

ВЕРШИНЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

А.Ф. ЛОСЕВ

ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ
ЭСТЕТИКИ



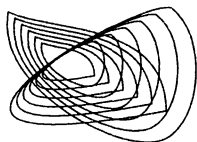
ПОСЛЕДНИЕ ВЕКА
КНИГА II

ВЕРШИНЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

А.Ф. ЛОСЕВ

■
ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

ПОСЛЕДНИЕ ВЕКА
КНИГА II



act
ИЗДАТЕЛЬСТВО ФОЛИО
Москва
2000

Серия «Вершины человеческой мысли»
основана в 2000 году

Текст печатается по изданию:

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. —
М.: Искусство, 1988

Художник-оформитель
П. С. Рыженко

Лосев А.Ф.

Л 79 История античной эстетики. Последние века. Кн. 2 / Худож.-
офор. П.С. Рыженко. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Изда-
тельство АСТ», 2000. — 544 с. — (Вершины человеческой мысли).

ISBN 966-03-0926-0 (Фолио)
ISBN 5-17-002657-9 (ООО «Издательство АСТ»)

Предлагаемое вниманию читателей издание является второй книгой седь-
мого тома капитального труда А. Ф. Лосева по истории античной эстетики
и посвящено последним векам античности — эстетике гибнущего языче-
ства (Порфирий, Ямвлих, Юлиан, Прокл, Дамаский), прилагавшего огром-
ные усилия, чтобы возродить и сохранить старую классическую культуру с
ее богатейшей философией, мифологией и литературой.

Книга снабжена обширным библиографическим материалом.

Л 0301080000 — 207 Без. объявл.
2000

ББК 87.8

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

ЧАСТЬ
ЧЕТВЕРТАЯ

.....

Афинский неоплатонизм

I

ДО ПРОКЛА

Из философов афинской школы неоплатонизма до Прокла известны Плутарх Афинский, Гиерокл Александрийский, Сириан Александрийский и Домнин Сирийский.

§ 1. ПЛУТАРХ АФИНСКИЙ

1. *Жизнь и сочинения.* а) Об этом Плутархе почти ничего не известно, а то, что известно, сводится к следующему. На основании комбинации с биографией Прокла можно утверждать, что он умер в преклонном возрасте около 431—432 г. Значит, деятельность его относится, вообще говоря, к первым десятилетиям V в. Известно, что Сириан привел к Плутарху двадцатилетнего Прокла и что Плутарх выразил желание, чтобы Прокл записывал свои занятия платоновским «Федоном» и чтобы впоследствии составил бы из этих записей целую книгу (Марин в биографии Прокла, XII). Ввиду того что молодой Прокл увлекался халдеями и магической философией, «он стал бывать в халдейских собраниях и беседах, участвовал в их безгласных хороводах и усвоил все эти обычаи, а смысл и назначение их ему открыла Асклепигения, дочь Плутарха: она одна переняла от отца и сохранила заветы оргий и всей боготворческой науки, идущей от великого Нестория» (там же, XXVIII). Так как упоминаемый здесь Несторий был отцом Плутарха, то ясно, что магически-теургическая тенденция была для Плутарха его семейной традицией.

б) Тем не менее известно, что Плутарх написал комментарий к платоновскому «Пармениду». Этот факт интересен потому, что уже на стадии Плутарха афинский неоплатонизм учил о совпадении изоощренной диалектики понятий с самой настоящей практической магией. В источниках указываются, далее, комментарии Плутарха на диалоги Платона «Федон» и «Горгий». Что же касается его комментария на трактат Аристотеля «О душе», то известность и зна-

чительность этого комментария конкурировала с таким же комментарием Александра Афродисийского. В сохранившихся изложениях философии Плутарха почти невозможно реконструировать какие-нибудь тексты из него в буквальном смысле.

2. *Основная установка.* Основная философская установка Плутарха сводится к общему неоплатоническому учению о трех основных ипостасях. Но, сообщая об этом, Прокл (In Parm. 1059, 3—19) вносит некоторые любопытные детали. И прежде всего важно то, что пять уровней триипостасной теории Прокл прямо ставит в соответствие с первыми пятью гипотезами платоновского «Парменида» (об этих гипотезах мы уже не раз говорили выше; о них же — ниже, с. 456).

Затем, интересно, что первую гипотезу Плутарха и Платона Прокл именуется не «единым» и не «благом», но просто «богом». Что вторая ипостась — ум, а третья — душа, — это характерно для неоплатонизма вообще. Но, развивая общую триипостасную теорию, Плутарх устанавливает четвертую гипотезу в виде материального эйдоса (*enylon eidos*), а пятую — в виде «материи». Что касается остальных гипотез, которых он насчитывает не восемь, как в «Пармениде» Платона, но девять (эту девятую гипотезу предполагали уже Порфирий, выше, I 44, и Ямвлих, выше, I 186), то под шестой гипотезой Плутарх понимал чистую чувственность (то есть понимал эту гипотезу как нелепость), под седьмой — тоже нелепость в данном случае познания и познаваемого, под восьмой — учение о подобии знания, в условиях отрицания одного, сновидческим и теневым образом, под девятой — само это «сновидческое воображение» (1059, 20—1060, 2). Впрочем, важнее всех этих соответствий общий методологический упор Плутарха на использование гипотез платоновского «Парменида». В афинском неоплатонизме чем дальше, тем больше нарастала эта глубинная связь утонченной диалектики и магически-теургического понимания философии и всей человеческой жизни.

3. *Учение о фантазии.* Плутарху Афинскому принадлежит очень важное и почти, можно сказать, уникальное для античности учение о фантазии. К сожалению, о нем приходится узнавать не из слов самого Плутарха, но из вторых рук, из Филопона и Симплиция. Сводится оно к следующему.

а) Чувственные предметы приводят в движение нашу чувственность, а чувственность приводит в движение наше чувственное представление (*phantasia*). И если бы у Плутарха не было ничего другого, то такую «фантазию» мы так и должны были бы понимать как пассивное отражение чувственности в мысленном образе. Однако у Плутарха здесь ряд существенных дополнений.

Прежде всего, это образное представление, по Плутарху, отражает не только сами чувственные предметы, но и их формы, их эйдос, и эти формы в нем закрепляются. Фантазия возникает именно тогда, когда эти чувственные формы закреплены в сознании и специально в нем выражены. Это заставляет Плутарха понимать «психическое движение» уже как движение в связи с «энергией ощущения», причем под энергией, не без влияния Аристотеля, здесь понимается именно смысловая направленность фантазии. Другими словами, образно-чувственные представления фантазии вовсе не целиком образные и вовсе не целиком чувственные. Образы фантазии — это, мы бы теперь сказали, *смысловые*, а не только чувственные конструкции.

Поэтому Плутарх утверждал, что фантазия имеет для себя два источника, или, как он утверждал, два предела. Один предел уходит «ввысь» и относится к разуму (*dianoëticē*). Другой же является «вершиной (*соυρῆ*) чувственного ощущения». Но эта двойная природа фантазии тем не менее является чем-то единым и неделимым. Плутарх рассматривает фантазию как ту единую точку, в которой пересекаются две линии, одна линия — чувственности и другая линия — разума. «Поэтому фантазия собирает разъединенные чувственные предметы воедино, а божественное простое рисуется в виде некоторого рода изваяний и разнообразных форм (...es τυροϋς τινας καὶ μορφὰς διαφοροῦς ἀναμῆται)».

Таким образом, Плутарх употребляет термин «фантазия» вовсе не в пассивно-отобразительном и образно-чувственном смысле. В этой фантазии вовсе нет ничего расплывчатого и текучего, что мы находим в обычных чувственных образах. Эта фантазия обладает объединяющей и организующей функцией в сравнении с текучей чувственностью. А с другой стороны, сама она настолько устойчива и нетекуча, что ее можно сравнить только с неделимой точкой пересечения разума и чувства. Но и на этом теория фантазии у Плутарха не останавливается.

б) Именно Плутарх ставит вопрос об отношении так понимаемой у него фантазии к проблеме разума. Обычно думают, что чувственность только текуча и действительна, а разум только нетекуч и бездействен, представляя собою неподвижную и от всего отделенную субстанцию. В противоположность этому Плутарх понимает неподвижность и простоту разума только в виде первичного и отнюдь не самого совершенного его состояния. Однако, как учили многие философы и прежде всего Аристотель, кроме «чистого» разума существует также разум действующий. Эти действия организуют материальную область, но сами они нематериальны. По сущности своей действия эти, как действия разума, тоже разумны,

то есть обладают чисто смысловой природой. И вот эту-то смысловую деятельность разума, или, как говорит Плутарх вместе со многими другими философами, эту *энергию разума*, и надо называть фантазией¹. Тут важно уже само выражение: «Ум действует при помощи фантазии» (*meta phantasias energein ayton Philop. De an. 541, 20 Hayd.*).

Вот здесь-то, по-нашему, и залегает та особенность учения Плутарха, которую мы назвали уникальной. Дело в том, что термин «фантазия» настолько часто употребляется в греческом языке для обозначения пассивно-отобразительной чувственности, что даже неправильно переводить его по-русски как «фантазия», поскольку фантазия в теперешнем смысле этого слова необходимо содержит в себе нечто активное и обязательно построительное, и ни в каком смысле не пассивно-отобразительное.

Именно у Плутарха «фантазия», несомненно, обладает активно-построительным смыслом. Но интереснейшим образом это активно-построительное функционирование приписывается только мировому разуму, о котором прямо говорится, что без этой фантазии он был бы бездеятельным, то есть он ничего не осмысливал бы в окружающем его инобытии, то есть вовсе не был бы разумом. Человек совсем не является таким божественным разумом, но зато человек все-таки причастен этому божественному разуму; и поэтому его разумная деятельность, или его фантазия, то налична в человеке, то не налична в нем.

в) Таким образом, Плутарх и здесь, в своем учении об активности фантазии, отнюдь не покидает общеантичной платформы пассивности человеческого субъекта и его зависимости от объективного бытия. Творчески-построительная деятельность фантазии принадлежит только объективному миру, в котором основную роль играет божественный разум. Этот божественный разум, создавая материальную действительность, мыслит ее и тем самым творит ее, что и есть его «фантазия». Человек же только подражает этой божественной фантазии, и потому то подражает хорошо, то подражает плохо, а то и вовсе никак не подражает.

В итоге, однако, необходимо сказать, что учение Плутарха о творчески-деятельной фантазии надо расценивать как уникальное для античности, поскольку у других античных авторов оно фиксируется далеко не столь определенно. Среди неоплатоников мы его

¹ К сожалению, в момент составления этого раздела о Плутархе у автора настоящего тома не оказалось под рукой тех подлинных текстов, на которых базируется его теория фантазии. Пришлось воспользоваться греческими текстами, в издании привидимыми у Целлера (*Phil. d. Griech. III 25, 807—812*), но у него никак не интерпретируемые.

встретим еще у Прокла (ниже, с. 317) и Гермия. Намек же на эту энергийно-смысловую теорию фантазии мы находили (выше, с. 181) еще у Ямвлиха.

Наше общее впечатление от Плутарха Афинского вполне совпадает с теми его эпитетами, которые имеются о нем в дошедших до нас материалах, где говорится, между прочим, что он «великий» и «удивительный».

§ 2. ГИЕРОКЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Этот Гиерокл Александрийский был уже использован нами в предыдущем (ИАЭ VI 66—78) для характеристики неопифагорейства. Дело в том, что Гиерокл комментировал неопифагорейские «Золотые стихи», и этим его комментарием нам и пришлось воспользоваться ввиду большой скудости и разбросанности неопифагорейских материалов. Это обстоятельство избавляет нас от необходимости еще раз излагать взгляды Гиерокла. Но сейчас необходимо будет коснуться того, что у Гиерокла больше соответствует его неоплатонизму. Будучи ближайшим учеником Плутарха Афинского, а также сверстником Сириана и Прокла, Гиерокл, очевидно, находился в самом центре афинского неоплатонизма, и с этой стороны он теперь и должен быть нами упоминаем.

1. *Общее направление.* Это общее философское направление Гиерокла было не очень ярким. Как мы видели в указанном месте ИАЭ, все учение Гиерокла больше, чем всех других неоплатоников, пронизано плюрализмом и склонностью к нравственным поучениям. В науке даже поднимался вопрос, не является ли вся эта моралистика Гиерокла принадлежностью какого-то другого Гиерокла, стоика. Но записать его в число ортодоксальных стоиков едва ли представляется возможным ввиду некоторых его нововведений, либо совсем не соответствующих стоицизму, либо находящихся у стоиков только в зародышевом состоянии. Более важно то обстоятельство, что в материалах Гиерокла нигде нет никакого намека на первую ипостась неоплатоников, то есть на сверхсущее и беспредикатное первоединое, на сверхнуменальное благо. Но, собственно говоря, даже вторая и третья неоплатонические ипостаси тоже нигде не разрабатываются у Гиерокла заметным образом. И тем не менее нечто специфическое в плане неоплатонизма у Гиерокла, несомненно, имеется.

2. *Космическая иерархия.* Выше всего в иерархии бытия у Гиерокла стоит то, что он называет «богом». Точного определения этого понятия Гиерокл не дает; но ясно, что это есть только

слабоватое и в значительной мере беспомощное выражение того, что так богато и глубоко продумано неоплатониками в их учении о первой ипостаси.

Дальше, однако, у Гиерокла намечается тройная иерархия бытия вообще. Судя по сохранившимся материалам у Фотия (и в комментарии Гиерокла к «Золотым стихам»), первая, и высшая, ступень после «бога» — это боги, которые не суть сам бог, но причастны богу, подражают ему; и это подражание неизменно. Дальше, следуя вниз, мы получаем мир демонов, которые тоже причастны богу, но, в отличие от богов, могут и быть и не быть причастными единому богу. Третью, и низшую, ступень бытия образуют человеческие души, которые, в отличие от демонов, наряду с разной степенью своего подражания высшему началу, могут быть и совсем лишены этого подражания, а могут также оказываться в состоянии непричастности божеству вообще. Такое разделение всей космической действительности трактовалось в неоплатонизме по-разному; но как принцип это разделение у Гиерокла преследует общие неоплатонические цели.

3. *Эфирное тело*. Если иметь в виду специфику афинского неоплатонизма, то гораздо специфичнее в этом смысле было учение Гиерокла об эфирном теле, хотя элементы этого учения мы находили уже у Порфирия (выше, I 47 сл.) и у Ямвлиха (выше, I 144).

И у Фотия и в использованном у нас раньше комментарии Гиерокла на «Золотые стихи» имеется учение об одной весьма важной разновидности тела вообще. Кроме того тела, которое мы знаем из чувственной области, имеется еще особого рода тело, которое Гиерокл называет «эфирным», «лучевидным» и даже прямо «нематериальным» и «бессмертным». Это тело свойственно уже и самим богам, поскольку боги являются не чем иным, как душами звезд. Но это тело свойственно также и демонам, о которых так и говорится, что они являются «душой разумной (*logicē*) со световым (*phōteinou*) телом». Душа человеческая тоже приносит это светоносное тело с неба на землю (In Carm. aug. 26, 478 a b, 479 a; 27, 483 a Mull.; изложение этих глав, близкое к греческому подлиннику, — ИАЭ VI 62—63). Само понятие эфирного, или светоносного, тела логически у Гиерокла не определяется и критически не анализируется. Но оно проводится у него весьма уверенно и настойчиво, как нечто само по себе ясное и не требующее разъяснений.

Это учение об эфирном теле, постепенно назревающее в неоплатонизме и у Гиерокла выраженное буквально и неопровержимо, вполне соответствует тому, что мы в своем труде называем

теургической тенденцией (ср. I 409 сл.). Поскольку афинский неоплатонизм как раз и хотел построить теорию мифа, а миф есть субстанциальное тождество идеального и материального, то подобного рода учение об эфирном теле, которое, несмотря на свою эфирность, является и нематериальным и бессмертным, конечно, весьма пригodiлось тогдашним мыслителям, так что вполне понятно наличие его даже еще у предшественников Прокла.

Гиерокл, таким образом, является весьма существенным звеном в учении о теургической эстетике в неоплатонизме.

§ 3. СИРИАН И ДОМНИН

1. *Общие сведения о Сириане.* Другим учеником Плуларха Афинского, и на этот раз гораздо более крупным и знаменитым, был Сириан.

а) Сириан Александрийский, по-видимому, был весьма значительной фигурой. По крайней мере, его ученики и последователи говорили о нем исключительно в торжественных тонах, что, во всяком случае, не могло быть простой случайностью. У них он всегда — «великий». Сириан был преемником Плуларха в качестве главы Платоновской Академии, то есть жил и действовал тоже в конце IV и в течение первых десятилетий V в. Прокл называет его своим отцом и считает образцом подлинного философа. Сириан, как говорит Прокл (Plat. theol. I 1, p. 7, 3—4), «после богов является для нас вождем всего прекрасного и благого». И в другом месте (IV 16, p. 215, 37—41) Прокл называет его «нашим вождем, воистину Ваххом, который в особенности вдохновлялся Платоном и вплоть до наших дней донес это чудо и восхищение перед платоновской теорией». Сириан, по Проклу (In Tim. III.247, 26—27), — «наш вождь, созерцающий все сущее словно с возвышения». Имея в виду «божественно вдохновленное мышление» Сириана (I 322, 18—19), Прокл хочет «воспользоваться учением нашего вождя как крепким канатом» (III 174, 14—15).

б) Относительно *сочинений* Сириана известно в первую очередь то, что он комментировал Аристотеля. Из позднейших упоминаний необходимо заключить, что Сириан комментировал «Категории», «Об истолковании», «Аналитику I», «Физику», «О небе» и «О душе». До нас дошли комментарии Сириана к III, IV, XIII и XIV книгам «Метафизики». Это обстоятельство, однако, не должно вводить нас в заблуждение.

Во-первых, если судить по Проклу, Сириан интересовался Платоном несколько не меньше, чем Аристотелем, и часто при-

водил из него весьма важные мысли со своим комментарием. Вторых же, поскольку XIII и XIV книги «Метафизики» посвящены как раз критике платоновских и пифагорейских учений об идеях и числах, Сириан подвергает ожесточенной критике все это аристотелевское опровержение. Его критика настолько агрессивна, что она не останавливается даже перед бранными выражениями по адресу Аристотеля. Поэтому обилие комментариев к Аристотелю у Сириана совершенно ничего не говорит о симпатиях Сириана к самому Аристотелю.

Интерес Сириана к Аристотелю был, конечно, велик. Когда Прокл прибыл в Афины и обучался у Плутарха и Сириана, то на занятиях у Сириана он штудировал «все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и превыше всего по богословию» (Марин, XIII). Однако тут же у Марина сообщается: «А укрепившись в этом, словно в малых предварительных таинствах, приступил он к истинным таинствам Платонова учения...» Но мало и этого.

Сириан проявлял огромный интерес и к поэзии, то есть прежде всего к Гомеру и к Орфею. А под Орфеем в те времена понимался исторически полупоэтический, а для тех времен вполне реальный автор обширных философско-поэтических произведений. Не чужд был Сириан также и тогдашней мистической литературе, ходившей под именем халдейской. Интересные материалы об этом содержатся у того же Марина, у которого (гл. XXVI) читаем: «От этого же учителя [Сириана] воспринял он [Прокл] и начатки орфического и халдейского богословия...»

Платон, во всяком случае, занимал первое и ни с чем не сравнимое место в философии Сириана. И можно только пожалеть, что до нас не дошли его комментарии как раз именно к диалогам Платона, — «Алкивиаду I», «Федру», «Пармениду», «Федону», «Тимею», «Филебу» и «Законам». Об этих комментариях Сириана говорится меньше потому, что остались разделы его комментария к «Метафизике» Аристотеля, и потому, что в качестве комментатора Сириан выступает для нас, по крайней мере с точки зрения оставшихся материалов, прежде всего комментатором Аристотеля. На самом же деле для нас были бы, конечно, важнее именно комментарии Сириана к Платону. Поскольку же они не сохранились, упоминание о них волей-неволей говорит нам мало о чем.

2. Развитие основной неоплатонической триады.
Если обратиться к первоисточникам наших сведений о философии Сириана, то можно только пожалеть об их скудости, особенно бьющей в глаза в сравнении с признаваемой за ними у неоплатоников огромной значимостью. Заметно одно — это постепенное

приближение к дистинкциям Прокла. Этот последний даже свидетельствует о базировании Сириана на платоновском «Пармениде» (Procl. In Parm. VI 1061, 20—1064, 12) и даже приводит толкование Сирианом первых пяти гипотез «Парменида» (с этим можно познакомиться по нашей схеме ниже, с. 456). Дошедшие до нас материалы не говорят много на эту тему, и в этой области нам доступно сказать только кое-что.

а) В первоедином безусловно проводится разделение, введенное еще Ямвлихом (выше, с. 134), на абсолютную непознаваемость и относительную. Поэтому у Сириана имеется, с одной стороны, просто единое, или благо; а с другой стороны, у него, как, правда, уже у Платона, возникает и так называемая «идея блага». Эта идея блага проявляется в том, что здесь мыслятся два разных принципа, заимствованных из старого пифагорейства, — «монада» и «неопределенная диада». Эти два принципа, во-первых, существуют сами по себе и потому называются «монада-в-себе» и «диада-в-себе». А во-вторых, из их объединения и слияния образуется бесконечный ряд оформлений, то есть «породительная потенция», «эманация», «многосоставность» и числа, которыми наполняются все миры, — «божественные», «интеллектуальные», «психические», «физические» и «чувственно-воспринимаемые» (In Met. 843 a 1; 853 a 2; 896 b 2; 896 b 23). Взятые сами по себе, числа делятся у Сириана на «счетные» (heniaioi) и «сущностные» (oysiōdeis). Но пояснение этого деления отсутствует (904 a б). Насколько можно судить, здесь имеется в виду, с одной стороны, составленность каждого числа из единиц, а с другой стороны, та их цельность, которая уже не делима на единицы и которую мы каждый раз так и обозначаем в неделимом виде, то есть как «двойку», «тройку», «дюжину», «сотню», «тысячу» и т. д. Правда, здесь возможно и другое понимание: первый разряд чисел является абстрактной и доноэтической сферой, а второй относится уже к тому их виду, который образуется из них в уме, где они кроме абстрактной счетности получают и субстанциальную качественность.

б) Если теперь перейти от единого и порождаемых им чисел к сфере *ноуменальной*, то есть к той, где прежние бескачественные структуры уже получают свое понятийно-качественное наполнение, то у Сириана мы находим здесь уже давно и хорошо известное нам деление всей этой умственной сферы на ум интеллигибельный, или умопостигаемый, то есть ум как объект, и на ум интеллектуальный, или ум мыслящий, умозрительный, то есть ум как субъект. Это разделение, восходящее еще к Аристотелю (ИАЭ IV 47—48), мы находили в нетерминированном виде у Плотина и в терминированном виде — у Ямвлиха (выше, I 137) и Феодора

(выше, I 305). Естественно ожидать, что эти два ума сольются в один и неделимый ум, как оно было уже и у Аристотеля. Но как раз характер этого третьего и синтетического члена разделения и оставался неясным. Как мы видели выше, у Ямвлиха этот третий, синтетический, момент просто отсутствует или сливается с последующей, уже душевной областью; и только от себя мы на основании обширных материалов по Ямвлиху пытались конструировать этот третий момент то в виде парадигмы, то в виде вечности, то каким-нибудь иным путем. У Феодора терминологически тоже нет слияния интеллигибельного и интеллектуального ума в один, который так и назывался бы — интеллигибельно-интеллектуальный. Насколько можно судить, Сириан в этом отношении ближе всего к Феодору, потому что у него за первыми двумя умами следует, как и у Феодора, ум демиургический, который Сириан называет, впрочем, не «демиургическим», но «психическим» (ср. разделение услии на интеллигибельную, интеллектуальную и психическую Procl. In Parm. 1063, 17—18, причем «психическая» явно мыслится здесь сверхкосмично — там же, 1062, 9). Намеки на этот демиургический ум можно также находить и у Ямвлиха (выше, I 141) и у Прокла. Но самый термин «интеллигибельно-интеллектуальный» мы найдем впервые только у Прокла (ниже, с. 76), у которого эта диалектика в данном случае впервые достигает полной отчетливости. Что же касается таких моментов, как «демиургия», «вечность», и других, то они везде у приведенных нами сейчас авторов употребляются по-разному и явно имеют второстепенное значение.

Наличие, однако, этого третьего, синтезирующего момента в уме, явное или неявное, терминированное или нетерминированное, безусловно у всех вышеназванных авторов.

в) Так, уже у Амелия (выше, I 7) и у Ямвлиха (выше, I 139) мы находим разделение ума на бытие, жизнь и ум в специальном смысле слова. Это же самое разделение мы находим теперь у Сириана (In Met. 937 a 12). Поэтому в смысле диалектики трех категорий ум в специальном смысле слова, ум интеллигибельно-интеллектуальный и ум демиургический, составляют вполне понятную и логически достаточно продуманную, определенно самостоятельную и в то же время синтезирующую третью категорию общеноуменальной триады. Изображается она у разных авторов по-разному и с выдвиганием то одного, то другого момента, но в своем существе это одна и та же категория, третья и синтезирующая, во всей общеноуменальной триаде. Вообще говоря, этот третий момент общеноуменальной триады во всех случаях мыслится как ноэтическое становление, как ноэтическая фигурность, заряженная психическими функциями, или, вообще говоря, как творческий ум,

хотя еще и до перехода в то, что он будет творить и для чего он будет прообразом и идеей, то есть до перехода в мировую душу и уж тем более до перехода в космос.

Правда, похвалиться полной ясностью в отношении Сириана никак нельзя. И неясность эта, конечно, зависит от плохого состояния наших первоисточников для изучения Сириана. Так, например, Прокл изображает интеллектуальную область Сириана в виде окончательной демиургии со всеми принадлежащими ей конкретными свойствами, в то время как другие источники интеллектуальную область Сириана понимают только как второй момент внутриноуменальной области, а не как третий, который на основании неоплатонизма и надо было бы считать областью творческой демиургии. По Проклу (*In Tim.* I 310,7—311,10), Сириан учил, что демиург находится на вершине интеллектуального мира, и что это есть не что иное, как Зевс, и что этот Зевс, восседающий на вершине Олимпа, управляет всей космической и надкосмической областью и «обнимает начало, середину и конец целости». Но дело в том, что только у самого Прокла интеллектуальные боги занимают третье, и завершительное, место в общеноуменальной триаде и что только у него они являются носителями демиургии и увенчиваются импозантной фигурой Зевса, всеобщего ноуменального демиурга. Не следует ли здесь понимать под интеллектуальными богами не тех, которые у Сириана, а тех, которые у Прокла? Если же сириановских интеллектуальных богов надо понимать уже как демиургов, то тогда третий, и завершительный, момент общеноуменальной триады оказывается уже на втором месте и тогда в третьем моменте, уже чисто психическом, не будет творческого завершения общеноуменальной триады.

Всей этой терминологической путанице можно положить только один конец: невзирая пока ни на какую терминологию, признать чисто логическую триаду — бытие, жизнь и творческий (демиургический) ум. Эта триада у всех неоплатоников, которых мы здесь упоминали, совершенно одинакова и вполне несомненна. Что же касается терминологии, то тут на каждом шагу уже возникает путаница, поскольку один и тот же термин часто употребляется здесь то в отношении первого, то в отношении второго, а то и третьего момента внутри ноуменальной триады.

Далее, необходимо отметить, что Сириан считал интеллигибельную область и прообразом сущего, и идеей сущего, и числом, при помощи которого выражается эта идея. Такое интеллигибельное число, конечно, ниже тех сверхинтеллигибельных чисел, которые, как мы знаем, возникают у этих философов еще до ума, еще в сфере первоединого. Но эти интеллигибельно-субстанциальные числа

выше чисел психических, математических и физических. Не нужно думать, что здесь была только чистейшая абракадабра. То, что существуют числа вообще, это ясно всякому, поскольку натуральный ряд чисел или таблицы умножения не предполагают никаких вещей для себя и поскольку уже в наших учебниках арифметически различаются числа простые и именованные числа. Доинтеллигибельные числа неоплатоников — это наши простые числа. А интеллигибельные числа неоплатоников — это наши именованные числа. Но и простые и именованные числа мы можем употреблять в разных областях действительности — в процессах нашего сознания, а также специально в области математики или физики. Тут нет никакой абракадабры, а действует у Сириана только здравый смысл.

г) Наконец, что касается третьей основной неоплатонической ипостаси, то есть мировой души, то здесь Сириан проводит более последовательно тройную схему пребывания, исхождения и возвращения, учит о тех душевных эйдосах, которые, в отличие от чисто ноуменальных, становятся логосами в процессе одушевления душой всего материального, и производит деление на богов, ангелов, демонов, героев и бестелесные души, закрепленное у Прокла (ниже, с. 123).

3. *Упоминание о световом теле.* Из других многочисленных, но для нас малоинтересных сведений о Сириане мы указали бы только на наличие в человеке, наряду с высшими разумными силами, также еще и особого светового тела, причем то и другое остается в человеке навсегда (In Met. 881 b 24; Procl. In Tim. III 236, 31—237, 8). С этим светоносным телом мы уже встречались у Гиерокла (см. выше, с. 10).

4. *Домнин из Лаодикии или Ларисы (Сирия).* Об этом Домнине не стоило бы и упоминать, если бы он не занял место руководителя Платоновской Академии после смерти Сириана. На этом посту, правда, он пробыл очень недолго, а за ним руководителем Академии стал Прокл. Домнин был сириец, иудаист, математик и, вероятно, также физик, состоял в литературной полемике с Проклом.

Один эпизод, характерный больше для духовной атмосферы Платоновской Академии, приводит Марин (биограф Прокла, XXVI): «Сириан предложил ему [Проклу] и Домнину (сирийцу-философу, впоследствии своему преемнику) сделать выбор, каких они от него хотят толкований: на Орфеевы стихи или на изречения оракулов; но они не сошлись в выборе, и Домнин выбрал Орфея, а Прокл — оракула».

Под именем Домнина до нас дошли два математических трактата школьного назначения — «Руководство к арифметическому введению» и «О том, как выводить одно понятие из другого». Просмотр этих трактатов ничего не дает для истории философии и эстетики. Так, в одном из них подробно трактуется классификация чисел (числа простые и сложные, четные и нечетные, монада и декада, плоскостные и телесные) с присоединением также теории пропорций — арифметической, геометрической и гармонической. К эстетике это имеет то отдаленное отношение, какое и вообще понятие арифметического числа имеет отношение к изучаемой в античности эстетической предметности. Впрочем, любители ясных и последовательно упорядоченных греческих текстов, несомненно, получают большое удовлетворение от Домнина, у которого точная определенность основных категорий и их логическая последовательность отличаются тщательной отточенностью и упорядоченностью.

§ 4. НА БЛИЖАЙШИХ ПОДСТУПАХ К ПРОКЛУ

В сравнении с размерами дошедшего до нас литературного наследия Прокла все эти изученные нами до сих пор ничтожные фрагменты первых афинских неоплатоников, можно сказать, не имеют почти никакого значения. Афинский неоплатонизм для нас — это, в основном, только Прокл и Дамаский. Однако надо сказать, что и вообще все то, что делалось в афинском неоплатонизме до Прокла, да и то, что делалось в других типах неоплатонизма до Прокла, по самому существу своему отличается каким-то подготовительным характером. И только именно у Прокла неоплатонизм получает свое окончательное завершение и является последним расцветом античной мысли вообще перед ее падением. Правда, уже у Плотина философия неоплатонизма получает систематический характер без всяких противоречий и недоговорок. Но дело в том, что платиновский неоплатонизм обладает своей собственной и вполне законченной структурой и является только первой ступенью античного неоплатонизма вообще. Другие ступени неоплатонизма, то есть неоплатонизм между Плотиним и Проклом, явно становятся уже на иные философско-эстетические позиции. Но эти неоплатонические ступени отличаются невероятной пестротой и разнообразием (что мы и старались отметить в предыдущем). А значит, эта пестрота, это разнообразие прямо-таки вопили о своем преодолении и о своей систематизации. Это и выпало на долю Прокла, афинского неоплатоника, за-

нявшего пост руководителя Платоновской Академии после Сириана и Домнина.

1. *Упорядочение первых двух основных неоплатонических ипостасей.* Основное нововведение Прокла заключается не в расширении общенеоплатонических ипостасей, которые, начиная с Плотина, остаются в непреложном виде в течение всего четырехвекового античного неоплатонизма. Эта основная триада остается у Прокла нетронутой. Новым является здесь только то, что каждая из этих трех основных ипостасей — единое (благо), ум и душа — разделяется у Прокла еще на три момента, что вносит бóльшую ясность в пестроту предложенных до сих пор характеристик неоплатонизма.

а) Прежде всего *единое*, или благо, вместо той разнообразной картины, которую оно получает у предыдущих неоплатоников, во-первых, разделяется на абсолютно непознаваемое единое и на числовое единое. Деление это терминологически было закреплено уже у Ямвлиха (выше, I 134), и оно тоже остается во всем античном неоплатонизме до его последних дней. Но вот эта вторая область единого трактуется у Прокла чрезвычайно просто и ясно. Он применяет здесь старые пифагорейские категории монады и неопределенной диады, или предела и беспредельного. В качестве третьего члена этой триады и является число, или, точнее сказать, единица, но уже не та, которая выше всякого познания, а та, которая является первой в ряду чисел вообще. Таким образом, всякое число вообще, оставаясь в пределах докачественного единого, является синтезом предела и беспредельного с дальнейшим усложнением так полученной единичности каждого числа до степени единойраздельной единичности, то есть до полного и цельного числа вообще.

