолько и всё в этом мире воплощает единство и множество. В высоком неоплатонизме сформируется последовательное учение о том, что онтологическая иерархия по мере нисхождения от *единого* переходит во всё большую множественность.²⁶ И хотя Платон прямо не говорит о том же, его рассуждение о единстве и множестве в «Пармениде» и о материи в «Тимее» ведёт к тем же выводам.

Таким образом, дискурс о «началах» в конечном итоге ведёт читателя к началам *метафизическим*, другое дело, что в рамках конкретного математического или естественнонаучного трактата обсуждение не частных, а *предельных* начал вовсе не обязательно. Так и «Начала» Евклида были чисто геометрическим произведением, включая небольшую толику этических и аксиологических вопросов, связанных с *целью* изучения геометрии. Однако когда мы открываем комментарий Прокла на «Начала» Евклида, то здесь выход в пространство неоплатонической метафизики явлен ярко и недвусмысленно.

Вторая глава первой части²⁷ пролога этого комментария начинается с общих математических начал — предела и беспредельного,

²⁴ Щетников 2013: 17.

²⁵ Аверинцев 1997: 39.

²⁶ Chlup 2012: 91–92. Ср. также именование Платином *единого*, мирового ума и мировой души как *ἓν* («единое»), *ἓν πολλὰ* («едино-многое») и *ἓν καὶ πολλὰ* («единое и многое»), тем самым подчёркивая нарастание множественности и отдаление её от единства по мере нисхождения вниз в онтологической иерархии (Plot. *Enn.* 5.1.8.24–26).

²⁷ Procl. in *Eucl.* 5.11–7.12; Щетников 2013: 34–36.

тех первых пифагорейских принципов,²⁸ которые были возведены Ямвлихом до высшей ступени онтологической иерархии.²⁹ Четвёртая глава³⁰ позиционирует математическое знание среди всех других видов знания, и в итоге приходит к вопросу о локализации соответствующих принципов (логосов) в умопостигаемом мире. Шестая глава первой части³¹ уточняет, что математическое знание происходит не из познания чувственных предметов (как это было бы с аристотелевской точки зрения), но из родства человеческой души с умопостигаемым миром, то есть в рамках платоновского учения о припоминании.

Но самое значимое сосредоточено в рассуждении Прокла о том, почему Платон «в *Государстве* изгнал математическое знание из хоровода наук и обвинил его в незнании собственных начал»:³²

Разделив общее знание на познающее причины и знающее без причин, он [=Платон] одно из них возвысил именем науки, а другое назвал ремеслом. И поэтому он иногда называет искусства именем науки, но ремесло — никогда. «Разве дело без объяснения (ἄλογον πρᾶγμα) может быть наукой?» — говорит он в *Пире* (*Symp.* 202a). А потому наукой будет всякое знание, обладающее объяснением (λόγον) и причиной познаваемого. И эту науку, обладающую знанием предмета из причин, он делит надвое ещё раз, и одна половина будет основанной на догадках и частной, а другая — знанием того, что всегда тождественно и неизменно. Согласно этому разделению он отделяет от науки всё врачебное дело и всякие занятия, связанные с материей, — но математику и всякое созерцание вечного он называет наукой. И эту науку, уже отделённую от искусства, он разделяет снова, утверждая, что одна из частей не нуждается в предпосылках, а другая приводится в движение предпосылками. И та, которая не нуждается в предпосылках, обладает знанием целого, вплоть до блага, и восходит к высочайшей причине всего, делая благо целью этого восхождения; та же, которая имеет перед собой определённые начала, показывает следствия из них,

²⁸ Frgg. 44A9 DK; 58B22 ll. 25–26 DK.

²⁹ Dillon 1973: 32.

³⁰ Procl. in *Eucl.* 8.21–10.14; Щетников 2013: 37–38.

³¹ Procl. in *Eucl.* 11.26–13.26; Щетников 2013: 40–44.

³² Procl. in *Eucl.* 29.17–21; Щетников 2013: 54.

продвигаясь не к началу, но к завершению (*RP VI, 511bc*). И поэтому он говорит, что математика, пользуясь предположениями, не является беспредпосылочной и совершенной наукой. Ведь есть одна подлинная наука — та, посредством которой мы естественно познаём всё сущее, и от неё берут начала как ближайшие к ней науки, так и более удалённые.³³

Для Прокла важно, что ни математика в целом, ни отдельные её дисциплины не содержат в себе оснований для введения первичных понятий. Если говорить о геометрии, то понятия точки, отрезка, фигуры, тела и им подобные возникают вне собственно геометрического знания: именно философия есть то знание, которое объясняет возникновение этих первых понятий. Более того, насколько геометрия занимается своими первыми началами, настолько это занятие есть не только геометрическое, но и философское. Подобным образом можно рассуждать об арифметике, пользующейся понятием числа и арифметических действий, или о музыке с её понятиями тона, созвучия и интервала.

При этом исследование «начал» каждой научной дисциплины возможно в двух направлениях. Во-первых, возможно то, о чём говорит Прокл: поиск беспредпосылочных начал, образующих аксиоматическую базу данной научной области, — в конечном итоге это восхождение к первым и высшим основаниям умопостигаемого. Во-вторых, возможно изучение следствий, вытекающих из этих первых начал, то есть постепенное развёртывание всех смысловых потенций, в этих началах присутствующих. Но что есть геометрическое знание в целом, как не это раскрытие смысловых потенций первых начал? Ведь вся книга «Начал» Евклида, в сущности, только это и делает — раскрывает то разнообразие смыслов, которые могут быть извлечены из системы начал, принятых в геометрии.

Собственно, это и есть те последние две части науки, о которых говорит Прокл в приведенной выше цитате: одна восходит к началу, другая исследует следствия. Сами «начала», таким образом, стоят на границе между общим философским знанием и каждой частной наукой.

Ещё одна важная дихотомия, которую вводит Прокл, — это двоякая цель «Начал» Евклида как самостоятельного сочинения:

³³ Procl. in *Eucl.* 30.21–32.2; Щетников 2013: 55.

надо различать цель в предмете исследования и для ученика. О самом предмете мы скажем, что целостное изложение геометрии имеет дело с космическими телами, начиная с простых и кончая разнообразием составных, и, строя каждое из них в отдельности, она в то же время говорит, как они вписываются в сферу и какие отношения имеют между собой. Поэтому некоторые возвели цель отдельных книг к космическому целому и описали пользу, которую они приносят при созерцании вселенной. А определяя цель для ученика, мы скажем, что она заключена в этом начальном курсе и в совершенстве его мысли во всей геометрии.³⁴

Иными словами, Прокл предлагает две точки зрения, исходя из которых можно говорить о назначении геометрии. Первая — точка зрения «космического целого», то есть всего строя чувственного и умопостигаемого космоса, вместе образующих онтологическую иерархию. Тогда изучение геометрии — это изучение в первую очередь бытийного статуса самих геометрических «начал», природы геометрического пространства, или, как называет его Прокл, «геометрической материи»³⁵ и проображающих их первых умопостигаемых принципов. Вторая точка зрения — педагогическая, или «точка зрения ученика»: здесь речь идёт о пользе математического знания для воспитания человеческой души и приобретения надлежащей суммы знаний.

И хотя большую часть своей жизни Прокл провёл, возглавляя Афинскую школу, а значит — постоянно будучи вовлечённым в педагогическую деятельность, нетрудно заметить, что эта вторая точка зрения, «точка зрения ученика», заботит его меньше всего. Действительно, он посвящает некоторое место рассуждениям о том, какие блага приобретает человеческая душа от изучения геометрии и математики в целом,³⁶ но в значительной мере это продолжение того дискурса о пользе наук для воспитания юношей, которому посвящена почти вся VII книга «Государства» Платона. Для самого Прокла важно то, что математика в целом — наука не практическая, что «она

³⁴ Procl. in Eucl. 70.20–71.9; Щетников 2013: 87.

³⁵ Этому понятию посвящена целиком первая глава второй части пролога (Procl. in Eucl. 48.1–57.8; Щетников 2013: 69–75).

³⁶ Procl. in Eucl. 25.12–29.13; Щетников 2013: 51–53.

не служит нашим человеческим нуждам»,³⁷ но что она по природе нематериальна, обращена к человеческому уму, «отрешает душу от становления и напоминает о сущем».³⁸ Поэтому изучение математики с точки зрения усмотрения её предметов в строе умного космоса и есть самая ценная деятельность для мыслящего человека.

Выходит, что «ученическое» или «воспитательное» значение изучения геометрии, как и прочих отделов математики, — подготовительное и предварительное, а изучение с точки зрения самого предмета — наиболее полное и совершенное. Прокл сосредоточивается именно на этом последнем моменте, — по этому пути и мы будем следовать за ним.

Завершая разговор о комментарии Прокла на первую книгу «Начал», заметим, что композиция всего комментария как целого произведения выстроена также в соответствии с делением математической науки на две части: философскую — возводящую к первым принципам, и геометрическую — ведущую от первых начал к осуществлению содержащихся в них смысловых потенций. Первая часть — это «введение» Прокла, а вторая — собственно комментарий к тексту Евклида.

«НАЧАЛА» И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРИЧИННОСТИ

То, что уже не раз названо «разворачиванием» или «осуществлением» потенций, содержащихся в первых началах, нуждается теперь в пояснении. Дело в том, что неоплатоническая метафизика, начиная с Ямвлиха, выстраивает особое учение о причинности, связывающее умный мир и чувственный космос.

С одной стороны, каждый материальный предмет, следуя платоновскому учению об идеях, имеет своей сущностью соответствующую *идею* (или *эйдос*). Так каждый стол соответствует единой идее стола, каждая кошка — идее кошки и так далее. Однако этого мало: имея единую идею стола, невозможно сразу изготовить конкретный стол, ведь сама по себе идея не определяет, будет ли этот стол круглым или квадратным, сколько у него будет ножек, какого он будет

³⁷ Procl. in Eucl. 28.24–25; Щетников 2013: 53.

³⁸ Procl. in Eucl. 29.6–7; Щетников 2013: 53.

цвета и размера, из какого материала изготовлен и так далее. То есть, чтобы перейти от идеи предмета к его материальному воплощению, необходимо предварительно внести определённую относительно целого ряда его свойств. Для того, чтобы определить цвет предмета, к идее стола нужно присоединить идею цвета; чтобы определить размер и число ножек — идеи величины, меры и количества, для геометрической формы нужна также своя идея, и так далее. Понятно, что все эти этапы внесения определённости качеств сами по себе не требуют их материального осуществления, они остаются своего рода «проектом» в пространстве умознания. Однако здесь первоначальная идея — в нашем случае это идея стола — берётся уже не в своём чистом виде, но с точки зрения её воплощения в ином: в нашем случае — в выбранном материале, но в предельном случае это может быть и воплощение эйдоса в чистом меоне. Таким образом осмысленный эйдос, то есть взятый с точки зрения его воплощения в материальном инобытии, получает в «Тимее» название *парадигмы*, а у Плотина он, как правило, называется *логосом*, который формируется в душе — если речь идёт о природных предметах и существах, то в мировой *душе*, если о рукотворных предметах — то в душе (или разуме) человека, их изготавливающего. Таким образом, каждый материальный предмет и каждое живое существо имеет своей сущностью первичный чистый эйдос, к которому присоединены эйдосы отдельных качеств, как сущностных, так и акцидентных, — подробно это изъясняет Плотин в трактате «О сущности и качестве» (*Enn.* 2.6).

Так формируется статическая картина «вертикальных» связей в неоплатонической метафизике. Начиная с Ямвлиха, она начинает дополняться картиной динамических отношений между её элементами — то есть связью событий, причин и следствий. У Прокла уже как устоявшийся термин используется греческое слово *σειρά*, буквально «цепь» или «верёвка» — это развитие образа из «Илиады» Гомера:

...держайте, изведайте, боги, да все убедитесь:

Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба,

Все до последнего бога и все до последней богини

Свесьтесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю

Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!³⁹

³⁹ Ном. II. 8.18–22 (пер. Н. Гнедича).

Цепь, вервь или луч света, простирающийся от неба до земли, обг-рываются в диалогах Платона⁴⁰ и, по всей видимости, восходят к индоевропейской мифологической архаике.⁴¹ В неоплатонизме эта божественная цепь начинает рассматриваться во множественном числе: не только Зевсу, но и всем остальным высшим богам принадлежат свои «цепи», каждая из которых опускается до самых низших ступеней земного бытия. Из ответов на вопросы Порфирия Ямвлихом в трактате «О египетских мистериях» следует, что боги содержат в себе причины решений, действий и поступков, совершаемых людьми.⁴² Однако эти причины — предельные, и если развивать его мысль, то мы должны признать, что все наши действия (как и вообще события в мире) каждое имеет свою причину, которой предшествует иная причина, той — ещё одна, и так далее. Выстраивая последовательность взаимно связанных причин, мы неизбежно либо должны уйти в бесконечность, либо прийти к какому-то началу. Вариант с уходом в бесконечность исключён ввиду того, что причины в платоническом космосе всегда рациональны и целенаправленны, тогда как беспредельность и неограниченность — свойства материи и всего хаотического, бесформенного и лишённого эйдоса. Цепь причин, уходящая в бесконечность, с точки зрения платонизма должна означать способность материи (меона, не-бытия) быть активным, деятельным началом — что невозможно: то, что не имеет бытия, тем самым не может и действовать или порождать что-либо: материя абсолютно пассивна и бездейственна. Следовательно, первые причины должны принадлежать миру чистого бытия, то есть миру умопостигаемому.

Далее, чем ниже от первой божественной причины мы спускаемся, тем менее явственно её влияние и тем менее выражено её действие.⁴³ В материальных предметах принадлежность к той или иной причинной цепи может быть не видна при обычном взгляде. Более того, принадлежность к такой цепи вовсе не соответствует связи того или иного предмета с его эйдосом. Поскольку чаще всего причинные цепи обсуждаются в контексте объяснения неоплатонической

⁴⁰ Cf.: *Theaet.* 153cd; *RP* X, 616bc; *Legg.* 644d–645a.

⁴¹ Ср.: Ригведа 10.129.5; ср. тж.: *Hom. Il.* 15.14–21; *Eurip. Orest.* 982–988.

⁴² *Iambl. De myst.* 1.15 (Clarke, Dillon, Hershbelt 2003: 56–61).

⁴³ *Procl. Inst. theol.* 97, cf.: 21 (Dodds 1963: 86–87, 24–25).

теургии, то и примеры далее нам придётся брать из соответствующего контекста.

Так, положим, цепи Зевса принадлежат существа, имеющие царственную природу, например, орёл или петух. Очевидно, что эйдетически они различны, и то общее, что они — птицы, несколько не объясняет того, что этой цепи принадлежат именно они. У Ямвлиха появляется, а у Прокла приобретает устойчивое техническое употребление термин *σύνθημα* (в отечественной литературе устоялось русское написание *синфема*)⁴⁴ — особая онтологическая связь данного существа или предмета с божеством — началом соответствующей причинной цепи. Одна и та же, скажем, Зевсова синфема присутствует у орла и у петуха, но не у других видов птиц. Подобным образом подсолнух — растение, цветок которого поворачивается вслед за движением солнца по небосводу (в теургическом языке он именуется *гелиотропом*⁴⁵), — принадлежит цепи Гелиоса и, следовательно, содержит синфему, связанную именно с ним.

Наиболее интересен здесь ответ на вполне очевидный вопрос: если всё сущее в неоплатонической картине мира в конечном итоге исходит из *единого*, то почему не утверждается, что все причинные цепи восходят к единственной общей первопричине — домирному *единому* (но, напротив, говорится, что первых причин много — по числу умопостигаемых богов)?