б) Такую же триаду Прокл вносит и в *ноуменальную* сферу, то есть в сферу второй общенеоплатонической ипостаси, в сферу ума. Поскольку ум есть мышление, а мышление есть всегда мышление чего-нибудь, то уже со времен Аристотеля ум разделялся на ум как объект, на ум как субъект и, поскольку ум мыслит самого же себя, на ум как тождество того и другого.

Разделению ума на объект и субъект, можно сказать, повезло в неоплатонизме с самого начала. Как мы видели выше, решительно все неоплатоники делят ум на ум как объект и на ум как субъект. Первый ум они называют умом умопостигаемым, предметом ума или бытием в широчайшем смысле слова. Этот ум — *интеллибельный*, как переводят латинисты соответствующий греческий термин. Так же ясно обстоит дело и со вторым умом, который является уже субъектом ума. Это ум — мыслящий, или понимающий,

ум, перешедший уже в некоторого рода становление, но становление это совершается в недрах самого же ума, то есть до всякого перехода в чувственное становление. Это — ум умозрительный, ум, действующий пока еще как ум же, то есть пока еще в своей основной функции мышления, ум *интеллектуальный*. Но такой творчески мыслящий ум является уже не просто бытием, но таким бытием, которое в результате направленного на него живого мышления является уже специфицированным бытием, или *жизнью*. Жизнь эта, конечно, — не та конкретная жизнь, которая впервые проявится только в третьей общей ипостаси, то есть в душе, не говоря уже о дальнейшем проявлении этой жизни, как оно дается в космосе и в природе. Эти два ума — интеллигибельный и интеллектуальный — тоже остались в неоплатонизме навсегда и тоже оказываются у Прокла двумя первыми членами общеноуменального разделения.

Но вот что касается третьего члена общеноуменальной сферы, то тут, как мы видели выше, у неоплатоников был большой разницей. Одни из них, как, например, Ямвлих (выше, I 141), прямо называли этот момент «психическим», явно путая общеноуменальную сферу с третьей неоплатонической ипостасью, с душой. В то же самое время Ямвлих эту душу понимал очень высоко и почти неотделимо от ума, так что ему приходилось постулировать какую-то особую вершину души, напоминавшую уже внутриноуменальную жизнь и такую душу, о которой у них шла речь, когда они заговаривали об уме как об источнике душ. Ведь уже Платон, как мы знаем (ср. ниже, с. 299), прямо говорил о ноуменальной природе «живого-в-себе». Другие неоплатоники напирала не на «психическую», но на «демиургическую» природу третьего ноуменального момента, как, например, Феодор (выше, I 305).

Вместо всей этой неразберихи Прокл рядом с двумя общепринятыми в неоплатонизме умами, то есть наряду с умами интеллигибельным и интеллектуальным, признает третий ум, который ради ясности диалектической конструкции он так и назвал *интеллигибельно-интеллектуальным*. А после того как он дал эту общую и диалектически несомненную категорию, ему уже ничего не стоило использовать для ее характеристики те черты, которые так противоречиво были рассыпаны у предшествующих неоплатоников. И тут тоже он воспользовался триадами, которые, как бы их ни оценивать, все-таки вносили небывалую ясность в этот запутанный предмет.

в) Однако здесь необходимо очень внимательно отнестись к самой последовательности трех категорий, образующих собою внутриноуменальную область. Дело в том, что вместо, казалось бы, вполне естественной последовательности «интеллигибельный, ин-

теллектуальный и интеллигибельно-интеллектуальный» Прокл пользуется этой триадой в другой последовательности, а именно с взаимной перестановкой второго и третьего членов триады, так что основная ноуменальная последовательность у него — это интеллигибельный, интеллигибельно-интеллектуальный и просто интеллектуальный ум. О неясности, которая здесь возникает (выше, I 309), мы уже имели случай говорить в связи с аналогичной проблематикой у Феодора Асинского. Чтобы не было никаких недоразумений, скажем сейчас об этом еще раз и по возможности проще.

Дело в том, что первая последовательность основана на таком переходе от общего к частному, когда общее беднеет в связи с нарастанием частного и когда это последнее беднеет в связи с нарастанием общего. Понятие «европеец» является более общим, чем понятие «немец» или «француз», но зато оно и более бедное, чем понятие отдельных европейцев; «отдельный европеец» является понятием более содержательным, чем европеец вообще, но зато оно и менее общее. О таком формально-логическом значении противоположности объема и содержания понятий имеет смысл говорить, если обращать внимание на прогрессирующее накопление признаков в связи с переходом от более общего объема к объему менее общему. Однако диалектически дело обстоит совсем иначе, поскольку диалектика не противопоставляет объем понятия и содержание понятия, но понимает их как некое существенное тождество. С точки зрения диалектики, чем понятие более общее, тем оно богаче по своему содержанию, а не беднее; а чем оно менее общее, тем оно и по своему содержанию беднее. Поэтому для диалектики категория «интеллигибельно-интеллектуальное» имеет и более общий и более содержательный характер, чем категория просто «интеллектуальное»; и если стоять на точке зрения строгой последовательности и если иметь в виду последовательность убывающую (а так оно и должно быть, поскольку каждая последующая категория у неоплатоников является только эманацией предыдущей категории), то тогда окажется наиболее естественной вовсе не первая последовательность, а именно вторая последовательность. В такой последовательности «интеллектуальный» окажется уже позже категории «интеллигибельно-интеллектуальный». Однако у Прокла это «позже» удивительным образом обладает двойным характером: с одной стороны, оно вносит обеднение общего, а с другой стороны, — и его обогащение ввиду наличного здесь большего разнообразия. Здесь нет противоречия потому, что обеднение при переходе от общего к единичному в чистом уме вовсе не есть обеднение в материальном смысле слова. И только в матери-

альной области можно говорить о подлинном обеднении и о подлинном обогащении при взаимных переходах между видом и родом.

Все эти диалектические тонкости нужно было продумать до конца, что опять-таки выпало на долю Прокла.

г) Между прочим, на первом плане в характеристике этого третьего момента общеноуменальной ипостаси, то есть ума интеллектуального, выступила у Прокла демиургия, но уже не случайно, а как диалектическая необходимость синтеза бытия и жизни. С этим демиургическим пониманием третьего момента общеноуменальной триады мы уже встретились выше (I 305) у Феодора. Но оно гораздо яснее представлено у Прокла. На первый план у Прокла выступает также и категория идеи. Но идея эта уже не была здесь ни просто бытием, ни просто жизнью, но бытийно-наполненной жизнью, или жизнью, пронизанной бытийно-смысловой структурой. Ничто не мешало Проклу выдвигать в этом третьем моменте общеноуменальной триады также и «психический» момент. Но Прокл тут уже не путал этот психический момент ноуменальной триады с той «психикой», которая возникала у неоплатоников уже после всей ноуменальной области, то есть после ума вообще, и которая конструировала собою уже новую, то есть уже третью, неоплатоническую ипостась, именно ипостась души, как специфической области после всей ноуменальной, но еще до всей материальной области.

Таким образом, весь предпрокловский неоплатонизм взывал к приведению в порядок общепризнаваемых ипостасей единого и ума. И Прокл действительно при помощи своих триад привел всю эту неразбериху к идеальному порядку, в котором каждая категория получала не только свое точное определение, но и свое место среди всех других основных категорий.

д) Такой же триадический распорядок был введен Проклом и в области третьей общеноплатонической ипостаси, то есть в области души. А за этим уже сам собой возникал порядок в космосе и материи, который был только отражением общеноуменальной и общепсихической областей.

е) Мы отдаем себе полный отчет в том, что для современного мыслителя такое нагромождение триад — одна над другой — производит чересчур схематическое или, как обычно говорят люди, не знающие средневековой философии, схоластическое впечатление. Однако мы должны сказать, что историк философии не имеет никакого права требовать от изучаемых им философов, чтобы они мыслили именно так, как мыслит он, историк философии, и чтобы эти философы находили порядок там, где его находит так-

же и сам историк философии. Пусть кому-нибудь этот всепроникающий триадизм кажется чудовищным схематизмом, граничащим с полной утерей триадически трактуемого предмета. Но ведь мы же сейчас излагаем не себя, а Прокла. И потому мы должны излагать не то, как мы сейчас считаем необходимым приводить в логический порядок все хаотическое и запутанное, а так, как это было у самого Прокла. Для Прокла же именно этот всеобщий триадизм был самым подлинным и последним методом понимания хаотической действительности. У нас тут иные представления, но Прокл об этом ничего не знает и не должен знать; а если он это и знал, то, вероятно, отверг бы. Но таково его право. Тут было у него исторически вполне обоснованное право.

2. *Сущность триадизма Прокла.* После того как мы указали на триадический метод мышления Прокла в разных областях мысли и действительности, необходимо дать себе отчет также и в общей сущности этого триадизма. Эта сущность даже в тех случаях, когда она проводилась сознательно и систематически, далеко не всегда получала свой собственный и специфический для нее анализ.

а) Здесь необходимо сказать, что сама эта триадичность всегда толковалась у Прокла как результат ноуменальной или психической *эманации*. Вообще говоря, и само понятие и сам термин «эманация» (например, в виде греческого *proodos* — «выступление», «исхождение», или *ellampsis* — «освещение», «свечение») употреблялись в греческой литературе давным-давно. В философском отношении тут особенно имеют значение такие аристотелевские термины, как «потенция» и «энергия». Однако с полной терминологической ясностью и в виде продуманной диалектической структуры эта эманация выступает только у Прокла. Он везде и всегда с огромной настойчивостью и в отношении любых категорий проводит свое тройное деление: «пребывание на месте» (*monē*), «эманация» (*proodos*) и «возвращение» (*epistrophē*). Любая, какая угодно категория сначала есть сама по себе, потом переходит в свое становление; в конце же концов, становясь в этом становлении целиком и превращаясь из своего становления в свое ставшее, она возвращается сама к себе, и не только в прежнем, но уже в новом и обогащенном виде. В сущности, все эти рассуждения Прокла — простейшая вещь. Тем не менее ни у Феодора (выше, I 303), ни у Саллюстия (выше, I 351), ни у Сириана (выше, с. 13) такого тройного деления, проводимого везде и одинаково в сознательной и систематической форме, мы не находили, хотя внутренне такая триада в них назревала. На подступах к Проклу мы сейчас должны

сказать, что на его долю и оставалась необходимость дать именно эту картину триадизма в непререкаемом и неопровержимом виде.

б) Однако в характеристике триадизма Прокла важен и еще один момент, который, между прочим, как раз получает наибольшее значение именно в истории эстетики. Дело в том, что в условиях повсеместного и неуклонного применения триадического принципа он легко мог бы поблекнуть и действительно превратиться в какую-то абстрактную форму. Но этого-то у Прокла как раз и не случилось. И не случилось по разным причинам. О двух из них сейчас, на подступах к Проклу, нам обязательно нужно сказать хотя бы два слова.

в) Во-первых, третий член триады, разработанный у Прокла особенно тщательно, выступает, как мы увидим ниже (с. 73 сл.), в виде такой структуры, которую иначе нельзя и назвать, как *актуальной бесконечностью*. Когда категория переходит в свое инобытие, она легко может в нем затеряться и ее становление может нигде не доходить до конца, то есть быть бесконечностью только потенциальной, или, как говорят, дурной бесконечностью. Сущность триадизма Прокла заключается именно в том, что всякую бесконечную величину он мыслит также и упорядоченной по какому-либо принципу; а принцип этот и является по своему существу и формируется как нечто вполне конечное. Таким образом, бесконечная величина получает свою конечную структуру, что мы теперь называем уже не потенциальной, а *актуальной бесконечностью*. Поэтому третий член диалектической триады является у Прокла всегда актуальной бесконечностью. А это сразу же вносит в структуру третьего члена диалектической триады окончательную ясность, вместо какой у предшественников Прокла мы находим только более или менее удачные усилия характеризовать такую синтетическую стадию триады по существу.

г) Во-вторых, еще ярче проступает характер диалектического триадизма у Прокла в тех случаях, когда он старается представить ноуменальное и материальное как нечто единое. Ведь смысловая сущность материи (когда она трактуется, например, как только слепой материал) — это же есть диалектическое противоречие. Оно требует разрешения, то есть снятия или синтезирования. Но как может произойти синтезирование, то есть отождествление идеи и материи, идеи и тела? Очевидно, это возможно только при том условии, когда идея станет материей, то есть вещью, телом, и когда материя, вещь и тело насквозь и целиком станут идеей. Получается какое-то идеальное тело самой идеи; и получается тело, которое уже по самой своей субстанции является идеей, то есть субстанцией идеи. Такое световое тело мы находили, например,

у Гиерокла (выше, с. 10) и у Сириана (выше, с. 16), но без достаточной разработки этой категории (может быть, в результате отсутствия для нас когда-то реально бывших источников). И вот разработку этой категории *смыслового тела* предстояло кому-нибудь произвести, чтобы дойти до полной ясности в таком предмете. И это опять-таки выпало на долю Прокла.

3. *Простейший способ понимания античного мифа*. Сейчас мы должны будем заговорить о той универсальной диалектической категории, которая представляет собою основную особенность всего неоплатонизма и больше всего последних ступеней его развития. Речь идет о *мифе*, с которым неоплатоники встретились на путях искания тождества идеи и материи. Само это тождество абстрактно весьма понятно; но далеко не все представляют его себе в той простой и убедительной форме, как это было в неоплатонизме. Ведь не только идею и материю можно понять как тождество. Любое А весьма нетрудно представить себе в его тождестве с не-А. Всякая окружность круга, например, сразу и одинаково принадлежит и самому кругу и тому фону, на котором он начерчен, так что уже простейшая окружность простейшего круга выступает сразу и одновременно как сам круг и его фон и как не круг и не его фон. Для диалектики единства противоположностей это — самое простое дело. Но как формулировать такую же простоту и ясность в том случае, когда речь идет о тождестве идеи и материи?

а) Необходимо прямо-таки пальцем указать, где и как своими глазами можно было бы увидеть подобного рода тождество. Ведь идея материальной вещи есть ее смысл, ее внутреннее содержание, которое часто формулируется просто в виде того или иного назначения вещи. С другой стороны, материальная вещь есть осуществление идеи, ее телесное оформление, ее внешнее содержание и поведение. Тождество идеи и материи есть поэтому тождество субъекта и объекта, или тождество внутреннего и внешнего. Нам представляется, что одним из самых ярких проявлений такого тождества является *личность*.

Что такое личность? Это есть, конечно, некоторого рода внутреннее содержание субъекта. Но не только оно. Это — такое внутреннее содержание субъекта, которое само рассматривается как объект, само рассматривается как реальность. Личность, таким образом, является сразу и субъектом и объектом; и она сразу и внутреннее, духовное содержание, и внешняя жизнь, или поведение. Покамест область идеи рассматривалась сама по себе, выявлялись те или иные стороны такой идеальной области, которые при их изолированном рассмотрении, конечно, оказывались только

абстрактными категориями вроде бытия, небытия, становления, качества, количества, формы, содержания, вещи, понятия и т. д. Но вот мы захотели рассматривать идею не в ее изоляции от материи, но так, чтобы она была видна вместе с материей и была видна воочию. Такая идеальная материя и такая материальная идея, когда идея и материя не только не отделены одна от другой, но в основе своей даже и неотличимы одна от другой, — это и есть личность.

Вот почему, когда были исчерпаны все абстрактные элементы идеи и когда были исчерпаны все абстрактные элементы материи, тогда в античной философии и возник вопрос уже о субстанциальном противопоставлении идеи и материи, а это значит — и вопрос об их субстанциальном тождестве. И вот почему подлинным, настоящим и окончательным предметом философии явилась мифология. Ведь мифология же как раз и повествует о личностях, не об идеях просто и не о материальных вещах просто, но о том, что является идеей и материей сразу и одновременно, то есть о том, что является личностью. Разгадать диалектическую структуру мифа — это и значило построить диалектическую систему в ее окончательном виде.

б) Другим примером такого же реального, такого же яркого и такого же понятного и убедительного отождествления идеального и материального является *организм*. Ведь организм тоже есть такое целое, которое хотя и состоит из своих частей, но не сводится на эти части и в сравнении с ними является уже новым качеством, не сводимым на свои же собственные части. Значит, в организме есть некоторого рода целость, то есть его внутренний смысл и назначение, его внутренняя идея. И в то же самое время части, составляющие собою целое, отличны и одна от другой и от своего целого. Внутреннее и внешнее отождествляются в организме тоже окончательно и неразличимо. А что такое организм, это уже понимает всякий, и тут объяснять-то нечего. Не будем же мы, в самом деле, прикидываться, что мы не понимаем отличия живого от мертвого. Житейски мы это прекрасно понимаем. Однако и философски тоже нужно считать общей очевидной истиной, что целое, из которого состоит организм, есть идея и принцип организации организма, так что если этого принципа нет и если он уходит из организма, то организм разваливается на отдельные, уже не органические части, то есть на части, не имеющие никакого отношения одна к другой.

Необходимо отдавать себе полный отчет в том, что древние представляли себе свой мир именно одушевленным, именно в виде организма. И поэтому неудивительно, что неоплатоники затрачи-

вали такой огромный труд и столько времени на формулировку космоса как живой цельности. Многие удивляются, почему неоплатоники так долго и глубоко останавливались на диалектике одного и иного. Но ведь последовательная и завершенная диалектика одного и иного только и может уяснить себе, что такое есть цельность, поскольку всякая цельность только и есть органическое тождество одного и иного. И эта диалектика одного и иного была заложена еще у Платона в его «Пармениде». Что же касается неоплатоников, то платоновские диалоги «Парменид» и «Тимей» вообще являются для них каким-то священным писанием, которое только и остается излагать и комментировать.

Таким образом, *личность и организм* естественным образом оказались последней и окончательной ступенью бытия, которое нужно было точно формулировать. Но то и другое было для древних не чем иным, как мифологией.

4. *Жизненный смысл мифологии*. Не стоит даже и говорить о том, насколько ко времени Прокла назрела необходимость жизненного понимания мифологии. Мифологию, несомненно, понимали как область жизни и Плотин (ИАЭ VI 691—692, 710—732) и Порфирий (выше, I 52). Для сирийских неоплатоников мифология уже обладает настолько универсальным характером, что дело доходит даже до категориального толкования отдельных мифов (ср. выше, I 226). С мифологическими триадами мы встретились также в пергамском неоплатонизме, то есть у Саллюстия (ср. выше, I 421) и Юлиана (ср. выше, I 456). Саллюстий даже дает триадическое деление богов. Но, правда, без всяких пояснений. Куда же было девать весь древнегреческий Олимп, да еще и бесчисленное множество разных духовных существ ниже Олимпа? Раз уж триада применяется как единственный универсальный принцип, то, конечно, было бы странно, чтобы он не применялся к мифологии. И вот универсальную триадическую трактовку мифологии в виде тончайше продуманной системы впервые мы встречаем опять-таки только у Прокла.

5. *Диалектика реальных мифов*. Но и на этом жизненное значение триадизма у Прокла не кончалось. То, что все боги, демоны и люди были распределены в виде нисходящих триад, — это для прогресса неоплатонизма было сделано хорошо. Но ведь уже и теоретически такая диалектика отдельных категорий совершенно недостаточна. Уже сама теория требует перехода от мифологических категорий к тому сплетению этих категорий, которое требуется самой жизнью. Другими словами, уже теоретически требуется переход от мифа как категории к мифу как сюжету, к мифу как повествованию, к мифу как сказанию. И опять-таки отдель-

ные логические трактовки тех или других мифов встречались у нас до этого много раз, но надо было довести это дело до конца. И вот Прокл дает много разных диалектических толкований гомеровских, гесиодовских и всяких других мифологических сказаний. И ясно, что только при этом условии можно было говорить о завершении всей неоплатонической диалектики мифа.

Рассматривая Прокла как завершение всего неоплатонизма в плане диалектики мифологии, мы могли бы привести еще и много других пунктов философской эстетики, которые были принципиально намечены ко времени Прокла, но которые до его выступления находились по преимуществу на стадии слишком разнообразного и часто противоречивого описательства. Универсальная значимость триадической диалектики, ее подчеркнутая выразительность в виде теории актуальной бесконечности, ее учение о субстанциальном идеально-материальном тождестве, ее логическая точность в определении всех основных категорий философии и ее диалектическая трактовка и мифа как категории и мифа как сказания — вот те основные философско-эстетические принципы, которые требовали своего окончательного и систематического решения, и это разрешение мы находим у Прокла. Других принципов ближайших исторических подходов к Проклу было много. Но указанных нами достаточно.

II ПРОКЛ

§ 1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

1. *Общие сведения.* а) Годы жизни Прокла 410—485 гг. Относительно года рождения источники гласят противоречиво. Рождение Прокла можно относить ко времени не раньше 410 г. и не позже 415 г. В настоящее время на основании астрономических данных, содержащихся в гороскопе Прокла (Марин XXXV), время рождения Прокла точно устанавливается как 8 февраля 412 г.

Прокл родился в Константинополе в семье богатого ликийского адвоката. Сначала Прокл намеревался специализироваться, как и его отец, в области правоведения и судопроизводства. Однако в Александрии, куда он уехал учиться еще подростком, ему пришлось столкнуться с риторикой, по которой он нашел там сильных преподавателей. Но эти его ранние риторические интересы быстро сменились на философские. Он оказался учеником тогдашнего александрийского неоплатоника Олимпиодора Старшего. Именно у него в первую очередь он изучал логические трактаты Аристотеля, в понимании которых и в изложении которых он, как гласят источники, уже тогда весьма преуспел.

В Александрии Прокл задерживается недолго. Уже двадцатилетним молодым человеком (значит, в начале 30-х гг.) он попал в Афины, где в Платоновской Академии процветали тогда такие крупные деятели, как Плутарх Афинский и Сириан (о них у нас выше, с. 5, 11). Ими он был радушно принят, потому что о его успешных философских занятиях им было известно еще раньше. Плутарх, несмотря на то что был в те времена уже в преклонном возрасте, не только весьма обрадовался появлению такого талантливого молодого философа, но и сам стал с ним заниматься, штудирова с ним на первых порах трактат Аристотеля «О душе» и диалог Платона «Федон». Плутарх, кроме того, рекомендовал Проклу заниматься Платоном и написать о нем большой труд.

Через два года после прибытия Прокла в Афины Плутарх скончался, но перед смертью завещал своему ученику Сириану заботиться о Прокле, каковую обязанность тот всегда и выполнял

с большой охотой и любовью. Сведения эти сообщает биограф Прокла Марин (гл. VI—XII).

Несомненно, Прокл обладал огромным философским дарованием. Тот же Марин (XIII) сообщает, что уже к 28-летнему возрасту Прокл не только написал много работ, но, главное, написал свой комментарий на платоновского «Тимея». А что представляет собой этот комментарий Прокла, мы теперь это знаем лучше всякого Марина. Комментарий Прокла к «Тимею» — одно из самых замечательных произведений античной философии. Он поражает не только своими размерами, занимая в современных европейских изданиях больше тысячи страниц, но он свидетельствует как о глубине и разнообразии своих источников, так и о продуманной философской теории автора. Изложение пестрит десятками, если не сотнями разных цитат из прежних философов, постоянной тенденцией сопоставлять эти прежние взгляды и делать из них выводы, а также очень меткими и острыми формулами разнообразных диалектических конструкций. Это — во всех отношениях уникальное произведение не только для античности, но и для всей истории философии; и закончено оно было человеком, которому не было еще 28 лет. Об этом комментарии Прокла к «Тимею» — ниже (с. 62).

Интересно то, что говорит биограф Прокла Марин (XXXVIII) о любимых сочинениях Прокла: «Более всего он ценил свои записки о «Тимее», но и записки о «Теэтете» тоже любил. И не раз он говорил, что, будь на то его воля, он из всех старинных книг оставил бы только оракулы да «Тимея», а все остальные уничтожил бы для нынешних людей, которые только себе же вредят, подступаясь к книгам неискушенно и опрометчиво». Здесь можно только выразить некоторое сомнение относительно «Оракулов», то есть, очевидно, «Халдейских оракулов». У Прокла действительно была высокая оценка этой халдейской литературы; и сам он, как мы увидим ниже (с. 352), вполне непосредственно их использовал. Но дело в том, что дошедший до нас анонимный трактат «Халдейские оракулы» ни в какой мере не идет в сравнение с Проклом в отношении силы диалектической систематики. Вероятно, эти «Оракулы» нравились Проклу, скорее, своим повышенным религиозным настроением и известного рода фантастической тенденцией.

Именно этим последним обстоятельством объясняется тот факт, что духовная энергия Прокла уже в эти ранние годы его жизни проявлялась не только в виде изучения великих мыслителей прошлого и не только в продумывании собственных глубоких теоретических концепций. Марин (XVIII) сообщает еще и о том, что Прокл

дни и ночи проводил в молитве, в «орфических» и «халдейских» очищениях и в исполнении всяких других религиозных обрядов. Ввиду какой-то общественной смуты (возможно, в связи с языческо-христианским антагонизмом) ему пришлось однажды даже покинуть Афины и уехать в Азию, откуда он, впрочем, через год вернулся (XV).

Около 450 г., после смерти Сириана, Прокл заступил место Сириана в управлении Платоновской Академией. Схолархом Платоновской Академии, таким образом, он был около 35 лет. Правда, источники сообщают, что между Сирианом и Проклом главой Платоновской Академии был недолгое время Домнин. Но этот Домнин (выше, с. 16) был скорее математиком, чем философом, и, кроме того, далеко не разделял всех взглядов Сириана и Прокла. Поэтому, не гонясь за хронологической точностью, которая к тому же нам недоступна, можно прямо сказать, что главенство в Платоновской Академии после Сириана перешло к Проклу.

б) После Плотина Прокл — самая крупная фигура во всем четырехвековом неоплатонизме. Да и Плотину он уступает только в новизне и оригинальности своих идей, поскольку Плотин создал новую систему философии, Прокл же только углублял и детализировал эту систему. Однако в этом последнем отношении он безусловно превосходит Плотина; и это превосходство резко бросается в глаза в связи с огромной аналитической силой его ума, большим разнообразием его интересов, мастерством микроскопических исследований отвлеченнейшего логического предмета, а также в отношении тончайшего философско-филологического вникания в текст Платона, куда нужно прибавить еще очень четкий философский язык, местами доходящий до изложения в виде геометрических теорем и доказательств и часто удивляющий какой-то юридической отчеканенностью выставляемых положений.

Кроме всего этого, размеры дошедших до нас материалов Прокла представляют собой нечто уникальное во всей античной литературе. При сравнительно небольшом количестве названий дошедшие до нас трактаты Прокла обнимают в общей сложности несколько тысяч страниц, что превосходит по объему не только сочинения Платона или Аристотеля, но во много раз превосходит и все то, что мы вообще имеем от классической греческой литературы.

Это привело к тому, что Прокла всегда весьма мало издавали и весьма мало комментировали, не говоря уже о том, что это зависело также и от духовной чуждости буржуазных исследователей религиозно-философским взглядам Прокла. Блестящим исключением явились в науке последние два десятилетия, когда, собственно

говоря, уже было приступлено к изучению Прокла (об этом у нас ниже). Но Прокл так огромен и так мало изучен, что даже такие обстоятельные работы, как труды В. Байервальтеса (1965), Г. Сеффри и Л. Г. Вестеринка (1968—1978), являются, можно сказать, пока еще только началом подлинного и адекватного анализа его творчества¹.

в) Для биографии Прокла имеет большое значение целый трактат «Прокл, или о счастье», принадлежащий ученику Прокла и его преемнику по руководству Платоновской Академией Марину. Но в настоящий момент нашего изложения мы считаем нецелесообразным останавливаться на всех содержащихся в этом трактате подробных материалах о Прокле. Дело в том, что Марин является страстным, экзальтированным поклонником Прокла и пересыпает свое изложение массой всякого рода чудес и магических операций. Это едва ли относится к объективной биографии Прокла. А те существенные выводы, которые современная историческая наука могла бы делать на основании подобных сообщений Марина, мы рассматриваем ниже (с. 381), в нашей общей характеристике Прокла.

Что же касается целого ряда мелких биографических фактов, сообщаемых у Марина, то мы их не касаемся в связи с общим планом нашего историко-философского исследования. В биографиях изучаемых нами философов мы отмечаем только самое основное и самое необходимое, избегая изложения и анализа мелких фактов.

2. *Перечень сочинений.* а) *Философско-теоретическими* сочинениями Прокла являются следующие.

1) «Первоосновы теологии», состоящие из 211 напряженно-отчеканенно сформулированных тезисов, содержащих в себе в кратком очерке всю систему неоплатонизма, то есть проблемы единого, души и космоса. В литературном отношении этот трактат можно относить к тому философскому жанру, который был создан неоплатонизмом, хотя до нас и дошло слишком мало памятников этого жанра. Сюда относятся «Сентенции» Порфирия и указываемый у нас ниже трактат Прокла «Первоосновы физики». Этот жанр заключается в расчленении всего изложения на более или менее краткие тезисы с пояснениями, сформулированные решительно без всяких уклонений в сторону, без всяких литературных украшений,

¹ Таким образом, большинство наших упреков в отставании западной науки в изучении Прокла, сформулированных в нашем сборнике «Статьи по истории античной философии для IV—V томов «Философской энциклопедии» (М., 1965, с. 70), в настоящее время являются устаревшими.

без всяких цитат, подчеркнута точно, сжато и сухо, на манер учебников геометрии или юридически точного законодательства.

2) «На теологию Платона», огромное исследование, заключающее в себе теорию методов использования Платона для философии, очень подробное учение о едином, о богах мыслимых (интеллигибельных), мыслимо-мыслящих (интеллигибельно-интеллектуальных) и мыслящих (интеллектуальных). Эта терминология кажется сложной только по виду. Просто-напросто здесь речь идет о том, что ум, поскольку он мыслит, есть субъект; а поскольку он мыслит сам себя, он является своим собственным объектом. Но, будучи нераздельным целым, он одновременно оказывается сам для себя и объектом и субъектом, то есть действительно мыслимо-мыслящим. Об этом мы уже говорили (с. 18).

Остальные три философско-теоретических трактата Прокла сохранились только в латинском переводе XIII в. Вильгельма из Мёрбеке — 3) «О десяти сомнениях касательно промысла», 4) «О промысле, судьбе и о том, что в нас», 5) «Об ипостасях зла».

6) Особый раздел составляют *комментарии* Прокла к отдельным платоновским диалогам — 6) к «Тимею» (сохранился до Plat. Tim. 44 d), 7) к «Пармениду», 8) к «Государству», 9) к «Алкивиаду I» и 10) к «Кратилу». Эти комментарии только чисто формально можно назвать комментариями к Платону. Фактически в каждом таком комментарии перед нами длинный ряд капитальнейших философских рассуждений, из которых каждое вполне могло бы иметь хождение в качестве отдельного трактата со специальным названием. Особенно большое значение имеют комментарии Прокла к «Тимею» и «Пармениду», содержащие в себе не только систематическое изложение всех центральных вопросов неоплатонизма, но и массу историко-философского материала, не говоря уже о гигантских размерах этих комментариев. Наконец, все эти комментарии Прокла являются наилучшим образцом применения того метода толкования Платона, который ввел Ямвлих (выше, I 343). Сюда же — 11) комментарий на I книгу «Элементов» Евклида (анализу отдельных аксиом Евклида здесь предшествуют два обширных и ценнейших предисловия об общей философии числа) и 12) схолии на «Труды и дни» Гесиода, состоящие из кратких пояснений к тексту Гесиода.

в) Далее — сочинения *философско-научного* и просто *естественнонаучного* характера.

13) «Первоосновы физики» (на основе аристотелевского учения о движении из трактатов «Физика» и «О небе»). Это трактат, который тоже удивляет точностью своих формулировок, настоль-

ко отдельных, что они поддаются отчетливой нумерации. Будучи использованием физических трактатов Аристотеля, эти «физические» тезисы Прокла разрабатывают такую важную проблематику, как вопросы прерывности и непрерывности, делимости и неделимости, движения и покоя, времени и вечности, конечности и бесконечности.

Заканчивается это произведение учением о круговом движении, которое Прокл наряду со всей античностью считает движением максимально правильным и идеальным и для которого дает свое солидное обоснование. Другими словами, термин *physis* понимается здесь у Прокла не в нашем смысле «природа», но в смысле чисто античном, при котором под «физическим» учением понималось то, что мы назвали бы, скорей, натурфилософией.

14) «Обзор астрономических положений» и другие астрономические сочинения (ниже, с. 301 сл.).

г) Из чисто мистической области от Прокла дошли только незначительные материалы — 15) «Эклоги из халдейской философии» (извлечение из большого специального труда в десяти книгах) и 16) «О жертвоприношении и магии».

д) Наконец, от Прокла осталось 17) семь небольших гимнов богам в традиционных эпических гекзаметрах — к Гелиосу, Афродите, музам, ко всем богам, ликийской Афродите, Гекате и Янусу, к велемудрой Афине. Эти гимны обращают на себя внимание своим орфическим содержанием, астрологическими элементами, учением о мистических восхождениях и аскетической чистоте духа (хотя тут присутствуют и характерные для древних гимнов прошения о здоровье, счастье, богатстве и прочих материальных благах) и, наконец, разного рода искусственными языковыми приемами.