Ответ на этот вопрос обнаруживается в том, каким образом Ямвлих выстраивал своё учение о *едином*. Метафизика Плотина давала предельно чёткое апофатическое описание *единого*, о котором нельзя утверждать ничего, кроме того, что оно едино.⁴⁶ Даже категория бытия не может быть приписана *единому* — ведь тогда оно будет одновременно не только единым, но и сущим, а значит, будет содержать в себе некоторое двойство, которое противоречит первоначальному единству. Таким образом, даже утверждаемая Плотинем сверх-бытийность⁴⁷ *единого* — не точная его характеристика, а способ нашего мышления рассуждать о *едином* таким образом, чтобы оно

⁴⁴ Петров 2003: 79–81.

⁴⁵ Procl. *De sacr.* 148.10–18 (Bidez 1928: 148–151).

⁴⁶ Cf.: Plot. *Enn.* 5.6.3–4.

⁴⁷ Или *сверхсущность*, ср. *Enn.* 6.8.14.42: καὶ γὰρ πρῶτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός.

оставалось предметом мышления, не приобретая при этом предиката существования.

Однако Плотин не объяснил другой вещи: при всём сказанном, *единое* одновременно порождает из себя всё сущее, так что каждая отдельная вещь и весь космос как целое имеют первичной причиной именно *единое*. И таким образом оно присутствует во всём и повсюду,⁴⁸ каждый предмет становится поводом для того, чтобы именовать *единое* причиной бытия этого предмета. То *единое*, о котором нельзя ничего сказать, кроме того, что оно едино, при этом приобретает неисчислимое множество имён — по числу предметов и существ, наполняющих весь чувственный и умный космос. Как разрешить это противоречие?

Ямвлих предложил учение о двух *единых*: первое апофатическое, непостижимое, которому непричастно всё сущее, а второе — причастуемое, и именно через него осуществляется причинность *единого* как основания и начала всякого бытия.⁴⁹ Однако такое двойство в отношении *единого* также может быть подвергнуто очевидной критике.

Поэтому необходимым шагом было развитие учения о *генадах*.⁵⁰ Начало этому учению было положено в трактате Плотина «О числах» (*Епп.* 6.6). Возможно, и до него в среде среднего платонизма и формирующегося неопифагорейства рождались схожие идеи, но прямых свидетельств этого до нас не дошло. Согласно Плотину, кроме *единого*, мирового ума и мировой души, в умопостигаемом космосе можно говорить также об *идеальных числах* — таких, которые не подлежат арифметическим операциям, но каждое сохраняет в полной самоидентифицированности своё особое числовое качество: идеальная двойца остаётся неизменным принципом двоичности, идеальная тройца — троичности, седмерица — семеричности и так далее. Идеальные числа выступают прообразом чисел *монадических*, так Плотин называет уже счётные, то есть подлежащие арифметическим действиям числа. Идеальные числа не имеют сущности и непричастны категории бытия — поэтому они не могут быть как-либо локализованы в он-

⁴⁸ См. *Епп.* 6.4 и 6.5, начиная уже с самого названия трактатов.

⁴⁹ Об этом учении Ямвлиха мы знаем лишь из свидетельства Дамаския (*De princ.* 1.86.3–89.11; Ruelle 1964).

⁵⁰ Подробнее см.: Месяц 2010; Месяц 2013.

тологической иерархии. Единственные их характеристики — чисто числовые. Однако кроме того, что идеальная двоица или троица обладает, соответственно, свойством двоичности и троичности, каждое идеальное число притом есть нечто одно — и в этом оно уподобляется первому *единому*. Да и само нумерическое именование *единого* делает его также родственным идеальным числам. Если *единое* по-гречески называется ἕν, то идеальное число Плотин называет родственным словом ἐνάδη, т. е. *генада*.

У Плотина генады осмысливаются как первичный принцип, структурирующий частные умы, или эйдосы в платоновском понимании. Не обладая бытием, генады отвечают за формально-структурный момент каждой сущности. У Ямвлиха роль генад становится более значимой: именно на них он переносит фокус решения проблемы перехода от непрichaствуемого апофатического *единого* к катафатическому многообразию космоса, не имеющего иной причины бытия, кроме *единого*. Ямвлих выносит собственно категорию причинности вовне *единого*: именно генады, стоящие в его картине мира непосредственно после *единого*, являются первыми причинами всего сущего, и именно они являют *единое* в аспекте его причастуемости. Можно сказать, что «второе единое» Ямвлиха множится в генадах, так что каждая из них — это отдельно взятое *единое* как причинное начало определённой цепи следствий. Тем самым первое *единое* перестаёт быть причиной чего-либо, а вся логика причинно-следственных связей в космосе разворачивается, начиная с генад.

Если, наконец, назвать генады высшими богами, то станет ясно, почему у Ямвлиха и Прокла причинных цепей много, и первых начал, от которых они исходят, также намного больше одного. Соответственно, и *единое* остаётся только единым, непрichaствуемым ничем из сущего, не содержащим в себе причинного начала. Ответ же на вопрос, каким образом в таком случае возникают генады, — остаётся в области сверхрационального так же, как и существование *единого* выносилось Плотиним в область сверхсущего.

Теперь вернёмся к рассуждению Прокла о «началах» математического знания (хотя вместе с ним аналогичным образом можно рассматривать и другие науки, например, логику или учение о языке). Об этих началах, как мы помним, Прокл говорит с точки зрения соответствующей науки (например, геометрии) так, что их возник-

новение исследуется первой философией и выходит за рамки математического знания. Восходя к высшим ступеням умопостигаемого, эти «начала» могут быть названы трансцендентными по отношению к науке, их изучающей. Так, происхождение аксиом геометрии с этой точки зрения выходит за рамки собственно геометрического знания: геометрия не знает и *не может знать*, почему её аксиомы таковы, каковы они суть. С другой стороны, геометрия отлично справляется с другой задачей — с изучением следствий, порождаемых её аксиомами. Через эти следствия, то есть через геометрические теоремы и их доказательства, геометрия выстраивает корпус знаний о своих первых началах, то есть об аксиомах. Однако их возникновение и сама способность их быть порождающими причинами для геометрического знания, и даже просто само количество аксиом — всё это не только не находит ответа внутри геометрии, но и не может быть ею найдено принципиально.

И вот здесь прослеживается уже вполне явственная аналогия между «началами» геометрии и генадами в метафизике: и те, и другие порождают множество следствий, выстраивающихся в причинные цепи, тогда как сами они воспринимаются как первые причины, и то, что им предшествует, не может быть схвачено изнутри соответствующего знания: для аксиом геометрии — изнутри доказательной геометрии, для генад — изнутри рациональной метафизики.

Нужно подчеркнуть это прилагательное «рациональная»: метафизика неоплатонизма шире, чем просто рациональная философская система. Будучи выстроена на последовательной диалектической основе, она включает рациональное начало как принцип, который обязательно должен быть дополнен симметричным иррациональным основанием — в противном случае такое учение не может претендовать на полноту картины мира. Для того, чтобы говорить обо всей полноте онтологической иерархии (включая и то, что выходит за рамки онтологии как таковой), необходимо брать рациональное и иррациональное начала совместно.⁵¹

В самом деле, мы уже видели, что как в отношении *единого*, так и в отношении чистой материи (меона) неоплатоническая метафизика вынуждена использовать апофатический язык, прибегая к «незаконнорожденным умозаключениям», либо к языку поэзии, метафор

⁵¹ Лосев 2000: 6.541; 6.893–894.

и суггестии.⁵² Точно так же оказывается необходимым трансцендировать рациональный дискурс математических дисциплин, когда речь заходит о предельных принципах — в геометрии к первым аксиоматическим «началам», уходящим к вершинам умопостигаемого, добавляется «геометрическая материя», уходящая, напротив, «вниз», к меональному пределу. Такого же рода «верхний» и «нижний» пределы возникают и в арифметике, в учении о музыкальной гармонии, в учении о языке и прочих родственных науках.

Выходит, что освоение этих наук, — если только оно осуществляется не только в направлении изучения следствий, но обращено и к поиску причин, — ведёт учащегося в конечном итоге к постановке главных вопросов метафизики и учит при этом принимать во внимание ограниченность области применения рационального дискурса. За этими границами — и описательно-поэтическая форма неоплатонической метафизики,⁵³ и опыт древних мистерий,⁵⁴ и теургические практики. Подробнее о них мы будем говорить в следующей главе, а сейчас рассмотрим ещё две другие книги «Начал», также написанные Проклом.

«НАЧАЛА ФИЗИКИ» ПРОКЛА

Если геометрический трактат Прокла — это комментарий к книге Евклида, то «Начала физики» Прокла выстроены как самостоятельное произведение. По существу дела, впрочем, это не совсем так. Весь трактат посвящён обсуждению тем, затронутых в «Физике» Аристотеля, с третьей главы 5-й книги по книгу 8, а также вопросу о движении космоса, обсуждаемому в трактате «О небе». Однако, в отличие от Аристотеля, Прокл организует материал в виде списка первичных определений, продолжающихся затем рядом теорем, каждая из которых снабжена соответствующим доказательством — точно так же, как это сделано в комментарии на «Начала» Евклида. То есть «Начала физики» посвящены темам «Физики» Аристотеля, но изложены

⁵² Ср.: Аверинцев 1997: 139–151.

⁵³ Ср. рассуждение Дамаския о философской беременности и муках рождения в трактате «О первых началах» (*De princ.* 1.7.9–9.10)

⁵⁴ О том, как Прокл в своих философских построениях «использует мистериальную терминологию, принятую у посвящённых в элевсинские таинства», см.: Лосев 2000: 7(1).13–14.

в форме геометрического трактата — и Прокл здесь уникален: кроме него, никто из известных нам позднеантичных авторов не создавал чего-либо подобного.

«Начала физики» состоят из двух частей, каждая из которых открывается группой определений, за которой следует ряд теорем. Прочитаем определения из каждой части, чтобы яснее представлять предмет исследования Прокла:

Из части I

- I. Н е п р е р ы в н ы е (συνεχῆ) суть те, края которых одно.
- II. К а с а ю щ и е с я (ἀπτόμενα) суть те, края которых вместе.
- III. С л е д у ю щ и е д р у г з а д р у г о м (ἐφεξῆς) суть те, между которыми нет ничего однородного им.
- IV. П е р в о е в р е м я д в и ж е н и я есть то, которое не больше и не меньше движения.
- V. П е р в о е м е с т о есть то, которое не больше охватываемого им тела и не меньше.
- VI. П о к о я щ е е с я есть то, что и ранее и позднее находится в одном и том же месте, как само, так и части.

Из части II

- I. Всякое природное тело подвижно в пространстве.
- II. Всякое пространственное движение есть либо круговое, либо прямолинейное, либо образовано их смешением.
- III. Всякое природное тело совершает одно из этих движений.
- IV. Всякое природное тело либо просто, либо сложно.
- V. Всякое простое движение есть движение простого тела.
- VI. У всякого простого тела — только одно согласное с природой движение.
- VII. О т н о ш е н и е м скоростей друг к другу называется отношение расстояний, проходимых движущимися телами.

VIII. Т я ж ё л о е есть то, что движется к центру.

IX. Л ё г к о е есть то, что движется от центра.

X. Д в и ж у щ и м с я п о к р у г у называется то, что от одного и того же непрерывно возвращается к одному и тому же.

XI. П р о т и в о п о л о ж н ы м и называются движения, идущие из противоположного в противоположное.

XII. Одна вещь имеет только одну противоположность.

XIII. В р е м я есть число движения небесных тел.

XIV. Е д и н о е д в и ж е н и е есть движение одного предмета, одинаковое по виду и происходящее в непрерывное время.⁵⁵

В значительной степени «Начала физики» затрагивают область, соответствующую современной кинематике. Здесь используется Евклидова геометрия, только теперь её объекты рассматриваются не статично, а в движении. Таким образом, к чисто пространственным построениям присоединяется понятие времени. И теперь уже геометрическое пространство соединяется с понятием времени через *движение*. Так же, как и для «Начал» Евклида, здесь самые главные понятия даже не вынесены в список определений: это собственно пространство и движение. Время — категория вторичная, она выводится из движения (см. определение XIII).

Сравнивая определения Прокла с современным пониманием кинематики, наибольший интерес представляют первые три определения и развивающие их теоремы 1–7, в которых вдобавок к «непрерывным», «касающимся» и «следующим друг за другом» добавляется понятие «неделимых». Важно, что эти рассуждения не привязаны строго ни к пространственным, ни к временным построениям, и если читать «Начала физики» далее, то легко увидеть, что эти понятия прилагаются и к пространству, и к движению, и ко времени. Иными словами, Прокл вводит категории, одинаково применимые как к пространству, так и ко времени, то есть он вводит общие свойства континуума.⁵⁶

⁵⁵ Procl. *Inst. phys.* 1p, 2p; Ritzensfeld 1912: 2, 30. Рус. перевод: Месяц 2001: 52–53, 76–77.

⁵⁶ Kurdybaylo 2022; Лосев 1997: 36–40, 154–156.

При этом любой континуум для Прокла всегда должен быть ограничен — этими границами и выступают «неделимые» (ἀμερής), то есть точки в одномерном континууме, задающие границы отрезка, того, что он называет «непрерывным». Последующие теоремы показывают, что отрезок ограничивается двумя точками, будучи «непрерывным» между двумя «неделимыми» (теорема 1.3), причём никакая пара «неделимых» не может касаться друг друга непосредственно (теорема 1.1). Отрезок может быть разделён на части бесконечное число раз (теорема 1.5), но для каждого деления необходима точка, совершающая деление, — без неё разделяемые части неопределённые, и деление невозможно (теорема 1.4). Также ни одна пара «неделимых» не может сама по себе задать отрезок, пока не будет помещена в континуум (теорема 1.2), как минимум одномерный. Наконец, явное отождествление геометрической точки с «неделимым» Прокл даёт в комментарии на первую книгу «Начал» Евклида,⁵⁷ только в нашем случае «неделимое» даётся на более высоком уровне обобщения, будучи приложимым не только к пространству, но и ко времени.

Точка и ограниченный отрезок — вполне сопоставимые друг с другом геометрические объекты, и как для Евклида, так и для Аристотеля не составляют какой-либо значительной проблемы. На первый взгляд, Прокл идёт тем же путём, но стоит внимательно присмотреться к тем свойствам «неделимого» и «непрерывного», которые он указывает. Точка не просто «неделима»: она проста, не имеет частей, не имеет ни пространственного, ни временного протяжения, ни формы, границы, краёв или очертаний — к ней приложимы многие из апофатических характеристик, свойственные высшим ступеням умопостигаемого и самому *единому*. Также и континуум как «непрерывное» в чистом виде — протяжён, бесконечно делим, не имеет никакой формы или границы по своей природе, но приобретает предел извне, вносимый в него «неделимой» природой. Здесь очевидна аналогия с материей. Таким образом, формирование пространственного либо временного отрезка, или геометрической фигуры, или объёмного тела есть внесение предела в беспредельную «непрерывность», что может быть сопоставлено с оформлением эйдосом материи. При этом речь идёт не только о статических

⁵⁷ Procl. in Euc. 6.19–22.

фигурах или предметах, но и о различных видах движения, когда происходит взаимодействие пространственных и временных границ и континуума.