е) Не сохранились комментарии Прокла к платоновским «Горгию», «Федону», «Федру», «Теэтету», «Филебу», «Пиру», а также сочинения: «Рассуждение о вечности мира против христиан», комментарий ко всему Гомеру «О богах у Гомера», «Согласие Орфея, Пифагора и Платона», «На теологию Орфея», «О поведении», «Книга о Матери» (о фригийской богине). Также — комментарии к логическим сочинениям Аристотеля и к Плотину. Признаны неподлинными небольшой трактат астрономического содержания «Сфера» (эксцерпт из Гемина, ученика Посидония, I в. до н. э.) и астрологический «парафраз» к четырем книгам Птолемея о действии звезд. Патриарх Фотий (IX в.) приводит в своей «Библиотеке» отрывки из хрестоматии некоего Прокла, являющиеся для нас основным источником для установления содержания древних, так называемых киклических, поэм. Тождество этого Прокла с неоплатоником Проклом сомнительно.

§ 2. АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ГЛАВНЕЙШИХ СОЧИНЕНИЙ

Излагать содержание сочинений часто является слишком легким и даже праздным занятием. Но этого никак нельзя сказать о сочинениях Прокла. Этот философ пишет чрезвычайно трудно и запутанно, так что и переводить его на какой-нибудь другой язык дело небывалой трудности. Тем не менее философская система Прокла представляет собою максимально ясное и максимально законченное целое. Под всеми трудностями прокловского текста, под всеми его нагромождениями и противоречиями кроется небывало четкая логическая система. Понять и сформулировать эту систему при всей видимой бессистемности прокловского текста — это весьма трудная задача, требующая огромных усилий со стороны переводчика и комментатора. Вот почему нашему обзору философии Прокла в целом мы решили предпослать обзор содержания по крайней мере его центральных сочинений, обзор, конечно, меньше всего излагательный и больше всего аналитически-комментаторский. Кроме того, ввиду векового пренебрежения к Проклу вообще и ввиду того, что серьезное изучение Прокла началось в науке только в последние десятилетия, — ввиду этого читателю не худо будет поближе познакомиться с содержанием отдельных произведений Прокла и получить толчок, необходимый для логически-ясного усвоения труднейшего литературного наследия Прокла вообще.

1. *«Первоосновы теологии»*. В отечественной науке однажды была уже совершена попытка перевести этот абракадабранный трактат на русский язык и дать его историко-теоретический анализ (ИАЭ III 461—592). В свое время это было сделано ради более углубленного понимания эстетики Платона, которая, как известно, нигде у Платона не изложена систематически, но которая тем не менее, хотя и в разбросанном виде, продумана у него глубоко и достаточно подробно. А поскольку данный трактат Прокла представляет собой то, что можно назвать логической систематизацией эстетики Платона, постольку в свое время было целесообразно конкретно указать на подлинные пути платоновской эстетики. Сейчас, однако, нас интересует не Платон, а философско-эстетическая система Прокла. Поэтому является целесообразным использовать произведенные нами комментаторские усилия в указанном труде о Платоне, но применить их надо к пониманию уже только Прокла.

Трактат Прокла *«Первоосновы теологии»* состоит из 211 теорем, доказывающих каждый раз какой-нибудь основной тезис философской системы. В этих тезисах кроется тончайшая система

мысли, которую, однако, не так легко формулировать ввиду большой сбивчивости в последовательном развитии тезисов трактата. В указанном анализе этот трактат был расчленен на четыре части: 1) единое и многое (1—112), 2) числа, или боги (113—159), 3) ум (160—181) и 4) душа (182—211).

В первой части единое и многое рассматриваются сначала статически (1—6), динамически (7—13) и диалектически в виде круговращения единого и многого (14—22). Эта теория круговращения от единого к многому и от многого к единому уточняется дальше при помощи теории причастности низшего к высшему (23—24), что в дальнейшем приводит к более общей динамической картине едино-многого круговращения вообще (25—35). Более ясная формулировка учения о круговращении содержится в тезисе 33. Далее — сводка общей динамической картины (36—39), где формулируется, с одной стороны, одинаковость пути эманации и возвращения (38), с другой же — бесконечная иерархия нисхождения (36) и восхождения по пути совершенства (37). Одно из самых существенных разделений пути этого круговращения есть разделение на бытие, жизнь и познание (39). В результате всех этих исследований единого и многого возникает вопрос об органической сращенности того и другого (40—74). Для решения этого вопроса привлекаются категория субстанциальности, или самобытной вечности (40—55), а также учение о структуре вечности в связи с теорией целого и частей (56—74). Но отсюда сам собой возникает последний раздел всей этой части трактата, обсуждающий единое и многое. Именно в результате органического сращения единого и многого у Прокла возникает учение о потенциально энергичной структуре бесконечности, каковую удобно назвать современным математическим термином «актуальная бесконечность» (75—112). Здесь необходимо вспомнить то, что мы говорили выше (с. 23) о диалектике единого и многого как о диалектике личности и организма. Тогда и станет понятным, почему у Прокла дальше идет речь уже о богах. Ведь боги же — это и есть те личности, которые заложены в основах всей действительности.

Вторая часть трактата, посвященная, как сказано, числам, или богам (113—159), чрезвычайно интересна тем, что дает в очень отчетливой форме концепцию божества вообще и элементарную классификацию богов. Понятие о боге у Прокла очень простое и ясное. Каждый бог является не чем иным, как того или иного рода актуальной бесконечностью. Эта бесконечность не есть то сверхсущее и первоединое, которое выше всех предикатов и потому выше даже самой божественности. Но это не есть и качественная конструкция разума. Каждый бог — это только еще структура бесконеч-

ности, то есть та или иная, пока еще количественная, или чисто числовая, оформленность. Поэтому вот какое точное определение каждого отдельного бога у Прокла: это есть числовым образом выраженная *актуальная бесконечность бесконечно разнообразных типов*. Таково краткое содержание соответствующего весьма подробного анализа самого понятия бога (113—116). В дальнейшем у Прокла будет обсуждаться вопрос об отношении богов к зависимым от них сферам инобытия (117—150) и классификация богов (151—159).

Третья часть трактата, посвященная уму (160—181), естественным образом примыкает ко второй части трактата. После разъяснения положения ума в связи со сверхумственными числами и душой, то есть после ограничения ума сверху и снизу (160—166), дается определение ума как самоидентифицирующегося развития (167—176), а за этим — и это тоже весьма естественно — следует учение об иерархии ума в отношении его универсальности (177—181). Что же касается дальнейшего, то тут мы опять предлагаем вспомнить вышеприведенное (с. 24) наше понимание мифа как повествования о личности и организме. О личности, или о богах, было сказано у Прокла в связи с умственным миром. А дальше должна идти речь об универсальном организме. И это как раз и дается в виде учения о космической душе и космическом теле.

В связи с этим в четвертой части трактата, посвященной именно душе (182—211), рассматриваются проблемы, тоже вносящие большую ясность в соответствующие философские разделы всего неоплатонизма. После изложения вопроса о типах души (182—185) дается существенное определение души (186—197) *как среднего бытия между неделимым бестелесным и делимым телесным*, поскольку душа, будучи становлением ума, созерцает в себе все эйдосы ума, а с другой стороны, наделена способностью животворения всего, что ее окружает. Делается понятным, почему душа как самый принцип жизни заложена в уме (188—189, 193), почему душа всегда имеет при себе свое вечное и бессмертное тело (196) и почему она в своем животворении окружающего ее инобытия все время по необходимости меняется и все время, то есть во всей вечности, также остается и неизменной и бессмертной (186—187, 191). В результате всего этого существенное и точное определение души есть вечная самодвижность (189).

Весь этот трактат Прокла «Первоосновы теологии» своей обстоятельностью, систематичностью и точностью формулировок представляет собою уникальное явление не только в античной, но и во всеобщей философии. Можно прямо сказать, что без подробнейшего анализа этого трактата заниматься и Проклом и всем

античным неоплатонизмом не имеет никакого смысла. Поэтому наш совет читателю — подробнейшим образом проанализировать всю эту с первого взгляда замысловатую, а на самом деле простейшую и очевиднейшую понятийную систему, пользуясь детальным анализом трактата, проведенным нами в указанном месте ИАЭ.

2. «Платоновская теология». Этот огромный труд Прокла в течение больше чем триста лет был малодоступен для изучения ввиду того, что до XX века было только одно его издание, а именно издание Aemil. Portus 1618 г. Перепечатка этого издания последовала только в 1960 году, со всеми теми неясностями и уродливым характером текста, как и в издании 1618 г. И только совсем недавно начата критически-текстологическая работа над этим грандиозным произведением, из которого до последнего времени вышли первые три книги, так что остаются неизданными еще целых три книги. Это весьма тщательное издание, к тому же с французским переводом, осуществляют Н. D. Saffrey и L. G. Westerink. Обо всех этих изданиях ниже, библ., с. 525. Это грандиозное по своему философско-теологическому охвату произведение превосходит все, что было написано Проклом на эти темы. Поэтому, а также и ради облегчения читателям усвоения Прокла попробуем дать более раздельный анализ содержания трактата, цитируя первые три книги по тексту Сеффри — Вестеринка, а последние три — по тексту Портуса.

а) Первые двенадцать глав I книги трактата, несомненно, представляют собою только общее введение. Уже в I 2 устанавливается план всего сочинения, который, впрочем, довольно прост. Прокл имеет в виду сначала рассмотреть все основные божественные категории, или, как мы теперь сказали бы, общие божественные атрибуты, в связи с тем, как они устанавливаются у Платона. Эта первая часть трактата занимает гл. 13—29 I книги. Вторая часть посвящена учению о божественной иерархии, начиная от единого и кончая внутримировыми мифическими существами, и занимает остальные дошедшие до нас книги трактата, то есть II—VI. Та вторая часть трактата, которая до нас дошла, кончается, однако, сверхкосмическими и сверх-и-внутрикосмическими божествами. Однако в дошедшем до нас трактате отсутствует целиком вся третья часть, которая по плану должна быть посвящена просто космическим богам, или, точнее сказать по Проклу, внутрикосмическим богам.

Здесь обращает на себя внимание одна явная нелепость, касающаяся и плана трактата и выполнения этого плана. Дело в том, что так называемая первая часть трактата состоит только из последних глав I книги. Вторая часть трактата занимает собой весь трактат, начиная со II книги. А третья часть трактата вовсе отсут-

ствуует целиком. Все это производит нелепое впечатление. Но современному исследователю тут ничего не поделывать и надо считаться с фактическим состоянием текста. Об этой нелепости можно было бы не говорить. Но, поскольку она явно бросается в глаза всякому читателю, о ней мы находим нужным упомянуть еще раз, чтобы читатель здесь не смущался.

б) Из вводных глав мы бы еще отметили гл. I 4, в которой перечисляются основные «способы» (*tropoi*) представлений о богах у Платона. Именно Платон трактовал о богах в порядке вдохновения и наития («Федр»), диалектики («Парменид», «Софист»), «символически», *ton symbolicon tropon* («Протагор», «Горгий», «Пир») и «образно», *dia tōn eiconōn* («Тимей», «Политик»).

Очень важна также гл. I 7, в которой, ввиду разбросанности философско-мифологических представлений у Платона, Прокл выдвигает «Парменида» как наиболее точную систему всех теологических представлений Платона. И в гл. I 10—12 выдвигается вторая гипотеза «Парменида» как дающая, по Проклу, самое точное и систематическое понятие о всех богах вообще.

в) Что касается второй части трактата, которая, как мы сейчас установили, занимает собой всю сохранившуюся часть трактата, то есть книги II—VI, то ее разделение выступает весьма четко.

Вполне естественно то, что вся II книга посвящена первоначальному, как то и нужно ожидать от неоплатоника-систематизатора. Также вполне естественно и то, что после первоединого мы находим в этом систематическом трактате Прокла учение о единицах, генадах, картина которых разворачивается еще в недрах первоединого, однако в той его области, которая уже доступна исчислению, но пока еще недоступна никаким ноуменальным категориям. Это — гл. III 1—6.

Необходимо сказать, что все это рассуждение Прокла о едином и единицах является одним из красноречивейших изображений данной сферы во всей античной философии. Здесь интересна буквально каждая глава, всегда открывающая все новые и новые горизонты в этой любимой неоплатонической тематике.

Так, мы указали бы, например, гл. II 5. Здесь выставляется требование базировать все учение на «Пармениде» и «Государстве» Платона. Эта знаменитая первая гипотеза из тех восьми, о которых трактует «Парменид». Именно при абсолютном полагании единого, когда нет ничего иного, кроме этого единого, все категории, которые могли бы быть ему приписаны, отпадают, поскольку каждая из них уже есть нечто иное, чем оно само. Но Прокл из этого делает вывод, что перечисление всех категорий, отрицаемых для единого, есть не что иное, как эманация этого первоединого. Но

в сравнении с этим платоновское учение в «Государстве» (VI 506 d—509 c) о Солнце как о наглядном образе абсолютного единства есть уже возвращение из «эманации», происходящее «по аналогии», а не просто «через отрицание». Поэтому отрицание необходимо понимать в трех смыслах: абсолютное отрицание, которое выше всего и даже выше самого себя; отрицание, которое есть именно оно само и потому уже некоторого рода утверждение и некоторого рода бытие (хотя пока еще не ноуменальное); и, наконец, отрицание, которое ниже себя самого как принципа и является уже становлением (и все это тоже еще до ноуменальной сферы). С таким расчлененным представлением отрицания мы встречаемся в диалектике Прокла на каждом шагу, и потому указанная гл. II 5 заслуживает нашего особого внимания. Между прочим, в гл. II 9 тоже идет речь о тройной диалектике в пределах единого.

Из других глав текста о едином мы бы указали еще на: II 6, где рассматриваются платоновские выражения по данной теме; II 7 с анализом солнечной сущности единого; II 8 (и также 9) с диалектической интерпретацией трех царей во II письме Платона; II 10—12, где дается подробный анализ первой гипотезы «Парменида» (137c—142b) и анализируются душевные подходы к ней. Впрочем, если внимательно просматривать тексты Прокла на эту тему, то указанный текст о необходимости единично-целостного понимания каждого распорядка богов отнюдь не явится единственным. В том же трактате и в другом месте (III 5) приводится рассуждение о том, что все существующие единства возникают только как уподобление абсолютному единству, когда единичности, более близкие к этому последнему, проще, а более далекие от него — сложнее. Вопрос ставится только о том, насколько близко и насколько отдаленно все существующее причастно абсолютному единству (III 4). Но в единичной природе всего сущего не может возникать никаких сомнений.

Теперь, после учения о едином и единицах-числах, перейдем к ноуменальной сфере.

г) Точно так же понятным и для неоплатонизма естественным образом дальше в трактате следует учение о ноуменальной сфере. И мы уже заранее знаем, что вся эта ноуменальная сфера представлена в виде одной мощной триады. Сначала развивается теория об этом уме только как о бытии просто, где ум выступает как предмет, как объект, как умопостигаемое, как интеллигибельное. Этому посвящается остальная часть III книги, то есть гл. 7—28. Интеллигибельно-интеллектуальную теорию философских категорий и богов чистого ума Прокл развивает в книге IV. Что же касается интеллектуальной ступени и общеноуменальной сферы, то об этом

читаем в книге V. Ясно, наконец, что в порядке нисходящей иерархии после чисто ноуменальной сферы следует функционирование и вне этой сферы.

Уже на стадии интеллигибельно-интеллектуальной у Прокла впервые появляется конкретное божество, правда, покамест еще слишком абстрактное — это Уран (IV 22—24). Поскольку этот Уран в дальнейшей мифологической диалектике будет возрождаться еще не раз, назовем этого максимально обобщенного Урана Ураном I. В интеллектуальной сфере этот Уран I конкретизируется в виде Кроноса I, Реи и Зевса, которые обладают уже демиургической природой (V 12—39). Но покамест выставляется просто демиургия, еще неизвестно, где и как она будет действовать. Чтобы видеть действие демиургии, надо выйти за пределы всей ноуменальной сферы и наблюдать, как эта демиургия действует в инобытии.

д) Но, согласно общему учению неоплатоников, первым и ближайшим инобытием после всей ноуменальной сферы является мировая душа. Это пока еще не сам телесный космос, а та исходящая из ноуменальной области сила, которая осмысливает космос и им движет. Вот почему после ноуменальных богов идут психические боги, или космически-душевные боги, и вот почему Прокл делит функции этих богов на водительные и уподобительные, поскольку водимое инобытие тут же уподобляется изначальной ноуменальной сфере, ее осуществляя (VI 3—5).

Таким образом, ноуменальная сфера ясно отграничена и от доноуменальной сферы, в которой имеется в виду абсолютное единое и едино-лично-числовое единое, и от дальнейшей, посленоуменальной, то есть уже душевной, сферы. Поскольку, однако, исследование ноуменальной сферы проводится у Прокла в чрезвычайно абстрактной и по своим тонким изгибам едва уловимой форме, постольку нам хотелось бы указать здесь на некоторые существенные детали.

е) Прежде всего, известное нам еще со времен Амелия (выше, I 10) деление всей ноуменальной сферы на бытие, жизнь и ум в узком смысле (или демиургическая идея) яснейшим образом формулировано у Прокла в III 6. Путаница начинается с того момента, когда эти три области ума формулируются каждая в отдельности тоже в виде своих собственных триад, уже более мелких, или, как говорит Прокл, вторичных.

Если взять первую ноуменальную триаду, именно триаду бытия, то в ней Прокл устанавливает интеллигибельное бытие, интеллигибельную жизнь и интеллигибельный ум. Эту интеллигибельную триаду Прокл именуется еще и так: отец, потенция и ум в узком смысле. В качестве резюмирующей главы здесь можно было бы

привести III 21. Не будем удивляться и тому, что каждая из этих трех категорий интеллигибельной области трактуется в той же главе так же, как синтез предела и беспредельного, поскольку это «смешанное», то есть синтез предела и беспредельного, постулируется Проклом решительно для всех ступеней диалектического развития.

Несколько сбивчивое впечатление здесь производит триада: красота — истина — симметрия. Триада эта тоже заимствована из платоновского «Филеба» (64 а—65 а). Для нас было бы слишком кропотливой работой установить подлинное отношение функционирующих здесь категорий.

Достаточно будет сказать только то, что, по Проклу, платоновское «смешанное» может рассматриваться с разных сторон и в том числе как указанная триада: красота, истина и симметрия (III 11). Таким образом, эта последняя триада мыслится только как пример всей интеллигибельной области, и, по-видимому, эту триаду не нужно считать обязательно основной.

ж) Дальше Прокл переходит от интеллигибельной области к области интеллигибельно-интеллектуальной. Здесь тоже формулируются сплошные триады, которые настолько нагромождаются одна на другую, что часто даже бывает трудно фиксировать общую последовательность мыслей. Впредь до подробного исследования этого простейшего по своей сути текста IV книги трактата нам во многом придется оставаться на описательной позиции, воздерживаясь от окончательного понимания точной триадической схематики. Одно обстоятельство, однако, настолько важно, что на нем необходимо остановиться специально.

Дело в том, что вся эта интеллигибельно-интеллектуальная область делится у Прокла на разделы — сверхкосмический (IV 6—21), космический (22—23) и внутрикосмический (24—25). На первых порах это производит сбивчивое впечатление в том смысле, что все, связанное с небом, теоретически относится у Прокла вовсе не к уму, но к душе и космосу. Однако душе и душевным богам, а также и внутрикосмической жизни у Прокла посвящается только VI книга трактата. Здесь же Прокл неоднократно подчеркивает (IV 5 и 12), что эти разделы нужно понимать не чувственно, но ноуменально, а именно интеллигибельно-интеллектуально. Богов здесь в собственном смысле еще нет ввиду чрезвычайной высоты и общности всей интеллигибельно-интеллектуальной области. Тем не менее, как мы указали выше (с. 40), здесь уже зарождается Уран, который мыслится, конечно, пока еще слишком общо и отвлеченно. Это, собственно говоря, есть пока еще только интеллигибельно-интеллектуальный прообраз всех тел, из которых состоит кос-

мос, и тех движений (в частности, круговращения неба), которые с ними происходят (I 13). Но олицетворенность Урана I до некоторой степени здесь уже нарастает, поскольку он объявлен отцом Кроноса (IV 5 р. 188, 24; 16 р. 214, 28), хотя, вообще говоря, это — прообраз космической жизни в целом (16).

Из других мест IV книги мы бы обратили внимание на подробный анализ платоновского «сверхкосмического места», где тоже проводится неизменная триада (6—7), на характеристику всей этой сферы доперсонифицированных богов (14), на анализ платоновского мнения об Адрастии (17), на сдерживающий характер всей этой области в отличие от подвижности небесного свода (23), на картину восхождения по всей интеллигибельно-интеллектуальной области (26—28). Мы не ошибемся, если скажем, что основная характеристика интеллигибельно-интеллектуальной сферы в данном трактате сводится к ураническому пониманию этой области. Поскольку после ума следуют космическая душа и сам космос, то есть, вообще говоря, космическая жизнь, то Уран I, существующий еще до души и космоса, уже является прообразом этой общекосмической жизни. Отказать здесь Проклу в ясности построения невозможно. Но достижение этой ясности требует от нас немалых усилий.

После интеллигибельной и интеллигибельно-интеллектуальной сферы идет, как того требует общая диалектика Прокла, область просто интеллектуальная. Как мы хорошо знаем, она есть синтез и взаимопроникновение бытия и жизни, то есть это, собственно говоря, уже живое существо, которое, с одной стороны, существует, а с другой стороны, живет и развивается. Это — динамический эйдос, или демиургический эйдос, или демиургическая идея. Чтобы не сбиться с толку, тут тоже нужно хорошо помнить, что это пока еще не является самой сферой космической души и тела. Это все еще просто ум, хотя и ум максимально развитой, дошедший до категории живого существа, или до ума в специальном смысле слова, до актуально действующей идеи. Как мы знаем, этой интеллектуальной области посвящена вся V книга трактата. Подробности этой интеллектуальной мифологии мы изложим ниже (с. 111 сл.).

з) Если теперь перейти от общеноуменьальной сферы (с ее тремя подразделениями) к последующему, то, согласно общему учению неоплатоников и, конечно, самого же Прокла, здесь мы встречаемся с той грандиозной областью, которая именовалась космической душой, с переходом ее к самому космосу. Сама душа, будучи выходом за пределы ума, есть уже не ум, но его становление, его жизнь. Это текуче-становящийся ум. При этом, однако, ясно, что

такая иррациональная жизнь ни в каком случае не может оставаться только в виде абстрактной и чистой иррациональности. Не будучи умом, она все же является его воплощением и несет на себе его структуры.

Чтобы эти структуры выступали в максимально отчетливом виде, Прокл сначала проводит иерархическое деление в этой сфере. У него формулируются сначала боги сверхкосмические (VI 1—14), потом боги сверх-и-внутрикосмические (15—22). Что же касается просто космических богов или демонов и душ, то весь этот отдел отсутствует в VI книге, то есть отсутствует во всем этом трактате вообще (как это мы уже знаем, выше, с. 38). Богатейшей диалектики мифа в этом душевно-космическом разделе, вообще тщательно проводимой Проклом в других сочинениях, мы, следовательно, в данном месте не касаемся. О ней уместнее будет говорить в нашем специальном разделе о диалектике мифа у Прокла вообще (ниже, с. 123).

и) В заключение мы хотели бы еще раз выразить свое удивление богатству мыслей этого трактата, его микроскопическому анализу и умению совмещать невероятную детализацию с огромными обобщениями. Другого такого систематического трактата по диалектике мифа в античной литературе не имеется.

Чтобы перейти к дальнейшему, учтем, что данный трактат является сплошным комментарием на Платона, на десятки и, вероятно, сотни отдельных его текстов. Но у Прокла имеются еще и комментарии к отдельным диалогам Платона. К ним мы сейчас и переходим.

3. Общая характеристика комментариев Прокла к отдельным диалогам Платона. а) Как сказано выше (с. 32), таких комментариев Прокла к платоновским диалогам сохранилось пять: к «Алкивиаду I», «Кратилу», «Государству», «Пармениду» и «Тимею». Все они отличаются одной особенностью, которая была присуща уже комментариям Ямвлиха (выше, с. 343). Особенность их заключается в том, что эти комментарии меньше всего обладают теми формальными свойствами, которые обычно сводятся к последовательному толкованию строки за строкой трудных и малопонятных выражений. Отдельные выражения и тексты здесь комментируются. Однако основная особенность и ценность такого рода комментариев заключается в том, что толкование того или иного текста Платона дает повод излагать собственные взгляды комментатора, иной раз далеко уходящие за пределы комментируемых текстов. Часто такого рода отклонения являются даже центральным содержанием комментария, так что комментарий к платоновским диалогам иной раз просто перестает быть у Прокла

комментарием, а превращается в собственное построение комментатора.

Эта основная особенность комментариев Прокла, конечно, известна всем исследователям и в своем принципиальном виде была установлена уже давно. И тем не менее в литературе по Проклу (а она постоянно растет) до сих пор все еще нет достаточно подробной и специальной обрисовки каждого такого комментария в его основном содержании и в его основных проблемах.

б) В литературе о Прокле имеется два анализа его комментариев на Платона. И оба эти анализа, можно сказать, плохие.

Еще в 1928 году Th. Whittaker в приложении к своему труду об античных неоплатониках (ниже, библ., с. 527) на с. 231—314 подверг комментарии Прокла некоторому анализу (за исключением «Кратила»). В этом анализе содержится довольно много ссылок на Прокла с указанием иной раз важных, а иной раз и не очень важных его текстов. Главное же заключается в том, что этот автор почти не устанавливает никаких принципов, которые помогли бы разобраться в композиции этих прокловских комментариев. А это было бы важно потому, что сам Прокл довольно слабо придерживается какой-либо текстуальной композиции, но зато композиция эта дана у него на логическом уровне, где она чаще всего вполне понятна, но иной раз оказывается и трудной для понимания. Отсутствие всяких попыток установить хотя бы логическую, то есть хотя бы чисто теоретическую, композицию делает всю эту картину изложения прокловского комментария маловнятной и часто почти непонятной.

Имеется еще один автор, который решил дать характеристику отдельных комментариев Прокла. Этот автор — P. Bastid — посвятил всем пяти комментариям Прокла с. 34—207 своего труда о Прокле (ниже, библ., с. 527). Он дает довольно обширную характеристику комментариев Прокла, но допускает одну досаднейшую ошибку.

Эта ошибка заключается в том, что П. Басти в своих характеристиках не ссылается ровно ни на какие страницы Прокла и не приводит из него ровно никаких текстов. Вместо четкой характеристики у него получается какой-то слишком глобальный обзор, граничащий иной раз с настоящим сумбуром. И это особенно досадно потому, что сам же П. Басти, как и многие другие, расценивает Прокла как настоящего схоластика в смысле детализации и систематизации философских построений. Поэтому нет никакой возможности воспользоваться обзорами П. Басти в прямом и непосредственном смысле. Насколько можно и нужно воспользовать-

ся этим глобальным обзором комментариев Прокла, мы воспользуемся.

Однако использование труда французского ученого будет у нас критическим, с точным указанием комментируемых текстов Прокла. Комментарии П. Басти, как мы уже выше сказали, большей частью сумбурны и бессвязны.

в) Наконец, возникает и тот вопрос не последней важности, который относится к порядку комментариев. Поскольку их хронологию установить невозможно, приходится излагать их *в порядке логической системы*. Но наиболее очевидная система заключается здесь в том, что комментарии эти довольно удобно располагаются в порядке их нарастающей философской значимости. Это заставляет рассматривать комментарии Прокла в том порядке, в котором мы их перечислили в начале этого раздела.

Относительно хронологии, впрочем, имеется уже упоминавшееся (выше, с. 29) сообщение Марина в его биографии Прокла (XIII) о том, что свой комментарий на платоновского «Тимея» Прокл написал в 27 лет и что вообще это было одним из его первых по хронологии сочинений. Здесь необходимо заметить, что, как мы сказали там же, комментарий Прокла к «Тимею» приводит читателя прямо-таки в изумление огромным множеством ссылок на всех решительно античных философов и острым критическим анализом их учений.

Такое уникальное во всей истории философии сочинение, конечно, уже не вмещается ни в какие хронологические рамки; и несмотря на его раннее возникновение, мы будем излагать его в самом конце ввиду его чрезвычайно насыщенного синтетизма, насыщенного и теоретически и исторически.

4. *Комментарий к «Алкивиаду I»*. а) Совершенно правильно Прокл устанавливает здесь прежде всего необходимость знания в противоположность корыстному блужданию Алкивиада в погоне за общественно-политическим могуществом. И это знание должно быть высшим (5, 5—16; 6, 17—22 Wester.). В связи с этим диалог Платона делится у Прокла на три основные части — на учение о незнании, отнимающем у человека всякий смысл и доставляющем душе только страдание, на учение о невозможности ограничиваться только физической областью для обретения высшего блага и на учение о «воспоминании истинной сущности», а также и о соответствующем душевном воспитании (13, 16—14, 23).

б) Прокл устанавливает целых десять рассуждений, которые якобы трактуют в платоновском диалоге тему об этом исправлении человека (12, 15—13, 15).

Именно: 1) Алкивиад не имеет правильного представления о справедливости; 2) должно быть отброшено мнение толпы, которое всегда далеко от истины; 3) подлинное знание основывается на методической постановке вопросов и получении ответов, а поэтому 4) необходимо признать существование вечного разума, неизменно присутствующего везде и во всем, для множества и для каждого момента в отдельности. Это значит, что мы должны 5) обращаться к вечному уму, а не к потребностям тела и что 6) существует тождество прекрасного и доброго, то есть та интеллигибельная красота, которая и должна являться подлинным предметом наших стремлений; 7) самое страшное зло — не знать этого и ограничиваться только чувственными благами, 8) в условиях забвения собственной подлинной природы и неведения своих подлинных враждебных препятствий, в то время как 9) природа зовет к правильной установке, когда 10) душа становится господином тела и наша сущность является гармонизирующим нас эйдосом. П. Басти (р. 36) устанавливает, что из этих десяти рассуждений только первые шесть проводятся в комментарии Прокла реально. Последние же четыре, по Басти, можно установить только по комментариям Олимпиодора.

В более компактной форме метод восхождения человеческой души к истине Прокл далее формулирует в виде трех сократовских добродетелей — диалектики, майевтики и любви (27,13—28,1). В частности, любовь в самой своей основе является интеллигибельной, которая выше даже отдельных богов проходит через стадию интеллектуальную, в которой существуют докосмические боги, а заканчивается переходом во внутрикосмические области ангелов, демонов и героев, восходя в то же время также и обратно, к своему исходному началу (31, 2—34, 10). Любовь является завершением «веры» и «истинности», составляя с ними одну нерушимую триаду (51, 9—16).

Вся эта докосмическая, космическая и внутрикосмическая любовь лежит у Прокла в основе учения о богах и демонах, а также в основе теории очищения. Что касается специально теории очищения, то она трактуется, по Проклу и якобы по комментируемому у него «Алкивиаду I», тоже в трех видах (174, 3—17). Одно очищение Прокл называет зависящим от мистического посвящения и ссылается при этом на платоновского «Федра» (очевидно, имеется в виду текст из этого диалога 244 de). Второй тип очищения Прокл называет философским и ссылается при этом на платоновского «Федона» (по-видимому, 69 bc). Третий тип очищения, по Проклу, диалектический; ему-то, как он думает, и посвящен «Алкивиад I» с его учением о переходе от незнания к знанию. В связи

с этим очень важно противопоставление у Прокла случайной находки и методически развиваемого знания (176, 18—20; 188, 16).

Вся основная часть комментария Прокла к «Алкивиаду I» состоит из более подробного объяснения указанных выше десяти рассуждений (или, как мы видели, точнее сказать, здесь говорится только о первых шести рассуждениях), что, по-видимому, и надо считать основным конспектом всего комментария (179, 1—339, 15). Весь комментарий Прокла к «Алкивиаду I» производит незаконченное впечатление.

в) В комментарии Прокла на платоновского «Алкивиада I» содержится много отдельных мнений и рассуждений, которые у нас нет возможности воспроизводить здесь целиком, но из которых можно привести некоторые более важные замечания.

Так, например, здесь имеется суждение о «неистовстве» (*mania*), причем одно неистовство выше софросины, а другое неистовство само от нее зависит (48, 16—21).

«Божественная любовь есть деятельность (*energeia*)», а не просто страсть (117, 9—10).

«Естественная» (*physicē*) добродетель не обладает полным совершенством (133, 4—6; со ссылкой на Плотина I 3, 6, 22—23).

Забота о привлекательной внешности — крайний внешний покров души, требующий разоблачения (138, 12—13; имеется ссылка на Платона, ср. *Gorg.* 523 с — е).

Знание есть сила, но только в том единственном смысле, когда и сила тоже ведет к знанию (156, 11—15).

Бог и материя тождественны в том смысле, что они лишены эйдоса, поскольку бог выше эйдоса, а материя ниже его. Поэтому и бог и материя одинаково «беспредельны» и «непознаваемы». Точно так же тот, кто уже обладает знанием, не стремится к знанию, поскольку он его имеет; а незнающий тоже не стремится к знанию, поскольку он не знает того, что существует знание (189, 15—191, 4). Таким образом, между абсолютным знанием и абсолютным незнанием есть еще стремление от незнания к знанию, и этому стремлению свойственно «двойное незнание», теорию которого Прокл развивает на основании двойной теории Эроса в платоновском «Пире» (203 е—204 в).

Прокл признает триаду — благо, красота и справедливость, но эти три момента присутствуют один в другом, так что все они «по своему субстрату одно, а по своему смыслу — разное» (319, 12—322, 2). В этом обширном тексте у Прокла имеется ссылка на платоновского «Федра» (250 в, d). Об этой триаде подробно — ниже (с. 362).

г) Этот предлагаемый нами анализ комментария Прокла на диалог «Алкивиад I», надо сказать, удастся не без натяжек. Дело в том, что и сама последовательность мыслей комментария остается не везде ясной, не везде мотивированной, и отдельные мысли, приписываемые Проклом Платону, тоже иной раз отличаются некоторого рода искусственностью. И вообще, как мы сказали выше (с. 44), комментарий Прокла, хотя часто и на самом деле является комментарием, чаще все же результат собственного систематизирования основных философских учений у Прокла. Но если отказаться от понимания комментаторства Прокла в буквальном смысле слова и выделить в этом комментарии собственно прокловские методы построения философской системы, то комментарий к «Алкивиаду I» почти уже теряет всякую искусственность и становится вполне естественным для Прокла и притом вполне ясным построением собственной системы.

5. *Комментарий к «Кратилу»*. а) Анализировать этот комментарий Прокла к платоновскому «Кратилу» — это значит подвергаться большим страданиям, испытывать на каждом шагу неуверенность и часто унывать по поводу содержащихся здесь неясностей и противоречий. Основная мысль комментария ясна, и сейчас мы ее сформулируем. Однако прежде всего бросаются в глаза в этом комментарии разного рода случайности и беспорядок изложения, постоянные отступления от текста Платона, навязывание Платону несвойственных ему и для него пока еще преждевременных дистинкций, а также формулировка, и притом часто довольно сбивчивая, своих специфических категорий, явно принадлежащих или только самому Проклу, или неоплатонизму вообще. Что касается нас, то первое, да и последнее впечатление от этого комментария Прокла оказывается впечатлением сумбура и внешней логической небрежности при невероятной логической систематике понятий, которая тем не менее скрыто, а иной раз и явно залегает в глубине этого сумбура. Но что является ясным и безупречным в этом комментарии Прокла и о чем тут можно говорить с уверенностью?

б) Несомненно, здесь можно говорить о *самой основе* платоновского диалога «Кратил», которая у самого Платона формулируется разнообразно и не всегда убедительно, но которую Прокл как раз понимает весьма отчетливо. Эта отчетливость у него даже чересчур буквальна. Дело в том, что речь идет здесь о характеристике взглядов трех участников диалога — о Кратиле, Гермогене и Сократе, — причем первые два собеседника даются у Платона явно в иронических тонах, а Прокл излагает их взгляды без всякой иро-

нии, всерьез. Это не мешает ему правильно понимать и оценивать эти три языковых принципа в комментируемом диалоге.

Первый собеседник, Кратил, по имени которого и назван весь диалог, — сторонник философии Гераклита в его учении о текущей, но в то же самое время безусловно объективной действительности. Имена — а весь диалог Платона и посвящен теории имен — обладают, по Кратилу, вполне естественным и достоверным характером в связи с тем, что в них отражается объективная действительность. Другой собеседник диалога, Гермоген, хотя и с использованием все того же Гераклита, наоборот, проповедовал теорию условности всех имен, их случайность и произвольность, их полное несоответствие действительности. Очень интересную позицию занимает в диалоге третий собеседник, Сократ, который у Платона представлен далеко не везде одинаково и понятно, но который как раз в комментарии Прокла идеологически обрисовывается весьма отчетливо.

Сократу близок прежде всего Кратил с его учением об естественной обоснованности имен, об их онтологической значимости. Но платоновский Сократ не может принять гераклитовской характеристики действительности как только сплошной текучести. Эта текучесть познаваема только в том случае, если она также пронизана и нетекучими идеями. И вот в этом смысле, то есть в смысле структурно-оформленной действительности, только и можно говорить об естественном основании для всякого наименования. Релятивистский взгляд Гермогена Сократ тоже отрицает далеко не полностью. Сократ вполне учитывает подвижность, случайность и часто неопределенность имен. Но такая характеристика имен допускается им только при условии предварительного признания безусловности всякого имени. Другими словами, по Сократу, если существует вещь, то существует и адекватное, вполне соответствующее ей имя. Такое имя непреложно и вечно. И только уже при условии признания такой безусловной значимости имен можно и нужно говорить также и об их относительном употреблении, об их ложности, об их непостоянстве и о всей их истории, которая полна всяких несообразностей и ошибок, в этих именах фиксируемых.

Необходимо сказать, что, как бы ни относиться к диалогу Платона «Кратил», как бы ни учитывать частую его собственную сбивчивость и как бы ни придавать значения тоже довольно сбивчивым методам анализа этого диалога у Прокла, — несмотря на все это, неопровержимую картину содержания диалога надо находить у Прокла в его характеристике именно этих трех философских позиций, представленных в «Кратиле». Это есть основа и самого диалога Платона и самого комментария к нему Прокла. Все ос-

тальное в этом весьма содержательном комментарии Прокла на «Кратила» представляет собою картину нагромождения весьма разнообразных и большей частью весьма интересных и глубоких мыслей, но которые не известно как объединять в целое. Укажем здесь только две-три детали.

в) Так, естественность имен в сравнении с вещами можно понимать, по Проклу, в четырех смыслах: по типу растительных и животных организмов, возникающих как целое из частей; по типу потенции и энергии вещей как проявления самих вещей; по типу отражения предметов в их тенях или в зеркале и, наконец, по типу сознательно созданной вещи в сравнении с нею как с моделью. По мнению Прокла, в первом смысле о естественности имен говорит Эпикур, во втором смысле Кратил и в последнем смысле — Сократ (17—18, р. 7, 18—8, 20 Pasqu.). Следовательно, подлинная естественность имен заключается в том, что человек творчески их создает, но с подражанием самим вещам как моделям.

Демокрит, говорит Прокл, защищал условность и произвольность всякого наименования тоже четырьмя способами: на основании синонимии, поскольку множество слов часто имеет одно и то же значение; на основании полионимии, то есть множества разных имен для одного и того же предмета; на основании изменчивости слов и, наконец, на основании частой невозможности деривации разных слов от одного слова (16, р. 6, 20—7, 17).

Наличие семантического разнобоя имен, на которое напирают релятивисты, Прокл считает явлением очень важным, хотя и не в смысле релятивизма. Именно уже сам демиург, по Проклу, обладает двойным характером в своей творческой деятельности. С одной стороны, он создает в вещах их самотождественность, а с другой стороны, он создает также и их различия. В языке тоже одни имена соответствуют неделимым сущностям вещей, а другие — тем различиям, которые вытекают из этой самотождественной сущности (124, р. 73, 23—26). Поэтому диалектик выше законодателя имен, который давал предметам имена независимо от их существенной структуры (49, р. 16, 28—18, 4). Вещи бывают не только вечные, но и тленные; а потому и имена тоже могут относиться к вечным сущностям, а могут отражать собою преходящий характер вещей; и, значит, сами могут иметь тоже преходящий характер (10, р. 4, 13—14; 93, р. 46, 16—21). Такого отчетливого способа изложения в диалоге Платона найти невозможно. Однако Прокл, несомненно, развивает здесь основную мысль диалога, и развивает ее в нужном направлении.

г) В комментарии к «Кратилу» содержится множество толкований богов, большей частью без всякой опоры на реальный текст

платоновского диалога, а на основе уже последующей детализации и схематизации.

Деметра (и здесь Прокл ссылается на «Орфея») является «излиянием» жизни вообще и, в частности, питания богов и людей, а в конце концов восходит как к своей модели к самой «Ночи», которая и является максимальным обобщением космической жизни (168, р. 92, 9—21). Здесь говорится также и о том, что амвросия и нектар, которыми Деметра угощает богов на Олимпе, являются по своей природе умопостигаемыми сущностями. И вообще о животворном характере Деметры Прокл рассуждает очень подробно (167, р. 90, 28—92, 8).

«Зоогонических монад» тоже три: Деметра, Гера и Персефона, причем первая понимается здесь как мать демиурга, вторая — как его сестра и третья — как его дочь. В этом тексте содержатся также и другие, более дробные тройные деления, очень интересные, но требующие специального комментария, почему мы их здесь и не приводим (171, р. 94, 16—95, 23).

Сирен, по Проклу, — опять-таки три рода. Одни, «небесные», исходят из Зевса. Другие, «усовершенительные» (*genesioyrgon*), — от Посейдона. И третьи, «очистительные», — от Аида (158, р. 88, 14—17). Следуют разъяснения на основе гомеровских представлений (р. 88, 17—26).

д) Не приводя множества мифологических толкований текста Платона у Прокла и делая общее для них заключение, необходимо сказать, что все эти толкования безусловно интересны, безусловно глубоки и даже красивы, но что они, как мы сказали, далеко выходят за прямой смысл текста Платона, что они в этом отношении чрезвычайно произвольны и что они отражают собою не эпоху Платона, а эпоху самого Прокла, то есть относятся к последнему столетию всей античной культуры.

6. *Комментарий к «Государству»*. Этот комментарий Прокла, несмотря на намеченную самим Проклом плановость, тоже отличается большим разнообразием своего содержания. Здесь рассматриваются проблемы, которые часто не имеют никакого отношения ни одна к другой, ни к тексту Платона. Они то существенны, то несущественны, то развиваются подробно, то слишком кратко; и они почти всегда имеют совершенно свое особое, не платоновское, но чисто неоплатоническое значение. По-видимому, кроме вопросов об образовании, морали, общности жен и имущества (I 236—257 Кт.), где Прокл отвергает аристотелевскую критику Платона (ср. II 360—368), все остальное в комментарии Прокла, можно сказать, не имеет ровно никакого отношения к общественно-политической области. Вернее сказать, все подобного

рода общественно-политические рассуждения имеют у Прокла самостоятельное значение и не связаны с комментарием платоновского текста.

Сначала Прокл говорит о цели диалога Платона, и говорит правильно. Он не согласен ни с теми, кто находит в диалоге Платона рассмотрение только идеи государства, ни с теми, кто находит здесь только проблемы справедливости. По Проклу, Платон говорит как о справедливости в отношении всех граждан вообще, так и в отношении каждого гражданина отдельно. Так, первые три главы комментария вообще могут рассматриваться как введение: о тематике «Государства» вообще (5—19), о рассмотрении аргументов Полемарха о справедливости и формулировка четырех положительных тезисов о справедливости против Фразимаха (20—27).

Насколько можно судить, основным содержанием комментария Прокла на «Государство» Платона является то, что здесь мы находим относительно *поэзии* и особенно *Гомера*. Эти проблемы рассматриваются у Прокла настолько подробно, что анализировать их здесь в данный момент, когда мы даем самое общее представление о комментариях Прокла, совершенно нецелесообразно, и к тому же мы вернемся к ним специально (ниже, с. 277 сл., 304 сл.). В настоящем же случае на эти эстетические проблемы мы укажем только в самой общей форме.

Сначала, ввиду наличия безнравственных моментов в мифологии и критики их Платоном (Р.Р. II 379 а—383 с), Прокл принимает целое рассуждение о том, что всякий бог всегда только благ и что ничто злое ему ни в каком смысле не свойственно, так что в этом смысле Платон, по Проклу, совершенно прав, когда отвергает такого рода мифы как безнравственные (28—33). Богам присущи только положительные свойства, о которых Прокл говорит подробно, — о неизменности и, следовательно, об их неизменчивости, а также об их всегдашней правдивости (33—37). За этим следует рассмотрение разных трудностей, которые возникают в связи с мифами о ложных явлениях богов и в связи с ложными предсказаниями оракулов (37—41). Но это у Прокла является только еще началом его мифологической эстетики.

Именно в дальнейшем в этом комментарии Прокла мы находим тоже довольно пространное рассуждение о поэзии вообще. Изложение это настолько дробно, что сам Прокл выдвигает здесь целых десять отдельных утверждений в связи с Платоном. Эти 10 тезисов сначала формулируются у Прокла в виде вопросов (42—43), а затем даются и ответы на все эти десять вопросов (43—69). Все они относятся к разным местам III книги «Государства». Вопросы эти касаются таких важных областей, как подражание и его

разные типы, как исключение поэзии из идеального государства, как совмещение философски-положительной и политически-отрицательной оценок поэзии, как возможность и смысл соединения трагического и комического, как различное понимание термина «*mousicē*» или как цель правильной поэзии. Все эти и подобные вопросы, которые здесь поднимаются, мы освещаем ниже (с. 304), поскольку они с Платоном связаны только внешне. Здесь же мы устанавливаем только общее представление о комментарии Прокла на «Государство».

Конкретнее всего в этом комментарии ставится вопрос о Гомере, которого Прокл энергично защищает против его критики у Платона. По своему прямому содержанию вся эта проблематика тоже рассматривается у нас ниже, особенно с привлечением тех мест сочинений Прокла, где дается философское толкование мифа вразрез с его буквальным образным содержанием, часто весьма недостойным или прямо непристойным (ниже, с. 277).

Несмотря на сбивчивость изложения у Прокла и несмотря на разные уклонения в сторону, можно с достаточной достоверностью установить, что после вступительных замечаний вся эта часть комментария представляет собой нечто цельное, потому что после этих страниц, относящихся к Гомеру (69—205), у Прокла начинается уже совсем другое рассуждение, а именно рассуждение этическое. Вся же эта большая эстетическая часть комментария (69—205), которую можно назвать *мифологической поэтикой*, или *мифологической эстетикой*, прежде всего довольно подробно излагает те места из «Государства» Платона, где дается прямая критика мифов ввиду их частной моральной сниженности. Вся эта часть комментария и заключается в проведении философского анализа отдельных мифов у Гомера, Гесиода и в той литературе, которая во времена Прокла приписывалась Орфею. Таковы, например, толкования у Прокла мифа о битве богов (87—95), о Парисе и Елене (108—109), об Аиде и участии разных душ (117—122), о смехе богов (126—128), о сочетании Зевса и Геры на Иде (132—140), о приключении с Афродитой, Аресом и Гефестом (141—143). Символическое раскрытие всех этих мифов и здесь основывается так же на полной невозможности приписывать богам какие-нибудь проступки, клятвопреступления и вообще аморальное поведение (об этом особенно 96—106).

В теоретическом плане из всего этого эстетического раздела комментария к «Государству» наибольшее значение, по-видимому, имеет настойчиво проводимая Проклом теория *трех типов жизни души*, которым соответствуют также и *три типа поэзии* (177—179). Но об этом мы будем подробнее говорить ниже (с. 313).

После всей этой большой эстетической части (69—205) следующий раздел комментария Прокла на «Государство» Платона, как сказано, вообще говоря, посвящен этике (206—287). Сначала здесь говорится о трех частях человеческой души и о четырех основных добродетелях (206—235). Дальше следует глава об образовании, морали и общности жен и имущества в идеальном государстве (236—257), о чем мы уже говорили выше (с. 51). И, наконец, после противопоставления подлинной философии и филоматии толпы (258—268) естественным образом речь заходит и о благе в абсолютном смысле (269—287).

После эстетического и этического разделов, которые у Прокла обладают более или менее осязаемым единством, в комментарии рассматриваются проблемы, которые трудно связать в одно целое рассуждение (287—296; II 1—359). На первом месте здесь толкование мифов из «Государства» Платона, — пещерный символ (287—296), «пчела» в рассуждении о Музах (II 1—80) и много разных мифологических тем из X книги «Государства»; начиная с рассуждения о блаженстве справедливости и продолжая темами о загробном существовании душ с весьма подробным анализом множества разных деталей (81—359). И то, что в конце своего комментария Прокл рассматривает аргументы Аристотеля против платоновского «Государства» (360—368), является вполне естественным для Прокла общим рассуждением о «Государстве» и вполне годится для общего заключения всего комментаторства Прокла в этой работе о Платоне.

Очень важное учение Прокла о трансцендентальной фантазии, которое он рассматривает здесь в связи с общей теорией мифа, мы обсуждаем ниже (с. 317).

7. *Комментарий к «Пармениду»*. Этот комментарий в целом представляет собою не такое трудное рассуждение, какое мы находим в комментарии на «Государство»; но зато те моменты, которые относятся здесь специально к диалектике, являются еще более тонкими и гибкими, чем рассуждение в комментарии на «Государство». Но прежде чем говорить о структуре комментария на «Парменида», необходимо сказать, что кроме общепризнанного текста комментария имеется еще один комментарий на тот же диалог, и об авторстве этого текста возможны споры. В издании В. Кузена этот текст озаглавлен «Схолии неизвестного автора к «Пармениду» Платона». Предыдущий издатель прокловского комментария Г. Штальбаум прямо приписывал этот комментарий Дамаскию, хотя приписывал неуверенно. Связь этого комментария с Дамаскием действительно была, поскольку в самом тексте комментария указывается, что восьмая и девятая гипотезы этого

анонимного комментария составлены «по Дамаскию». Но как раз такая ссылка на Дамаския и свидетельствует о том, что весь этот комментарий не принадлежит самому Дамаскию, а только составлен под его влиянием. На наш взгляд, только одно формальное соображение может быть выдвинуто в защиту прокловского авторства этих схолий. Как мы сейчас увидим, комментарий Прокла на «Парменида» не идет дальше первой гипотезы, а в анонимных схолиях дается анализ остальных гипотез, со второй по девятую.

Однако признать эти схолии прямым продолжением комментария Прокла и приписывать их авторство самому же Проклу по существу никак нельзя ввиду коренного различия их методологии с текстом Прокла. Гипотезы в этих схолиях даются исключительно в виде логических конструкций без всякого указания той общей реальной идеи, ради которой конструируется каждая гипотеза, как это нужно было бы ожидать от Прокла. Поэтому считать эти схолии прямым продолжением комментария Прокла на «Парменида», то есть авторство их приписывать самому Проклу, нет никакой возможности. Стиль их неясный и трудный, в то время как стиль комментария самого Прокла при всех его трудностях все же отличается ясностью и простотой, хотя подобного рода ясность и простота для нас поневоле является достаточно напряженной. Итак, будем характеризовать комментарий Прокла на «Парменида» без учета того, что имелся еще один комментарий на «Парменида», формально представлявший собой продолжение комментария Прокла.

Общее содержание комментария диалога можно разделить на три момента. Первые четыре книги комментария имеют явно подготовительный характер, поскольку содержат в себе критику разных неправильных или односторонних подходов к проблеме единства, которой посвящен и платоновский «Парменид» и этот прокловский комментарий. В V и VI книгах дается очерк диалектики «Парменида», сначала в общей, а потом и в более специальной форме. И, наконец, VII книга продолжит принципиальное учение о едином, начатое еще в VI книге, но анализ здесь ограничивается только одной первой гипотезой. Продолжение характеристики платоновских гипотез напрашивается само собой, но его нет в дошедшем до нас тексте прокловского комментария.

Если остановиться на первой части комментария, то I книга посвящается критике чистой множественности, теорию которой проповедовали в свое время ионийские философы. Такая множественность, по Проклу, невозможна в чистом виде, а только при необходимом условии, когда каждая часть этой множественности признается как нечто, то есть как нечто единое, и потому приоб-

щена к единству; а это значит, что и вообще всякое множество возможно только тогда, когда оно приобщено к единству (721, 4—722, 24). Это единое не оторвано от множества, но представляет собою активную силу, которая оформляет это множество (670, 29—671, 9). Но это значит, что все множественно-движущееся обязательно причастно интеллигибельному (671, 10—673, 14). Множество генадично, то есть причастно той или иной единице; но для этого необходимо, чтобы существовала сама эта единица, в которой множество участвует, но сама эта участвуемая единица в основе своей неучаствует (706, 19—712, 14). В этом смысле Прокл весьма выразительно характеризует три древних подхода к теории множественности: чистую множественность проповедовали ионийцы, числовое единство — итальянские пифагорейцы и существенную диалектику единого и многого — афинские философы и прежде всего Платон (629, 24—630, 14).

II, III и IV книги комментария на «Парменида» чрезвычайно разнообразны по своему содержанию, но, по-видимому, сводятся к одному: если чистая, то есть изолированная, множественность невозможна без участия в единстве, то и это единое тоже нельзя понимать только изолированно и только без всякой множественности. Указанные три книги как раз и являются критикой изолированных идей. Каждая из этих трех книг занимается изучением разных сторон этой философии творческого и порождающего характера каждой идеи. Во II книге рассматривается характер самих идей, являющихся причиной всего последующего, то есть души, природы и внутрприродных явлений. Во II книге внимание комментатора переносится на самый процесс воздействия идей на материю и процесс приобщения материи к идеям. IV книга говорит о разных типах взаимодействия идей и материи, о разных типах приобщения материи к идеям. Из труднообозримого обилия рассуждений в этих трех книгах укажем хотя бы два-три интересных места.

Что касается II книги, то уже в самом ее начале утверждается, что если есть много типов вещей, участвующих в едином, то кроме абсолютного единства существует также много различных типов этого единства, много отдельных идей. Эти идеи различны между собою, но в то же самое время и тождественны между собою, причем тождественны не внешне, не поверхностно и не случайно, но по самой своей субстанции. Отсюда вытекает то, что одна идея не может быть образом (εἰκόν) другой идеи. Идеи слишком тождественны между собой, чтобы быть только образами друг друга. Другое дело — то, что приобщается этим идеям. То, что приобщается идеям, действительно носит в себе образ этой идеи, а умопо-

стигаемые идеи не являются образами друг друга (742, 16—747, 38). Вот эти-то идеи и являются действующими силами. Они обретаются в уме богов и сами суть боги. Образую собою интеллигибельный мир, все идеи суть одно и то же: они не отражают друг друга, но уже с самого начала взаимно тождественны. В противоположность этому душа, например, только еще участвует в интеллигибельном мире и потому имеет в себе именно образы этого последнего. И время, например, не есть просто сама вечность, но только образ вечности.

В III книге на фоне общей теории приобщения материи к идеям подробно рассматривается вопрос об этих идеях с той их стороны, когда они являются предметом участия. Вся эта книга пронизана одним стремлением — доказать незыблемость участвуемых идей и их полную независимость от того, что в них участвует. Каждая идея — это нерушимая цельность. Если участвующее в ней лишено этой цельности, то это зависит не от самой идеи, а от степени участия того, что участвует. Это звучит более или менее понятно, когда Прокл кроме общей и целостной души признает целую иерархию разнообразных душ, начиная от высших божественных и кончая низшими человеческими.

Но требует особого усилия понять, почему среди божественных идей нет никаких идей отрицательных, то есть идей всего недостаточного, всего бесформенного, или худого, злого. И Прокл отвечает, что если в космосе творится что-нибудь недостаточное, слишком раздельное и относительное, или слишком худое и злое, то все это не имеет никакого отношения к божественным идеям. Это есть только результат недостаточного участия в идеях. Идеи выше всего, целостнее всего и чище всего. Вся эта книга проникнута боязнью, как бы не принизить божественную идею на том основании, что участвующее в ней недостаточно и ущербно. Собственно говоря, ущербное ни в какой божественной идее не участвует, и никакая божественная идея не является для него парадигмой.

Стремление сохранить незыблемость идей в условиях приобщения к ним вещей настолько велико у Прокла, что на первый взгляд производит даже несколько странное впечатление. Оказывается, например, что свойства вещей не приобщаются к идее вещи, поскольку они существуют в раздельном виде, а идея целостна и нераздельна. Вещи, создаваемые искусством, тоже не имеют для себя никакой парадигмы в идеях. Все худое, злое и вообще в каком-нибудь отношении отрицательное тоже не имеет для себя никакой парадигмы в идеях, поскольку всякая идея всегда блага и справедлива, всегда божественна и неделима. Но тогда у нас воз-

никает вопрос: не получается ли какого-нибудь метафизического дуализма идей и вещей и не подтверждается ли этим изолированное существование идей, которые нигде, никогда и ни в чем не осуществляются в своей полноте и цельности? В связи с этим Проклу и приходится рассматривать в IV книге комментария на «Парменида» вопрос об участии вещей в идеях более специфично и подробно.

Прежде всего, Прокл в своем детальном рассмотрении проблемы участия анализирует это последнее, так сказать, в горизонтальной плоскости, то есть независимо от степени близости вещей к идеям. Применяя аналогию с отражением в зеркале и с оформлением восковой фигуры, Прокл утверждает, что участие вещи в идее есть прежде всего ее чекан и процесс отпечатывания (*τυρῶσις*). Но этот отпечаток не просто физичен и материален, а содержит в себе и выявление (*emphasis*) тех или других сторон идеи. И, наконец, вещественный отпечаток не просто осмыслен, но он в той или иной степени подобен идее (*homoioōsis*). Этому посвящено обширное рассуждение (839, 20—842, 14).

С другой стороны, проблема участия рассматривается у Прокла и, так сказать, вертикально, когда участие это движется сверху вниз или снизу вверх, то есть по степени своей близости к идее становится более или менее совершенным (859, 15—860, 7). Но здесь уже сам собою напрашивается вопрос о том, нельзя ли само это участие тоже рассматривать как процесс и не думает ли сам Прокл более мягко, а не просто отрицает всякое участие в идеях для вещей недостаточных и ущербных. В дальнейшем как раз и дается ответ на этот вопрос. Действительно, ущербная вещь не то чтобы никак не участвовала ни в какой идее, но она все же обязательно продолжает участвовать, хотя, правда, и ограничено. Но тогда это значит, что в недостаточных вещах сохраняется такая же недостаточная идея. Она, несомненно, есть, но она ни целостно-идеальна, ни раздробленно-материальна. И Прокл вставляет такой новый термин, который трактует о недостаточном участии вещи в ее идее, но эту ее недостаточность продолжает выражать идеально. Это есть то, что Прокл называет *логосом* в отличие от целостной идеи, или *эйдоса*. Прокл пишет (878, 19—22): «Затем Парменид переходит к другому, более совершенному предположению, а именно: не участвуют ли нижележащие вещи в идеях, как в природных (*physicōn*) логосах? Ведь эти последние находятся на том же уровне и обладают тем же происхождением, что и участвующие в них вещи, хотя они и бестелесны».

Нам представляется, что эта теория и есть окончательное решение вопроса об участии частичных вещей в целостных идеях.

Эта теория не оставляет даже и тени дуализма целостной идеи и частично участвующей в ней вещи. Пусть вещь участвует в своей идее частично. Но это частичное участие тоже ведь есть нечто, то есть тоже имеет свою идею. И вот эта-то частичная идея вещи и есть ее логос. Таким образом, общение вещи с ее идеей ровно нигде не прекращается, поскольку каждая вещь, как бы она ни была частична, все же имеет свой собственный смысл, а всякий смысл бестелесен. Понятно, почему Прокл настаивает на общении вещей с их идеями, несмотря на самостоятельное, то есть в известном смысле изолированное, существование самих идей (878, 22—36).

Между прочим, учение Прокла о логосе легко возводится еще к Плотину, у которого единая ипостась, переходя в множество своих перевоплощений, тоже ни в чем не теряет своей цельности и везде остается сама собой (III 8, 8, 46—48; 10, 1—19; ср. VI 6, 1, 4—14) и у которого звезды, солнце и весь космос, как и у всех греков, везде и всегда обладают своей неиссякаемой силой и могуществом (II 3, 18, 19—22; VI 4, 10, 22—30; VI 9, 9, 1—11). С другой стороны, Плотину тоже хочется достойным образом отметить неуывающую смысловую энергию при ее переходе в любые области инобытия, которые тоже характеризуются этой смысловой энергией, но уже в соответствии с данным уровнем инобытия. И это соответствие Плотин тоже называет логосом. Под логосом Плотин понимает вообще соотношение данной ступени бытия с предыдущей и с последующей ступенями бытия, то есть не ипостась, но соотношение ипостасей (ср. III 2, 2, 15 и сл.). Душа как общая ипостась есть логос ума (V 1, 3, 6—10; 6, 44—45), а подчиненные ей единичные души есть логосы ее самой (IV 3, 5, 8—14). О соотношении логоса и эйдоса у Плотина тоже достаточно текстов (I 6, 3, 33; II 4, 8, 23—24; 6, 2, 14—15; VI 3, 3, 13—16, 30; 7, 33, 4, 15—17, 21), и Прокл здесь не оригинален. Сила его заключается, скорее, не в самом понятии логоса, но в систематизме и строгом синтетизме этого понятия.

В IV книге комментария отметили еще один термин, тоже очень важный для преодоления того дуализма, который, как мы видели выше (с. 57), напрашивается у Прокла сам собой ввиду слишком большого отдаления идей от вещей. Именно Прокл употребляет здесь термин «ноэма» (поэма), под которой он понимает человеческую мысль, но устремленную и не на просто умопостигаемое, и не на просто телесное, но на нечто среднее между тем и другим, когда они сливаются в одно неразличимое целое. По этому вопросу о ноэме Проклу принадлежит пространное и притом интереснейшее рассуждение (892, 6—15; 896, 35—898, 2). Пребывание эйдосов «в природе» не мешает их целостной природе и их божествен-

ности (907, 31—908, 9). Таким образом, дуализм исключается у Прокла и в смысле объективной картины бытия и в смысле его субъективно-человеческого познания. Эйдосы присутствуют в низших вещах относительно. Но это не значит, что они там вовсе никак не присутствуют, они обязательно в них присутствуют (933, 7—943, 37). Сам Прокл утверждает, что идеи соотносятся только одна с другой, но не соотносятся с вещами, что значит только то, что идея вещи не есть вещь, а вещь идеи не есть сама идея. Вместе с тем, однако, идея вещи, несомненно, соотносится с тем идеальным, что имеется в вещи; и соотносится она так, что целостная общность вещи соотносится с ее частичным смыслом (944, 6—946, 20).

В IV книге, наконец, имеется довольно много размышлений о том, что боги нас познают и мы тоже их познаем, что имеется чистое познание богов и наша научная обработка этого познания, что к богам надо восходить путем вдохновения, но что в то же самое время восхождение к эйдосам требует предварительной логической школы. Распространяться на эти темы мы здесь не будем.

Итак, все первые четыре книги комментария Прокла на платоновского «Парменида» посвящены критике разного рода неправильных подходов к проблеме приобщения вещей к идеям. Установлено, что это приобщение реально существует без снижения значимости изолированных идей и без понимания вещей как чистой внеидеальности, как чистой бессмыслицы. И поскольку все сомнения в этих двух областях отброшены, теперь остается проанализировать только самый метод общения идей и вещей на основе максимально обобщенного понимания этих идей и этих вещей, то есть на основании одного, или единого, вообще и всякого иного, то есть инобытия, тоже вообще, а не каких-нибудь отдельных вещей. Этому посвящаются V—VI книги комментария.

Что касается V книги, то она несколько разочаровывает своими слишком общими суждениями. Устанавливается, что диалектика имеет дело не с правдоподобными мнениями, которые у всех различны и непостоянны, но с точными и определенными идеями, которых толпа не знает и оперирование с которыми считает болтовней. В этом смысле диалектика отлична от того, что понимает под ней Аристотель, то есть от оперирования эпихейремами, а эпихейрема у Аристотеля (Тор. VIII 2, 162 а 16) как раз и есть «диалектический силлогизм» (в комментарии Прокла 984, 14—985, 3). Поэтому подлинная диалектика есть диалектика идей, то есть безусловной истины. И привлечение Аристотелем случайных «топосов» в силлогистическое доказательство критикуется Проклом и ниже (1007, 10—34). Точно так же Прокл противопоставляет свою диалектику рассуждениям исторического Парменида, который

признает только одно нераздельное единое и не умеет объединять с этим раздельное бытие в виде идей (1032, 15—1033, 20).

Итак, диалектика базируется, по Проклу, прежде всего на непосредственном созерцании чистых идей (986, 24—27).

Но как метод она есть определение, разделение и соединение (синтезирование) идей (984, 39—985, 3). Однако чтобы точнее охарактеризовать отношение Прокла к диалектике, очень важно установить его все-таки довольно свободное отношение к самой методологии диалектики. Несмотря на то что диалектика трактуется у него только истину и ничто другое, Прокл не стесняется называть диалектику гимнастикой ума. И мало того. Он прямо называет ее блужданием (*plane*), заимствуя, правда, этот термин все у того же Платона, понимающего этот термин как искание истины в споре (*Parm.* 135 e, 136 e; *Legg.* III 683 a). У Прокла об этом специальное рассуждение в его комментарии на «Парменида» (995, 26—996, 15). Здесь Прокл устанавливает 4 типа блуждания: «множество действий», «множество в смысле переходов (*metabaticon*)», «множество, идущее от противоположного к противоположному» и «множество беспорядочных движений». Под диалектикой Прокл понимает третье из этих значений слова «блуждание». Здесь мы не без удивления должны отметить, что если диалектика всерьез есть учение об истинных идеях, то почему же она есть переход от одной противоположности к другой? Здесь отсутствует указание на эту, уже непротиворечивую, цельность, к которой направляется диалектика при помощи своего прохождения через противоречащие установки.

Таким образом, в V книге своего комментария на «Парменида» Прокл по преимуществу дает общую установку для понимания диалектического метода. Конкретно о нем говорится в VI книге.