«Начала физики», таким образом, действительно, оказываются описанием первых начал в том же смысле, как это было и с «началами» Евклида. «Физика», о которой говорит здесь Прокл, — такая же отрасль математического знания, как и арифметика и геометрия: речь здесь идёт о таких же абстрактно-математических объектах, только они берутся не статически, а в движении. Собственно, потому и форма изложения «Начал физики» совпадает с формой комментария на «Начала» Евклида — за исключением только наличия пространного введения, которое, будучи посвящено общим началам математического знания, вполне может быть распространено и на предмет «Начал физики».

«НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ» ПРОКЛА

Наконец, третья книга «Начал» Прокла — самая сложная и насыщенная — это «Начала теологии».⁵⁸ Перевод этого трактата был выполнен А. Ф. Лосевым и опубликован вместе с предисловием и комментариями в приложении к третьему тому «Истории античной эстетики».⁵⁹ Оригинальный греческий текст построен аналогично «Началам физики» за исключением определений: здесь никаких определений нет, но даны только утверждения, похожие по формулировкам на теоремы, и следующие за ними доказательства, которые часто имеют скорее аподиктический характер. Трактат не разделён на какие-либо главы или части. В своём переводе А. Ф. Лосев предложил членение трактата в соответствии с вопросами, обсуждаемыми в них.

⁵⁸ Название этого трактата переводят также как «Первоосновы теологии», равно как и «Начала физики» называют также «Элементами физики». Однако в греческом оригинале обе книги называются словом *στοιχεῖωσις* — от той же основы, которой названы и Евклидовы «Начала». Поэтому, подчёркивая единство термина в греческих текстах, мы отступаем от традиционного именования трактатов и все три называем, используя одно и то же слово «Начала». Как видно из приведенной выше аргументации, есть вполне определённые основания для установления такого единства.

⁵⁹ Лосев 2000: 3.463–602.

Это членение не претендует на строгость и однозначность,⁶⁰ но всё же вполне адекватно отражает общие темы, по которым группируются теоремы Прокла.

Прежде всего, нельзя не согласиться с делением трактата А. Ф. Лосевым на две части, граница между которыми проходит между §112 и §113. Вторая часть по очереди обсуждает закономерности идеальных чисел, или, как их называет Прокл, «божественных генад» (§§113–116), затем — различия между чинами богов и, соответственно, их отличие от богов высших (отождествляемых с генадами, §§117–159); после этого Прокл обсуждает внутренние закономерности мирового ума (§§160–181) и, наконец, мировой души (§§182–211).

Первая же часть трактата (§§1–112) не посвящена тому или иному определённом уровню умопостигаемого космоса, но описывает универсальные закономерности, применимые к *любой* умной сущности. Первые теоремы развивают диалектику единого и многого (§§1–6), затем описывается принцип эманации низших уровней умопостигаемого из высших и, затем, дальнейшее возвращение к первому началу (то есть излюбленная Проклом диалектическая триада «покой — исхождение — возвращение»,⁶¹ §§7–39), описываются свойства «самобытно сущего» (τὸ αὐθιγλόστατον, §§40–51), его соотношение со временем и вечностью (αἰών, §§52–55), логический порядок расположения следствий после своих причин (§§57–62), диалектика причастования (§§63–74), диалектика энергии и потенции (§§75–85), предела и беспределности (§§86–96), причинные цепи в связи с диалектикой причастования (§§97–102), диалектика взаимного присутствия категорий друг в друге, их единства и различия (§§103–112).

Соотношение первой и второй частей «Начал теологии» — особенно в сопоставлении с рассмотренными нами выше двумя другими книгами «Начал» — ставит вопрос о первых принципах метафизики. Сама постановка такого вопроса может вызвать удивление. В самом деле, когда Прокл рассуждал о геометрии и математике в целом или же давал аналитическое описание движения в «Началах физики», то

⁶⁰ В предисловии А. Ф. Лосев говорит «о большой путанице, почти, можно сказать, сумбуре в расположении основных мыслей в трактате, о постоянном и немотивированном перебегании автора от одной идеи к другой» (Лосев 2000: 3.470) — едва ли в такой ситуации можно ожидать строгой чёткости при структурировании текста.

⁶¹ Греч.: ποῦνῃ — πρῶτος — ἐπιστροφή. Подробнее см.: Chlup 2012: 62–82.

всюду явно или неявно предполагалось, что каждая такая наука есть область частного знания, которая исследует те или иные предметы, отталкиваясь от своих первых принципов и аксиом. Но сами принципы и аксиомы эти науки не устанавливают — они их получают извне, и за их установление отвечает именно первая философия. Соответственно, откуда берётся определение точки или отрезка, пространства и времени, движения и покоя — все эти вопросы должны быть заданы в рамках метафизического дискурса, и на них могут быть получены ответы.

Но далее Прокл подходит к первичному ядру самой метафизики: как устроена онтологическая иерархия, какова структура умопостигаемого мира, как чувственный космос оформляется и поддерживается в устойчивом бытии своими умными началами? — эти все вопросы тоже получают ответ в описании структуры умного космоса. И именно эти вопросы и ответы составляют *вторую* часть «Начал теологии». А вот первая часть — это не статическая картина умного космоса, не описание его внутренних отношений и связей, а перечень диалектических *принципов*, на основе которых эта картина выстраивается: те самые диалектика единого и многого, покоя — исхождения — возвращения, причастования и непричастуемости и так далее — те главные принципы, которые одинаково осуществляются на всех уровнях онтологической иерархии и фактически создают её.

Выходит, что даже само учение об онтологической иерархии, чинах богов и их промысле о мире не является *предельным* знанием — это такая же относительная наука, как геометрия и физика, и она тоже имеет свои начала, то есть общие диалектические принципы, — и тут же сразу возникает вопрос: а сами эти начала тоже привнесены в метафизическое знание извне, и оно не может обосновать их изнутри точно так же, как геометрия не может обосновать принцип точки или пространства? А если может, то что же тогда стоит за этими первыми метафизическими «аксиомами»?

С одной стороны, читая доказательства теорем первой части «Начал теологии», мы видим, как Прокл обосновывает утверждения теорем почти во всех случаях, пользуясь инструментами чистой диалектики. Если Плотин когда-то сказал, что диалектика — это самая ценная часть философии,⁶² то Прокл демонстрирует это самым наглядным образом. Более того, мы видим, что диалектика

⁶² Plot. *Enn.* 1.3.5.8–9.

оказывается основанием для метафизики, точнее — инструментом её внутреннего самообоснования.

Но, с другой стороны, диалектика первой части «Начал теологии» — это развёртывание её первых понятий: единого, многого, покоя, движения, тождества, различия и так далее. И вот эти «начала диалектики», которые на самом деле — самые первые понятия, с которых начинается рациональное схватывание и диалектических, и метафизических закономерностей, — оказываются не имеющими уже никакого другого источника. Если быть более точным, то здесь речь идёт о понятийном аппарате и операциях с понятиями, осуществляемых последовательным дискурсивным образом. Во-первых, это предмет рационального мышления, во-вторых, мышления, осуществляемого последовательно через многое (то есть через субъекты и предикаты, силлогизмы и выводы, тезисы и доказательства; все они составлены в виде утверждений, имеющих подлежащее и сказуемое).

Уже у Ямвлиха высшие уровни умопостигаемого мира описываются превышающими всякую осмысленную речь и даже отдельно взятое членораздельное слово.⁶³ Происходит это именно потому, что членораздельность вербального высказывания и каждого его элемента есть смысловая структура, объединяющая в одно целое некоторое множество частей: высказывание состоит из слов, слова — из слогов и букв, и даже сами мысли образуются из связывания многих понятий или образов.

В умопостигаемой иерархии, в высшей её точке расположено *единое* — его абсолютное единство свободно от любого множества, его невозможно мыслить как некое целое, составленное из частей, как что-то, обладающее структурой или членораздельностью. *Единое* предельно просто. И те уровни умного космоса, которые ближе всего к *единому*, обладают наибольшей степенью единства и простоты. По мере нисхождения вниз множество начинает доминировать над единством, сложность — над простотой, частичность — над цельностью.

Возвращаясь к рассуждению Ямвлиха, высшие ступени умопостигаемого настолько просты и едины, что их невозможно мыслить или описывать с помощью речи и слов, лучший способ почтить их умопостигаемую чистоту — это молчание.⁶⁴

⁶³ Iambl. *De myst.* 7.4; подробнее об этом см. в следующей главе, стр. 178.

⁶⁴ Poster 1998.

Что касается «начал диалектики», то здесь мы сталкиваемся с проблемой, формулируемой практически так же: если предельные понятия диалектики упираются в самые начала рационального и дискурсивного мышления, то, чтобы отыскать обуславливающие их причины, нам нужно выйти за рамки рационального и дискурсивного. Иными словами, самые первые «начала» рациональной метафизики должны быть сверхрациональными, а основания понятийного мышления — сверхпонятийными.

Выстраивая многоступенчатую лестницу «начал» разного рода — от простейших геометрических к первым началам метафизики, — мы вслед за Проклом приходим к *единому* как сверхбытийному и сверхрациональному началу. О нём можно просто молчать, как к тому призывал Ямвлих,⁶⁵ можно говорить апофатически,⁶⁶ что ярче других показал Прокл, а можно иносказательно и поэтически — как это сделано в корпусе Ареопагитик.⁶⁷ Наконец, любая такая речь остаётся лишь намёком или напоминанием, которые в любом случае уступают реальному опыту соприкосновения с невыразимым. Подробнее об этом мы будем говорить в следующей главе.

Сейчас нам остаётся подвести небольшой итог. Как было сказано в первой главе, в зрелой неоплатонической традиции изучение Аристотеля сохранялось как начальная, вводная ступень, подготавливавшая к дальнейшим более тонким и сложным предметам. И эта подготовка, как выясняется, не была просто приобретением «общего образования» или базовых знаний в главных отраслях науки. Вернее, само приобретение базовых знаний не было конечной целью, — этой целью было установление первых начал, из которых разворачивается каждая наука. И далее, с одной стороны, полнота научного знания в каждой области выявляет скрытые внутренние потенции её первых начал, раскрывает значение и своеобразие соответствующей науки, а с другой стороны — возводит от конкретного применения начал к их первейшим причинам, ведя от частных видов знания к общим, от практических наук к умозрительным, а от

⁶⁵ Курдыбайло 2018: 494–496.

⁶⁶ В «Платоновской теологии» Прокл посвящает несколько глав непосредственно применению апофатического метода: 2.5, 2.10–12, 4.11–12. Ср. также главу 3 ареопагитического трактата «О мистическом богословии».

⁶⁷ Аверинцев 1997: 151–156.

умозрительных — к первой философии. На этом этапе и происходит переход на следующую ступень: на место изучения трактатов Аристотеля встаёт чтение диалогов Платона — и конечным этапом этой ступени оказывается достижение первейших пределов метафизики. Дальнейшее восхождение перестаёт быть чисто умозрительным, и оно требует сверхрационального опыта.

Глава 4

ЯЗЫЧЕСКАЯ ТЕУРГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА



Переходя ко внерациональной стороне позднеантичной интеллектуальной культуры, нужно сделать несколько вводных замечаний. Прежде мы много раз говорили о теургическом направлении в неоплатонизме — теперь нам необходимо отграничить его от схожих явлений в религиозной культуре эпохи. Начиная с классической античности, и особенно в позднеантичную эпоху, достаточно хорошей описательной моделью может быть различие трёх главных ветвей: общественное богослужение — бытовая магия — индивидуальный мистический опыт.

Традиционные культы древнегреческой и древнеримской религий предполагали даже несколько главных форм богослужения: это были и храмовые действия, и посвящения в таинства, и обращения к оракулам за ответами на важнейшие вопросы государства и его первых лиц. Ко времени поздней античности среди правящей знати и образованных людей преобладает скептическое отношение к «народной» религии, под которой понимают как традиционные формы поклонения богам, так и бытовую магию. Скептически настроенные авторы нередко смешивают их, не различая, и отвергают как единое целое, относя к области суеверий и предрассудков.¹

В среде простого народа такое смешение происходит также нередко. И традиционные ритуалы, посвящённые богам, и совершаемые дома магические действия имеют одну и ту же цель: достичь жи-

¹ Ср. например, многие высказывания Сенеки о религии, которую в сущности он находит далёкой от истины, но считает полезной для политической жизни и организации общества.

тейского благополучия и избавиться от бед, например, вылечиться от болезней, заключить удачный брак, родить ребёнка желанного пола, преодолеть денежные трудности и тому подобное.²

Речь об индивидуальном мистическом опыте ведётся очень редко и, как правило, от имени людей, серьёзно посвящающих себя религии или философии. С самых первых лет христианства — это опыт непосредственного восприятия божественного откровения, как это, например, описывается в истории обращения апостола Павла (Деян. 9:1–20) или принятия Откровения Иоанном Богословом на острове Патмос (Откр. 1:9–19).

В неоплатонической традиции, прежде всего, нужно вспомнить Плотина, четырежды испытывавшего экстатическое переживание *единого*.³ По мере того, как с IV века начинает формироваться христианское монашество и затем превращается в целостную традицию, в нём индивидуальный мистический опыт всё сильнее связывается с нормами аскезы.⁴ В ареопагитическом трактате «О мистическом богословии» мы встречаем уже полноценную рефлексию о цели и путях достижения мистического опыта в платонизированном христианстве.⁵

ТЕУРГИЯ И «ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ»

Появление понятия «теургия» в поздней античности остаётся проблематичным для современных исследователей. С историко-философской точки зрения возникновение интереса к теургии в неоплатонизме тесно связано с «Халдейскими оракулами». Авторами этого памятника названы два Юлиана, отец и сын: Юлиан Халдей и Юлиан Теург. Исходя из сведения о том, что один из Юлианов участвовал в военном походе при правлении Марка Аврелия, написание «Оракулов» нужно относить ко второй половине II века. Начиная с Пор-

² Значительный срез эллинистической магической традиции представлен в дошедшем до нас корпусе греческих магических папирусов, собранных в издании Preisdanz, Henrichs 2001 (репринт издания 1973–74 гг.).

³ Porph. *Vita Plotini* 23.15–18.

⁴ К концу IV века такого рода литература образует уже самостоятельный жанр. Среди выдающихся его образцов можно указать трактат «О молитве» («Главы о молитве») Евагрия Понтийского или «Слова» Макария Великого.

⁵ Golitzin 1993; Louth 1998; Klitenic Wear, Dillon 2007: 117–129.

фирия, «Халдейские оракулы» входят в круг пристального интереса неоплатонических философов⁶ и век за веком только упрочивают своё значение — особенно ярко это видно в Афинской школе.

С другой стороны, сами слова «теургия» (θεουργία) и «теург» (θεουργός) используются очень редко в текстах II века. О том, что младшего Юлиана называли Теургом, мы узнаём только из энциклопедической статьи Суды, то есть из свидетельства X века, а также некоторые дополнительные подробности сообщает Михаил Пселл — автор XI века, который в свою очередь ссылается на не дошедший до нас текст Прокла.