Именно, в VI книге мы находим рассмотрение восьми гипотез «Парменида», с которыми мы встречались уже не раз выше. Те восемь гипотез, которые фактически сформулированы у Платона, Прокл доводит до девяти, поскольку вторую платоновскую гипотезу он разделяет на две разные гипотезы (1040, 1—20). Метод разделения этих девяти гипотез рассматривается у Прокла подробно, и притом не один раз. О гипотезах со второй по девятую подробно повествует последняя часть комментария Прокла к «Пармениду» (1257—1314), которую В. Кузен и другие приписывают не Проклу, а некоему анонимному схоластику. Выше (с. 54) мы привели аргументы в пользу В. Кузена, хотя здесь возможен и более мягкий подход, поскольку это разделение девяти гипотез имеется и в самом комментарии (1040, 1—24). В основном этот метод определяется тем, что единое Прокл хочет понимать в трех смыслах, а не-

бытие — в двух смыслах (1039, 28—32). Здесь, во-первых, единое можно понимать в трех смыслах — как абсолютное единое, как единое сущее и как такое единое сущее, которое, кроме того, еще и становится в самом себе. Под небытием же, во-вторых, можно понимать и чистое становление и оформленное становление. Три типа единства возникают потому, что имеется единство вообще, то есть до всякого бытия, имеется единство, тождественное с бытием, и есть единство, охватывающее низшие и ущербные системы бытия. Что же касается небытия, то небытие может быть либо относительным, когда оно может быть и может не быть, либо абсолютным, когда в нем ничего не мыслится, кроме него самого. Отсюда Прокл и получает свои пять основных гипотез. Но, собственно говоря, Прокл настолько преклоняется перед абсолютным единым, что готов признать в платоновском «Пармениде» не девять и не пять гипотез, а только одну, а именно гипотезу сверхсущего, поскольку все остальное зависит от этого последнего (1042, 25—1043, 29). В связи с теорией гипотез у Прокла необходимо заметить, что он довольно подробно излагает и критикует своих предшественников по теории гипотез (1052, 31—1064, 17).

При этом Прокл упоминает по имени только Плутарха Афинского (выше, с. 6) и Сириана (выше, с. 12). Но о первых трех авторах, которых здесь рассматривает Прокл, на разных основаниях можно догадываться, что это Амелий (выше, I 12), Порфирий (выше, I 44) и Ямвлих (выше, I 186). Упоминается у Прокла еще и некий анонимный философ, которого Прокл называет по месту его рождения — «Родосец». Изложение и критика всех этих авторов, трактовавших гипотезы Платона, подробны и любопытны. Всех этих толкователей гипотез удобно обозреть по предлагаемой у нас ниже (с. 456) сводной таблице.

Установленные им девять гипотез Прокл, вероятно, предполагал рассмотреть полностью. Но если базироваться на конкретном и дошедшем до нас материале комментария на «Парменида», то Прокл, как сказано, рассматривает только одну первую гипотезу; остальные же гипотезы комментария либо до нас не дошли, либо вообще не входили в план всего этого комментария. Рассмотрение первой гипотезы начинается уже в VI книге (1089, 17 и до конца книги). В этом рассмотрении первой гипотезы очень важна та основная позиция Прокла, которая заставляет его в негативных категориях первой гипотезы находить положительное содержание. И действительно, те категории, которые перечисляются во второй гипотезе, имеют вполне положительный смысл; но они ничем не отличаются по своему содержанию от категорий первой гипотезы, где они отрицаются в отношении абсолютного единого, но тем не

менее все фактически перечисляются. О таком понимании отрицательных категорий первой гипотезы в положительном смысле Прокл повествует в общей форме отдельно (1079, 27—1082, 19).

Имеется, впрочем, одно очень важное направление в интерпретации этих отрицательных для первой гипотезы категорий. Поскольку эти категории в положительном смысле должны рассматриваться во второй гипотезе, а эту вторую гипотезу Прокл в своем комментарии на «Парменида» не рассматривает, то свою мифологическую интерпретацию «Парменида» он проводит уже в пределах первой гипотезы. Сама по себе эта первая гипотеза трактует о сверхсущем, то есть о том, что выше самого ума. Но это не мешает Проклу трактовать мифологически те категории, которые отрицаются в первой гипотезе. Что речь начинается здесь о богах — это, с точки зрения Прокла, вполне понятно, так как высшие боги, согласно его учению, выше ума и коренятся еще в первоедином. Поэтому устанавливаемые здесь категории по необходимости несут на себе налет отрицательности, свойственной первой гипотезе. Поэтому если, согласно учению Прокла, вся мифология логически формулируется в «Пармениде» Платона, то эту интерпретацию Прокл и проводит на основании анализа еще первой гипотезы. В чисто положительном смысле Прокл должен был бы рассматривать мифологию в связи с анализом второй гипотезы. Но, как сказано, в комментарии на «Парменида» содержится анализ лишь первой гипотезы. Что же касается привлечения второй гипотезы для целей мифологии, то это проводится в другом трактате Прокла, а именно в «Платоновской теологии».

Однако сейчас, в общей характеристике комментария на «Парменида», нет нужды воспроизводить всю эту логику мифологии, поскольку это является уже специальной темой. Это и будет рассматриваться нами в свое время, во-первых, в анализе общей философско-мифологической системы Прокла (ниже, с. 108) и, во-вторых, при рассмотрении у нас всех основных типов единства у философа (ниже, с. 140).

Бросая общий взгляд на комментарий Прокла, который мы сейчас анализировали, необходимо сказать, что комментарий этот производит прямо-таки грандиозное впечатление, которое создается у нас в результате совмещения у Прокла огромных обобщений и чрезвычайно кропотливых, можно сказать, микроскопических анализов отдельных логических частных. То, что подобного рода комментарий к Платону далеко выходит за пределы самого Платона, с этим мы уже встречались и это для нас не новость.

8. *Комментарий к «Тимею».* Характеристике этого комментария Прокла, можно сказать, повезло. Уже и П. Басти хотя и

очень многословно, но подробно анализирует те пять книг, на которые комментарий Прокла совершенно отчетливо разделяется. Во-вторых, содержание этого комментария очень подробно анализируется у А.-Ж. Festugière (ниже, библиография, с. 525), переводчика всего этого обширного комментария Прокла на французский язык. Наконец, анализу этого комментария посвящает целый второй том своего труда «О возникновении платоновского «Тимея» по античным интерпретаторам» М. Baltes (ниже, библиография, с. 527), который тщательно прослеживает пояснения Прокла по всему «Тимею» строка за строкой. Поэтому трудность понимания плана и содержания данного комментария Прокла значительно меньше, чем при анализе прочих его комментариев на Платона.

Прежде всего, уже сам Прокл отчетливо делит свой комментарий на пять книг, которые мы здесь и попробуем кратко охарактеризовать.

Сделаем сначала несколько общих замечаний. Как известно (ср. Плат. Соч. III 1, с. 648—650), сам диалог Платона в основном довольно четко делится на три части: учение о возникновении космоса благодаря домировому интеллекту (27 с—47 е), учение о необходимости (47 е—69 а) и учение о единстве интеллекта и необходимости при окончательном создании космоса (69 а—92 с). Так как комментарий Прокла доведен только до 44 d, то в науке часто возникал вопрос, нужно ли считать остальную часть комментария Прокла потерянной или Прокл сам ее никогда не писал. В 1941 году на основании греческих и арабских источников было доказано, что Прокл, несомненно, довел свой комментарий до конца диалога, но что конец комментария не дошел до нас в силу обычных исторических причин¹. Раньше ознакомления с самим комментарием необходимо также указать, что имеет значение само название диалога «Тимей, или о природе». Знать это важно потому, что сам Прокл выдвигает на первый план в диалоге Платона его пифагорейские тенденции. А кроме того, и сам Тимей, по имени которого назван диалог Платона, был известным пифагорейцем, хотя, с нашей точки зрения, едва ли крупным. Наконец, именно само название диалога «Тимей, или о природе» побуждает Прокла в первой части своего комментария углубиться в вопрос о том, что такое «природа».

Итак, перед тем как заняться своими пятью книгами, Прокл делает довольно обширное предисловие, которое для нас важно тем,

¹ С филологическими подробностями по этому вопросу читатель может познакомиться по указанному выше французскому переводу А.-Ж. Фестюжьера (в предисловии к этому переводу, I, с. 10—11).

что вскрывает понятие природы (physis). Прокл отвергает такие прежние понимания природы, как только материя, только эйдос, только то, что имеет естественное происхождение или только обладает определенными качествами. Со ссылкой на Ямвлиха, по которому платоновский «Парменид» трактует сверхкосмическую действительность, а «Тимей» — космическую, Прокл останавливается на понимании природы как *цельного космоса, благоустроенного по законам мирового интеллекта* (In Tim. I 9, 25—14, 3).

Первая книга комментария Прокла не очень прозрачна по своей конструкции, но темы, которыми она занимается, довольно простые. Именно диалог Платона «Тимей», по мнению Прокла, да и по замыслу самого Платона, следовал за комментарием к «Государству». Этим объясняется то, что в первой книге комментария мы находим как бы продолжение разговора предыдущего дня о государственном устройстве. Там не хватало учения о космосе и причинах его возникновения, а теперь вот и предстоит задача построить философию космоса. На «Государство», как и на другие диалоги Платона, не раз попадаются ссылки в этом комментарии Прокла на «Тимея». Но здесь, ввиду того что «Тимей» мыслится как продолжение «Государства», о «Государстве» идет особая речь.

Первую книгу комментария Прокла легко разделить на две части. Во-первых, здесь идет речь о философских упущениях, которые оказались в «Государстве» и которые теперь требуют нового изучения (28, 14—75, 26). И между прочим, выставляется миф об Атлантиде на основании обстоятельного сообщения на эту тему в самом «Тимее» (24 e—25 d). Этой Атлантиде и посвящена вторая большая часть первой книги (75, 27—195, 30). Миф об Атлантиде рисуется у Прокла не только в исторических, но и в чисто космологических тонах. После краткого перехода к последующему (196, 1—204, 29) в конце первой книги Прокл начинает вторую книгу.

Вторая книга посвящена обозрению космоса в целом и *третья* — космосу как телу и космосу как душе. *Четвертая* книга занимается проблемой времени и небесных светил, а также наполнением космоса живою жизнью. В *пятой* книге содержится масса интересных проблем — например, генеалогия богов (III 171, 21—199, 12), творчество демиурга (199, 13—242, 7) с подробной разработкой отношения демиурга и душ (242, 9—271, 27), преджизненный жребий душ (271, 28—303, 32) и их судьба (304, 1—310, 2), строение человеческих душ и тел как последующая деятельность внутримировых богов (310, 3—356, 28). Из всей этой пятой книги обращает на себя внимание та первая ее часть, о которой мы сейчас сказали, что она посвящена генеалогии богов. Поскольку греческие боги для Прокла ни в коем случае не являются предметом

слепой веры неизвестно во что, но точнейшими диалектическими категориями, постольку этот набросок генеалогии богов имеет принципиальное значение. Он будет использован нами в свое время (ниже, с. 268). Сейчас же мы скажем только то, что во всей греческой литературе нельзя найти такой полной и подробной диалектики Геи-Земли и Урана-Неба. Также нигде не исследуется столь подробно и космологическое положение Океана и Тефии. Пять остальных божеств, составляющих основу греческого богопочитания, а именно Форкий, Кронос, Рея, Зевс и Гера, тоже обрисованы здесь достаточно подробно, с точным разъяснением философско-космологических функций каждого из них.

После общего рассмотрения комментария Прокла на «Тимея» Платона по его содержанию весьма важно не терять из виду также и общей *философско-эстетической направленности* комментария. Именно весьма важным обстоятельством является здесь то, что, как уже сказано выше (с. 65), собеседники диалога «Тимей» рассматривают предстоящий разговор о космосе как продолжение состоявшегося накануне разговора о государстве. То государство, которое строилось в одноименном диалоге Платона, тоже состоит из трех классов, а именно: созерцателей идей и управителей государством на основании этого созерцания, класса воинов, физически защищающих государство от врагов, и сословия крестьян и ремесленников, которые на основании повиновения идеям имеют задачей своей жизни кормить и содержать все государство. То, что Платон говорит о человеке в своем «Тимее», по мнению Прокла, есть только частный случай общекосмического учения, как об этом неоднократно говорит и сам Платон в своем диалоге (17 с—19 а, 69 с—76 е, 90 в — d). Это обстоятельство важно как для понимания «Государства» Платона, так и для понимания его «Тимея». А именно объективно существующий и благоустроенный разумно-чувствующий космос — вот что является основанием всего платонического онтологизма и всего платонического антропологизма. Прокл не делает ничего иного, как в диалектически-категориальной форме реставрирует эту высокую классику древнегреческой философской эстетики.

В заключение необходимо указать также и на *художественное* своеобразие всего этого комментария Прокла на платоновского «Тимея». Это — совсем необычный диалог Платона. Добродушное остроумие Сократа здесь налицо. Идеологический метод как основной прием драматургии мысли тоже здесь на первом плане. Но весь диалог, и притом в своей основной части, состоит вовсе не из разговора, а построен монологически. Прокл влюблен в этот диалог Платона и чувствует совмещение в нем величия и добродушия.

Сам он то и дело уклоняется в сторону. Увлеченный пафосом диалога, Прокл постоянно пускается в разного рода рассуждения, не имеющие иной раз прямого отношения к обсуждаемой теме. Особенно он любит вдаваться в ноуменальные подробности, на которые у Платона иногда даже нет никакого намека. Не хочется осуждать за это Прокла.

Комментарий Прокла иной раз даже мало связный и почти всегда рыхлый. Особенно важно здесь отметить то, что комментарий этот пересыпан бесчисленными историко-философскими справками, а иной раз даже снабжается весьма длительным изложением какого-либо философа из древних или из современных Проклу. Если бы не было этого множества историко-философских цитат и конспектов в комментарии Прокла, мы о многих философах просто даже не имели бы ясного представления. Но все это создает постоянную сбивчивость и рыхлость комментаторского стиля. Однако можно ли осуждать Прокла за это? Нам кажется, что за это Прокл заслуживает от нас не осуждения, но глубочайшей благодарности.

Весь этот огромный комментарий на «Тимея» Платона представляет собою какой-то молодой и причудливый фейерверк мысли. Ведь недаром Марин, как мы знаем, сообщает, что Прокл написал свой комментарий на «Тимея» Платона 27 лет от роду и что он считал этот комментарий своим лучшим произведением. Эта быстрота, напряженность, разбросанность и какое-то буйство мысли, конечно, свидетельствуют о ранней молодости его автора. Но молодость эта — не наивна, не элементарна и не лишена зрелости философа, каким он, вероятно, был в расцвете своих лет. И потому эта разбросанная, стремительная и юношеская порывистость комментария Прокла на «Тимея» производит только чарующее впечатление, не говоря уже о ее бесконечной историко-философской значимости.

Чтобы перейти к дальнейшему, приходится учитывать то обстоятельство, что Прокл, вообще говоря, весьма разнообразен и в своих рассуждениях и в стиле, причем разнообразие это нередко доходит до противоречивости (правда, видимой и при более пристальном анализе устранимой) и даже до многословия или, во всяком случае, до весьма частых повторений одного и того же (хотя, правда, опять-таки с наличием различных тонких оттенков мысли). Из этого явствует то, что никак не приходится ограничиваться только анализом отдельных сочинений Прокла, а приходится, конечно, на их основе формулировать философско-эстетическую систему Прокла в целом, где отдельные сочинения должны быть учтены, но в то же время и обобщены.

К этому мы сейчас и переходим.

§ 3. ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА В ЦЕЛОМ

1. *Метод философии.* а) Сейчас мы должны выставить тезис, который формулировался у нас и раньше, а именно тезис о *триаде* как об основном методе мышления и изложения. Ближайшим образом этот триадический метод мы излагали выше (с. 22). Заметим, что такие термины, необходимые для триадизма, как «неучастваемое», «участваемое» и «участвующее», Прокл (In Tim. II 240, 4—8) находит еще у Ямвлиха (ср. выше, I 172). Но этих триад у Прокла такое огромное количество, что специально о них мы будем говорить ниже (с. 161). Поскольку, однако, в настоящем параграфе мы занимаемся философской системой Прокла в целом, то было бы невозможно ничего не сказать о триадическом методе. Только ради системы мы и говорим здесь об этом, хотя в общей форме этот триадический метод обсуждался выше, а для его специального исследования у нас, как сказано, будет отведено особое место.

Теоретическая основа философии Прокла та же, что и у других неоплатоников, то есть это есть учение о трех универсальных ипостасях — едином, уме и душе — с воплощением этих трех ипостасей на одном универсальном теле, на космосе. Но Прокл в эту основную неоплатоническую систему вносит труднообозримое множество отдельных деталей. На этих деталях в дальнейшем мы и остановимся, конечно, не прельщаясь исчерпать этот неисчерпаемый материал.

б) Только одно обстоятельство триадической диалектики мы хотели бы выставить раньше изучения всех сюда относящихся деталей, поскольку этот момент определенным образом сближает философию Прокла с триадическими концепциями нового времени.

Именно в своем комментарии на платоновское «Государство» Прокл выставляет три момента, необходимые для конструирования мышления в целом. Эти три принципа он заимствует из утверждения Платона в «Государстве» (IX 582 а), что правильное суждение возможно только при наличии «опыта» (*empeiria*), «размышления», или «рассуждения» (*phronēsei*), и при помощи «логоса». Этот «логос» Прокл (In R.P. II 82, 11—14) понимает тоже тройным образом, а именно: как достижение понимаемости вещей, как их методически установленную верность и как выявление «внутренней энергии размышления». Это близко к обычному мнению, что знания основываются на опыте, на логической обработке этого опыта и на получении доказательства правильности того, что дается в опыте.

Нам представляется, что те диалектические триады, которыми оперирует философия нового времени и прежде всего Гегель, в значительной мере приближаются к такому пониманию диалектической триады у Прокла. Ведь то единое, с которого начинает Прокл свое диалектическое построение, является в первую очередь только еще глобальным и нерасчлененным материалом. Этому материалу противостоит у Прокла его дробное выступление вовне, то есть его расчленение. И только когда это расчленение единого он сможет достоверным образом приписать самому нерасчлененному единому, только тогда он достигает уже не глобального, но расчлененного единства, то есть такого единого, которое является теперь единойраздельной цельностью.

Здесь у Прокла множество разных формулировок и множество разного рода оттенков в понимании каждого из трех основных моментов триады, часто препятствующих усмотрению общего единства всех этих разнобойно представленных у него диалектических триад. Но, по-видимому, та триада, которую мы сейчас установили, является и наиболее простой и наиболее общей.

в) В этом общем изложении триадического метода Прокла мы хотели бы обратить внимание еще на один очень важный момент. Дело в том, что диалектический метод, как он формулируется с легкой руки Гегеля, часто трактуется как весьма абстрактная схема, а именно как разделение и соединение отвлеченных понятий, и только. Ничего общего с этим не имеет диалектика Прокла. У этого философа диалектика в первую очередь является исканием *истины*, а также и ее нахождением. В силу этой причины диалектика всегда говорит о красоте и *сама является красотой*, божественной красотой. А в таком случае она есть также и *любовь* к истине и красоте, и в этом отношении несравнима ни с какими другими методами философии. Прокл пишет (In Parm. 988, 18—24): Парменид называет диалектику «прекрасной, потому что она ведет к сущностно (ontōs) прекрасному, которое заключено не в практических, а в интеллектуальных энергиях, и потому, что она подобает истинной любви. Ведь любовный эйдос жизни (erōtikon eidos tēs dzōēs) более всего прилежит прекрасному и красоте, присущей самим богам».

Таким образом, диалектический метод у Прокла имеет существенно жизненный смысл.

Теперь приступим к деталям.

2. *Единое и числа*. а) Единое, первый момент триады, уже нашло свое расчленение у ряда неоплатоников и прежде всего у Ямвлиха (выше, I 134). Прокл тоже отделяет от абсолютно непо-

знаваемого единого другое единое, которое уже содержит в себе некоторую множественность, но эта едино-множественность еще не содержит в себе никаких качеств и есть только энергия самого различия и членения, и потому она предшествует даже уму, поскольку этот последний есть не только расчлененность, но и то, что именно расчленяется. Указанная едино-множественность образует у Прокла совершенно специфическую ступень эманации единого, существующую между абсолютным единым и умом; и эту ступень Прокл называет *числом*, или областью чисел, или «*надбытийными единицами*». Таким образом, общее неоплатоническое учение о числах впервые формулировано в качестве самостоятельной эманационной ступени именно у Прокла, хотя в принципиальной форме соответствующее учение о числах было дано уже у Платона (ИАЭ II 367—438, 701) и у Плотина (ИАЭ VI 612—614).

У нас нет никакой возможности привести все эти огромные материалы по проблеме единого и чисел у Прокла потому, что он повсюду испытывает какой-то восторг в отношении подобного рода проблем и о своем едином говорит почти на каждой странице. Специальное исследование обнаружило бы здесь трудноисчислимое количество разных логических оттенков мысли, которые нет никакой возможности даже просто обозначить в нашем изложении. Главнейшие типы единства у Прокла мы обсуждаем ниже (с. 140). Что же касается настоящего момента изложения, то здесь мы ограничимся только указанием главных мест из сочинений Прокла и только главнейших дистинкций.

б) Самое обширное и наиболее разностороннее исследование проблемы единого мы находим у Прокла во II книге «Платоновской теологии». Вся эта книга как раз целиком посвящена данной проблеме. В первых трех главах этой книги дается общее учение об «изъятости» первоединого из всего существующего и о несводимости этого первоединого ни на что существующее. Особенное внимание Прокл уделяет платоновскому учению о первоедином, которое он, вопреки многим толкователям Платона, находит не только в «Пармениде», но и в «Государстве», «Софисте» и «Филебе» (гл. 4). В дальнейшем (гл. 5—8) исследуются разные выражения, употребляемые Платоном для концепции первоединого, известный образ Солнца в характеристике этого первоединого у Платона и соотношение этого Солнца с благом. Различные категории, необходимые для характеристики первоединого, Прокл указывает на основании «Писем» Платона (гл. 9). Интересно и подробно развивается мысль о том, каким образом первоединое только и познаваемо через его отрицания (гл. 10—11), и тут же —

хвалебный гимн апофатическому восхождению к первоединому (гл. 12).

в) Но, насколько можно судить, логически более развитая концепция единого находится в другом трактате Прокла, именно в трактате «Первоосновы теологии». Как мы хорошо знаем из общего анализа этого трактата (ИАЭ III 592—596, а также выше, с. 34), весь этот трактат начинается как раз с проблемы единого и многого сначала в условиях их статического состояния (гл. 1—6), а потом и в их динамическом взаимопереходе (7—39). Единое и многое не только переходят одно в другое, но и представляют собою цельный организм (40—74). И как мы показали там же (с. 35), это учение о едином завершается концепцией актуальной бесконечности (75—112): Прокл подчеркивает внеколичественный характер божественных бесконечностей (84, 86). Единое — бесконечно, потому что оно все охватывает; но оно же и все объединяет, всему дает порядок, так что эту вполне упорядоченную бесконечность мы теперь можем назвать актуальной бесконечностью.

Необходимо самым серьезным образом расценивать понимание бесконечности у Прокла именно как актуальной. Прокл прекрасно знает, что такое потенциальная бесконечность, то есть такая бесконечность, которая нигде не кончается и уходит в неопределенную и потому дурную множественность. Для него гораздо важнее такая бесконечность, которую платоники всегда умели хорошо синтезировать с «пределом», то есть с определенной упорядоченностью. О такого рода актуальной бесконечности, когда бесконечность оказывается не где-то в недостижимой дали, но уже в каждом своем конечном моменте, Прокл говорит весьма решительно и очень часто. Укажем такие тексты: *Inst. theol.* 89—92; *Plat. theol.* III 7—9; *In Tim.* I 175, 13—177, 2; *In Parm.* 1118, 35—1124, 37; ср. Ямвлиха (*Damasc. De pr.* 50—51 = I 101, 11—107, 3) и Сириана (*In Met.* p. 112, 14).

г) При изображении неоплатонической теории первоединства мы, однако, должны указать здесь один весьма тонкий и весьма деликатный момент, который обычно понимается достаточно грубо, но который нужно уметь понимать весьма утонченно. Об этом моменте в своей известной (ниже, библи., с. 510) статье трактует П. Адо¹. Дело в том, что, хотя первоединое и трактуется в своей полной трансцендентности, тем не менее без введения одного весьма тонкого момента неоплатоническая теория никак не могла бы избежать окончательного и бесповоротного дуализма. Вчитываясь

¹ Hadot P. L'être et l'étant dans le néoplatonisme, p. 27—41.

во все эти бесчисленные неоплатонические рассуждения о первоединстве, мы замечаем, что при переходе от абсолютного первоединства к тому систематическому единству, о котором трактует вторая гипотеза платоновского «Парменида», все платоники все-таки говорят о «едином сущем», причем из этого «единого сущего» возникают и все прочие логические категории интеллекта. Но это значит, что все логические категории интеллекта каким-то образом уже заложены в «едином сущем» и это последнее содержит в себе скрытую причину всех категорий. Но тогда и само первоединое тоже скрыто содержит в себе всю область «единого сущего», то есть уже есть некое скрытое действие.

При переходе от первой гипотезы ко второй Платон в своем «Пармениде» (142 b) утверждает, что в данном случае единое должно оказаться уже предикатом сущего. Значит, в некоей предельной обобщенности этот реально действующий момент, необходимый для возникновения всех категорий интеллекта, уже содержится в самом первоедином. Это «действие» нужно понимать в данном случае настолько просто и безраздельно, настолько отлично от обычно употребляемого понятия действия и настолько предельно обобщенно, чтобы оно ни в каком случае не нарушало бы трансцендентности первоединства. П. Адо не употребляет такой характеристики этого момента, как «едва заметный сдвиг», но мы бы сказали, что неоплатоническое первоединое как раз и есть первичный и неуловимый, едва отличный от нуля, скрытый и таинственный, но все же реальный сдвиг, ничем не отличимый от абсолютного первоединства как всеобщего беспредпосылочного начала. Как-никак, это есть все-таки «начало», но только почти неотличимое от нуля. Тонкость этой конструкции заключается в том, что она указывает на минимальный сдвиг, но в то же самое время ни в каком случае не является логической категорией. Все категории — после первоединства. Кроме того, даже этот близкий к нулю сдвиг может считаться в то же самое время и бесконечным сдвигом, поскольку при самом малом приращении всегда мыслится необозримое количество еще меньших приращений.

Здесь мы привели бы еще некоторые весьма любопытные тексты. Плотин (V 1, 8), утверждающий вслед за Платоном три основные ипостаси, говорит, что вторая ипостась есть интеллект, что первая ипостась, никак не связанная с причинами, есть все-таки «отец причины» (8, 4); что древний Парменид, хотя и считал свое единое неподвижным и лишенным всяких качеств, все же понимал его как шар (8, 20) и даже что этот же Парменид, «называя сущее единым», понимал под этим термином именно «причину

сущего», поскольку «это единое находит и полагает в сущем [мышлении и бытии] множество» (8, 22—23).

И вообще вся первая глава трактата Плотина VI 9 весьма красноречиво свидетельствует о повсеместных и вечных действиях первоединого. Без него не только невозможно представлять себе то, что обычно составляется из многого (хор, стадо, армия), но и такие сложные предметы, как, например, дом или корабль (VI 9, 1, 4—8). Без него нельзя мыслить себе никакую непрерывность и уж тем более органические существа, то есть растения, животных или человека (1, 8—14). Такими же результатами действия первоединого являются душа, здоровье, красота и все добродетели (1, 14—43). Плотин прямо говорит (9, 3, 39—40), что природа этого первоединого по отношению ко всему существующему, конечно, «рождающая» (*gennētica*).

О том, что первоединое является силой или потенцией для всего существующего, — об этом читаем у Плотина не раз (9, 3, 33—34). И вообще на эту тему можно было бы говорить много (главные тексты мы привели в ИАЭ VI 862—865).

Впрочем, о том, что никакое единое немислимо без бытия, убедительно, хотя и весьма односторонне, говорил еще Аристотель, писавший (*Met.* X 2, 1054 a 13), что «единое некоторым образом означает то же самое, что и сущее» и что (*De interpret.* 3, 16 b 23—25) «быть или не быть — не обозначения предмета, так же как и когда скажешь «сущее» просто, само по себе оно ничего не значит и лишь указывает на некую связь, которую, однако, нельзя мыслить без составляемых». Аристотель плохо понимает платоническое первоединое (ИАЭ IV 30—41). Но он прекрасно понимает, что всякое единое обязательно предполагает ту или иную предметность.

Таким образом, неоплатоническое первоединое при всем своем абсолютном отличии от всего определенного обязательно содержит в себе скрытые указания на это определенное. Это определенное, правда, дается здесь в своей последней завершенности. И что при всем этом последняя завершенность любых определенностей остается полной беспредельностью, — об этом у Плотина целое рассуждение (VI 6, 3 вся глава). И если у Плотина каждая сущность текуча и если мы в свое время (ИАЭ VI 254—262) тоже установили, что всякая сущность, по Плотину, не только неподвижна, но и обязательно текуча и что все основные понятия одно с другим диффундируют (так что мы находили нужным говорить о текуче-сущностном и понятийно-диффузном становлении), то это же нужно сказать и о первоединстве; и при этом у Прокла — не менее, чем у Плотина.

Но здесь начинается та обширная область философских рассуждений Прокла, которая уже воочию показывает, что такое эта с виду как будто бы малозаметная прибавка, а именно первичный смысловой сдвиг. Именно здесь начинается у Прокла не что иное, как его учение о *числах*. Чисел этих бесконечное количество, от нуля до бесконечности, и тем не менее все эти числа и, значит, число вообще построены как структурно развитой текуче-сущностный и понятийно-диффузный сдвиг сверхразумного первоединого. В этом сдвиге покамест еще нет никакого реального качества, потому что иначе область чисел вовсе не относилась бы к первоединому. Но тут уже есть смысловой сдвиг, смысловое внекачественное полагание. Это текуче-сущностное и пока еще внекачественное полагание, не будучи качеством, уже является доказательным количеством. Это и есть число.

д) В отличие от множества случайно и бессистемно выраженных, хотя и весьма популярных, учений о числе Прокл дает весьма тщательно продуманную концепцию *числа*. В общей форме это учение мы изложили выше (с. 23). Но и тут рассуждение Прокла удивляет своей тонкостью и детализацией.

Так, например, те числа, которые зарождаются у него еще в недрах первоединого, он сразу пока еще не называет числами. Это у него пока еще только единицы (*henades*), а не числа в собственном смысле слова (*arithmoi*). Единицы — это пока еще отдельные мысленные полагания. Они возникают в качестве синтеза предельного и беспредельного, или потенциального и актуального, или монады и диады. Число, если его брать в собственном смысле слова, не есть просто пересчет отдельных единиц; число есть то, что получается в результате этого пересчета.

Поэтому нас ни в коем случае не должны удивлять с виду противоречивые суждения Прокла на эту тему. Прокл неоднократно говорит, что числа предшествуют тому, что они исчисляются, и в этом смысле они выше всякого множества. В одном месте философ утверждает, что каждое число есть единство того или иного множества, а в другом прямо называет его только множеством. И, наконец, попадаются и такие тексты, где число трактуется как результат пересчета того или иного множества, то есть, выходит, уже ниже множества.

На самом же деле у Прокла здесь нет ровно никакого противоречия. Дело в том, что еще на стадии первоединого у Прокла появляются не просто единицы, но уже и комбинации этих единиц в цельные числа. Даже больше того. Свою триаду — бытие, жизнь, ум в узком смысле слова (то есть ум демиургический) — Прокл проводит уже на стадии чисел. У него получаются сначала просто

отдельные единицы, и это у него — бытие чисел; затем — переход этих единиц в целую бесконечность этих единиц, и это у Прокла — жизнь чисел; и, наконец, завершительно сформированное число является принципом осмысления и всего того, что следует за пределами чисел, и это число есть у Прокла уже ступень демиургии. При таком расчлененном анализе категории числа делается ясным, в каком смысле числа выше всего существующего, в каком смысле они пронизывают это существующее и в каком смысле они предполагают уже переход от единственного построения к вещественному пересчету всего существующего. Такое общее учение о числе мы и находим в «Первоосновах теологии» (113—116).

Между прочим, у Прокла имеется рассуждение о числах в том месте, где мы этого вовсе не ожидали бы, а именно в гл. IV 28—34 «Платоновской теологии». С точки зрения системы такое развитое учение о числе мы ожидали бы или во II книге данного трактата, как раз и посвященной единому, или в конце вообще всего учения об уме и его функциях. Но и в указанном месте «Платоновской теологии» изложение дается не очень последовательно. Если говорить об общей значимости числа, создающего красоту вселенной, то этому посвящается здесь не первая и не последняя глава, а глава вторая (то есть по общему счету гл. 29). Далее у Прокла развивается весьма важный тезис о той закругленной красоте и совершенстве числа, что получается в связи с переходом от ума как бытия к уму как к жизни, или как к синтезу бытия и жизни ума (гл. 28, 31—32). Тут-то как раз и выясняется наиболее полная и наиболее совершенная структура числа. В этом же рассуждении выясняются такие важные вопросы, связанные с числами, как вопрос об их познаваемости или непознаваемости или вопрос об их возводительном и порождающе-нисходительном функционировании (гл. 34). Наконец, Прокл старается связать свое учение о числах с «Парменидом» (гл. 30, 33) и с другими диалогами Платона (гл. 34). Без привлечения всей этой теории чисел, изложенной в «Платоновской теологии», совершенно невозможно представить себе философию числа у Прокла в ее окончательном виде.

е) В заключение этого краткого указания на главы о числах в «Платоновской теологии» мы хотели бы сказать еще то, что здесь, в сущности говоря, развивается то же учение о числе как об *актуальной бесконечности*, что и в «Первоосновах теологии». Если число есть не просто бытие, то есть не просто отвлеченный смысл ума, но еще и жизнь этого ума, то есть его бесконечное становление, ясно, стало быть, что числовая бесконечность одновременно и упорядочена в связи с тем смыслом, который число получает от

ума вообще. Но смысловым образом упорядоченную бесконечность мы выше и назвали актуальной бесконечностью.