В сохранившихся фрагментах «Оракулов» слово «теург» употреблено лишь однажды: «...ибо теурги не принадлежат стаду, которым правит судьба» (фг. 153). Среди текстов II века есть ещё всего два случая употребления слова «теург»: лексикограф Юлий Поллукс приводит это слово в ряду синонимов слов «священник», «жрец», «пророк», «заклинатель» и т. д.⁷ Неопифагореец Никоммах из Герасы (вторая половина I в. — начало II в. н. э.) сообщает о том, что «теурги обращаются к богам с помощью символов, издавая свисты, присвистывания и [другие] неартикулированные и нестройные звуки»,⁸ — позднее

⁶ По всей видимости, первым среди неоплатоников «Халдейские оракулы» комментировал Порфирий (Marin. Neapol. *Vita Procli* 26, Boissonade 1814: 20), однако в сохранившейся части его трактата «О философии из оракулов» никаких признаков знакомства с «Халдейскими оракулами» не прослеживается. По мнению Е. В. Афонасина, Порфирий мог написать «О философии из оракулов» относительно рано, прежде чем познакомиться с «Халдейскими оракулами», а познакомившись с ними позднее, написал другой труд, который утрачен полностью (Афонасин 2007: 266). Впрочем, текст трактата «О философии из оракулов» дошёл до нас только в цитатах, приводимых Евсевием Памфилом в «Евангельском приготовлении» (все они собраны в издании Wolff 1962). При всей добросовестности цитирования (а Евсевий исключительно аккуратен даже в цитировании своих идейных оппонентов, ср.: Курдыбайло 2018: 165), не исключено, что какие-то части трактата он мог и опустить, в особенности если тот был очень длинным. Нужно заметить, что де Плас включил в раздел *dubia* своего издания «Халдейских оракулов» часть высказываний из трактата «О философии из оракулов» (des Places et al. 1989: 117–120). В издании Majercik 1989 эти фрагменты, взятые у Порфирия, признаются однозначно «не халдейскими» (Majercik 1989: 219).

⁷ Julius Pollux, *Onomasticon* 1.14.4 (Bethe 1900: 4).

⁸ Nicomach. Geras. *Excerpta* 6.12–15 (Jan 1895: 277). Впрочем, если поставить под сомнение принадлежность этих *Excerpta* Никоммаху, то тогда данный текст получит более позднюю датировку.

о схожей практике будет также сообщать Порфирий,⁹ а Ямвлих даст ей философское обоснование.¹⁰ Вероятнее всего, те теургические обряды, о которых будут рассуждать неоплатоники, существовали прежде них уже значительное время — главный их вклад заключается не в формировании системы обрядов и описывающего их языка, но в осмыслении метафизической основы теургии и согласовании её с неоплатонической картиной мира.

Содержание последних фрагментов «Халдейских оракулов» позволяет предположить, что их автор целенаправленно противопоставляет себя традиционным формам магии:

223. Птиц-вертишек запретной [волшбой] привлекающий, с неба [многих] легко принуждением на [чёрную] землю низвёл ты; [духов]-посредников, между срединных носящихся вихрей с божьим раздельно огнём, за священный оракул считаешь, как сновидения, демонов людям даря безобразных.

224. Чистое изваяние создай, как тебя научу я; дикую руту используя, сделай [его] и укрась [всё] тонкими красками в доме своём нанесённым рисунком; смиры, стиракса и ладана смесь приготовив [тройную], над сотворённой фигурой сам соверши очищение [в свете] растущей луны, [к божеству] обращая молитвы.

225. Освободите царя [в вас], и с богом сравняется смертный.

226. Солнца собрат, за священной [небес] наблюдающий осью.¹¹

Нужно заметить, что лексика «Оракулов» подобрана таким образом, чтобы высказывания звучали загадочно и возвышенно. В сочетании с их фрагментарным характером — каждый следующий оракул не обязательно должен продолжать мысль предыдущего, — общий строй текста предоставляет возможность большой вариативности его понимания и перевода. Так, например, в фрагменте 224 слово ζῷον может означать и «живое существо», и «изображение с нату-

⁹ Porph. *Epist. ad Anebonem* 2.10a.1. Подробнее см. ниже на стр. 176–178.

¹⁰ Iambl. *De myst.* 7.4.4–16 (Clarke, Dillon, Hershbell 2003).

¹¹ Перевод по изд.: Большаков 2001: 154.

ры». Поэтому наравне с «тонкими красками»¹² возможно и другое прочтение: «маленькие животные»,¹³ которое согласуется с традиционным использованием ящериц в различных обрядах.¹⁴ Такого рода двусмысленности, обусловленные семантикой используемых слов, можно найти едва ли не в каждом достаточно длинном фрагменте. Возможно, такая языковая игра была изначально задумана автором, либо же она выглядит такой только для нас, поскольку мы не знакомы с языковым контекстом, в котором бытовали такие произведения в свою эпоху.

Также нужно отметить, что приведенные выше фрагменты де Плас включил в раздел *dubia*, и последующие исследователи не оспаривают эту классификацию. Фрагменты 223–225 приведены по цитатам Порфирия (в передаче Евсевия Памфила), а фрагмент 226 — по Проклу. Если их свидетельства и не относятся собственно к «Халдейским оракулам», они всё же очень близки к их традиции и выражают именно то понимание «оракулов», которое было распространено в IV–V веках — то есть в период становления теургического неоплатонизма. Кроме того, очень близкие по духу противопоставления теургии и традиционной бытовой магии высказаны также и в несомненно «халдейской» части корпуса фрагментов.¹⁵

Так или иначе, но противопоставление «запретной волшбы» и совершения «чистых» обрядов связывается именно с тем образом миропонимания, который представлен в «Халдейских оракулах». Отличительная его особенность тоже прочитывается вполне определённо: это внутреннее изменение человека, который ищет возможности «сравняться с богами» и стать «собратом солнца»¹⁶ или, в другом прочтении, — когда «божественное больше не объёмлется смертным».¹⁷

Если концептуализировать отличие «запретной» магии от «халдейской» теургии, то его можно представить как противопоставление движения «вниз», когда человек принуждает невидимых духов

¹² По переводу А. П. Большакова фрагм. 224.

¹³ Вариант прочтения по Majercik 1989: 137.

¹⁴ Примеч. к фрагм. 224 по Majercik 1989: 220.

¹⁵ Ср., напр., фрагмент 107 и его обсуждение А. Ф. Лосевым: Лосев 2000: 8(1).281.

¹⁶ Перевод А. П. Большакова фрагментов 225 и 226.

¹⁷ Мой перевод по греч.: βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ (fr. 225, des Places et al. 1989: 120).

помогать ему в повседневных нуждах и житейских неурядицах, тогда как теургия направлена «вверх», имея своей целью возведение человеческой души на ступень высшую, чем её обычное, природное состояние — в конечном итоге делая человеческую душу божественной. Иными словами, самое главное отличие магии от теургии — в их целеполагании. Из него затем вытекают и все прочие, более частные различия. Нужно подчеркнуть, что отличия магии от теургии, которые формулируются на философских основаниях,¹⁸ возникают уже в неоплатоническом дискурсе — в самих «Халдейских оракулах» для них трудно обнаружить даже отдалённые предпосылки.

Однако само возникновение «Халдейских оракулов» свидетельствует о том, что разрастается интерес к такой обрядовой практике, которая имела бы «возвышенный» характер, то есть не принадлежала к распространённым народным формам практической религиозности — то есть не сводилась бы к бытовой магии, но и не была бы простым повторением древних культов.

АНТРОПОЛОГИЯ ПЛОТИНА И ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Когда мы читаем тексты средних платоников и в особенности Плотина, где-то явно выказывается, а где-то подразумевается особая значимость индивидуального мистического опыта. У Плотина в основе этого убеждения лежит его учение о природе человеческой души. Каждая человеческая душа, находящаяся в теле, имеет, согласно Плотину, две части: высшую и низшую. Низшая часть локализована в теле, и именно с её помощью мы осознаём себя в повседневной жизни. Высшая же часть пребывает в умопостигаемом мире как часть мировой души: множество частных душ сливается в единство мировой души таким же образом, как множество частных умов образует единый мировой ум, не отождествляясь при этом с ним.¹⁹

В этой модели восхождение человека к умопостигаемому миру заключается в действенном осознании внутреннего единства выс-

¹⁸ Очень важная работа для определения этих отличий: Shaw 1999.

¹⁹ Plot. *Enn.* 4.3.5–7, 4.3.12, 4.8.8; Shaw 1995: 63–64.

шей и низшей частей единой человеческой души. Иными словами, душа сразу, изначально и непременно пребывает в умпостигаемом мире, дело лишь в том, что в нашей повседневной жизни мы этого не осознаём. Выход к опытному переживанию умпостигаемого мира, таким образом, — это внутренняя задача человека, с которой только сам он и может справиться. Для Плотина занятие философией и есть главный и наилучший путь к решению этой задачи. На этом пути человек меняется внутренне, его душа приобретает высшую целостность и постигает своё место в умном космосе.

Антропологическая модель Плотина самым непосредственным образом концентрирует всю его философскую систему вокруг индивидуального опыта, который уместно назвать не иначе как мистическим. В самом деле, если, согласно свидетельству Порфирия, Плотин действительно четырежды достигал экстатического восхождения к *единому*, то в силу невыразимости *единого*, его сверхбытийной и сверхрациональной природы, этот опыт никак не может быть назван по-другому.

Напротив, те интуиции, на которых основаны «Халдейские оракулы», обращены ко внешней, окружающей человека стороне. На первом месте оказываются манипуляции, совершаемые с теми или иными священными предметами, посредством которых в конечном итоге предполагается изменение свойств души человека — манипуляции, которые сами по себе едва ли могут быть строго отличены от манипуляций, сопровождающих магические обряды. Возможно, «халдейская» теургия отличалась от народной магии содержанием молитв, которыми сопровождалась соответствующие обряды, но тексты «халдейских» молитв до нас не дошли даже в виде фрагментов.

Таким образом, «Халдейские оракулы» с точки зрения обрядовой практики едва ли можно отличить от вернакулярной магии, но те цели, которые они ставят перед своими последователями, лежат вполне в русле антропологии среднего платонизма. Тем более это касается теолого-метафизической модели «Оракулов». По ироничному замечанию Эрика Доддса, «боги, которые вещали устами Юлиана (отца или сына), сами находились под сильным платоническим влиянием».²⁰

²⁰ Перевод Е. В. Афонасина в изд.: Диллон 2002: 378.

ПЛОТИН И ПОРФИРИЙ: КРИТИКА ОБРЯДОВЫХ ПРАКТИК

Тем не менее по-своему магический характер «Оракулов» едва ли может быть согласован со внутренне-созерцательным настроением философии Плотина. Потому нет ничего удивительного в том, что Плотин не только не упоминает «Оракулы» явно, но даже ничем не выдаёт своего знакомства с ними. Возможно, он действительно не был знаком с этим памятником. Однако Плотин был достаточно хорошо знаком с гностицизмом,²¹ а кроме того, Порфирий сообщает, что среди учеников Плотина были «многие такие, которые отпали от старинной философии, — ученики Адельфия и Аквиллина; опирались они на писания Александра Ливийского, Филокома, Демострата, Лида и выставляли напоказ откровения Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Меса и тому подобных»²² — все эти взгляды Плотин подробно разбирал и опровергал. Тем самым он был вовлечён в круг изучения самой разнообразной магической и эзотерической литературы своего времени, но, скорее всего, категорически не принимал содержащиеся там идеи.

Порфирием был написан трактат «О философии из оракулов», где приведены гексаметры, которые приписываются тем или иным олимпийским богам, а их интерпретация проводится Порфирием, с одной стороны, в рамках неоплатонической картины мира (нередко с примесью стоицизма), а с другой, когда он говорит о жертвоприношениях и соответствующих жертвах и алтарях, он находится в русле традиционной эллинской религии, со всей сложностью обрядов, что сформировались ещё в эпоху классической античности.

В дошедшем до нас «Письме к Анебону» (подробнее речь о нём пойдёт ниже) Порфирий показывает свою осведомлённость о неоплатонической теургии, но относится к ней одновременно с любопытством и недоверием, подчёркивая, что с его точки зрения теургические обряды противоречат основам неоплатонической метафизики. Насколько мы можем судить по сохранившимся текстам Порфирия

²¹ Критике гностицизма посвящён отдельный трактат *Enn.* 2.9 «Против гностиков» или «Против утверждающих, что мир — зло и Творец его — злой».

²² Porph. *Vita Plotini* 16; Лосев, Гаспаров 1986: 433.

и свидетельствам о нём, он так и не принял обрядовую сторону «Оракулов», как и теургию в широком смысле слова. Написанная в последние годы жизни Порфирия биография его учителя Плотина отчасти подводит итоги жизни и самого Порфирия, и здесь он отмечает, что в преклонных годах ему удалось, как и Плотину, достигнуть экстатического восхождения к *единому*, причём случилось с ним это лишь единожды.²³ Из текста следует, что именно такого рода внутреннее движение составляет для него главную ценность, — а не практика в русле теургии или традиционной эллинской религии. На исходе своих лет Порфирий оказался последователем Плотина не только по философии и образу мысли, но и по образу жизни, — в первую очередь жизни внутренней, духовной.

«ПИСЬМО К АНЕБОНУ» ПОРФИРИЯ

Несмотря на то что Ямвлих был непродолжительное время учеником Порфирия,²⁴ его взгляд на образ философской жизни был совсем иным. Именно это расхождение ярче всего выражено в «Письме к Анебону» — так Порфирий назвал своё послание к Ямвлиху, поставив вместо его имени имя вымышленного египетского жреца. Позднее в ответ Ямвлих напишет целый трактат, обращённый к Абамону — тоже вымышленному египетскому жрецу, имя которого поставлено вместо имени Порфирия.

«Письмо к Анебону» составлено как длинный список вопросов, сгруппированных по темам. Порфирий перечисляет разные виды теургических и предсказательных действий, которые, как он утверждает, практикует его адресат с учениками и которые представляются ему бессмысленными или несогласующимися с базовыми принципами неоплатонической метафизики. Поэтому большинство

²³ Porph. *Vita Plot.* 23.7–14: «Так божественному этому мужу [= Плотину], столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в “Пире”, являлся сам этот бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своём году приблизился и воссоединился» (Лосев, Гаспаров 1986: 438).

²⁴ Точная датировка биографии Ямвлиха едва ли может быть восстановлена по доступным ныне источникам, см.: Лосев 2000: 7(1).154; Dillon 2010.

вопросов однотипно: зачем совершать то-то и то-то, если с позиций платоновской философии это не принесёт никакой пользы или даже способно причинить вред?

Прежде всего Порфирий спрашивает, признают ли теурги различие между разными чинами богов и даймонов? Дело в том, что если даймоны и внутрикосмические боги (среди них — небесные светила) могут мыслиться как обладающие материальным телом (пускай и составленными из материи настолько тонкой, что она не воспринимается нашими чувствами), то высшие боги только умопостигаемы и совершенно бесплотны. Однако, по словам Порфирия, именно к высшим богам теурги обращаются с речами и показывают им различные изображения, — но как можно воздействовать на невещественные умы с помощью материальных предметов и звуков?²⁵

Более сжато мысль Порфирия можно свести к универсальному неоплатоническому принципу неаффицируемости высшего низшим: сущность, занимающая низший онтологический уровень, не может воздействовать на более высокий уровень. И тем более невозможно воздействие материального на умопостигаемое, поскольку умная природа непричастна материи и не может претерпевать что-либо.²⁶

Отдельно Порфирий перечисляет целый ряд различных видов предсказания будущего.²⁷ Он начинает с вещих снов и онейромантики (прорицания по сновидениям) и продолжает самыми экзотическими формами гаданий, принятия оракулов и вхождения в состояние разного рода исступления. Вопрос, который он задаёт, таков: человек во всех этих случаях узнаёт будущее потому ли, что к нему нисходят боги или даймоны, либо же сама человеческая душа каким-то своим природным свойством может предугадывать будущее? Второй вариант, кажется, ближе Порфирию, но он сам приводит опровергающие его аргументы. Но и первый вариант он не может принять, так как это будет означать, что поза человеческого тела, принятие тех или

²⁵ Porph. *Epist. ad Aneb.* 1.2b–3a (Sodano 1958: 4–5).

²⁶ Претерпевание у Плотина описывается в терминах потенции (δύναμις), которая, согласно трактату *Enn.* 2.5, в умном мире в чистом виде не существует или, что то же, для умных сущностей потенция тождественна с энергией (*Enn.* 2.5.3). Комментированный перевод и анализ этого трактата см.: Лосев 1993a: 307–315, 439–444.

²⁷ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.1a.1–2: τοῦ μέλλοντος προγνώσει — и до конца главы.

иных веществ, или, напротив, воздержание от еды или сна может заставить богов или даймонов снизойти до человека — это снова бы привело нас к аффицированию невещественного вещественным. Порфирий подробно аргументирует все затруднения и просит своего корреспондента разрешить их.

Также для Порфирия все призываемые в теургии боги мыслятся высшими существами, а значит, обладающими высшей нравственной чистотой в сравнении с человеком. Поэтому человек, лишённый добродетели, не может призывать богов. При этом Порфирий упрекает приверженцев теургии в том, что призываемые ими боги не только не чуждаются порочных людей, но более того, сами подталкивают людей к деяниям, лишаящим человека надлежащей чистоты.²⁸ Порфирий здесь объединяет платоническое и стоическое учения о добродетели и именно с этой позиции оценивает теургические действия. Ответ, впрочем, на подобные вопросы был дан стоиками задолго до Порфирия: когда речь шла об этически недопустимых действиях в античных мифах, описывающих ложь, убийства и прелюбодеяния олимпийских богов, стоики выработали метод иносказательного истолкования мифов. Разумеется, и теургические действия нетрудно снабдить аллегорическим или символическим объяснением — как мы знаем, Порфирий и сам не раз отлично справлялся с такими задачами.²⁹ Но сейчас Порфирию важно видеть, как это затруднение разрешит его собеседник.

Особо Порфирий спрашивает о смысле различных формул, встречающихся в молитвах, таких как «сидеть в лотосе» или «плыть в лодке» применительно к богам. Если эти и подобные им фразы имеют символическое значение, то в чём оно заключается? — вопрошает Порфирий.³⁰ Более того, оказывается, что теурги, обращаясь к богам, общепонятному греческому языку предпочитают язык египетский — но, по мысли Порфирия, боги не принадлежат к египетскому или какому-то другому народу, а если даже и принадлежат, то не пользуются человеческой речью. Поэтому первый вопрос касается

²⁸ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.7.11–15.

²⁹ Прежде всего, это его трактаты «О пещере нимф» и «Об изваяниях», в каждом из которых содержится большое число примеров символических истолкований (Тахо-Годи, Лосев 1999: 345–347, 557–576; Курдыбайло 2018).

³⁰ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.9ab.

выбора египетского языка, а второй — почему вообще к богам можно обращаться с помощью человеческой речи? Порфирий полагает, что боги могли бы понимать человеческую мысль, которая выражается словами конкретного языка, но оказывается, что если египетский язык предпочтительнее греческого, то ещё более предпочтительны слова, или, точнее, сочетания звуков, которые не имеют вообще никакого смысла ни на каком языке! Здесь уже отсутствует любой шанс на понимание человека богами, покуда такой неартикулированный звук не может служить выражением какой-либо мысли в принципе.³¹

Наконец, Порфирий прямо задаёт вопрос о том, какой онтологической модели придерживаются «египтяне», учению которых следует «Анебон»: признают ли они *единое*, мировой *ум* и Демиурга? следуют ли учению о материи, и если да, то каково оно? не получится ли так, что священные предания египтян о Ра, Осирисе, Исиде и других богах окажется лишь аллегорическим описанием движения небесных светил, фаз Солнца и Луны, и прочих астрономических наблюдений? Здесь Порфирий упоминает имя Херемона³² — александрийского стоика I века, которому подобного рода интерпретация позволяла легко соединить мифологию Древнего Египта со стоической космологией.

С астрономией тесно связана астрология: как и Плотин, Порфирий относится скептически ко сколь-нибудь значительной предопределённости человеческой судьбы — будь причиной тому фатум, сложения зодиакальных созвездий или что-то иное. С точки зрения Порфирия если и можно допустить влияние конфигураций небесных светил на человеческую судьбу, то только если сами эти конфигурации обусловлены умопостигаемыми причинами. Поэтому он и спрашивает своего собеседника: существует ли связь между астрологическими построениями и умопостигаемыми причинами?³³

Практически тот же вопрос он переносит и в плоскость представлений о личном даимоне (или даже многих даймонах), сопровождающем человека: какие причины заставляют эти невидимые существа неотрывно следовать за человеком и влиять на его судьбу?³⁴

³¹ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.10ab.

³² Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.8c.

³³ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.14c–15c.

³⁴ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.16a–17b.

Завершая письмо, Порфирий возвращается к предсказаниям будущего: если все они происходят от высших умопостигаемых начал, то выходит, что «божественный ум заботится о том, как вернуть сбежавшего раба, [выгодно] купить землю, заключить брак или торговую сделку».³⁵ Для Порфирия неприемлемо, чтобы умные боги занимались этими повседневными житейскими вещами, ведь для принятия правильного решения в таких вопросах гораздо полезнее рациональное рассуждение, а не предсказания. Более того, как подмечает Порфирий, многие люди, даже получив знание о грядущих событиях, тем не менее не смогли правильно поступить, то есть так, чтобы это знание будущего принесло им пользу или счастье.³⁶ Выходит, что знание будущего — это ещё не самое высшее и нужное для человека знание, и, следовательно, надо полагать, что и его источник не будет занимать высшего места в умопостигаемой иерархии. Так это или нет — последний вопрос, адресованный Ямвлиху, скрывающемуся под именем Анебона.

ТРАКТАТ ЯМВЛИХА «О ЕГИПЕТСКИХ МИСТЕРИЯХ»

Как видим, вопросы Порфирия в основном построены на представлениях о традиционной египетской религии, к которым, по всей видимости, присоединены слухи или рассказы очевидцев о теургии в школе Ямвлиха. Называя его Анебоном, Порфирий вступает в своеобразную игру: он не просит Ямвлиха обосновать его собственные взгляды, но «примерив» на себя образ египетского жреца, философски обосновать традиционные для Египта практики, соединяющие и религиозное обращение к богам, и бытовую магию, и астрологию вместе с прочими видами предсказания будущего.

Ответ Ямвлиха представлен в целом трактате «О египетских мистериях» — формально это снова лишь философское обоснование перечисленных Порфирием взглядов и практик, но в этом обосновании Ямвлих выбирает именно то, что важно для него и что имеет прямую связь с неоплатонической теургией.

³⁵ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.19b.1–3.

³⁶ Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.18ad.

Именно здесь, в ответе Ямвлиха, впервые возникает последовательное объяснение значения и даже необходимости внешней обрядовой деятельности, без которой то внутреннее движение души, о котором говорил Плотин, оказывается недостаточным — с Ямвлиховой точки зрения.

Расхождение между Ямвлихом и Плотиним кроется, прежде всего, в различных антропологических моделях. Если для Плотина душа человека имеет высшую часть, пребывающую в умопостигаемом мире, то для Ямвлиха (и всех последующих неоплатоников, чьи учения о душе нам известны) человеческая душа едина и целостна, в ней нет каких-либо частей. Так что если душа пребывает в теле, то есть во время земной жизни человека, она тем самым отделена от умопостигаемого мира. Своими собственными силами душа не в состоянии оторваться от материальной стихии, и поэтому она нуждается в помощи извне.

Такую помощь могут оказать боги — именно для того, чтобы призвать их на помощь человеческой душе, и совершаются все теургические действия, даже если внешне они выглядят направленными к другой цели. Пожалуй, главный вопрос Порфирия, из которого вытекает большая часть его затруднений, это вопрос об использовании материальных предметов в теургии при условии неаффицируемости богов. Ямвлих объясняет, каким образом боги, не имеющие глаз, ушей и ноздрей, вообще лишённые телесных чувств, тем не менее не остаются в неведении о теургических обрядах, совершаемых людьми в том числе и с материальными предметами:

Ведь ты, сказав, что чистые умы не склоняются к чувственным вещам и не смешиваются с ними, ещё больше сомневаешься насчёт того, нужно ли им молиться. Я же полагаю, что не нужно молиться никому другому. Ибо божественное в нас, умное (*νοερόν*) и единое или, если хочешь называть его так, умопостигаемое (*νοητόν*) тогда, при молитвах, явственно пробуждается, а пробудившись, с великим рвением устремляется к подобному и соединяется с самосовершенством. Если же тебе представляется невероятным то, что бестелесное слышит голос и как бы имеет потребность в чувственном восприятии ушами говоримого нами в молитвах, то ты по собственной воле забываешь о превосходстве

первых причин в познании и о том, что они содержат в себе всё, подвластное им: ведь, разумеется, в своём единстве они соединяют в себе всё вместе. Значит, боги принимают в себя молитвы, конечно, не с помощью сил или органов, но содержат в себе энергии благих слов, а особенно тех, которые утверждаются у богов и оказываются соединены с ними благодаря священным обрядам. Ведь в это время само божественное совершенным образом сочетается с самим собой, а не участвует в умозрениях, заключённых в молитвах, как иное в ином.³⁷

После Ямвлиха этот ход мысли будет развивать Прокл, соединяя его с учением о причинных цепях: боги, будучи вне времени, вообще говоря, не могут узнавать о действиях людей как о *событиях*. Событие происходит во времени, до определённого момента его не было, после соответствующего момента оно уже совершилось. Находящиеся же в вечности умные сущности не приобретают новое знание и не узнают что бы то ни было — они сразу и целиком обладают знанием всего, что познаваемо.

Умопостигаемые боги, являющиеся первыми причинами, обуславливают в том числе и всякое действие, совершаемое человеком, по крайней мере действие мотивированное и целенаправленное.³⁸ Тем более это верно, когда речь идёт об обращении человека к самим же богам, которые и содержат в себе первую причину такого обращения. Поэтому боги не воспринимают запах сжигаемых жертвоприношений,

³⁷ Iambl. *De myst.* 1.15.19–39; Сенина 2020: 30–31.

³⁸ Прокл, обсуждая существующие взгляды на божественное провидение, свидетельствует о затруднениях, существовавших в его время. В первую очередь они связаны с убеждением в том, что боги благи и устраивают порядок космоса наилучшим, гармоничным и разумным образом. Следовательно, зло, несовершенство и случайные события, выходящие за рамки разумного порядка космоса, не относятся к области того, что промыслительно совершается богами. Отсюда вопрос: знают ли боги о существовании зла и о случайных событиях в этом мире? Если не знают, то выходит, что их промысел ограничен (это аристотелевская позиция, согласно которой божественный промысел не распространяется на подлунный мир), если же знают — то как вообще допускают зло в земном мире? Решению этой апории Прокл посвящает главки 58–61 трактата «О существовании зла» (*De malorum subsistentia*, Boese 1960: 255–263; Бородай 2008: 275–280) и вопросы 2 и 5 в «Десяти сомнениях касательно провидения» (*De decem dubitationibus circa providentiam* 6–8, 26–31, Boese 1960: 11–17, 45–53; Opsomer, Steel 2012: 74–77, 90–94).

не слышат звуки песнопений и не видят, какие движения совершают люди, — но они знают обо всех этих действиях ещё до того, как они будут совершены. Поэтому никаких препятствий в коммуникации между людьми и богами не возникает из-за того только, что люди используют для этого материальные средства.

С другой стороны, возникает вопрос, зачем же тогда нужны эти материальные средства, если боги заранее знают все желания людей? Почему недостаточно внутреннего мысленного усилия? Ямвлих отвечает и на этот вопрос:

Итак, пусть неведение и обман будут заблуждением и нечестьем, однако по этой причине не сделаются ложными подобающие подношения богам и божественные деяния, ведь не мышление связывает теургов с богами: что тогда мешало бы вступать в теургическое единение с богами тем, кто занимается умозрительной философией? На самом же деле это не так. Но теургическое единение подаётся совершением неизреченных дел, боголепно осуществляемых превыше всякого мышления, а также силой безгласных символов, постижимых лишь для богов. Потому-то мы и совершаем их не мышлением: ведь тогда их действие было бы умным и зависело бы от нас; но ни то ни другое не истинно. Ибо даже когда мы не мыслим о них, синфемы сами по себе делают своё дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, опознаёт собственные образы сама по себе, а не по принуждению от нашего мышления: ведь по природе ни объемлющее не бывает подвижно объемлемыми, ни совершенное — несовершенными, ни целое — частями. Поэтому, разумеется, божественные причины не приглашаются предварительно к действию нашими мыслями; впрочем, нужно, чтобы они и все лучшие расположения души, а также наша чистота предшествовали (этому) как некоторые сопутствующие причины, но в собственном смысле побуждающими божественное воление являются сами божественные синфемы; и, таким образом, действия богов возбуждаются ими самими, не допуская ни от кого из низших чего-либо в качестве основания для своей деятельности.³⁹

³⁹ Iambl. *De myst.* 2.11.14–41; Сенина 2020: 56–57.

Немного далее Ямвлих говорит, что он не отвергает ни философское мышление, ни познание божественных причин, но всё это возникает вторично и само по себе никак не влияет на «теургическое единение» — ни способствует ему, ни мешает. Принцип зависимости человеческой души от внешней «помощи» здесь возводится Ямвлихом до той высокой степени, когда деятельность самой души уходит далеко на задний план. Фактически от человека требуется только предоставить себя этой сверхъестественной помощи.

«Предоставить себя» и означает достичь «чистоты» и «лучшего расположения» души. При этом теургические ритуалы служат сразу обоим этим причинам: с одной стороны, участвуя в них, человек совершенствует и очищает свою душу и разум, а с другой стороны, входя в соприкосновение с «безгласными символами», он тем самым выражает свою готовность предоставить себя божественному «осиянию».⁴⁰

СИМВОЛ, СИМПАТИЯ И ПРИЧИННОСТЬ

Теургические символы, о которых упоминает Ямвлих, — это отдельные предметы, которые принадлежат причинной цепи, исходящей от соответствующего бога. Подробнее о них говорит Прокл,⁴¹ но основные его положения служат развитию идей самого Ямвлиха. Символическими предметами могут быть отдельные животные, растения, камни, различные неодушевлённые предметы. Главная их особенность — присутствие признака принадлежности соответствующей цепи, или, что то же, синфемы соответствующего бога. Высшие боги принадлежат той ступени умопостигаемого, где нет места дискурсивному мышлению, слову и речи, — это область предельной умной простоты и единства — насколько это только возможно для сущностей, находящихся в онтологической иерархии ниже *единого*. Поэтому и соответствуют им предметы, обладающие также наибольшей простотой, — только уже с точки зрения материального мира.

⁴⁰ Греч. ἑλλάμις у Ямвлиха становится техническим термином, подробнее см.: Петров 2003: 164–166.

⁴¹ О символе и символизме Прокла см.: Trouillard 1981; Cardullo 1985; Тахо-Годи, Лосев 1999: 351–358; Struck 2004: 227–253; Петров 2013; Курдыбайло 2019; Kurdybaylo 2019.