Ко всему этому прибавим еще и то, что Прокл дает целую теорию чисел и в целях обоснования науки, как это явствует из его комментария на геометрию Евклида. Но говорить об этом будет целесообразнее специально (ниже, с. 179).

Переходим к ноуменальной сфере, этой второй ипостаси из трех неоплатонических (единое, ум, душа).

3. *Ноуменальная сфера.* а) Что касается ноуменальной сферы у Прокла, то о ней мы тоже получили выше (с. 39) достаточное представление на основании анализа «Платоновской теологии». Однако сейчас нас интересует не обзор содержания тех или иных трактатов Прокла, но философская система Прокла в целом. Поэтому здесь нам придется повторить разделение у Прокла всей ноуменальной сферы на ум интеллигибельный, на ум интеллигибельно-интеллектуальный и на ум интеллектуальный. Это — основное. Здесь, правда, как об этом тоже у нас говорилось выше (с. 40), имеются очень интересные диалектико-мифологические исследования. Но о диалектике мифа у нас будет тоже специальный раздел (с. 108).

б) Здесь, в настоящем разделе о ноуменальной сфере вообще, очень важен один момент, который обычно не учитывается, но который очень важен для понимания самой последовательности указанных трех ступеней всей ноуменальной сферы. Именно во избежание недоразумения необходимо заметить, что триада Прокла, являясь во многих отношениях аналогией новоевропейской триадической диалектики, в то же время резко отличается от нее в том отношении, что новая европейская триада отражает прямолинейный и прогрессирующий ход мыслей (так что синтез в ней богаче и тезиса и антитезиса), а триада Прокла имеет регрессивное значение, поскольку момент синтеза он помещает между первым и вторым моментами, так что наиболее полным и богатым умом является у него ум интеллигибельный, менее богатым — ум интеллигибельно-интеллектуальный и еще менее богатым — ум интеллектуальный. Здесь, таким образом, мы имеем дело с эманацией, которая чем дальше, тем больше ослабевает, в то время как гегелевская триада строится как возрастающая, то есть совершенно в обратном порядке: в ней первый момент самый бедный, а последний — самый богатый (ср. об этом выше, с. 20).

4. *Космическая душа и космос.* Далее, согласно общей неоплатонической схеме, после единого и ума у Прокла следует третья универсальная ипостась, именно *космическая душа*. И, на-

конец, и это тоже согласно общему неоплатонизму, следует космос как осуществление и воплощение трех основных ипостасей.

а) Основная характеристика души и космоса у Прокла неоригинальна. Оригинальность начинается у него только тогда, когда он переходит к мифологическому и диалектическому анализу этих двух сфер. Это и понятно. Поскольку миф есть одушевленно-разумное осуществление тела и материи, то как раз в области души и космоса Прокл и начинает испытывать особенно глубокую потребность говорить о диалектике мифа. Эта диалектика мифа проводилась у него еще в области первых двух универсальных ипостасей. Но эти первые две ипостаси были слишком высоки и повествовали о таких предельных общностях, которые выше даже самих богов, так что диалектико-мифологическое раскрытие сверх-ноуменальной и ноуменальной областей только еще начиналось и имен богов было пока еще мало. Совсем другую картину находим мы у Прокла там, где он повествует специально о космической душе и о космосе. Общая схема здесь та же, что и у всех неоплатоников: душа есть активное становление ума, а космос есть то предельное ставшее, до которого доходит творчески становящаяся мощь космической души. Однако на фоне этой общей неоплатонической схемы у Прокла развивается богатейшая диалектика мифа, которая, хотя и наблюдается нами у его предшественников, не сравнима с ними по своей диалектической детализации, доходящей порой до рассудочного схематизма.

б) Хотя общее учение Прокла о космической душе и космосе и является довольно простым по содержанию и, кроме того, постоянно излагается в руководствах, мы, чтобы не быть голословными, укажем на некоторые тексты Прокла и приведем некоторые детали этого учения.

Лучше всего и быстрее всего с этим учением о душе можно ознакомиться по основному трактату Прокла «Первоосновы теологии». Душе здесь посвящен целиком большой раздел (182—211). Этот раздел трактата, как и весь трактат, уже был у нас проанализирован раньше (ИАЭ III 599—600). Здесь в яснейшей форме как раз и дается концепция души как среднего принципа между нестановящимся умом и вечно подвижным телом, или материей. Дается иерархическая картина душ, начиная от божественных, переходя к демоническим и кончая человеческими. Для понимания концепции Прокла очень важно не упускать из виду один весьма значительный момент, который не раз пригодится нам в дальнейшем изложении Прокла. Этот момент заключается в том, что душа ввиду своего срединного положения является, с одной стороны, чистым умом, или, по крайней мере, стремлением к нему,

а с другой стороны, — обязательно также еще и телом. Вот эта телесная сторона души как раз обычно и фиксируется в изложениях Прокла очень мало или совсем не фиксируется. Правда, это — не то изменчивое, всегда недостаточное, больное и смертное тело, которым обладает душа в подлунном мире, то есть в состоянии своего падения. Душа, взятая сама по себе, то есть в чистом виде, и до своего перевоплощения в земном мире обладает таким же, как и она сама, идеальным телом; и это идеальное тело души так же идеально, вечно и прекрасно, как и она сама в своем небесном существовании. Такую концепцию идеального тела души Прокл совершенно категорически постулирует в указанном трактате (196); и ее-то обычно забывают или снижают многие исследователи Прокла. А она очень понадобится нам в разных местах нашего анализа Прокла, и особенно в анализе его учения о световом теле (ниже, с. 342) и о теургии (ниже, с. 330). Этот момент концепции души у Прокла не менее важен, чем тот основной момент определения души, который гласит о том, что душа есть живое-в-себе, поскольку в этой самодвижности души как раз и являются одновременно и равноправно представленными ноуменальное оформление и идеально заданное материальное становление всего бесформенного тем или иным оформленным целым (197).

в) При переходе ноуменальной области к природе и космосу необходимо учитывать, что принцип души заложен еще в самом уме, в котором, как мы видели выше (с. 21, 42), последняя и наиболее зрелая ступень, а именно интеллектуальная ступень, уже есть живое-в-себе, или «источник душ». Но это пока еще не сама душа. Душа как самостоятельный принцип впервые появляется только после ума и определяется как вненоуменальное становление. И на первых порах необходимого здесь диалектического анализа она, уже будучи космической, все еще едина и нераздельна, все еще не «участуема» (15, 186, 196). И только после установления такой космической души как цельной и неделимой заходит речь у Прокла и о разделении космической души. Здесь у него проводится его обычная тройная структура, с которой мы уже встречались раньше и которую философы называют по-разному и, в частности, как триаду сущности, потенции и энергии. При помощи такого принципа деления Прокл устанавливает двенадцать ступеней космической жизни, да и то подобного рода двенадцатичастное деление проводится Проклом по-разному в его иерархическом построении космоса. Поскольку, однако, это дробное деление космической души связывается у Прокла в первую очередь с мифологическими именами, всю эту диалектическую классификацию удобнее будет изложить ниже (с. 123), в связи с диалектикой мифа.

Но, поскольку сейчас мы занимаемся не мифологическим, а понятийным анализом системы Прокла в целом, все-таки необходимо будет указать на эти тройные деления в области космической души. Об этом имеется богатейшее рассуждение у Прокла в его комментарии на платоновского «Тимея». После точного разграничения трех основных категорий, входящих у него в анализ всякой бытийной области, он требует применения этого тройного деления и ко всеобщей душе. Космическая душа у Прокла, во-первых, есть «сущность» (*ousia*), «потенция» и «энергия». Сущность тоже делится на три категории, а именно: «наличное бытие» (*hyparxis*), «гармония» (*harmonia*) и «фигура» (*schēma*). Общая потенция представлена в двух видах — внутреннем и внешнем (Plat. Tim. 36 c). И, наконец, энергия представлена или как промыслительная (идущая вперед), или как возвратительная (когда она возвращается к исходному пункту). Это — очень важные и подробно представленные тексты (In Tim. II 125, 20—127, 25; 237, 11—248, 14). Кроме того, энергичное толкование космической души приводит Прокла к идее космического круговращения во времени, а это время есть тоже только подобие вечности. Все движется; но, согласно общей диалектической структуре, все должно также и возвращаться к себе. А это значит, что космос, управляемый такой космической душой, вечно вращается сам в себе (Inst. theol. 198—200).

г) Прежде чем перейти к деталям, нам хотелось бы не только сказать о том, что при переходе ума к душе образуется нечто среднее, одинаково и умственное и душевное, но что и при переходе от душевного к космическому тоже образуется нечто такое, в чем *душа и космос абсолютно тождественны*. Ведь поскольку изначально первое единство при всех своих дроблениях повсюду остается тем же самым, то есть неделимым первоединством, постольку и между любыми двумя соседними категориями, как бы они ни были различны между собою, всегда существует нечто такое, в чем они целиком отождествляются.

Душа не есть тело, и тело не есть душа. Но такое различие двух категорий возможно только в том случае, если их объединяет единая плоскость, в которой они одно от другого отличаются. И вот, задавая себе вопрос о том, в чем же, собственно, заключается тождество космической души и материального космоса, Прокл вспоминает учение Платона о космической световой колонне, пронизывающей собою весь космос сверху донизу, или, выражаясь менее точно, но более понятно, проходящей между небом и землей. О такой световой колонне учит в «Государстве» (X 616 bc) Платон, а за ним Порфирий (Procl. In R. P. II 196, 22—197, 16), утверждавший, что это есть «носитель (*ochēma*) космической души». Прокл

пишет (196, 27—29), что «тело этого света предшествует телу неба», но что «оно непосредственно связано с душой всего». Это рассуждение Прокла занимает весьма обширное место (188, 8—202, 2).

Этот космический свет еще не есть свет чистого ума и даже не есть еще и свет материального космоса. Тем не менее он образует собой такое световое тело, в котором отождествляются космическая душа и космическое тело. В указанном тексте Прокл подробно повествует о том, что такая световая колонна и покоится, поскольку она охватывает собою все, и потому дальше ей некуда двигаться, и находится в вечном движении, поскольку на нее опираются все движущиеся тела. Это — тот брус, или та балка, которая проходит через весь плавающий корабль и скрепляет его в одно неподвижное целое. Поэтому такая космическая световая колонна и является проводником вечно подвижной космической души и скрепляет все материально подвижные части космоса в одно неделимое целое. В этом рассуждении Прокла имеются многочисленные ссылки и на платоновские диалоги «Федон», «Федр», «Законы», «Тимей», а также и на «Халдейские оракулы». Мы считаем, что подобного рода единое и нераздельное душе-телесное или телесно-душевное самоидентифицируемое различие чрезвычайно характерно и специфично для Прокла.

д) Среди всей многочисленной литературы по Проклу в связи с его представлениями о душе мы хотели бы обратить внимание на одну весьма ценную работу Ж. Труяра¹. Эта работа интересна тем, что она не анализирует учение Прокла о душе в его изолированном виде, но устанавливает живую связь души с другими основными проблемами Прокла и особенно с его учением о трех универсальных ипостасях. Исходя из критики аристотелевского апостериоризма (с. 46—61), а также из прокловского учения о среднем положении души (50—67), этот автор совершенно правильно выставляет на первый план то учение Прокла, которое он называет «гиломорфизмом» (69—80), то есть учение о всеобщей значимости материи, всюду вносящей свое материальное оформление.

Ж. Труяр рассуждает здесь совершенно правильно, диалектически заполняя ту бездну, которая, согласно традиционным представлениям о Прокле, залегает между материей и формой. Но чтобы формулировать диалектическую сущность души по Проклу, Ж. Труяр привлекает как платоновского «Тимея», так и платоновского «Парменида» и отчетливо формулирует пять прокловских гипотез по «Пармениду» (выше, с. 62). Из этого вытекает то, что душа,

¹ Trouillard J. L'un et l'âme selon Proclus. Paris, 1972.

хотя сама она и не есть единое, приводит к гармоническому единству предел и беспредельное (In Tim. II 197, 2—8). Такое расширительное толкование прокловского учения о душе у Ж. Труяра (112—122) можно только приветствовать. Этот автор прямо говорит о «генофанической психологии», поскольку душа есть не что иное, как своеобразное первоединое (122—131), так что негативная теология оказывается непосредственно связанной с психологией (133—154).

Наконец, этот французский исследователь не забывает сказать также и о теургии, без которой тоже немислимо прокловское учение о душевной полноте (171—189).

В исследовательской литературе по Проклу едва ли можно найти другое такое же обстоятельное и насыщенное исследование прокловского учения о душе, какое мы находим у Ж. Труяра. Душа у этого исследователя есть жизненно функционирующая полнота, в которой сконцентрированы все основные диалектические ипостаси бытия. В душе не только везде и всюду фигурирует первоединое, но даже и в теургической области телесное посредничество — на первом плане (184—189).

В связи с этим гораздо менее глубокое впечатление производит работа Г. Дёрри¹. Здесь мы находим не только до некоторой степени расплывчатые характеристики Платона, Плотина, Порфирия и Ямвлиха, но, самое главное, Проклу посвящена здесь только одна страница (57—58), да и та состоит по преимуществу из общих рассуждений.

е) Имеется еще одна проблема души у Прокла, а именно проблема *сотериологии*, которая далеко не всегда учитывается во всей ее значимости. В научной литературе о Прокле мы имеем специальную работу на эту тему, правда, не вполне отвечающую нашим целям. Это работа Э. Де Пласа «Элементы восточной сотериологии в платонизме конца античности»². Сотериология души — это есть учение о спасении души. Э. Де Плас, что едва ли правильно, возводит это позднее неоплатоническое учение к Платону. У Платона и у пифагорейцев имеется, правда, учение о перевоплощении душ, о загробном наказании душ за земные грехи и конечном восстановлении души после многочисленных перевоплощений. Об этом можно читать у Платона не раз: Phaedr. 249 a—d, Conv. 190 c—192 e; Phaed. 68 bc, 70 cd; R.P. X 614 d, — хотя этих текстов Э. Де

¹ Dörrie H. La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus. — Etudes néoplatoniciennes. Neuchâtel, 1973, p. 42—58.

² Des Places É. Éléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'antiquité. — In: Des Places E. Etudes platoniciennes 1929—1979. Leiden, 1981, p. 361—371.

Плас не приводит. Из этих текстов видны разные подробности платоновского учения о перевоплощении: после смерти над каждой душой производится суд, и в течение тысячелетия она или терпит наказание под землей, или, находясь в определенном месте неба, испытывает блаженство; после истечения первого тысячелетия душа выбирает свой собственный жребий для своего дальнейшего перевоплощения; через десять тысяч лет все души вообще возвращаются к своему первоначальному небесному существованию (кроме тиранов); для философов этот срок сокращается до трех тысячелетий, в случае если они каждое тысячелетие выбирают жизнь опять-таки философа. Таким образом, по Платону, в конце концов спасаются решительно все души, хотя и не сразу. И, наконец, смысл каждого перевоплощения — не просто стихийно-натурфилософский, но и материалистический. Такова проблема спасения души у Платона, если только можно говорить здесь о спасении (ср. ИАЭ II 239—263).

Однако необходимо иметь в виду, что Платон — это вовсе не тот поздний эллинизм, когда проблема души получила весьма щепетильный и насущно-трепетный характер. Платон — это высокая классика, и судьба души отличается у него, скорее, космологическим, натурфилософским, если не прямо астрономическим характером. Корни сотериологии у Платона, конечно, имеются; но надо учитывать стиль эпох, разделенных почти тысячелетием.

Другое преувеличение Э. Де Пласа заключается в том, что сотериологическую проблему он связывает с учением позднего Платона о доброй и злой душе (Legg. X 896 с—897 а), которое он к тому же объясняет влиянием на Платона восточного дуализма с выдвиганием на первый план халдейства. Влияние Востока на Платона обсуждалось в науке не раз, причем признавалось как существование этого влияния (Йегер 1923, Биде — Кюмон 1938), так и его отсутствие (Кершенштайнер 1945, Фестюжьер 1947, Костер 1951). О влиянии Востока на Платона ср. у нас ниже (с. 355). В Древней Академии восточные элементы можно находить у Ксенократа и Евдокса. Однако является еще большим вопросом, было ли это учение о двух душах у Платона действительно дуализмом (Костер, Фестюжьер); а если это и было так, то связывать подобный дуализм с теорией сотериологии не очень убедительно.

Из позднейших платоников Э. Де Плас находит развитую сотериологию у Нумения. Но подробно и тщательно приводимые им тексты из Нумения говорят скорее о библейских связях Нумения, чем специально об его сотериологии, для которой Э. Де Плас приводит не очень выразительные фрагменты (фрг. 8, 15, 17 Des Pl.).

Справедливо минуя Плотина, у которого сотериология заменяется, скорее, умным восхождением (так что философ говорит о «спасении всего» III 1, 6, 19, но не о спасении души), Э. Де Плас в упомянутой работе переходит к Порфирию (с. 368—369), но ни одним словом не касается вопроса о трагической раздвоенности Порфирия. Как мы видели выше (с. 50), Порфирий очень озабочен внутренними порывами души к спасению и всячески изворачивается, чтобы обосновать это спасение. В науке высказывалось даже мнение (выше, с. 64), что самая часто встречающаяся проблема у Порфирия — это проблема спасения души. Настойчивость Порфирия в этом вопросе доходит до того, что спасение души он видит в полном избавлении ее от тела, что уже не соответствует ни языческому, ни христианскому представлениям. Во всяком случае, сотериология занимает у Порфирия гораздо более обширное и гораздо более беспокойное место, чем думает Э. Де Плас.

В противоположность этому, на наш взгляд, у Э. Де Пласа весьма раздуто халдейское учение о спасении души. Дело в том, что в те времена вообще обострилось учение о субъективном самочувствии человека. В христианстве это прямо достигло учения об абсолютной личности и сыновних связях человеческой души с абсолютной и надмирной личностью. Язычество не могло дойти до этого ввиду своего слишком космологического, то есть слишком материального, учения о душе. Однако в те времена и в язычестве подобного рода тенденция дает о себе знать. В этом смысле и так называемое халдейство сыграло отнюдь не последнюю роль у античных философов. В небольших материалах, приводимых у Э. Де Пласа (с. 367—368) о халдеях, правильно указывается на то новое, что возобладало в халдействе в этой области, а именно на теургию как на попытку преодолеть восточный дуализм. В этом смысле необходимо говорить о сотериологии и у Ямвлиха (Myst. II 6, p. 82, 12—15; 83, 3—4) и у Юлиана (VIII 172 d—173 a), хотя, собственно говоря, в этих текстах даже не идет речи о каком-либо спасении души в специальном смысле, а, скорее, об ее умном восхождении.

Жаль, что в своей работе о неоплатонической сотериологии Э. Де Плас ничего не сказал о Прокле. А между прочим, если говорить о халдействе Прокла, то в его «Халдейских эклогах» (ниже, с. 352) как раз и говорится об огненно-умном восхождении, что, во-первых, свидетельствует о материальном понимании языческих восхождений, а, во-вторых, свидетельствует вовсе не о спасении души в христианском смысле слова, но о материально-интеллектуальном ее восхождении, о вечности которого почти ничего не говорится.

Итак, Прокл дошел до учения о спасении души, но упорно продолжал его понимать материально-космологически и умственно-восходятельно.

Точнее можно будет сказать так.

Во-первых, и у Платона, и у неоплатоников, и у всех античных мыслителей, если говорить точно, никакого вопроса о спасении души не ставится. Это — чисто христианская терминология, пользоваться которой в отношении античности можно лишь весьма осторожно, чтобы избежать христианизации античности. Согласно античному мировоззрению, «спасаются», собственно говоря, решительно все души, но только одни раньше, другие — позже, одни — через три тысячи лет перевоплощений, другие — через десять тысяч лет. Уже одно это обстоятельство решительным образом отличает античность от христианства. В христианстве имеется учение не только о вечном рае, но и о вечном аде, который существует наряду с раем, во всяком случае, как возможность.

Во-вторых, имеется существенная разница между платоновской сотериологией, от которой неоплатоническая сотериология формально зависит, и самой этой неоплатонической сотериологией. Если у Платона перевоплощение душ весьма близко напоминает собою перевоплощение одной материальной стихии в другую, то у Порфирия и у всех последующих неоплатоников спасение души связано с очень острыми переживаниями и мистическими страхами; и это, конечно, в связи с уже упомянутым у нас обострением в тогдашние времена чувства личности и даже какого-то болезненного индивидуализма. У Прокла, например, как мы только что видели, спасение души связано с огненно-умным восхождением души, так что назвать неоплатоническое чувство спасения души «пламенным» едва ли будет ошибкой. На эту «пламенность» у Платона нет даже и намека.

В-третьих, наконец, даже и этот «пламенный» энтузиазм, буквально выраженный у Прокла, все-таки не имеет ничего общего с христианским учением о спасении души. Христианское учение имеет в виду восхождение неповторимой человеческой личности к такой же неповторимой абсолютной личности. Но никакая неоплатоническая «пламенность» не имеет ничего общего с христианским персонализмом и характеризует собою все ту же общеантичную материально-космологическую установку.

Жаль, что иностранные работы о неоплатонической сотериологии совершенно игнорируют антихристианскую сущность этой сотериологии и, в порядке чудовищной модернизации, даже сблизжают в этом отношении античный и христианский неоплатонизм (о неоплатонической сотериологии — ниже, с. 330).

5. *Пространство, время, вечность*. Внимательный обзор текстов из Прокла, относящихся к жизни космоса в целом, обнаруживает, если можно так выразиться, некоторого рода подчеркнутый *оптимизм*, далеко не всегда и не всюду свойственный неоплатоникам. Казалось бы, при таком подробном и роскошном изображении ноуменального и доноуменального мира, какое мы находим у Прокла, все посленоуменальное, и в том числе космическая душа и космос, должно было бы померкнуть и везде получать отрицательную или, вообще говоря, сниженную характеристику. Но относящиеся к этому вопросу тексты Прокла говорят совсем о другом.

а) *Пространство*, как и все посленоуменальное, не может быть ничем иным, как только подражанием и сниженным подобием ноуменальной сферы. Теоретически у Прокла так оно и есть. Тем не менее пространство у него — не просто пустота, не просто черная дыра и не просто что-то мертвое и неподвижное, что-то лишенное всякой формы. Удивительным образом Прокл понимает пространство тоже как некоторого рода свет, который он к тому же называет «огненным светом», поскольку это не просто умопостигаемый свет, но как-никак все-таки физический свет. Это чистый, небесный и тончайший свет. Именно таким рисует его у Прокла Симплиций (De an. 134, 6).

Кроме того, мировое пространство отнюдь не является просто предельным распылением умопостигаемой идеи, или смысла. Оно содержит в себе — и это входит в самое определение пространства — некоторого рода *кривизну*, а именно: оно по самому существу своему кругообразно или шаровидно. По мировому пространству, согласно Проклу, нельзя бесконечно двигаться в одном и том же направлении. Силою самого пространства всякое тело, прошедшее достаточно большой путь, сворачивает со своего прямолинейного пути и начинает вращаться по кругу. Поэтому оказывается вполне бессмысленным вопрос о том, что же находится за пределами космоса. За пределами ничего не находится, поскольку всякое физическое тело, дойдя до периферии космоса, начинает вращаться по этой периферии либо возвращается назад. Другими словами, фигурность пространства заложена в нем самом, поскольку и само оно в своем последнем определении является только воспроизведением смысловых фигур умопостигаемого и космически-душевного мира.

б) *Время*, согласно Проклу, тоже не есть пустое и бесконечное движение неизвестно чего и неизвестно куда. Оно, конечно, есть чистая длительность, то есть чистая и сплошная текучесть. Но этого мало. Если бы время было только сплошной и неразличимой те-

кучество, мы не могли бы иметь о нем никакого представления. Как только мы начинаем хотя бы немного размышлять о времени, мы сразу же замечаем, что его подвижность, что подвижность каждой вещи всегда зависит от какой-нибудь другой вещи, а эта другая вещь движется по причине третьей вещи, и так далее. Следовательно, чтобы объяснить движение данной вещи, необходимо либо признать такую вещь, которая для своего движения уже не нуждается ни в какой другой вещи и движется сама собой, либо целиком отказаться от объяснения того, почему и как движутся вещи. Но это самодвижное бытие, очевидно, движет не только себя само, но и все от него зависящее; и вот такая вещь, которая сама может быть и подвижной и неподвижной и которая движет во времени все зависящие от нее вещи, — такое бытие и есть *вечность*.

в) О необходимости перехода от времени к вечности Прокл говорит выразительно и говорит много раз, доказывая, что для всего, что во времени, требуется частичное проявление, а частичное проявление вещи предполагает целостную область ее существования, и всякая делимость предполагает необходимую для нее сферу неделимости. Об этом у Прокла — очень подробное и весьма убедительное рассуждение (In Tim. III 18, 19—19, 14). Правда, Прокл ставит вечность гораздо выше времени, как это мы находим и у всех неоплатоников. Прокл пишет (26, 2—27, 30), что время существует до души так же, как вечность тоже существует до души. Это и понятно, если мы вспомним о тройном делении у Прокла всей ноуменальной сферы (выше, с. 18; ниже, с. 111). Ведь то, что Прокл называет интеллигибельно-интеллектуальной ступенью всей ноуменальной сферы, уже есть не просто бытие, но становление бытия, или, как он говорит, жизнь бытия; а на третьей ступени, то есть на ступени интеллектуальной, Прокл помещает эту же самую жизнь, но не как становление, а как законченный образ жизни, как живое существо и как ум не в общебытийном, но в специально-жизненном и потому в демиургическом смысле. Отсюда делается понятным как то, что вечность есть прежде всего жизнь самого же ума, так и то, что эта вечность, то есть это живое становление, — раньше предельного завершения этого становления, когда оно есть уже ставшее.

И на эту вечность как на жизнь самого ума, то есть на становление и на ставшее внутри самого же ума, Прокл никак не может налюбоваться. Ведь эта же ноуменальная жизнь, или вечность, есть образец, первообраз, смысловая модель, а в конце концов и демиург всего существующего и прежде всего общевременного потока. И вот почему у Прокла торжествует старинный платоновский взгляд, что время есть подвижный образ вечности, а вечность есть

неподвижный образ времени. Но только надо сказать, что это платоновское учение Прокл развивает не просто формально и теоретически, но с большим увлечением и вдохновением.

Вечность, по Проклу, конечно, есть единое или пребывает в едином (Plat. theol. III 16, p. 56, 16—19 со ссылкой на Plat. Tim. 37 d; 18, p. 58, 15—16; 27, p. 93, 8—9). Тем не менее вечность не просто содержит в себе вещи, но именно *все* вещи, и притом в целостном виде и даже в виде единого *живого организма*, в виде *всеобщей жизни*.

г) Для предыдущего нашего рассуждения приведем некоторые тексты.

«Вечность — отец и хорег бесконечной жизни» и «виновник всякого бессмертия и постоянства» (18, p. 60, 16—18 со ссылкой на Plot. III 7, 3, 36—38). «Вечность — всесовершенная жизнь и вся жизнь» (V 38, p. 330, 50—52, тоже со ссылкой на Плотина). «Вечность есть виновник нерушимой жизни, неутолимой силы и, согласно оракулам (Or. Chald. 49, 4 Des Pl.), непрекращающейся энергии» (III 18, p. 59, 20—22). «Вечность существует до ума и после сущего, поскольку она водружена в середине умопостигаемого круга. Ведь подобно тому, как живое-в-себе вечно, таким же точно образом и вечность является вечно сущим. Это потому, что подобно тому, как живое существо принимает участие в вечности, подобно этому и вечность участвует в сущем, почему она и оказывается причиной бытия, вечной жизни и мышления. Кроме того, в отношении всего она является мерой и сущности (oysias), и потенции, и энергии» (16, p. 56, 25—57, 4). Здесь нужно помнить о разделении всей ноуменальной области у Прокла на бытие, жизнь и живое существо-в-себе. Поскольку жизнь уже есть становление ума, а становление ума не растекается в беспредельность, но остается само в себе, она уже есть вечность. И то живое-в-себе, которое следует в уме за бытием и жизнью, тем самым уже содержит в себе и бытие и вечность. «Вечность, согласно «Тимею» (37 d), пребывает в едином; а потому и — время, которое в своем движении подражает умопостигаемому покою вечности» (16, p. 56, 18—20). Более подробно рассуждает Прокл в одном тексте, где на первый план выдвигается как раз понимание вечности как живого существа-в-себе, как автодзоона (18—19, p. 58, 13—67, 19). Некоторые места из этого обширного текста мы только что приводили. Но важно добавить еще и то, что как раз этот умопостигаемый и вечный автодзоон Прокл несколько раз трактует здесь как принцип красоты (p. 62, 11; 63, 12, 22, 24; 64, 1, 4, 14—16; 67, 8). В последнем тексте этот вечный автодзоон прямо назван «первейшей и прекраснейшей моделью вселенной (toy pantos)».

Здесь очевиднейшим образом ощущается вся специфическая глубина античной эстетики: прекрасное есть жизнь; и эта жизнь — смысловая, идеальная, или, как говорит Прокл, умопостигаемая; и вечность тем самым источает свою вечную энергию на все сущее и, следовательно, на весь космос. Другое такое же замечательное рассуждение о вечности автодзоона с подчеркиванием моментов его нерушимой цельности во всех его частях и с подчеркиванием излиятности его во всем космосе, и притом на всех иерархических ступенях космоса, мы находим и еще в одном месте из «Платоновской теологии» (27, р. 93, 1—99, 23). Это жизненное понимание вечности мы должны выдвигать у Прокла на первый план потому, что в греческом термине αἰὼν — «вечность» — обычно наблюдается склонность находить указание на бесконечную длительность, а не жизненность. Впрочем, как мы увидим в дальнейшем, по этому вопросу существует целая литература (ниже, с. 91).

д) *Диалектика времени и вечности* проводится у Прокла чрезвычайно последовательно и строго продуманно. В общей форме о времени и вечности мы говорили выше. Однако сейчас важно подчеркнуть именно диалектический характер этого отношения времени и вечности.

Именно время есть сплошная текучесть и непрерывность; но это значит, что всю эту текучесть и непрерывность, чтобы она была сама собой, нужно взять как целое, то есть как нечто такое, которое присутствует в виде всего во всем; а это значит, что первая и последняя точки должны быть взяты как одна и та же точка; и, наконец, это значит, что мы получили всю бесконечную текучесть времени как одно мгновение. Вечность и есть такое мгновение, которое содержит всю бесконечную текучесть времени как одну точку. Вечный миг настал. Такова у Прокла диалектика времени и вечности.

Отсюда, далее, важно и то, что в своем учении о причине времени как об уме и боге Прокл весьма близок к тому, чтобы и само время считать ноуменальным и божественным процессом. Об этом можно заключить из указанного у нас выше текста Симплиция.

б. *Материя*. Наконец, даже и *материю* Прокл ставит настолько высоко, что кое-где он склонен выводить ее прямо из *первоединого* как его вполне естественную эманацию и светоизлияние.

а) В трактате «Первоосновы теологии» Прокл прямо пишет (72), что материя «получила свою субстанцию от единого» и что «материя, будучи субстратом всего, эманировала из причины всего». Исхождению материи из первоединого несколько не мешает ее бесформенность, потому что единое тоже бесформенно.

Материя, рассуждает Прокл (об этом мы уже знаем, с. 47), вполне «подобна богу», поскольку то и другое беспредельно и непознаваемо. Но только о боге это нужно говорить в смысле его могущества, а о материи — в смысле ее скудости (In Alcib. I 189, 16—19). Материя лишена всякого эйдоса. Но и первоединое тоже лишено всякого эйдоса. Материя, взятая в чистом виде, лишена всякой субстанции. Поэтому будет вполне правильно сказать, что материя подобна первоединому. Но это подобие «неподобно» (In R.P. II 375, 24—376, 3).

Однако у Прокла есть еще один удивительный текст, который весьма бесстрашно возводит материю к одному из первичных начал всего сущего. Ведь все сущее, как об этом говорил Платон, обязательно состоит из предела и беспредельного, поскольку все сущее, подобно окружности круга, вычерчивается конечным образом на фоне бесконечности и беспредельности. Прокл и понимает эту беспредельность как первичную материю. Она существует и в вещах, и в уме, и, можно сказать, еще и до ума, то есть еще в числах. Но тогда необходимо будет заключить, что материя — не менее важный принцип, чем идея; а точнее будет сказать, если иметь в виду платоническое учение о сверхноуменальной числовой области, что она даже выше самой ноуменальной области. Приведем это рассуждение Прокла подробнее (In Tim. I 384, 16—385, 3).

«То, что, с одной стороны, не демиург первым сотворил материю, ясно из того, что говорит [Платон] дальше (Tim. 52d), [а именно, что] эти три [рода] — бытие (on), пространство (chōran) и возникновение (genesin) — предшествуют рождению космоса, причем возникновение — это потомок, а пространство — мать. Из этих [слов] кажется, по крайней мере, что [Платон] как бы противопоставил материю демиургу по [их] материнскому и отцовскому свойству и что возникновение происходит от демиурга и материи. Но он никогда не производил материю из другого порядка, расположенного раньше демиурга. В «Филебе» (23 с), например, он со всей ясностью пишет: «Мы сказали, что бог указывает то на предел существующего, то на беспредельность», откуда и происходит состояние и тел и всех [других вещей]. Если, однако, и тела состоят из предела и беспредельного, что же в них является пределом и что — беспредельным? Поэтому ясно, что, на наш взгляд, материя — это беспредельность, а эйдос — предел. Если же, как мы сказали, бог производит всякую беспредельность, то он производит и материю как последнюю беспредельность. Вот это и есть первоначальная и несказанная причина материи».