Принцип, связывающий все уровни, принадлежащие одной причинной цепи, Ямвлих называет «симпатией» — этот стоический термин приобретает новый смысл в неоплатонической традиции, начиная уже с Плотина.⁴² Симпатия соединяет предметы, принадлежащие одной природе, но разнесенные друг от друга в физическом пространстве или между онтологическими уровнями. При этом если внутри онтологической иерархии наиболее близко друг к другу находятся сущности, расположенные на соседних её ступенях, то симпатические связи соединяют уровни, расстоящие друг от друга дальше всего. В пределе симпатические отношения могли бы связывать крайние онтологические уровни — само *единое* и первую материю. В самом деле, оба они одинаково непостижимы, к ним неприменимы практически все рациональные категории, они не обладают бытием в строгом смысле слова. Однако высшая апофатичность этих пределов онтологической иерархии препятствует тому, чтобы делать какие-либо выводы из утверждения об их симметрии. Но для ближайших к ним онтологических уровней принцип симметрии, обуславливающий симпатическую связность, уже вполне применим.⁴³

Таким образом формулируется важнейший принцип теургии: чем ниже в онтологической иерархии расположен материальный предмет (или живое существо), тем с более высоким уровнем умопостижаемого мира он симпатически связан. Этим объясняется интерес теургов к камням и растениям — эти наиболее простые (по сравнению с человеком и высшими животными) предметы и существа связаны с наивысшими уровнями умного мира, а значит, они наиболее действенны в теургической практике.⁴⁴ Именно они в первую очередь имеются в виду, когда речь идёт о теургических символах.

Прочитаем ответ Ямвлиха на вопрос Порфирия об использовании «ничего не значащих» слов в теургических обращениях к богам — здесь действуют те же самые принципы, только роль теургических

⁴² О том, как Плотин переосмысливает этот стоический термин см.: *Епп.* 4.4.26, 32, 34–35, 40–41, — в этих параграфах изложены базовые представления, позволяющие с точки зрения неоплатонической метафизики объяснить бытовую магию, прорицания и дивинацию, практикуемые в традиционной эллинской религии.

⁴³ См. схемы 6 и 10 в изд.: Chlup 2012: 89, 98.

⁴⁴ Shaw 1995: 47–49, 166–169; Shaw 2012: 103–105.

символов играют неартикулированные звуки, в которых, несмотря на отсутствие какого-либо значения и смысла, тем не менее присутствуют синфемы богов:

ты спрашиваешь, что означают ничего не значащие имена (ἄσημα ὀνόματα)? Однако же они не являются ничего не значащими, как ты предположил: пусть даже нам они непонятны (ἄγνωστα) или понятны лишь некоторые, объяснение которых мы получили от богов, однако же для богов все они обладают значением (σημαντικά) — не в том смысле, что его можно выразить словесно или обозначить и разъяснить посредством человеческих представлений, но либо умным образом (νοερῶς), как это свойственно богоподобному человеческому уму, либо невыразимым, более высшим и простым образом, как свойственно уму, соединённому с богами; стало быть, необходимо устранить все рассуждения и логические доводы от божественных имён, а также удалить от них и физически воспроизводимые звуки, соединяемые с природными явлениями. Но в этих именах нужно предполагать именно то, что есть в них умного (νοερός), божественного и символически запечатляющего божественное подобие (θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ). И даже если имя нам непонятно, то как раз это и есть в нём самое священное: ведь оно выше того, чтобы поддаваться познанию. Ведь о чём мы получили аналитическое знание, для того мы обладаем в имени познанием всей божественной сущности, силы и чина. К тому же мы сохраняем в душе совокупный мистический и неизреченный образ богов, с помощью этих имён возводим душу к богам и, возвысив, соединяем её, насколько это возможно, с богами.⁴⁵

Неизъяснимые божественные имена, как видим, играют ту же роль, что и материальные теургические символы: и те, и другие важны не своим смыслом, но сверхсмысловой связанностью с умным миром, которая не может быть вмещена в рациональные построения, выраженные дискурсивно. С точки зрения Порфирия «ничего не значащие имена» — это просто бессмысленные звуки, ничего не выражающие и находящиеся вне любого рационального постижения. Для Ямвлиха

⁴⁵ Jambl. *De myst.* 7.4.4–27; Сенина 2020: 143–144 (с моими изменениями).

же они сверхрациональны и принадлежат к настолько высокой ступени умопостигаемого, что человеческий ум не может их вместить и потому заблуждается, вынося о них какие бы то ни было суждения. Единственный путь верно судить о таких именах — познавать их через откровения богов, либо же самому стать богоподобным и познавать их действием собственного ума, ставшего божественным.

СВЕРХРАЦИОНАЛЬНЫЕ УРОВНИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ИЕРАРХИИ

Когда в предыдущей главе мы говорили о неоплатонических поисках первых начал в прикладных науках и в метафизике, то последним пунктом, к которому нас подвели «Начала теологии», был предел рационального мышления, силами которого выстраивается диалектический инструментарий — самая почтенная часть философии, как утверждал Плотин.

Ямвлих, выстраивая свою апологию теургии, не просто предлагает выйти за рамки рациональности, но и подчёркивает, что ведёт от них ещё выше к ещё более первичным основаниям — сверхрациональным, более простым, единым и целостным в своей сущности. Но даже и эта ступень находится «по эту сторону» сущего, то есть не тождественна с *единым*. Возможно, для Ямвлиха постижение *единого* невозможно в принципе, или же если и возможно, то уж точно невозможно об этом что-либо сказать.

Теургия — это не только и не столько обрядовая практика или религиозная система. В первую очередь это обретение нового мышления и нового языка, с помощью которых можно постигать то, что недоступно уму и языку человека в его обычном, повседневном состоянии. Видимо, именно по этой причине, несмотря на значительный объём сохранившихся текстов, принадлежащих традиции теургического неоплатонизма, в них практически отсутствуют описания того, как устроены теургические обряды, как они совершаются и что приносят участникам, — если обо всём этом говорить обычным повседневным языком, то останутся только «ничего не значащие» слова, которые невозможно понять.

«ТЕУРГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» В ХРИСТИАНСТВЕ

Изменение общего взгляда на внутреннюю жизнь человеческой души, появление интереса к теургии и обострение чувства сверхрационального хорошо видно, если сопоставить взгляды Плотина, Порфирия и Ямвлиха. С историко-философской точки зрения здесь наблюдается вполне отчётливое явление, которое среди современных исследователей получило название «теургического поворота».⁴⁶

Более того, оказывается, что аналогичный сдвиг интересов происходит не только в языческом неоплатонизме: в христианской традиции можно также говорить о схожих явлениях. Если мы проследили изменение отношения к рациональной философии и к поиску теургического опыта от Плотина через Порфирия к Ямвлиху, то аналогичную линию можно провести и в александрийской традиции, от Филона через Климента к Оригену.

Одно из характерных проявлений этого сдвига мы видели во второй главе, когда в александрийском куррикулуме в одном ряду с арифметикой, грамматикой и риторикой появляются упоминания астрологии и дивинации.⁴⁷ Очень характерно свидетельствует об этом также отношение к имени и слову.

Филон Александрийский тяготеет к стоической традиции связывать имена с природой самих именуемых вещей.⁴⁸ Он полагает, что все слова человеческого языка имеют естественное происхождение: они установлены Адамом в той мере, в которой он постигал природу именуемых существ (Быт. 2:19–20). Правда, произошло это до грехопадения, а значит, ум Адама давал имена в самом чистом своём состоянии и самым точным образом.⁴⁹

Для Климента установление имён Адамом — уже пророческое действие, он пишет, что «гадательное искусство еврейских пророков имело небесное происхождение. Таким пророком был ещё до

⁴⁶ Ср. исследовательскую концепцию работы: Parnell 2009.

⁴⁷ См. выше стр. 98–101 и 111–121.

⁴⁸ В книге Бытия «нарицание имён — это абсолютное выражение сущности вещи», Philo Alex. *Cherub*. 56; перевод: Матусова и др. 2000: 124–125.

⁴⁹ Philo Alex. *Opif*. 148–150 (Cohn 1962: 51–52).

дарования закона Адам, предсказавший будущее в словах, которые произнёс при виде жены и при наречении имён животным». ⁵⁰

Если Филон не ставит вопроса о преимуществе каких-либо языков над другими, то Климент ясно высказывается в пользу варварских языков, превосходящих греческий, поскольку они более древние, слова в них установлены в соответствии с природой именуемых вещей, и «поэтому люди признают, что молитвы на языке варварском более действенны», чем на других языках. ⁵¹ Но те же самые аргументы использует и Ямвлих, объясняя Порфирию, почему теурги предпочитают египетский язык греческому!

Ещё дальше идёт Ориген, прямо говоря о магии как об особого рода искусстве:

если мы в состоянии доказать, что и так называемая магия не во всех отношениях представляет собой пустое занятие, как о ней думают последователи Эпикура и Аристотеля, что она, напротив, по свидетельству знатоков этого дела, есть точное и положительное [искусство], покоящееся на известных основах и правилах, которые доступны только очень немногим посвящённым людям, то тогда мы смело можем сказать, что Саваоф, Адонаи и прочие имена, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своём основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее [дух человека] к Творцу вселенной. Вот почему эти имена, если они изрекаются в надлежащем и свойственном им порядке и последовательности, и имеют особенную силу. Но и другие имена, если они произносятся по-египетски, имеют своё воздействие на известных демонов, сила которых простирается на одни только эти определённые предметы; и ещё иные имена, если они изрекаются на персидском языке, имеют силу уже над совершенно другими духами, и так у всякого народа имена приношены для каких-либо потребностей. ⁵²

⁵⁰ Clem. Alex. *Strom.* 1.21.135.3 (Stählin, Früchtel, Treu 1960: 84). Перевод: Афонасин 2003: 1.146.

⁵¹ Clem. Alex. *Strom.* 6.17.151.4.

⁵² Orig. *Contra Celsum* 1.24.21–34 (Borret 1967: 136–138); Писарев 2008: 436. По мнению Джона Диллона, представления о магии, о которых пишет здесь Ориген, очень близки к образу мысли греческих магических папирусов (Dillon 1985).

Взгляды Оригена и Ямвлиха на сверхъестественную силу имён гораздо ближе друг к другу, чем этого можно ожидать, исходя из дистанции между христианским и языческим миром. Их обоих связывает то, что можно было бы назвать «мистическим реализмом»: и для Оригена, и для Ямвлиха слова варварских языков обладают самостоятельной действенной силой, оба полагают, что, будучи переведенными на другой язык, даже при сохранении смысла, священные имена теряют свою действенность; оба придают особое значение звуковой составляющей слова, его «материальной оболочке». Ориген утверждает, что «не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие».⁵³ Наконец, как и Климент, Ориген признаёт, что имена устанавливают не люди, а высшая, божественная сила.⁵⁴

Общие формулировки Оригена, касающиеся действенности имён Бога и непереводаемости священных слов, звучат гораздо прямее и определённое, чем у Ямвлиха.⁵⁵ Впрочем, позиция Оригена в отношении магии вообще и магической силы имени в частности, пожалуй, самая сильная среди всех христианских мыслителей Александрийской школы.

Как на пути от Плотина к Ямвлиху, так и на пути от Филона к Оригену явственно прослеживается системный переход от интереса к спекулятивному дискурсу (который преобладал как в иудейской среде, так и среди носителей классической античной культуры) к мистериальному, религиозно-практическому образу жизни. Спекулятивный тип мышления сохраняется ещё у Филона Александрийского, отчасти свойственен Клименту и уходит на второй план у Оригена. Подобным образом, философия Плотина имеет последовательный спекулятивный характер; Порфирий, занимая позицию своего учителя, тем не менее интересуется смыслом рождающегося среди его современников учения о теургии, а Ямвлих уже полностью разделяет это учение.

Переход от спекулятивной мысли к философско-религиозному синтезу требует «оправдания» материально-вещественной сферы, интенсивно вовлекаемой в обрядовую практику. Аристотелевский

⁵³ Orig. *Contra Celsum* 1.25.33–35; Писарев 2008: 438.

⁵⁴ Orig. *Contra Celsum* 5.45.8–9.

⁵⁵ Подробнее см.: Курдыбайло 2020.

гиломорфизм, равно как и платоновское учение об абсолютно бескачественной и пассивной первой материи отчасти обесценивали мир материальных предметов. Появление же у него мистического измерения требовало введения новой онтологической перспективы. Вовлечение материального мира в область идеального осуществлялось с помощью учения о символах — такого рода предметах, в которых материальная составляющая не только выражает идеальную форму, но и делает возможным непосредственное взаимодействие с умопостигаемым миром через посредство символического предмета. Интерес к магическому имени обусловлен тем же самым: фонетическая «оболочка» имени мыслится своего рода «материей» по отношению к «форме», роль которой играет смысл слова.⁵⁶ Слова заклинаний и священные имена становятся в один ряд с теургическими символами.

Действительно, и христианский, и языческий символизм испытывает скачкообразный этап развития как раз на границе между спекулятивным и мистериальным периодами: в христианстве учение о символе впервые разрабатывает Климент Александрийский, а в языческом неоплатонизме — Порфирий Тирский.⁵⁷

В целом, «теургический поворот» и разработка учения о символе в христианской среде начинается раньше, более того, вопрос о влиянии христиан-александрийцев на Порфирия довольно сложен,⁵⁸ и не исключено, что именно это влияние могло стимулировать интерес к проблеме символа. В языческой среде «теургический поворот» совершился примерно на век позже и закрепился в традиции на более долгое время. Спустя несколько веков его последствия отзовутся в христианской мысли благодаря корпусу Ареопагитик.

⁵⁶ Прокл и его ученик Аммоний Александрийский подробно разрабатывают взгляд на звучащее слово с позиции последовательного различения эйдоса и материи в слове (в отличие от Аристотеля, который методично следуя своей концепции гиломорфизма во множестве прочих вопросов, именно в отношении языка развивает конвенциональную модель, заимствуя её у Демокрита (van den Berg 2008: 21–22)). По Проклу, эйдосу соответствует смысл и значение слова, а материи — его звучание или графическое (буквенное) изображение (Procl. in *Crat.* 10.11–13, 17.20–22 (Pasquali 1908: 4, 8); Procl. in *Tim.* 1.98.31–99.4 (Diehl 1965); Ammon. Alex. in *Interp.* 16.25, 25.1–10, 30.3–7, etc. (Busse 1897)).

⁵⁷ О символизме Климента см.: Курдыбайло, Герасимов 2016; о символизме Порфирия см. выше сноску 29.

⁵⁸ См. диссертацию: Соловьёв 2023, включая приводимую там литературу по теме.

ТЕУРГИЯ В КОРПУСЕ АРЕОПАГИТИК

Важно отметить, что именно в языческой среде происходит концептуализация происшедших перемен, в оборот вводится слово «теургия», за которым закрепляется значение своеобразного маркера. В христианской среде схожего особого названия не возникает, да и само обострение мистического чувства во II–III веках не становится предметом рефлексии. Поэтому, несмотря на то что теургический неоплатонизм вовлекал весьма небольшой круг людей и в масштабах всей средиземноморской культуры занимал периферийное место, всё же происходившая внутри него философская рефлексия характеризует далеко не только сами неоплатонические школы, но во многом и всю историко-культурную эпоху, которой они принадлежат. Развитие неоплатонического учения о теургии оказывается значимым и для понимания того, как «теургический поворот» происходил в христианской среде.

Заметим, что само слово *θεουργία* в период до появления корпуса Ареопагитик у христианских авторов встречается очень редко и обозначает либо изготовление язычниками изваяний богов (теургия = «изготовление богов»),⁵⁹ либо действия, совершённые Богом, например, дарование людям заповедей (теургия = «деяния Бога»).⁶⁰

Автор Ареопагитик делает очень важный шаг, предлагая осмысливать церковные таинства в терминах неоплатонической теургии. Здесь соединяется и момент индивидуального мистического опыта, который, согласно Ареопагиту, может переживать человек, участвующий в таинствах, и традиционное понимание богослужения как общественного дела, в котором принимает участие церковная община или её часть.

Синтез христианского учения о таинствах и неоплатонического учения о теургии представлен в ареопагитическом трактате «О церковной иерархии». С самых первых строк церковная иерархия именуется «бог вдохновенной, божественной и боготворящей», в этом сочетании трёх однокоренных слов передаётся такое же греческое

⁵⁹ Cyril. Alex. in *Isaiam* 4.2, PG 70, col. 932D.

⁶⁰ Ps.-Athanasius Alex. *Syntagma ad quendam politicum*, PG 28, col. 1405C, 1408A.

сочетание: ἐνθέου καὶ θείας καὶ θεουργικῆς.⁶¹ Как в этом трактате, так и повсюду в корпусе Ареопагитик теургия — это исключительно «действие Бога»,⁶² а не «создание» или «изготовление богов», будь то из неодушевленной материи или из человека. Однако цель теургического «действия Бога» заключается именно в обожении человека, возведении его в умопостигаемый мир от обычного чувственного состояния.⁶³

Главное из христианских таинств — Евхаристия, и ей в трактате «О церковной иерархии» отведено первое место, а описание её дано наиболее подробно и развёрнуто. По существу, Евхаристия даёт образец того, как может совершаться теургия; или, другими словами, Евхаристия — это теургическое таинство по преимуществу:

после того, как иерарх и священники умоют руки водой, иерарх становится прямо перед божественным жертвенником, причём обстоят [его] вместе с иереями одни только преимуществующие из служащих. И воспев священные богодействия (ἱερὰς θεουργίας), иерарх священнодействует (ἱερούργεῖ) божественнейшее и предлагает лицезрению [всех] то, что воспевается с помощью священно предложенных символов. И, показав дары богодействий (θεουργίῳν), он и сам подходит для священного приобщения им, и иных побуждает. Причастившись же и преподав богоначальное приобщение, он заканчивает священным благодарением, когда многие принимают к единым божественным символам, а он постоянно в блаженных умозрениях (μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν) иерархически возводится богоначальным Духом в чистоте боговидного состояния к святым началам совершаемого.⁶⁴

Соотношение теургии, священнодействия (ἱερούργια) и вещественных символов, как оно подробно описано в изъяснении Евхаристии, оказывается единой схемой, в соответствии с которой выстроены и все остальные таинства. Эта схема имеет в основе три ступени: ἱερούργια — σύμβολον — θεουργία.

⁶¹ Ps.-Dionysius Areop. *De eccl. hier.* 1.1 (Heil, Ritter 2012: 63.3–4).

⁶² Аргументы в пользу этого утверждения см. в работе: Курдыбайло 2015.

⁶³ Ps.-Dion. Areop. *De cael. hier.* 1.3 (Heil, Ritter 2012: 9.8–15); *De eccl. hier.* 1.2, 1.5, 3.12 (Heil, Ritter 2012: 65.10–13, 68.3, 92.5–11); *De div. nom.* 4.9 (Suchla 1990: 153.17–154.6).

⁶⁴ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 3, 81.2–13; Прохоров 2002: 611.

Первая ступень, священнодействие (ιεροουργία), заключается в подготовке вещественных предметов, необходимых для совершения таинства: для Евхаристии это хлеб и вино, для крещения — вода, для миропомазания — миро, и так далее. Освящение евхаристических Даров предваряется воспоминанием Тайной вечери, когда иерарх⁶⁵ воспеваает «священные теургии Иисуса в божественнейшем о нас промысле»,⁶⁶ после чего «он переходит к их символическому священнодействию»,⁶⁷ то есть произносит установительные слова, возвышает Дары и читает молитву эпиклезы; также к иерургии относится «открытие и разделение на многие части покровенного и нераздельного хлеба» и разделение «единства чаши ... на всех»,⁶⁸ — то есть все практические действия священнослужителя, совершаемые им со «священнейшими символами».

Вторая ступень — приобретение обычными предметами (или веществами) символического статуса. Теперь каждый такой предмет — не один из множества себе подобных, но особо выделенный, над которым будет совершаться особенное действие Бога.

Наконец, священнодействие вместе с подготовленным символом составляют необходимое условие для третьей ступени — осуществления теургии, которая «показывается посредством священнейших символов». ⁶⁹ В ином месте эти символы названы «показываемыми» иерархом «дарами теургии». ⁷⁰

Литургический символ выступает своеобразным «местом встречи» иерургии и теургии: иерарх необходимым образом подготавливает вещественный предмет и затем призывает Бога, освящающего его и делающего его способным свидетельствовать о совершившейся теургии. ⁷¹

Дальнейший ход священнодействия связан с тем, как человек вступает в непосредственный физический контакт с освящённым

⁶⁵ В трактате «О церковной иерархии» во главе всякого богослужебного чина всегда упоминается епископ (иерарх), священники (пресвитеры) при этом сослужат епископу, но никогда сами не возглавляют богослужение.

⁶⁶ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 3.12, 92.6–7.

⁶⁷ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 3.12, 92.10.

⁶⁸ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 3.12, 92.18–21.

⁶⁹ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 5.6, 108.11–12.

⁷⁰ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 3, 81.7–8.

⁷¹ Ср.: Петров 2012: 338.

символом: евхаристические хлеб и вино съедают, в крещальные воды погружаются всем телом, миро наносят на части тела и так далее. Все описываемые псевдо-Дионисием таинства так или иначе используют в качестве символов материальные предметы, вещества или движения, которые непосредственно физически взаимодействуют с принимающим освящение человеком. В итоге этого взаимодействия открывается возможность восхождения к особой, высшей ступени умозрения: «к более божественному умопостигаемому»,⁷² «к единовидному обожению, к Богу и божественной добродетели».⁷³

Нужно особо отметить, что для Ареопагита сами по себе символы — самые простые предметы, вещества или действия — занимают низшую ступень в иерархии сущего. При этом их воздействие на человеческий ум превышает всё знание о Боге, которое может быть постигнуто рациональным, дискурсивным путём, — Ареопагит продолжает противопоставление катафатического и апофатического знания, начатое в трактате «О мистическом богословии». В послании Титу он пишет:

Однако же и то подобает разуметь, что богословское учение двояко: одно — неизреченно и таинственно (ἁλόρητον καὶ μυστικόν), другое — явлено и постижимо; одно символическое и ведущее к таинствам (συμβολικόν καὶ τελεστικόν), другое философское и аподиктическое; так что в слове соплетено с выразимым невыразимое. Одно убеждает и делает связной истину говоримого, другое же действует и утверждает в Боге ненаучимыми тайноводствами (ἀδιδακτοῖς μυσταγωγίαις).⁷⁴

При этом символы имеют совершенно разную ценность с точки зрения этих двух видов богословского знания. Для аподиктической мысли символы стоят на самой низшей ступени лестницы познания.

Ареопагит пишет, что им было задумано три книги, постепенно возводящие по этому пути: «Символическое богословие» — изъясняющее библейские символы, самые разнообразные и многочисленные. По мере нисхождения от высшего единства Бога в чувственный

⁷² Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 1.5, 68.3.

⁷³ Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 1.2, 65.10–13.

⁷⁴ Ps.-Dion. Areop. *Epist.* 9.1.56–61; Прохоров 2002: 835–837.

мир, единство переходит во множество, простота — в сложность, целое распадается на части. Поэтому и язык символов — самый многообразный, сложный и составленный из частных. Более высокая ступень — учение, изложенное в трактате «О божественных именах». Ареопагит рассматривает только те имена, что даны Богу человеком, постигающим явления Бога в мире. Здесь уже меньше множественности и разнообразия, но ещё более высокую ступень должны занимать «Богословские очерки», где учение о Боге дано в виде связного догматического учения, а не последовательного истолкования имён, собранных в виде своеобразной энциклопедии.⁷⁵ Таким образом, символы с точки зрения катафатического богословия — его низшая ступень, предварительная и сама по себе недостаточная.

Однако с точки зрения апофатического богопознания символы — и символы, в первую очередь теургические, то есть используемые в таинствах, — не просто имеют гораздо большее значение, но само «мистическое богословие» получает эпитет «символического». То есть без теургических символов или, что то же, без участия в таинствах, невозможно восхождение к апофатическому богопознанию, невозможен индивидуальный мистический опыт.

Примечательно, что здесь работает принцип, знакомый нам по языческому неоплатонизму: чем более примитивен по своей природе символический предмет, тем сильнее его теургическая действенность. Так и у Ареопагита можно усмотреть схожую симметрию: самые простые, материальные предметы и вещества таинств оказываются действеннее всех сложных предметов и существ, слов и понятий, доказательств и объяснений.

Здесь открывается вся значимость того осмысления учения о теургии в свете христианской мистики, которое совершает Ареопагит: называя основу церковных таинств теургией — то есть привлекая термин, устойчиво ассоциирующийся с язычеством, — он утверждает высшее значение индивидуального мистического опыта, апофатического и сверхрационального, невыразимого ни в каких понятиях или образах, но который достигается только через участие в церковных таинствах, то есть через общественное богослужение.

Ареопагит, наконец, открывает возможность снять то напряжение, которое возникло когда-то между спекулятивной философией и теур-

⁷⁵ Ps.-Dion. Areop. *De myst. theol.* 3, 146.1–147.14

гическими учениями, как это мы видели, сравнивая Филона и Плотина, с одной стороны, и Оригена и Ямвлиха — с другой. Теперь и аподиктическое знание, и общественное богослужение, и личный мистический опыт собраны в органическое единство, где каждый компонент оказывается необходимым условием для существования остальных.

Путь от начального образования через совершенствование в дискурсивном знании к апофатическому опытному богопознанию достигает внутренней полноты и завершённости. По крайней мере, так выглядит взгляд на эти вещи самого псевдо-Дионисия. Разумеется, это только идеальная модель, воплощение которой на практике сталкивается со множеством трудностей. Но всё же на протяжении значительного периода Средних веков модель Ареопагитик оставалась одним из авторитетных образцов для формирования христианской пайдеи.⁷⁶

⁷⁶ Корпус Ареопагитик оставался одним из важных авторитетов, причём не только на греческом Востоке, но и на Западе, вплоть до эпохи латинской схоластики: достаточно взглянуть на количество прямых цитат и ссылок на псевдо-Дионисия в «Сумме теологии» Фомы Аквинского.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

- Athanassiadi, P., ed. (1999), *Damascius. The Philosophical History. Text with translation and notes*. Athens: Apamea.
- Babbitt, F. C., ed. (1969), *Plutarch's moralia*, vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baehrens, W. A., ed. (1921), *Origenes Werke*, Bd. 7.2 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 30). Leipzig: Hinrichs.
- Bardy, G., ed. (1952–58), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 3 vols. (Sources chrétiennes 31, 41, 55). Paris: Cerf.
- Bethe, E., ed. (1900), *Pollucis onomasticon*, vol. 1 (Lexicographi Graeci 9.1). Leipzig: Teubner.
- Bidez, J., ed. (1928), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6. Brussels: Lamertin.
- Boese, H., ed. (1960), *Procli Diadochi tria opuscula*. Berlin: de Gruyter.
- Boissonade, I. F., ed. (1814), *Marini Vita Procli*. Leipzig: Weigel.
- Borret, M., ed. (1967), *Origène. Contre Celse*, t. 1 (Sources chrétiennes 132). Paris: Cerf.
- Bright, W., ed. (1893), *Socrates' ecclesiastical history*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J., ed. (1905–10), *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Busse, A., ed. (1897), *Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius* (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.5). Berlin: Reimer.
- Clarke, E. C.; Dillon, J. M.; Hershbelt, J. P., eds. (2003), *Iamblichus: De mysteriis* (Writings from the Greco-Roman World 4). Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Cohn, L., ed. (1962), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1. Berlin: de Gruyter.
- Cousin, V., ed. (1961), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3. Hildesheim: Olms.
- Crouzel, H., ed. (1969), *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire* (Sources chrétiennes 148). Paris: Cerf.
- Crouzel, H.; Simonetti, M., eds. (1980), *Origène. Traité des principes*, t. 3 (Sources chrétiennes 268). Paris: Cerf.
- Diehl, E., ed. (1965), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Amsterdam: Hakkert.
- Diels, H.; Schubart, W., eds. (1905), *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetetus (Papyrus 9782)*. Berlin: Weidmann.
- Dillon, J. M., ed. (1973), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Friedlein, G., ed. (1873), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner.
- Greene, W. C., ed. (1938), *Scholia Platonica*. Haverford, PA: American Philological Association.
- Heil, G.; Ritter, A. M., eds. (2012), *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. 2. überarb. Aufl. Berlin; Boston: de Gruyter.
- Henry, P.; Schwyzer, H.-R., eds. (1951–73), *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill.
- Hermann, K. F., ed. (1852–58), *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, 6 vols. Leipzig: Teubner.
- Holmes, M. W., ed. (2007), *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*. 3rd edn. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Jan, K., ed. (1895), *Musici scriptores Graeci*. Leipzig: Teubner.
- Koetschau, P., ed. (1894), *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origènes*. Freiburg: Mohr.
- Kroll, W., ed. (1901), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Lamberz, E., ed. (1975), *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes*. Leipzig: Teubner.
- Lassaerre, Fr., ed. (1966), *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (Texte und Kommentare 4). Berlin: de Gruyter.
- Long, H. S., ed. (1964), *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

- Louis, P., ed. (1945), *Albinos. Épitomé*. Paris: Les Belles Lettres.
- Majercik, R., ed. (1989), *The Chaldean Oracles: Text, translation, and commentary* (Studies in Greek and Roman Religion 5). Leiden; New York: Brill.
- Marrou, H.-I.; Harl, M.; Mondésert, C.; Matray, C., eds. (1960), *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, vol. 1 (Sources chrétiennes 70). Paris: Cerf.
- Mondésert, C., ed. (1949), *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, 2nd edn. (Sources chrétiennes 2). Paris: Cerf.
- Pasquali, G., ed. (1908), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Pistelli, H., ed. (1888), *Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini*. Leipzig: Teubner.
- des Places, É., ed. (1966), *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- des Places, É., ed. (1974), *Numénios. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- des Places, É.; Thillet, P.; Trouillard, J., eds. (1989), *Oracles Chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Preisendanz, K.; Henrichs, A., eds. (2001), *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2. Aufl., Bd. 1–2. München; Leipzig: K. G. Saur.
- Rahlfs, A., ed. (1979), *Septuaginta. Dua volumina in uno*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rauer, M., ed. (1930), *Origenes Werke*, 9. Bd. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 35). Leipzig: Hinrichs.
- Ritzenfeld, A., ed. (1912), *Procli Diadochi Lycii institutio physica*. Leipzig: Teubner.
- Rochefort, G., ed. (1963), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, t. 2.1. Paris: Les Belles Lettres.
- Ruelle, C. É., ed. (1964), *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, 2 vols. Brussels: Culture et Civilisation.
- Saffrey, H. D.; Westerink, L. G., eds. (1968–1997), *Proclus. Théologie platonicienne*, 6 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Sodano, A. R., ed. (1958), *Porfirio. Lettera ad Anebo*. Naples: L'Arte Tipografica.
- Stählin, O.; Früchtel, L.; Treu, U., eds. (1960–70), *Clemens Alexandrinus. Opera*, vols. 2 (3rd edn.) and 3 (2nd edn.) (Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17). Berlin: Akademie-Verlag.