б) *Общий вывод*, который мы должны отсюда сделать, совершенно бесстрашно формально отождествляет материю с первоединым в смысле отсутствия в том и другом всякой оформленности и вообще всякой определенности. Первоединое есть сконцентрированность всего, что существует, в одной и неделимой точке, уже не допускающей в себе никаких различий. Материя, наоборот, есть предельная распыленность всякого бытия, которая на стадии всеобщего субстрата тоже лишена всякого оформления и всякой определенности. Первоединое есть не бытие, но только его возможность. И материя тоже есть не бытие, но только его возможность. Если для примера взять геометрический конус, то его вершина будет представлять собою его высшую неделимую точку; а его основание будет указывать на предельную ограниченность конуса в пространстве, но ограниченность эта тоже неуничтожаема и необходима для существования конуса. Сказать, что вершина конуса важнее, чем его основание, никак нельзя; и сказать, что основание конуса есть то, что в нем хуже всего, тоже нельзя. И то и другое одинаково необходимо. И подобного рода рассуждений у Прокла достаточно много. Об одинаковой необходимости единства и множества и об их вечном круговращении имеется специальное рассуждение (Inst. theol. 40—74 и особенно 59; сюда же — De malor. subsist. 35, p. 217—219 Boese). А о том, что материя не есть зло, об этом, по Проклу, нечего и говорить. Материя есть возможность зла (как, правда, и возможность добра). Но ведь идея тоже есть возможность и добра и зла. Материя сама по себе — не добро и не зло, а только необходимость. Добро и зло появляются только тогда, когда ставится вопрос о степени или о качестве воплощения идеи в материи.

в) Другие свойства материи, как их представляет Прокл со всеми платониками, общеизвестны, и здесь их можно только перечислить. Так как ум со своими идеями есть чисто смысловая область, в которой все осмыслено и доказано до конца, то материя у платоников есть та фактическая область, в которой ничего не доказано и ничего не осмыслено, а имеются только недоказуемые, но тем не менее непреодолимо требующие своего абсолютного признания факты. Поэтому со времен Платона материя трактовалась у всех платоников как *необходимость*. При более подробном развитии этого понятия материи последняя трактовалась как *несущее*, как *становление* (покамест еще неизвестно чего), как *чистая возможность*, как *восприимница* эйдосов, их *родительница* и *воспитательница* и в этом смысле как участница и реального воплощения идеи в ее инобытии. Но и область самих эйдосов и идей, даже на стадии их умопостигаемой чистоты, тоже нуждается в своей

собственной, уже чисто *умопостигаемой* материи. Иначе никакая геометрическая фигура или тело не могли бы быть мыслимы и не могли бы быть представимы. О наличии материальной бесконечности в области *чисел* мы уже знаем. И, таким образом, материя пронизывает собою решительно все бытие, — правда, в разных смыслах, потому что видов материи столько же, сколько и видов бытия вообще и сколько ступеней конструирования идеи вообще.

г) Подобного рода учение о материи в конце концов сводится к тому, что мы находим и у всех платоников и, прежде всего, у самого же Платона. Но поразительная продуманность этой проблемы до конца и небывалое бесстрашие, проявленное Проклом в этой проблеме, являются тем, что с исторической точки зрения приходится признать спецификой именно Прокла. Ведь получается, что философскую систему Прокла даже и нельзя называть идеализмом, поскольку для материи отведена у него такая же роль, как и для идеи, если еще не больше того. Если вдуматься во все такого рода рассуждения Прокла, то его философскую систему с таким же основанием (если только не с более глубоким) можно также назвать и материализмом. Вернее же и точнее философскую систему Прокла необходимо назвать философией тождества. Он — не просто идеалист и не просто материалист, но, если использовать латинский термин *uterque*, «и тот и другой», он — *утраквист*. Интересно, что свою материю платоники и неоплатоники называли еще *судьбой*. Но это не могло быть судьбой в абсолютном смысле слова, поскольку вся материя, необходимость и судьба уже охвачены у них в первоедином, потому что первоединое и есть тождество всего вообще, а в том числе также разумности и необходимости.

7. *Исторический контекст термина «вечность»*. Из всех рассмотренных у нас сейчас терминов — «материя», «пространство», «время», «автодзоон» и «вечность» — для истории эстетики особенно важным является «вечность».

а) Будет справедливо сказать, что на этот раз особенно большую услугу историкам философии оказали лингвисты. Является вполне естественным то, что, переводя греческое слово *αἰών* как «вечность», здесь просто всегда имели в виду большую продолжительность, затем продолжительность жизни, а потом и вообще отсутствие конца в том или другом движении. Когда говорили о вечности души, имели в виду просто бесконечно долгое ее существование. И когда говорили о вечности космоса, имелось в виду тоже в первую очередь его бесконечно долгое существование. При таком слишком уже прозаическом понимании вечность оказывалась какой-то пустой длительностью, то есть нескончаемостью без

всякого содержания. Но естественность такого понимания может считаться в настоящее время только достоянием обывательского понимания предмета, а в отношении античности — полным отсутствием правильного понимания данного термина. Революцию в этой области произвел не историк философии, но лингвист Э. Бенвенист, который в 1937 году доказал на обширных индоевропейских материалах, что основное значение этого термина указывает не на продолжительность движения, но на силу жизни, на неиссякаемый источник жизни и даже на молодость. Этому Э. Бенвенисту кое-кто возражал, но возражения эти сводились скорее к разного рода уточнениям и дополнениям, чем к прямой критике. И когда Э. Бенвенист доказывает, что данному греческому термину в древнеиндийском языке соответствует основа *āyu* с окончаниями на *p* или *s* и с значением «жизненная сила» и с такими параллелями, как в латинском *iuvenis*, «юноша», в немецком *jung*, «молодой», или в славянских языках «юность», то каких-нибудь решительных возражений по поводу такого наблюдения до сих пор еще не было выставлено. Укажем сейчас необходимую литературу по данному вопросу, на которой мы будем базироваться в дальнейшем¹.

Античное представление об айоне не осталось без внимания и в советской науке. Н. В. Брагинская в своей ненапечатанной дипломной работе, защищенной в Московском университете в 1972 г. под названием «Мифологическое представление о времени и история слова *aïōn*», собрала обширный текстовый материал по данному греческому термину и дала ему углубленную оценку. В связи с этой машинописной работой появилась также работа и А. Л. Доброхотова «Гераклит: фрагмент В 52» в сборнике «Из истории ан-

¹ Lackeit C. *Aiōn*. Königsberg, 1916. Diss.

Benveniste E. Expression indo-européenne de l'«*éternité*». — *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, t. 38, 1937, p. 103—112.

Dumézil L. *Jeunesse. Éternité*. Aube. — *Annales d'histoire économique et sociale*, t. 10, 1938, p. 289 и слл.

Festugiére A. J. *Le sens philosophique du mot aiōn*. — *La parola del passato*, t. 11, 1949, p. 172—189 (перепечатано в сборнике того же автора: *Études de philosophie grecque*. Paris, 1971, p. 254—271).

Degani E. *Aiōn da Omero ad Aristotele*. Padova, 1961 (с большой библиографией).

Имеет смысл пользоваться также и греческими этимологическими словарями на данное слово (подробнее всего см.: Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I. Paris, 1968). Из множества общих словарей по Гомеру мы особо рекомендовали бы лексикон Бруно Снелля, где имеется большое исследование слова *aïōn* с исчерпывающим приведением гомеровских текстов (*Lexicon des frühgriechischen Epos, vorbereit. u. hrsg. v. Br. Snelle u. U. Fleischer*. 3 Liefer. Gotting, [о. J.]).

тичной культуры» под редакцией В. В. Соколова и А. Л. Доброхотова (М., 1976). Здесь (с. 42—45) тоже дается интересная оценка ряда важных греческих текстов с айоном.

б) Если начать с патриарха всей эллинской премудрости, Гомера, то рассматриваемый у нас сейчас термин уже у него представлен в первую очередь в значении «жизненная сила», а не просто «длительность», как то казалось еще А. Ж. Фестюжьеру, писавшему свою работу, как он сам утверждает, до знакомства с работой Э. Бенвениста. Характерно прежде всего то, что этот термин попадает у Гомера в близости к термину «душа». Смертельно раненного Сарпедона покидают «душа и жизнь» (Ил. XVI 453). Одиссей выражает свое намерение лишить циклопа «души и жизни» (Од. IX 523). И вообще в лексиконе Б. Снелля на первом месте указывается значение жизненной силы, расцвета жизни и молодости; и уже на втором месте стоят тексты, указывающие на значение длительности. Мы не будем приводить здесь эти тексты. Их у Гомера очень много, и с ними легко ознакомиться по лексикону Б. Снелля.

Между прочим, у *Гесиода* (Theog. 609) говорится, что даже хорошая жена в течение всей жизни (ар'αἰῶνος) будет играть отрицательную роль. Здесь наш термин ясно указывает не на живой источник жизни, но на всю длительность жизни человека (как и во фрг. 276, 1. 4 Merkel.-West), хотя в другом тексте (Sc. 331) выступает опять значение «жизни».

У *Пиндара*, по-видимому, тоже выступает на первый план значение длительности жизни. Но по крайней мере один текст из Пиндара (фрг. 131 b Sn. — М.) прямо говорит не просто о существовании, но о жизни в целом, что и заставило М. Гаспарова прекрасно перевести этот текст как «но жив остается облик *бытия*». Перевод «бытие», конечно, значительно глубже и интереснее, чем просто «существование», как того требуют словари.

Что касается *трагиков*, то, насколько нам удалось заметить, изучаемый термин относится по преимуществу к человеческой жизни с заметным возрастанием ее внутреннего и аффективного значения.

Полагаясь на эсхилевский лексикон Г. Итали, можно сказать, что основные тексты из *Эсхила* указывают здесь на значение «жизнь» или «продолжительность жизни», хотя и достаточно текстов со значением «продолжение времени» или просто «время».

Полагаясь на софокловский лексикон Фр. Элендта, необходимо сказать, что наш термин означает у *Софокла* почти исключительно «жизнь». Попадает значение «участи» человека (Trach. 34) и «всей жизни» (E1. 1024).

Что касается *Еврипида*, то нам удалось самим проанализировать все соответствующие тексты (ввиду отсутствия подробного семантического словаря по Еврипиду), и вывод получился небезынтересным. Конечно, у Еврипида, как и у других, присутствует это общее значение термина. Так, мы читаем у него об айоне и как о большом промежутке времени (*Med.* 429, frg. 575, 3), и как о всей жизни (*Hec.* 757), и как вообще о душе (frg. 801). Но подавляющее большинство текстов у Еврипида говорит специально о человеческой жизни — и особенно о наполненности этой жизни тяжелыми страданиями, мучительными эмоциями и всякого рода аффектами.

Прежде всего, айон у Еврипида — это либо просто кратковременность человеческой жизни (*Vasch.* 397), либо ее непостоянство и текучесть (*Hipp.* 1109), либо «непостоянная жизнь» в смене печальных событий (*Og.* 981).

Что касается эмоционального наполнения жизни, то лишь в редких случаях мы находим указания либо на «блаженный век» у счастливых людей (*Og.* 603), либо на «сладкую судьбу» (frg. 239), либо на «свободную жизнь» (*Hec.* 755). Все остальные тексты трактуют эмоциональный и аффективный айон только в отрицательном значении. Айон — «несчастный» (*Alc.* 337), «бессильный» (frg. 813), «тяжелый» (*Andr.* 1215), «беспомощный» (*Med.* 646), «одинокий» (*Phoen.* 1520). У Еврипида читаем о нестерпимой «тягости жизни» (*Iph. T.* 1122), о «горестной судьбе» (frg. 30), о муках «длительной жизни» (*Suppl.* 1005), о боязни айона в смысле насилия (*Iop.* 625), о «несчастной жизни» слепого Эдипа (*Phoen.* 1533). Айон не позволяет в старости исправить ошибки молодости (*Suppl.* 1084).

Наконец, значение айона у Еврипида напрягается до того, что обозначаемые айоном страдания и несчастья трактуются как удел судьбы, как жребий судьбы и как сама судьба. Имеются тексты о получении «несчастливого айона» в удел (*Hel.* 213), о получении богатства в связи с соответствующим айоном (*Hec. F.* 671). Героиня безвременно покидает свой айон «от ударов молнии» (*Vasch.* 92). Говорится о получении «черного айона» вследствие смерти (*Phoen.* 1484). «Многое порождает судьба (мойра) и айон, дитя времени» (*Heraclid* 900). Здесь судьба и айон сливаются в одно понятие (также и *Iph. A.* 1508).

Нам представляется, что все эти еврипидовские тексты с полной неопровержимостью доказывают нарастание в айоне значения весьма напряженной субъективной жизни человека, причем эта напряженность такова, что прямо граничит с неотвратимым роком, или судьбой. То, что рядом с этим изучаемый нами термин выступает и в своем обыденном, просторечном значении, нисколько не должно нас удивлять, поскольку и вообще философские тер-

мины часто представляют собою не что иное, как уточнение и спецификацию самого традиционного и обывательского представления. Мы ведь тоже говорим «он много поработал на своем веку», понимая под словом «век» вовсе не «вечность» и даже не «столетие», но всего только жизнь данного человека, взятую в целом. Текстов с подобным пониманием айона — огромное количество, начиная с Гомера и кончая последними античными писателями. Но уже на Еврипиде видно, насколько это традиционное и обывательское значение айона углубляется и расширяется. Такое же постепенное расширение и углубление изучаемой нами семантики мы находим и у греческих философов.

в) Что касается *философов*, то из досократиков мы бы обратили внимание прежде всего на *Эмпедокла*, который утверждал (В 16), что «неизрекаемая вечность» обязательно содержит в себе оба космогонических начала, Любовь и Вражду. Переводчики эту «вечность», айон, часто переводили как просто «время». Но это бессмысленно в двух отношениях. Во-первых, «время» указывает прежде всего на длительность. Но у Эмпедокла здесь явно имеется в виду вовсе не длительность, а космическая жизнь как целое. И, во-вторых, оба эмпедокловских принципа свидетельствуют еще и о глубочайшем содержании той смены времен, которая совершается в вечности. И это содержание указывает не на что иное, как на любовное воссоединение элементов мироздания и на враждебное их разъединение. Разве можно при таких обстоятельствах айон переводить здесь просто как «время»? Гораздо лучше перевел этот термин в данном случае Дильс — как «время жизни». Но и этот перевод неточен. Надо переводить «вечная жизнь» или хотя бы просто «вечность», но уж никак не просто «время».

В других текстах Эмпедокла «длительность» или «длительность жизни» действительно выступает на первый план. О едином и многом можно сказать (хотя это и не обязательно), что они сменяют друг друга во времени и что их «длительность» не стоит на месте (В 17, 10—11). О продуманных мыслях тоже можно сказать, что они принадлежат мыслящему *di' aiōnos*, то есть навсегда или, может быть, «в течение всей его жизни» (В 110, 1—3). Имеются и другие тексты с таким же значением и у Эмпедокла и у других досократиков. Но все это еще подлежит более точному исследованию.

Так, например, сюда же нужно привлекать и рассуждения *Диогена Аполлонийского*, философия которого может считаться наилучшей сводкой всех вообще досократовских представлений о вечности. У него подробнейшим образом анализируется (В 5) воздух как первовещество, из которого все появляется и в котором все

уничтожается, которое есть мышление, умеющее оперировать единством Всего и его множественностью, которое тем не менее раз и навсегда остается самым настоящим материальным телом и которое в то же самое время оказывается истинным богом. О вечности такого божественного первоначала Диоген (В 7) говорит: «И оно само есть вечное и бессмертное тело; из других же [вещей] одни возникают, другие гибнут». И то, что Диоген говорит здесь о воздухе, то самое говорят или, по крайней мере, думают и все прочие досократики, понимавшие первоначало то как огонь, то как воду, то как землю. Можно поэтому считать классической формулу Диогена: вечность есть телесный бог в полноте своих космических и жизненно-смысловых проявлений.

Из прославленных фрагментов досократиков мы позволили бы себе привести еще один хотя и знаменитый, но обычно плохо понимаемый отрывок из Гераклита, гласящий (В 52): «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство [над миром] принадлежит ребенку». К этому фрагменту нельзя относиться высоко и чересчур снисходительно. Это, мол, наивная и ни о чем не говорящая метафора, которой несвойственно никакое философское значение, а, может быть, только фантастически-поэтическое.

На самом же деле значение у Гераклита слова «айон» требует к себе глубокого и ответственного подхода. Речь идет здесь, конечно, не о жизни, и не о человеческой жизни, и не о жизни вообще, но именно о вечности. И то, что вечность эта уподобляется у Гераклита играющему ребенку, — это нужно считать исключительно ценной характеристикой античного мировоззрения вообще. Часто думают так, что если греческие философы учили о вечных идеях; то это было у них всегда ужасно серьезно и неимоверно абстрактно. На самом же деле внимательное изучение подлинных греческих текстов свидетельствует о том, что вся космическая жизнь при всей ее вековой закономерности часто представлялась им некоего рода игрой и веселой забавой.

Когда мы характеризовали учение Платона об идеях, мы указали на весьма многочисленные и весьма внушительные его элементы, которые иначе мы и не могли назвать, как соматическими, то есть телесными, физическими, материальными (ИАЭ III 340—359). И как бы ни были настроены многие античные философы, идеалистически или мистически, живой, материальный, зримый, слышимый и вообще чувственно-воспринимаемый космос всегда представлялся им вечной игрой материальных сил. Не нужно забывать, что в античности везде перед нами языческое мировоззрение, согласно которому живой и материальный космос — это и есть последний абсолют, когда отдельные боги трактуются только как

принципы тех или иных сторон и областей космической жизни. А всякий абсолют всегда доволен собою. Поэтому представление о вечности как о нескончаемой детской игре является для тех времен вполне естественным. Напрасно историки философии относятся к указанному фрагменту Гераклита чересчур свысока и чересчур снисходительно. Поэтому приведем еще несколько соображений в целях уяснения проблемы гераклитовского айона.

Многие сомневаются, можно ли в этом фрагменте Гераклита переводить «айон» как «вечность». Это — излишняя скрупулезность, которая основана на игнорировании 50-го фрагмента Гераклита, где мы читаем: «Итак, Гераклит говорит, что все едино: делимое — неделимое, рожденное — нерожденное, смертное — бессмертное, логос — айон, отец — сын, бог — справедливость». И дальше слова самого Гераклита: «Выслушав не меня, но логос, мудро согласиться, что все едино».

Из этого 50-го фрагмента во всяком случае вытекают два обстоятельства. Во-первых, айон противопоставляется логосу, то есть является чем-то доразумным и превышающим самый разум. И, во-вторых, айон представляет собою единство всех возможных противоположностей, так что этот айон даже выше всякого становления. Спрашивается: почему же при таких условиях гераклитовский айон мы должны понимать как «все», или как «Зевс», или как «бог»? Перевод «вечность» в данном случае не такой уж плохой. Кроме того, такой перевод вполне соответствует и общим взглядам Гераклита на логос (В 1), когда логос оказывается такой мудростью, которая выше всех людских представлений. Это соответствует и общему учению Гераклита об огне (В 30), когда философ говорит о том, что «мировой порядок, тождественный для всего», есть не что иное, как «вечно живой огонь», который «всегда был, есть и будет» и который в течение всей вечности «мерами вспыхивает и мерами угасает».

Следует точнее представлять себе и указание 52-го фрагмента на игру ребенка. Прежде всего, здесь не обязательно иметь в виду только шашки. Здесь имеются в виду также шахматы и триктрак. Самое же главное то, что такая игра вовсе не является какой-то произвольной глупостью. Такая игра действительно не касается смысла вещей, а относится только к соотношению вещей, к их структуре. И поэтому, с точки зрения Гераклита, мировой порядок структурно весьма глубок и требует большой мудрости для своего познания. Поэтому мы не сказали бы вместе с Б. Снеллем¹, что Гераклит имеет здесь в виду недоступность

¹ S nell Br. Die Sprache Heraklits. — Hermes, Bd 61 (1926), S. 373.

понимания шахматной игры для ребенка, но что она понятна умелым шахматистам. На самом же деле, с точки зрения Гераклита, даже умелым шахматистам доступно только понимать структуру игры, а не те полноценные существа, которые фактически участвуют в вечной игре космоса с самим собою.

Таким образом, гераклитовский айон раскрывает нам одну из последних тайн античного понимания вечности вообще. И мы бы сказали, что когда Прокл (*In Tim.* I 333, 26—334, 2) говорит о творении мира демиургом в виде игры, то он совсем не худо понимает гераклитовский айон как демиурга. В дальнейшем своем рассуждении Прокл тут же много говорит о том, что понятие игры вовсе не противоречит правильному представлению о космосе и, в частности, представлению о нем как о происшедшем из ноуменальной области.

г) Если уже досократовские натурфилософы дошли до обобщения представления о вечности как о живом законе для всего существующего во времени, то первую точную формулу вечности и времени мы находим у Платона. А именно вечность у него есть прежде всего нечто живое, поскольку она главенствует вообще над всем живым и даже сама есть «живое существо». Вечность, конечно, материальна и физична. Но эта материя вечности есть тот материал, который подражает вечности как своей модели, развертывая в последовательном порядке времени то, что дано в свернутом виде в вечной модели всякого времени.

Мы имеем такие тексты из Платона, которые, например, связывают айон с судьбой (*Prot.* 345 с) или говорят о «тяжелом айоне» людей, захотевших вернуться к древнему титанизму (*Legg.* III 701 с). Приведем знаменитый отрывок из «Тимея» (37 с—38 с), который, в частности, следующим образом трактует о деятельности демиурга: «Он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (37 сd).

«Первообразом для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей насколько возможно, ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени» (38 вс).

Этой концепции вечности и времени, которую здесь сформулировал Платон, суждено было остаться в Платоновской Академии почти в течение целого тысячелетия. Сущность этой концепции до чрезвычайности проста: время есть растянутость без начала и без конца, но если его взять как целое, то есть так, чтобы начало

и конец времени совпадали, то тем самым мы и получим вечность, в которой все начала и концы совпадают, а тем не менее творческое развитие остается нетронутым. Получается действительно то, чему учит лингвист Бенвенист, а именно что античная «вечность» есть универсальная молодость жизни, которая вечно расширяется и углубляется, но никогда не терпит ущерба и не уходит в прошлое.

д) *Аристотель*, несмотря на свое расхождение с Платоном и по существу и по отдельным вопросам, как раз в проблеме вечности и времени занимает позицию весьма близкую к Платону. Тот ум, который определяется у Аристотеля как перводвижитель, является не чем иным, как вечным живым существом. «Бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его» (Met. XII 7, 1072 b 27—29). «А в отношении мысли, которая направляется сама на себя, дело обстоит подобным же образом на протяжении всей вечности» (10, 1075 a 9—10).

Но в законченном виде концепция вечности дается Аристотелем в его трактате «О небе». Под «небом» Аристотель понимает периферию всего космического тела. Но эта периферия вовсе не такая, чтобы можно было выходить за ее пределы и что-нибудь находить вне этих пределов. Вне пределов неба, по Аристотелю, вообще ничего не существует. Но для этого необходимо, чтобы само космическое пространство своей структурой и своей шарообразной кривизной обеспечивало фактическую невозможность выходить за пределы космоса. На периферии космоса все вещи теряют свой физический объем и потому не могут никуда выходить за пределы неба. Вот это небо, по Аристотелю, и является тем предельным живым существом, которое охватывает и определяет собою все конечные физические величины вещей и вещественно-проникающего времени. Прочитаем следующий отрывок из Аристотеля (De caelo I 9 279 a 20—30 Лебедев).

«Ни одна из [вещей], расположенных над самой внешней орбитой, не знает никаких изменений, но, неизменные и не подверженные воздействиям, они проводят целый век (αἰὼν) в обладании самой счастливой и предельно самодовлеющей жизнью. (Воистину, древние изрекли это имя по божественному наитию. Ибо срок, объемлющий время жизни каждого отдельного [существа, срок], вне которого [нельзя найти] ни одну из его естественных [частей], они называли «веком» каждого. По аналогии с этим и полный срок [существования] всего неба, и срок, объемлющий целокупное время и бесконечность, есть «Век» (αἰὼν), получивший наименование вследствие того, что он «всегда есть» (αεὶ ὄν) — бессмертный и бо-

жественный). От них — в одних случаях более тесно, в других слабо — зависит существование и жизнь и остальных [существ]».

При точной исторической оценке необходимо сказать, что Аристотель не есть Платон и Платон не есть Аристотель. Платон склонен рассматривать мир идей как нечто самостоятельное, а для Аристотеля идеи вещей существуют только в самих же вещах. И тем не менее когда оба философа заговаривают о вечной жизни, то Платон в своем «Тимее» тут же строит и физический космос как явление вечной жизни, а Аристотель в своем трактате «О небе» тут же заговаривает и о вечности небесных вещей как о пределе совершенства для всякой текучей вещественности.

Само собой разумеется, сказанное нами сейчас об Аристотеле отнюдь не исчерпывает всей сложности и противоречивости аристотелевской теории времени. Об этом можно судить на основании наших предыдущих исследований (ИАЭ IV 318—337). Между прочим, на сложность дела указывает еще и такое обстоятельство, что Плотин, во многом признающий Аристотеля и во многом даже продолжающий его (VI 395—397), как раз в учении о времени подвергает теорию Аристотеля уничтожающей критике (III 7, 8—9).

е) Минувя многочисленные тексты эллинистического времени, которые заняли бы немислимый для настоящего издания объем, укажем прямо на неоплатонизм и на его основателя, *Плотина*. Собственно говоря, законченное и систематически разработанное учение о вечности и времени мы находим именно у Плотина, в его специальном трактате III 7. Эту богатейшую и ценнейшую логическую разработку категорий вечности и времени стоило бы излагать только с теми же подробностями, которые фактически в этом трактате содержатся, — настолько они даны здесь детализированно и с большой дистинктивной силой. Этот трактат Плотина почти целиком был переведен нами в свое время и подробно проанализирован. Желających усвоить этот трактат со всеми тонкими в нем переходами одних мыслей в другие можно отослать к работе А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» (М., 1927), где по указателю в конце книги легко можно найти перевод отдельных глав трактата и их анализ.

От «Тимея» Платона до «Эннеад» Плотина прошло не менее 600 лет. И с поразительной ясностью можно констатировать, каких же больших глубин и какой логической утонченности достигла античная мысль за это время. В основном — это, конечно, платоновское учение, изложенное нами выше (с. 98). Но дело не обошлось и без Аристотеля. И хотя Плотин во многом является антагонистом Аристотеля (ИАЭ VI 308—309), тем не менее нетрудно

заметить и то внимание, которое Плотин оказывает аристотелевской теории неба.

ж) *Прокл* очень часто и очень много говорит о вечности и времени, и везде у него яснейшим образом чувствуется платиновская основа. Но подробнее всего на эти темы он рассуждает в своем комментарии к «Тимею», где этому посвящается, как мы говорили выше (с. 66), целый большой раздел комментария (In Tim. III 1, 4—34, 13), не считая еще дальнейших рассуждений Прокла о типах времени по Платону. Из этого раздела центральное значение для нас имеют рассуждения: об Аристотеле (9, 23—10, 2); о Платоне и Сириане (10, 2—14, 15) с анализом вечности как живого-в-себе (10, 8—11, 19), а также вообще видов бытия (11, 19—12, 12) и с разъяснением термина «вечность» (12, 12—14, 15); и, наконец, о проблеме времени как образе вечности (24, 30—32, 4) с критикой ошибочных взглядов (20, 1—24, 30; 32, 4—32) и критическим привлечением взглядов Порфирия, Амелия, Нумения и Ямвлиха (32, 32—34, 13).

В конце концов, с полной надежностью можно констатировать только одно отличие Прокла от Плотина в проблеме вечности и времени. Это отличие заключается в том, что Прокл снабжает платиновскую конструктивно-диалектическую концепцию еще и рассуждениями о путях восхождения от времени к вечности. Другими словами, у Прокла здесь имеется еще и целое учение о *теургии*, которое в известном смысле тоже выводимо из Плотина, но которое по своему содержанию отлично от Плотина. Об этой теургии мы рассуждаем ниже (с. 335), в нашем анализе религиозных взглядов Прокла.

8. *Некоторые другие весьма важные понятия и термины.* Такие понятия и термины, как «единое», «триада», «ум», «умопостигаемое», «гипотеза», «миф» или «теургия», пронизывают собою решительно весь дошедший до нас текст сочинений Прокла, и им в дальнейшем посвящаются у нас целые исследования. Но сейчас мы хотели бы указать на ряд других терминов, тоже очень важных для понимания Прокла, но не для их исследования, а только ради указания их огромной значимости и для констатации необходимости рассмотрения их ради исторического контекста в философии Прокла в целом.

а) Таков термин *paradeigma*, который в буквальном переводе означает «модель», «образец», «прообраз». Эти переводы формально правильны, но они не вскрывают всей семантической глубины этого термина. Даже такой общий словарь, как Лиддл-Скотт, различает значение здесь архитектурного образа, или плана (Herod. V 62), и скульптурного образца, или вообще первообраза для художника (что

очевидно на Платоне Tim. 28 с, R. P. VI 500 е). Однако термин этот далеко выходит за пределы простого указания на первообраз.

Именно очень важно учитывать то, что термин этот в греческом языке обозначает также «пример», «прецедент» и, самое важное, — «доказательный пример», «доказывающее обстоятельство» и даже просто «аргументацию». В качестве примера употребления данного термина в смысле «аргументация» можно привести Аристотеля (Rhet. I 2, 1356 b 3; II 25, 1402 b 14; III 17, 1418 a 3). В качестве доказывающего примера парадейгма фигурирует и в юридическом языке. О широте и оригинальности семантики данного термина свидетельствует, например, такой факт, что в позднем языке в глагольной форме этот термин, между прочим, обозначает «выставлять напоказ», «демонстрировать», «устроить спектакль, зрелище», «оглашать», «разглашать» (Evang. Matth. I 19; Plut. De curios. 10, 520 b).

Из всего этого видно, какую богатую историю пережил этот термин и какие большие основания были у платоников привлечь это слово для выражения одного из своих самых фундаментальных понятий.

б) Термину «*время*» было посвящено много работ в прежней литературе. Из старых (но не устаревших) работ мы назвали бы следующую: Leisegang H. Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im Späteren Platonismus (Münster, 1913). Но дело в том, что в настоящее время острейшим образом проявляет себя интерес к учению о времени, так что вопрос о типах времени давно уже стал актуальным вопросом. Что касается разных типов античного понимания времени, то эти типы перечислены и характеризованы в работе А. Ф. Лосева «Античная философия истории» (М., 1977, с. 31—54) с рассмотрением вопроса времени также у Демокрита, Платона и Аристотеля.

К сожалению, до настоящего времени еще не появилось такой работы, которая в исчерпывающем виде приводила бы и обсуждала все античные тексты о времени, устанавливала бы основные типы античного понимания времени и давала бы ответственное сопоставление античных теорий с теперешними научными теориями. Z. Zawirski в своей книге «L'évolution de la notion du temps» (Cracovie, 1936) довольно подробно излагает античные теории. Но разобраться в них мешает ему его номиналистическая тенденция. Другая работа — а именно: De La Harp J. Les progrès de l'idée du temps dans la philosophie grecque (в сборнике Festschrift zum 60. Geburtstag von A. Speiser. Zürich, 1945, S. 128—137) — устанавливает, правда, четыре типа античных теорий времени, но типы эти касаются философских методов рассуждения, а не структуры самого

времени, как она представлялась в античности. Кроме того, данный автор считает весьма отрицательным фактом то, что древние свое представление о времени слишком близко связывали с мифологией. А это значит, что данный автор сам преградил себе путь для исторически полноценного изучения античных теорий времени. (Ср. также: Stocks J. L. *Time, cause and eternity*. London, 1938 — есть глава о греках.)

Всем этим теориям античного времени в основном не хватает понимания трех платонических принципов: античное время есть сплошное, непрерывное и вполне иррациональное становление; время, как и всякое становление вообще, предполагает для себя, во-первых, ту область, которая становится, и, во-вторых, то, чем становится становление, то есть то ставшее, которое является целью и достижением становления, причем первое есть вечность, а второе есть космос; и, наконец, становление времени имеет свою собственную структуру, бесконечно разнообразную, но восходящую к предельной обобщенности вечной жизни-в-себе, поскольку отдельные жизненные процессы в космосе предполагают жизнь вообще как живое-в-себе.

Недостаточно внимательный учет этих трех принципов часто приводит к полной невозможности разобраться в том, что такое время в представлении античных платоников. Аристотель очень глубоко рассуждает о времени, но, в частности, он допускает здесь одну роковую ошибку, которая сбивает с толку и многих современных исследователей. Так, Аристотель, между прочим, думает, что время есть измеренное движение. Но если такой тезис Аристотеля формулировать точно, то он будет означать, что время есть пространственное движение во времени. А это значит, что при таком определении определение входит в состав определяющего и тем самым приводит к ошибке *idem per idem*. Кроме того, время не нуждается в движении еще и потому, что покой тоже совершается во времени. Следовательно, время выше и движения и покоя. Время есть то, в чем движение и покой совпадают, и совпадают в одной неразличимой точке. Но тогда, думают платоники, это уже не время, а сама вечность, в которой бесконечное становление образует собою одну мгновенно данную точку. Поэтому, чтобы перейти от вечности к времени, необходимо постулировать такое инобытийное становление, в котором все бесконечные точки становления, зажатые в одной точке вечности, могли бы развернуться в виде определенной последовательности. Другими словами, время, если его понимать как движение, не имеет никакого отношения к вечности. И тут-то возникает у многих современных ис-

следователей невозможность понимать, что такое платоническое время и что такое платоническая вечность.