- Suchla, B. R., ed. (1990), *Corpus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita. Bd. 1. De divinis nominibus* (Patristische Texte und Studien 33). Berlin; New York: de Gruyter.
- Theiler, W., ed. (1982), *Posidonios. Die Fragmente*, 1. Bd. Berlin: de Gruyter.
- Usener, H.; Radermacher, L., eds. (1965), *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vols. 5–6. Stuttgart: Teubner.
- Wendland, P., ed. (1962), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3. Berlin: de Gruyter.
- Westerink, L. G., ed. (1954), *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Westerink, L. G., ed. (1956), *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: Hakkert.
- Westerink, L. G., ed. (1959), *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Westerink, L. G., ed. (1962), *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*. Amsterdam: North-Holland.
- Westerink, L. G., ed. (1970), *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Westerink, L. G., ed. (1976), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. 1: Olympiodorus*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Westerink, L. G., ed. (1977), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. 2: Damascius*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Wolff, G., ed. (1962), *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*. Hildesheim: Olms.
- Ziegler, K., ed. (1968), *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.2. Leipzig: Teubner.

ПЕРЕВОДЫ

- Афонасин, Е. В., перев. (2003), *Климент Александрийский. Строматы*, т. 1–3. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Афонасин, Е. В.; Кузнецова, А. С., перев. (2007), “Нумений из Апаimei: фрагменты и свидетельства”, *Schöle. Философское антиковедение и классическая традиция* 1 (1), 58–134.
- Большаков, А. П., перев. (2001), “Халдейские оракулы”, in И. А. Гвоздева (ред.), *Древний Восток и античный мир: Труды кафедры исто-*

- рии древнего мира* МГУ, вып. 4, 140–157. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова.
- Братухин, А. Ю., перев. (2006), *Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Газов-Гинзберг, А. М.; Елизарова, М. М.; Старкова, К. Б., перев. (1996), *Тексты Кумрана. Выпуск второй*. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение».
- Кривушин, И. В., ред. (2013), *Евсевий Кесарийский. Церковная история*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Лебедев, А. В., перев. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука.
- Лосев, А. Ф., ред.; Гаспаров, М. Л., перев. (1986), *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. 2-е изд. М.: Мысль.
- Лосев, А. Ф., ред. (1990–94), *Платон: Собрание сочинений в четырёх томах*. Т. 1–4. М.: Мысль.
- Лукомский, Л. Ю., перев. (2001), *Прокл. Платоновская теология*. СПб.: Изд. РХГИ; ИТД «Летний сад».
- Лукомский, Л. Ю., перев. (2006), *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона*. СПб.: Миръ.
- Матусова Е. Д. и соавт., перев. (2000), *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Месяц, С. В., перев. (2001), *Прокл. Начала физики*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Писарев, Л., перев. (2008), *Ориген. О началах. Против Цельса*. СПб.: Библиополис.
- Прохоров, Г. М., перев. (2002), *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко.
- Сагарда, Н., перев. (1916), *Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского*. Петроград: типогр. М. Меркушева.
- Светлов, Р. В., перев. (2000), *Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона*. СПб.: Алетейя.

- Сенина, Т. А. (мон. Кассия), перев. (2020), "О египетских мистериях", in Т. Г. Сидаш (сост.), *Ямвлих. Собрание творений в 4 томах. Т. 2: О египетских мистериях*, 5–164. СПб.: Издательский проект «Квадривиум».
- Сидаш, Т. Г., перев. (2004), *Плотин. Первая эннеада*. СПб.: Изд. Олега Абышко.
- Сидаш, Т. Г., перев. (2011), *Порфирий. Сочинения*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета.
- Сидаш, Т. Г., сост. (2020), *Ямвлих. Собрание творений в 4 томах. Т. 1–4*. СПб.: Издательский проект «Квадривиум».
- Щетников, А. И., перев. (2013), *Прокл Диадок. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида*. М.: Университет Дмитрия Пожарского; Русский фонд содействия образованию и науке.
- Baltzly, D.; Finamore, J. F.; Miles, G., trs. (2018), *Proclus. Commentary on Plato's Republic*, vol. 1: *Essays 1–6*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Black, M., tr. (1985), *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition*. Leiden: Brill.
- Duvick, B., tr.; Tarrant, H., ed. (2014), *Proclus. On Plato Cratylus*. London: Bloomsbury.
- Griffin, M., tr. (2015), *Olympiodorus. 'Life of Plato' and 'On Plato First Alcibiades 1–9'*. London: Bloomsbury.
- Guthrie, K. S., tr. (1988), *Porphry's Launching-Points to the Realm of Mind: An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus*. Grand Rapids: Phanes Press.
- Jackson, R.; Lycos, K.; Tarrant, H., trs. (1998), *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden: Brill.
- Morrow, G. R.; Dillon, J. M., trs. (1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Opsomer, J.; Steel, C., trs. (2014), *Proclus. Ten Problems Concerning Providence*. London: Bloomsbury.
- Runia, D. T.; Share, M., trs. (2008), *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Аверинцев, С. С. (1997), *Поэтика ранневизантийской литературы*. М.: «Coda».
- Афонасин, Е. В. (2007), “Герметизм. Халдейские оракулы”, *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 1 (2), 258–275.
- Бородай, Т. Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Издатель Савин С. А.
- Диллон, Дж. М. (2002), *Средние платоники: 80 г. до н. э. — 220 г. н. э.*, 2-е изд., перев. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Йегер, В. (2014), *Раннее христианство и греческая пайдейя*, перев. О. В. Алиевой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Курдыбайло, Д. С. (2015), “От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил»”, *Платоновские исследования* 3 (2), 92–116.
- Курдыбайло, Д. С.; Герасимов, И. А. (2016), “О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского”, *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 10 (2), 592–607.
- Курдыбайло, Д. С. (2018), “О понятии «символ» в трактате Порфирия «Об изваяниях» (Peri agalmatōn)”, *Вопросы философии* 10, 164–174.
- Курдыбайло, Д. С. (2019), “О символизме в комментарии Прокла к «Тимею» Платона”, *Философский журнал* 12 (2), 144–159.
- Курдыбайло, Д. С. (2020), “О природе имени и именованя у Оригена и Ямвлиха”, in Л. В. Шиповалова, И. Т. Касавин (ред. и сост.), *Наука как общественное благо: сборник научных статей*, т. 4, 147–152. М.: Изд-во «Русское общество истории и философии науки». URL: <http://rshps.ru/books/congress2020t4.pdf>
- Курдыбайло, Д. С. (2023), “Звук, слух и магическое имя в античном неоплатонизме. Часть 2: Боги и теургия”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 24 (3.1), 65–80.
- Курдыбайло, И. П.; Курдыбайло, Д. С. (2015), “О теургии и онтологии имени в Ареопагитическом корпусе”, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина* 2 (4), 226–233.

- Курдыбайло, И. П.; Курдыбайло, Д. С. (2018), “О философии языка Порфирия и Ямвлиха”, *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 12 (2), 480–498.
- Лосев, А. Ф. (1993а), *Бытие. Имя. Космос*. М.: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997), *Хаос и структура*. М.: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2000), *История античной эстетики*, т. 1–8. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ».
- Месяц, С. В. (2010), “Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих”, in М. С. Петрова (сост. и общ. ред.), *Интеллектуальные традиции античности и средних веков (исследования и переводы)*, 42–68. М.: Кругъ.
- Месяц, С. В. (2013), “Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах”, in В. В. Петров (ред.), *Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма*, 169–209. М.: Кругъ.
- Петров, А. В. (2003), *Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский дом СПбГУ.
- Петров, В. В. (2012), “Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе»”, *Богословские труды* 43–44, 305–341.
- Петров, В. В. (2013), “Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла”, in В. В. Петров (ред.), *Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма*, 210–225. М.: Кругъ.
- Саврей, В. Я. (2011), *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. М.: КомКнига.
- Светлов, Р. В. (1996), *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета.
- Светлов, Р. В. (2004), “Пространство самопознания (Плотин. Первая эннеада)”, in Т. Г. Сидаш (перев.), *Плотин. Первая эннеада*, 5–39. СПб.: Изд. Олега Абышко.
- Светлов, Р. В.; Цыб, А. В. (2008), “Проблема «Двух Оригенов»”, in *Ακαδημία. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 7, 482–500. СПб.: Изд. СПбГУ.
- Светлов, Р. В. (2013), “Элейский политик в диалогах Платона”, *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира* 13, 339–348.

- Светлов, Р. В. (2014), “Миф из диалога «Политик» и первая «битва за историю»”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 15 (4), 33–38.
- Серёгин, А. В. (2006), “К вопросу о двух Оригенах”, *Богословские труды* 42, 44–86.
- Серёгин, А. В. (2015), “Трактат Оригена «О началах»”, *Философский журнал* 8 (2), 44–55.
- Соловьёв, Р. С. (2023), «Жизнь Плотина» Порфирия в историко-литературном контексте II–III века и проблема её жанровой неоднородности. Дисс. ... канд. филос. наук. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
- Тахо-Годи, А. А.; Лосев, А. Ф. (1999), *Греческая культура в мифах, символах и терминах*. СПб.: Изд. «Алетейя».
- Хлебников, Г. В. (2007), “Экзегетический метод среднего платонизма (Аналитический обзор)”, *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал* 2, 101–128.
- Шичалин, Ю. А. (2010), “Порфирий”, in *Новая философская энциклопедия*. Т. 3, 290–291. М.: Мысль.
- Afonasin, E. (2012), “The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus”, in E. Afonasin, J. Dillon, J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the foundations of late Platonism* (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 13), 13–35. Leiden; Boston: Brill.
- van den Berg, R. M. (2008), *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden; Boston: Brill.
- Bostock, D. G. (1975), “Egyptian influence on Origen”, in H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (eds.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, 243–256. Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari.
- Bostock, D. G. (2009), “Origen, the ‘Son of Horus,’ in his Egyptian Milieu: The Influence on Origen of Contemporary Egyptian Religious Practice”, in G. Heidl, R. Somos (eds.), *Origeniana nona: Origen and the religious practice of his time, Papers of the 9th International Origen Congress*, 61–79. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters.
- Cardullo, R. L. (1985), *Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel ‘Commentario alla Repubblica’*. Catania: Università di Catania.

- Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (1975), "Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis", in R. Baine Harris (ed.), *The significance of Neoplatonism* (Studies in Neoplatonism 1), 247–262. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies.
- Dillon, J. M. (1985), "The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism", in R. Hanson, H. Crouzel (eds.), *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies*, 203–216. Roma: Edizioni Dell'Ateneo.
- Dillon, J. M. (2010), "Iamblichus of Chalcis and His School", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, 358–374. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, E. R., ed. (1963), *Proclus. The Elements of Theology*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- Ebbesen, S. (2016), "Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, 2nd edn, 481–499. London: Bloomsbury.
- Festugière, A.-J. (1969), "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles", *Museum Helveticum* 26 (4), 281–296.
- Gersh, S. E. (1973), *Κίνησις ἀκίνητος: A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill.
- Golitzin, A. (1993), "The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?", *Mystics Quarterly* 19 (3), 98–114.
- Gurtler, G. M. (1984), "Sympathy in Plotinus", *International Philosophical Quarterly* 24 (2), 395–406.
- Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4: *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1978), *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huskinson, J. (1974), "Some Pagan Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art", *Papers of the British School at Rome* 42, 68–97.
- Kamesar, A. (2009), "Biblical Interpretation in Philo", in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, 65–91. Cambridge: Cambridge University Press.

- Klitenic Wear, S.; Dillon, J. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Kurdybaylo, D. (2019), "On symbolon and synthēma in the Platonic Theology of Proclus", *Schole. Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 13 (2), 463–485.
- Kurdybaylo, D. (2022), "Proclus on Indivisible and Continuous: Aristotelian Physics vs Platonic Theology", *Platonic Investigations* 17 (2), 89–100.
- Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Louth, A. (1998), "Apophatic Theology: Denys the Areopagite", *Hermathena* 165, 71–84.
- Mesyats, S. (2012), "Iamblichus' Exegesis of *Parmenides*' Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads", in E. Afonasin, J. Dillon, J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, 151–175. Leiden; Boston: Brill.
- Nautin, P. (1977), *Origène. Sa vie et son œuvre*. Paris: Beauchesne.
- Parnell, J. B. (2009), *The Theurgic Turn in Christian Thought: Iamblichus, Origen, Augustine, and the Eucharist*, PhD theses. University of Michigan, URL: https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/64788/jasonbp_1.pdf
- Poster, C. (1998), "Silence as a rhetorical strategy in Neoplatonic mysticism", *Mystics Quarterly* 24 (2), 48–73.
- Pouderon, B. (1992), "Le témoignage du codex Baroccianus 142 sur Athénagore et les origines du Didaskaleion d'Alexandrie", *Archipel Égéen (Tours)* 1, 23–63.
- Ramelli, I. (2011), "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato", *International Journal of the Classical Tradition* 3 (18): 335–371.
- Rordorf, W. (1986), *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques* (Théologie historique 75). Paris: Beauchesne.
- Runia, D. T. (1992), "Philo and Origen: A Preliminary Survey", in R. J. Daly (ed.), *Origeniana quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica – Origenism and later developments. Papers of the 5th International Origen Congress*, 333–339. Leuven: Leuven University Press; Peeters.

- Runia, D. T. (1993), "Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited", *Studia Philonica Annual* 5, 112–140.
- Runia, D. T. (1995), "Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean'?", *Vigiliae Christianae* 49 (1), 1–22.
- Runia, D. T. (2009), "Philo and the Early Christian Fathers", in A. Kame-sar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, 210–230. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Saffrey, H. D. (1968), "Ageômetrêtos mêdeis eisitô: Une inscription légendaire", *Revue des études grecques* 81, 67–87.
- Scholz, P. O. (2011), "Griechisch oder Altägyptisch?: Zur Frage nach den Wurzeln der theologischen Spekulationen des Origenes", in S. Kaczmarek, H. Pietras (eds.), *Origeniana decima. Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress*, 933–953. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters.
- Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Shaw, G. (1999), "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies* 7 (4), 573–599.
- Shaw, G. (2012), "The Role of *aesthesis* in Theurgy", in E. Afonasin, J. Dillon, J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, 91–111. Leiden, Boston: Brill.
- Struck, P. T. (2004), *Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Trouillard, J. (1981), "Le symbolisme chez Proclus", *Dialogues d'histoire ancienne* 7, 297–308.
- Verrycken, K. (2016), "The development of Philoponus' thought and its chronology", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, 2nd edn., 251–294. London: Bloomsbury.
- de Vries, H. (2009), "Philosophia ancilla theologiae: Allegory and ascension in Philo's *On mating with the preliminary studies* (De congressu quaerendae eruditionis gratia)", translated by J. Ben-Levi, *The Bible and Critical Theory* 5 (3), 41.1–19.
- Watts, E. J. (2017), *Hypatia: The life and legend of an ancient philosopher*. Oxford: Oxford University Press.

Научное издание

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

КУРРИКУЛУМ ДЛЯ ТЕУРГА

Ответственный за издательский проект:

А. А. Галат

Верстка и художественное оформление:

Д. С. Курдыбайло

Корректор:

А. А. Филимонова

**ФГАОУ ВО Балтийский федеральный университет
имени Иммануила Канта
236016, г. Калининград, ул. А. Невского, 14**

Подписано в печать 01.10.2024. Формат издания 60×90^{1/16}.

Бумага офсетная. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 12,6. Тираж 150 экз. Заказ № 1033

**Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134**