Наконец, игнорирование трех указанных у нас сейчас принципов платонизма приводит еще и к тому, что в данном платоническом учении находят какую-то невообразимую и неразумную мистику, не понимая того, что во всем платонизме от Платона до Прокла и Дамаския отношение между временем и вечностью трактуется чисто логически, так что вечность трактуется просто как предел становления переменных величин. И то, что в данном случае основную роль играет только логика, видно из того, как фактически изображается у Платона и Прокла отношение времени и вечности. Платон говорит, что не только вечность есть модель времени, но и время тоже есть своеобразная модель для вечности. Так, у Платона мы и читаем и то, что вечность есть образ времени, и то, что время тоже есть образ вечности. Ясно, что в таких условиях за вечностью не остается никакого мистического приоритета, остается только приоритет логический. Но и в тех случаях, когда платоники начинают рассуждать о вечности в мистическом смысле, логика у них не только не угасает, но получает еще более основательную силу и становится еще более непререкаемой.

в) *Материя* (*hylē*) и *необходимость* (*anagcē*) являются двумя такими категориями, которые обыкновенно учитываются тоже недостаточно основательно и уверенно. Вошло во всеобщее обыкновение трактовать весь платонизм просто как учение об идеях. Это совершенно неверно, и такая привычка подлежит искоренению.

Если не выхватывать отдельные тексты из платонической литературы, а брать такие тексты, где излагается философская система в целом, то приходится только удивляться тому, какая огромная роль отводится в платонизме принципам материи и необходимости. Все изложение платоновского «Тимея» так и построено, что сначала идет речь о разуме и об идеях ума (29 е—47 е), потом — целое рассуждение о необходимости (47 е—69 а) с кратким резюме этих двух частей диалога (69 ас) и уже потом дается картина мироздания в целом с подчеркиванием как раз обязательного слияния идей разума и фактов необходимости (69 с—92 в). Совершенно не видно, чему здесь принадлежит первая роль, идеям разума или внеразумным фактам необходимости. И тем не менее обычная квалификация платонизма сводится к тому, что это есть просто учение об идеях. Выше (с. 89) мы уже отметили, насколько близки в неоплатонизме принцип первоединства и принцип материи. Чтобы все это стало вполне очевидным, необходима большая текстовая работа по вопросу о применении того или другого принци-

па на практике фактических рассуждений у Платона и других платоников.

Сейчас мы хотели бы указать на одну работу, которая как раз весьма серьезно изучает тексты о необходимости во всей античной литературе. Это — Schreckenberg H. *Untersuchungen zur Geschichte der Wortgebrauchs* (München, 1964). Здесь мы находим, прежде всего, общеисторический и общекультурный подход к термину «необходимость». Устанавливаются весьма важные связи с общинно-родовыми и рабовладельческими отношениями. Платонизм не является здесь центром работы. Однако тексты из Платона и Прокла, приводимые в этом исследовании, заслуживают глубокого внимания.

В первую очередь Х. Шреккенберг указывает на знаменитую картину космоса в «Государстве» Платона (X 616 b—617 d). Здесь на первом месте олицетворенная Ананка, на коленях которой находится космическое веретено (платоновский аналог общеантичного шаровидного космоса). Вся эта космическая картина рисуется как закономерное целое, которое не подлежит никакому изменению и обладает своей вечной и непреложной вращательной структурой. Уже из этого текста, по Х. Шреккенбергу, явствует, что необходимость у Платона есть тщательно продуманная и неотвратимая космическая структура (с. 82).

Обследуя весь текст Платона, этот автор приходит также и к тому выводу, что все свои космические связи Платон понимает как особого рода неотвратимые космические силы. Многие приводимые здесь тексты (с. 82—83) свидетельствуют также и о том, что Платон и свои государственные законы тоже квалифицирует как непреложные силы, устрояющие раз и навсегда определенную государственную систему. Весь космос, по Платону, тоже является не чем иным, как универсальным государством. Согласно этому исследователю (с. 84), Прокл тоже понимает космические и государственные законы как такую универсальную необходимость, в которой все гармонично устроено раз и навсегда. То, что говорит Х. Шреккенберг о космической картине в «Тимее» или в «Федоне» (99 bc, 108 e—109 c), не противоречит космической картине X книги «Государства». В итоге Х. Шреккенберг доказывает, по-видимому, совершенно правильную теорию: необходимость не есть внеразумная фактическая сила неизвестно чего, но в совокупности с универсальным разумом она образует вечную картину правильного космического круговращения со всеми строжайше установленными математическими пропорциями. И нам представляется, что здесь весьма убедительно показана платоническая связь эстетического, художественного, онтологического, одновременно и ма-

териального и разумного, а в конце концов и мифологического (Ананка ведь есть мифологическая персонификация) устройства живого и одушевленного космоса. Такую художественную разработку античного понимания необходимости с привлечением множества текстов можно приветствовать. Короче говоря, необходимость у платоников, а вместе с ними и прежде всего у Прокла, есть категория художественности.

Для читателя будет весьма полезным делом изучить большой текст из комментария Прокла к «Государству» Платона, где специально вскрывается этот термин «необходимость» (In R. P. II 204, 25—208, 25).

Сначала Прокл в очень ясной форме отличает необходимость от материи (204, 26—205, 27). Материя, если ее понимать только как восприимницу эйдосов, еще не есть мать всего существующего. Мать — это та инстанция, которая порождает все вещи, а не только воспринимает их. И эту необходимость как раз и надо считать матерью всех вещей.

Второй неправильный взгляд, который здесь отвергается Проклом (205, 27—207, 13), возникает при слишком абстрактном понимании платоновского учения в «Тимее» о необходимости. Прокл здесь вовсе не хочет критиковать Платона, однако он критикует тех, которые в своем понимании необходимости ограничиваются только тем отрывком из «Тимея», где необходимость трактуется отдельно от идеи и разума. Все эти особенности платоновской необходимости нужно брать не отдельно, но в их совокупном действии с идеями разума.

Но если учесть эти неправильные взгляды на необходимость, то под этой последней надо будет понимать универсально-космическое благоустройство, универсально-космическое законодательство и в этом смысле — окончательную космическую правду, о которой можно читать еще у Гесиода. Это именно Гесиод (Theog. 901—906) именует ее Фемидой-Правдой, супругой не больше и не меньше как самого Зевса и родительницей трех Мойр, богинь судьбы, — Лахесиды, Клофо и Атропос. Прокл всячески подчеркивает и правду этого вселенского законодательства и справедливую деятельность трех дочерей Ананки в связи с их управлением свободно выбранной человеческими душами жизнью. Весь этот последний отрывок из комментария Прокла на «Государство» (207, 14—208, 25) опять сводится к тому, что необходимость у Прокла — это в первую очередь принцип чисто художественный, *космически-художественный*.

г) *Судьба* тоже является такой категорией, которая слишком некритически употребляется не только в отношении Прокла и нео-

платоников, но и в отношении всего античного мировоззрения. В данном случае мы, как и везде, исходим только из реальных текстов Прокла, взятого в целом, и пытаемся не зависеть ни от каких субъективных вкусов и предрассудков. А текст Прокла (In Tim. III 272, 5—25; с этим текстом мы уже встречались выше, I 62) категорически гласит, что судьба (*heimarmenē*) — это не есть ни частная особенность вещей, ни общее следование космических периодов, ни просто душа в ее соотношении с окружающим, ни природа просто, ни просто разум всего. Судьба выше всех этих определений. С другой стороны, однако, невозможно сказать также и того, что она есть просто нечто надвещественное, надбытийное или надразумное. Судьба есть распорядок и структура самих же вещей; но это не просто разум, а еще и нечто надразумное, нечто божественное. Прокл весьма четко различает Адрастию — Неизбежность, Ананку — Необходимость и Хеймармену — Удел (274, 15—17). Все эти три категории трактуют, по Проклу, только об одном, а именно о структуре (*taxis*) всего существующего.

Первая категория характеризует собою вечный распорядок всей ноуменальной области и характеризуется Проклом как «интеллектуальный» момент. Вторая категория уже выводит нас за пределы разума и заставляет характеризовать ее как «надкосмическую», то есть как такую, которая представляет собою обобщение всей космической жизни. И, наконец, свою третью категорию судьбы Прокл именуется как «внутрикосмическую». Таким образом, то, что характерно вообще для всех видов судьбы, по Проклу, — это распорядок вещей, структура бытия. Эта структура имеет свою иерархию. Высшая ее ступень гласит о необходимой последовательности в сфере чистой мысли, другая ступень — это структура космоса вообще, и третья — это структура всего, что фактически совершается внутри космоса.

Таким образом, судьба — это и не разум, и не душа, и не космос, и не природа. Это — нераздельное тождество разумного и внеразумного начал. Конечно, нерушимым авторитетом для Прокла в этом вопросе остается все тот же Платон.

По Платону (Tim. 41 e), демиург являет миру сразу и «природу вещей» и «законы судьбы». Когда мир отпадает от своего демиурга и отца, он подчиняется той хаотической бессмыслице, которую несет с собою слепая судьба; но впоследствии космос возвращается в прежнее состояние, и в нем снова водворяется порядок (Politic. 272 d—273 e). Здесь судьба расценивается отрицательно. Но ее структурная сущность, в данном случае отрицательная, нисколько не теряет своей структурной природы, которая в других случаях

может быть и положительной. Этому посвящено у Прокла целое специальное рассуждение (In Tim. III 272, 25—275, 23).

Таким образом, категория судьбы у Прокла в первую очередь тоже является художественной категорией.

Вот к этой диалектике мифа у Прокла мы сейчас и обратимся; и тогда мы увидим, как богато представлены в ней все три универсальные ипостаси, включая космос как их совершенную осуществленность. От этой диалектики философско-эстетической системы Прокла, системы, взятой в целом и в отдельных ее категориях, переходим к исследованию этой системы в ее мифологической завершенности.

§ 4. ДИАЛЕКТИКА МИФА

Поскольку для Прокла максимально конкретное бытие есть мифология, а максимально конкретный метод философии — диалектический, то ясно, что, по Проклу, не только диалектика есть обязательно диалектика мифа, но и сама мифология тоже есть диалектика. Но в таком случае построение мифологии есть то же самое, что и диалектика вообще. А диалектика вообще для Прокла, как и для всего неоплатонизма, есть последовательность трех универсальных ипостасей, то есть единого, ума и космической души с последующей теорией осуществленности космической души в виде космоса. Отсюда делается ясным и план разработки диалектики мифа.

1. *Боги доноуменальные.* а) Все начинается у Прокла с единого. Значит, и мифология начинается с единого. Уже само единое объявлено у Прокла богом, причем — напомним здесь еще и еще раз, — этот арифметический и чисто языческий первобог не имеет ничего общего с монотеистическим богом, который является абсолютной личностью и не нуждается ни в каком космосе, в то время как языческий неоплатонический бог свое окончательное завершение получает только во внеличном и материально-чувственном космосе. Пожалуй, однако, у Прокла гораздо интереснее не это учение о первобоге, абсолютно непознаваемом, но об отдельных богах, которые оказываются уже доступными для некоторого познания. И Прокл сумел дать им очень интересное название, а именно название *чисел*.

Из предыдущего (выше, с. 69) мы уже хорошо знаем, что такое числа у Прокла. Они являются уже ступенью расчленения в общей сфере первоединого. И это разделение пока еще далеко от качественного наполнения, то есть от той или иной ноуменальной

категории. По своему смысловому качеству числа выше ума. Но по своей расчлененности они уже ниже абсолютной нерасчлененности первоединого. Эти числа — не бытие, для которого требуется качественное наполнение, то есть та или иная ноуменальная значимость, и не небытие, но — принципы бытия, порождающая структура бытия, смысловой закон и метод бытия. Вот эти-то числа Прокл и называет богами. Они уже не просто первоединое, но они пока еще и не ноуменальная сфера. Конечно, для Прокла это настолько высокая и настолько обобщенная ступень действительности, что ее даже еще и называть по имени нельзя. Тут еще нет имен богов, но пока имеются боги как предельно обобщенные сущности, как структурно порождающие числа. Выше (с. 35, 71) мы установили, что боги у Прокла — это разные типы актуальной бесконечности. *Актуальная числовая бесконечность как порождающая модель и как структура всего сущего — вот что такое боги у Прокла.* Это — доноуменальные боги.

А что у Прокла боги вообще трактуются как первопринципы бытия, не как само бытие, но именно как модели и принципы бытия, как их бесконечно порождающая структура, — об этом мы читаем у Прокла во многих местах.

б) Таковы, например, следующие тексты: «Всякий бог существует [как субстанция *hyphestāce*] в высшем единении сущего» (Plat. theol. I 26, p. 114, 6—8). Боги суть «первейшие принципы (*archai*) сущего и в высшей степени самодовлеющие» (3, p. 13, 6—7). Они — «сверхсущные единицы, породительные в отношении сущностей, усовершенствительные и размерительные, связуя с собой все первейшие сущности» (26, p. 114, 8—10).

Уже и на этих текстах видна вся основная терминология, которую Прокл употребляет для диалектики доноуменального мифа: «выше сущего», «принцип сущего», «порождение, размеривание и усовершенствование сущего», неделимая «субстанция». Подобного рода высказываний из Прокла можно было бы привести очень много. Однако приведенных будет достаточно.

Стоит указать еще и на то, что подобное понятие божества мы уже находили у Ямвлиха (выше, I 229). Но у Прокла это понятие развивается при помощи учения о числах. Ямвлих еще не умеет назвать ту область богов, которая ниже абсолютного первоединого, но выше всей ноуменальной области. Прокл же, наоборот, называет эту область богов просто числами, желая подчеркнуть структурно-оформляющий характер этих богов. Кроме того, помещая богов все-таки в области первоединого, он сохраняет за ними необходимую для них неделимую и множественную субстанциальность. Без этой субстанциальности нужно было бы сводить богов

только на ноуменальную раздельность, то есть находить в них только разумную раздельность. Но каждый бог — не только разумная идея, но еще и то, что выше всякого разума и выше всякой идеи. Отличаясь от абсолютного первоединства, каждый бог все-таки содержит в себе это последнее, хотя каждый раз и специфически.

в) Наконец, чтобы завершить эту прокловскую диалектику мифа в области доноуменальных богов, нужно указать еще и на то, каким образом Прокл использует здесь «Парменида» Платона. Как мы хорошо знаем (выше, с. 38), Прокл с самого начала объясняет, что всю свою теологию он собирается базировать не только на Платоне вообще, но преимущественно на платоновском «Пармениде». Ниже мы будем не раз замечать, что это отнюдь не везде удается Проклу с полной очевидностью. Но что касается доноуменальных богов, то лучшего логического раскрытия диалектической сущности этих богов, чем это мы находим в диалектике абсолютного первоединого в «Пармениде» (137с—142а) Платона, невозможно себе и представить. В эпоху античного неоплатонизма основные диалектические ступени в «Пармениде» Платона назывались «гипотезами» «Парменида», то есть основными предположениями, или просто, можно сказать, положениями, аксиомами. И там, где Платон развивает учение о полной немыслимости и беспредикатности абсолютного единства, то есть когда оно мыслится выше самого бытия, это рассуждение Платона называли тогда первой гипотезой «Парменида», а всего этих гипотез в «Пармениде», как мы знаем, содержится восемь. Так вот, необходимо сказать, что первая гипотеза «Парменида» действительно есть наилучшее диалектическое вскрытие окончательной природы именно доноуменальных богов. При этом необходимо иметь в виду, что диалектика мифа дается здесь в настолько безупречной и убедительной форме, что все неоплатоники без всякого исключения безусловно сходились в этой платонической диалектике доноуменальной мифологии, хотя в толковании других гипотез «Парменида» они иной раз глубоко расходились (об этом — соответствующая таблица ниже, с. 456).

г) Итак, вот как можно было бы формулировать словами самого Прокла диалектику доноуменальной мифологии: «Бог и единое — одно и то же» (In Parm. 641, 10); это — «бог в соответствии с единым, не какой-нибудь бог, но бог просто» (643, 1). Что же касается индивидуальных богов, то они являются не чем иным, как разными типами актуальной бесконечности, числовым образом, то есть структурно, эманлирующими себя в свое инобытие (тут особенно важен приведенный у нас выше текст (Plat. theol. I 27, p. 114, 8—10).

Переходим к диалектике ноуменальных богов.

2. *Боги ноуменальные*. Согласно общей неоплатонической схеме, необходимо от первоединого переходить к уму, к ноуменальной области. Здесь многое нам уже известно. Именно из нашего анализа трактата «Платоновская теология» (выше, с. 39) мы уже знаем, что всю свою ноуменальную сферу Прокл делит на интеллигибельную, на интеллигибельно-интеллектуальную и на просто интеллектуальную ступени. Поскольку мифология, согласно общей установке Прокла (выше, с. 24, 108), есть только повторение общей диалектики, то, очевидно, и всех ноуменальных богов нужно делить на эти же три ступени. Существенное в этой диалектике ноуменальных богов тем самым уже было сказано у нас в анализе «Платоновской теологии» (выше, с. 40).

а) Именно мы установили, что первая ноуменальная ступень богов пока еще настолько высока и настолько обобщена, что Прокл здесь не решается на данной ступени называть какие-нибудь имена богов. Правда, эту интеллигибельную ступень Прокл именует Фанетом (In Crat. 59, 9—13). Но это чересчур обобщенное божество, собственно говоря, не имеет пока еще никакого имени, поскольку само имя «Фанет» обозначает вообще смысловую явленность как таковую, но совсем еще не личность.

б) Однако настоящие имена богов уже появляются у Прокла на второй из указанных трех ноуменальных ступеней. Ведь если первая ноуменальная ступень относится только к бытию вообще, то боги, конечно, не могут быть только бытием вообще. Боги ведь не только существуют, но они еще и являются живыми существами. Значит, кроме бытия им должна быть свойственна еще и жизнь, и не просто жизнь в своей абстрактной данности, но жизнь, смысловым образом оформленная. И мы видели, что свою вторую ноуменальную ступень, а именно интеллигибельно-интеллектуальную, Прокл именует жизнью, поскольку жизнь ума уже не есть ум вообще, но ум становящийся, развивающийся.

Интересно, что именно в этой области Прокл считает необходимым заговорить о первом божественном имени, то есть об Уране. Об этом нам тоже хорошо известно, и такого Урана мы называли Ураном I (выше, с. 40). Но самое слово «Уран» по-гречески значит «небо». Получается, следовательно, что небо Прокл трактует как наивысшую степень обобщения всех возможных жизненных процессов. Согласно античному мировоззрению, небо всегда является наивысшей жизненностью, поскольку оно вечно вращается и движется и вечно оживляет собою весь космос, а в том числе и землю, хотя бы в виде дождя. Как мы знаем, этому Урану I у Прокла посвящено много мест, но основное изложено в гл. IV 22—

24 «Платоновской теологии». Прокл предупреждает, что, когда он говорит о небе, он его ни в коем случае не понимает чувственно. Об этом отчетливо сказано у него еще выше (IV 5). От неба зависит и то, что оно, будучи совершеннейшим порядком в бытии, делает и все поднебесное, то есть весь конкретный небесный свод, бытием совершеннейшим, то есть жизнетворным в космическом смысле слова.

в) Наконец, выше (с. 42) мы уже успели сказать и о мифологии третьей ноуменальной ступени, то есть о богах интеллектуальных. Но здесь у Прокла начинается такая подробная диалектика мифа, что нам будет трудно излагать ее во всех деталях и придется сказать только немного, и сказать компактно.

Как сказано, диалектике этой интеллектуальной мифологии у Прокла посвящена V книга его трактата «Платоновская теология».

В этой книге вся ноуменальная область трактуется уже не уранически, но кронически. Кронос I (выше, с. 40) — вот кто впервые является цельным живым существом, которое и в дальнейшем будет трактоваться как принцип всякой оформленной одушевленности и всех душ, возникающих после ума. Заметим, что доформальной, то есть чисто стихийной, жизнью ума уже раньше был Уран I. Кроносу I посвящены красноречивые главы (V 5—11). Кроносу I противостоит, как того требует общая диалектика, женское начало, Рея, а от брака Кроноса I и Реи рождается тот самый Зевс, который в дальнейшем будет выступать в самых разнообразных видах, но который в данном месте трактата характеризуется как первый демиург, как принцип всех дальнейших посленоуменальных демиургических функций в космической душе и в самом космосе. Поэтому, как сказано выше, для ясности дела мы его именуем Зевс I. Его главная функция, как и функция всех интеллектуальных богов, есть функция демиургическая, поскольку живое существо — это такое бытие, которое движет самим собою и всем прочим. На стадии Зевса I завершается первая демиургическая триада интеллектуальных богов, и этой демиургической диалектике посвящена почти вся V книга «Платоновской теологии».

Но чисто демиургической триаде — Кронос I, Рея, Зевс I — у Прокла, конечно, противостоит опять-таки тоже триада: это так называемые куреты (33—35). И, наконец, эти две триады завершаются окончательным интеллигибельно-интеллектуальным синтезом в его творческом становлении, каким-то уже Седьмым божеством, которое Прокл даже не называет по имени, а ограничивается только описанием его окончательной синтетической демиургической деятельности, стоящей уже на границе перехода от всего ума вообще к последующей общей ипостаси, именно к душе (36—39).

г) При изображении доноуменальных и ноуменальных богов у Прокла обращает на себя внимание почти полное отсутствие точного определения мифологии Геи-Земли (по крайней мере, в двух главнейших его систематических трактатах — «Первоосновах теологии» и «Платоновской теологии»). Такого рода замечания, как то, что Земля есть «лишение света» (VI 10, р. 369, 8—9) или что она есть «страх ночи и дня» (VI 7, р. 359, 17—18), конечно, говорят очень мало. Много раз попадаетея термин «земля» в комментарии к «Тимею». Но главнейший из этих текстов (III 175, 15—176, 10) не отличается большой ясностью и требует серьезного комментария.

Здесь говорится, например, о том, что Земля занимает место «в средних триадах интеллектуальных богов» (III 175, 19). Но ведь интеллектуальная область есть область ума как живого существа; и, следовательно, Земля здесь понимается тоже как живое существо. Однако Земля в этом смысле есть уже нечто совсем не бесформенно-первоначальное, как это думала вся античность, но нечто достаточно оформленное и выраженное в виде организма. Спрашивается: неужели Прокл знает только такую Землю и не знает другой, которая действительно была бы началом всех богов вообще? На это нужно сказать, что у Прокла, несомненно, имеется намек на эту первичную и для всего существующего исходную Землю. Но, к сожалению, Прокл выражается здесь в слишком общей форме, говоря о том, что «в жизнеродительных чинах она уподобляется первой бесконечности» (III 175, 22—23). Значит, Земля, во-первых, коренится уже в жизнеродительной области, то есть в области интеллигибельно-интеллектуальной, где ей и вполне естественно быть, поскольку к этой области отнесен также ее супруг Уран-Небо. Во-вторых же, она функционирует здесь, по Проклу, в качестве первичной беспредельности. А это тоже подходит к системе Прокла, поскольку Уран-Небо толкуется у него как оформительное начало. Так можно было бы понять трудный для комментирования основной текст Прокла о Земле. Такую бесформенную, всепорождающую функцию Земли Прокл, но тут уже в совершенно ясной форме, постулирует для Земли в посленоуменальном смысле, то есть в отношении Земли как тела всего космоса.

Кажется, можно догадаться, почему о Земле у Прокла говорится мало, не так, как мы ожидали бы на основании общеантичного мифа о Земле. Это выходит таким образом у Прокла потому же, почему это выходит и у Юлиана, который, как мы знаем (выше, I 474), в своих рассуждениях о «Матери богов» тоже ничего не говорит специально о Земле. Для столь возвышенной и идеально обоснованной мифологии, какой она была у Юлиана и Прокла, веро-

ятно, не было большой необходимости распространяться специально о Земле.

3. *Необходимые разъяснения к таблице интеллектуальных богов.* По поводу всех этих интеллектуальных богов нужно сделать одно замечание. Именно нам хотелось бы призвать читателя к терпению и употребить все усилия для того, чтобы понять эти мудреные конструкции Прокла.

а) Во-первых, начальная триада этих интеллектуальных богов — Кронос I, Рея и Зевс I — повествует нам не о чем ином, как о том, что мы обычно называем идеей, то есть является только умственным построением. Но это не просто абстрактная идея, а идея, заряженная бесконечными функциями, с которыми она может выступать в материи. Самого этого материального функционирования идеи здесь еще нет, поскольку для ее функционирования в инобытии еще нужно перейти в это инобытие, то есть перейти в материальный космос, включая его жизненную и одушевленную подвижность. Но эта демиургическая идея, как она ни абстрактна, все же мыслится у Прокла как некоего рода идеальная картина. Вот почему понадобилось не оставить Кроноса в одиночестве, но объединить его с женским началом, то есть с Реей, и потом дать ему в сыновья Зевса I. Следовательно, этот Зевс I является у Прокла не абстрактной демиургической идеей, но конкретной, то есть чисто жизненной, демиургической идеей. Как идею и материю мы синтезируем диалектически, так же и Прокл синтезирует Кроноса и Рею при помощи идеи — Зевса.

Во-вторых, если уж получена картинная демиургическая идея, то зачем же понадобилась Проклу еще куретская сфера? Подробно вникая в эти относящиеся к куретам гл. V 33—35, мы тотчас же начинаем замечать, что полученная интеллектуальная картина переходит здесь к тому, что мы могли бы назвать «исполнительной областью». Интеллектуальная идея, если она действительно является демиургической, должна содержать в себе еще и методы своего воплощения. Само это воплощение здесь пока еще отсутствует, так как для него недостаточно одной ноуменальной области, а должен состояться еще и переход в посленоуменальное бытие, то есть в область космической души и космоса. Но эти методы воплощения картинной демиургической идеи все-таки должны быть указаны теперь же. А тогда оказывается, что кроме самой идеи тут же должно быть указание на творческую энергию этой идеи, причем эта творческая энергия должна сохранять свою ноуменальную целостность и чистоту. Куретская область потому и формулируется здесь Проклом, что всякую идею еще надо выполнить, подобно тому как всякая написанная драма еще требует своего театрально-

го воплощения. Опять-таки самого этого театрального воплощения здесь еще не наступает, но дается план исполнения, или его, так сказать, режиссерский проект. Вот почему эта куретская область состоит у Прокла из Афины I, вооруженной хранительницы для всякого возможного наступления, далее — Кору I, или Персефоны I, хранительницы чистоты, и, наконец, — самих куретов, завершителей этого идеального плана всего мироздания.

В-третьих, в указанных главах из «Платоновской теологии» развиваются еще две мысли, как раз необходимые для идеального плана в космической постановке. Вся эта куретская область, с одной стороны, трактуется как стража и охрана, как незапятнанность, поскольку демиургическая идея во всех своих будущих воплощениях должна остаться чистой и незапятнанной и все куреты — хранители этой чистоты. А с другой стороны, Прокл здесь же заговаривает о ритме и симметрии как о формальном условии всей этой космической постановки, которая возникает в посленормальной сфере.

Таким образом, если присмотреться внимательнее, то в этих триадах интеллектуальных богов, собственно говоря, совершенно нет ничего странного. Ведь никто же не станет отрицать, что для всякой стройки и для всякого исполнительства предварительно должен существовать проект или план; и для всякого театрального представления необходимо предварительное написание той драмы, которая будет исполняться в театре. Все интеллектуальные боги являются не чем иным, как проектом мироздания, его написанной, но фактически еще не исполненной драмой. Но всякий проект не есть просто абстрактная идея. Если я хочу построить дом, то я уже заранее должен установить, какой это будет дом, для кого и для каких целей он предназначается и какие материалы потребуются для его постройки. А это и значит, что первая триада интеллектуальных богов есть картинная, но пока еще общая идея мироздания, а вторая, куретская триада есть проект мироздания. Все это рассуждение Прокла нам представляется весьма понятным и убедительным. И напрасно разного рода знатоки Прокла уже заранее обрекают на полное наше неприятие эту диалектику интеллектуального мифа ввиду ее якобы туманного и фантастического бреда. С этой точки зрения даже прокловское Седьмое интеллектуальное божество ровно ничего не содержит в себе странного и удивительного. Здесь Прокл имеет в виду такую близость проекта строительства к самому строительству, когда эта близость является максимальной, то есть когда проект строительства является уже рабочим планом. Тут интересно отметить только то, что это Седьмое божество не названо Проклом по имени и не содержит в себе

никакой триады. Здесь Проклу хотелось выразить только максимальную завершенность космического проекта, который сейчас для нас звучит, скорее, только диалектически, но не мифологически. И в этом тоже нет ничего странного.

Относительно интеллектуальной семерки у Прокла заметим, что после разделения каждой из двух начальных интеллектуальных ступеней на три еще более мелкие ступени и после присоединения к этим шести ступеням еще седьмой ступени, то есть после разделения всей интеллектуальной области на семь ступеней, Прокл требует признания того, чтобы в каждой из них семерка повторялась еще раз (Plat. theol. V 2, p. 250, 34—36). Таким образом, в своей интеллектуальной области Прокл насчитывает всего 49 ступеней. По Проклу, только таким образом можно сформулировать как исходное единство всей интеллектуальной области, так и подлинно энергийный характер исходящих из интеллектуальной триады эманаций.

б) Таким образом, если всех интеллектуальных богов можно считать проектом мироздания, то первая триада этих богов, то есть Кронос I, Рея и Зевс I, есть *эскизный* проект; вторая, то есть куретская, триада — это *технический* проект; и Седьмое божество — это *рабочий* проект мироздания.

в) Диалектика мифа, как она излагается у Прокла, до сих пор, можно сказать, совсем не изучена и в окончательной форме не проанализирована. Изложение ее обычно дается в самой общей форме, без учета всей сложности фактической текстологии Прокла. Свою диалектику мифа Прокл излагает много раз и не везде одинаково. Конечно, такой аналитический ум, как Прокл, в конце концов, представлял себе всю диалектику мифа в подробнейшей и яснейшей форме. Однако этого нельзя сказать о конкретных текстах Прокла. Конкретные тексты Прокла часто свидетельствуют о мифологическом разноречии, если не прямо о логических противоречиях у него в этой области. Логических противоречий, как нам кажется, у Прокла не могло быть. Но он не очень следил за тем, чтобы диалектический анализ мифа давался всегда единообразно и без словесного разноречия. Поэтому даваемые нами ниже диалектически-мифологические таблицы по Проклу рассчитаны у нас только на более понятное и более точно выраженное учение. Что же касается многочисленных вариантов диалектики мифа, которые фактически мы находим в прокловских текстах, то в настоящее время они, к сожалению, пока еще не могут быть даны в виде окончательного анализа. Для этого потребуются специальные исследования. Однако на один такой вариант мифологии интеллек-

туальных богов мы все-таки хотели бы указать, хотя он и не войдет в наши таблицы.

г) Именно в своем комментарии на платоновского «Кратила» Прокл тоже останавливается на диалектической характеристике интеллектуальных богов. Эти боги и здесь тоже являются носителями жизненно осуществленной идеи, или демиургии. Но интересно, что вся эта идеально-жизненная стадия интеллектуальных богов намечена здесь в виде Деметры, которая является не только богиней земледелия, но богиней вообще жизненного устройства и довольства. Затем это — Гера, любовь и воздух одновременно. И, наконец, это — завершение и совмещение того и другого начал, именно Персефона, или Кора. Эта триада — Деметра, Гера и Персефона (Кора) — именно так и формулируется у Прокла как основная жизнеродительная триада (In Crat. 171, p. 94, 16—25).

Далее, третий член этой триады представлен здесь у Прокла тоже в тройном виде: Артемида, Персефона (в собственном смысле) и Афина (94, 25—29). В дальнейшем мы находим у Прокла рассуждение чересчур общее и потому не очень понятное и требующее больших аналитических усилий. Но ясно, например, что Артемида в известном смысле толкуется и как Геката (94, 29—95, 2), что Персефона, взятая в целом, порождает от Зевса Диониса, который является неделимым принципом крайнего разделения, то есть крайней индивидуализацией всей жизни (95, 6—8), что Персефона в соединении с Плутоном тоже определяет собою предельную разделенность и дробность всего существующего (95, 10—12) или что Персефона в браке с Аидом порождает Евменид (95, 13—15).

Весь этот отрывок из комментария на «Кратила» касается чрезвычайно важных вопросов диалектики жизни в области интеллектуальных богов. Но неполная разъясненность этих богов в данном отрывке у Прокла покамест мешает разобраться в этом предмете в окончательном виде. Поэтому мы ограничимся указанием на этот разной комментарий на «Кратила» в сравнении с трактатом «Платоновская теология» и не станем здесь добиваться окончательной ясности.

д) Для того чтобы всю эту диалектику ноуменальных богов представить в ясной и компактной таблице, напомним еще раз основную диалектическую триаду Прокла — бытие, жизнь и активно действующее живое существо (причем речь идет здесь, как мы знаем, не о душевно-материальных живых существах, но пока еще о чисто ноуменальных, так что эту ступень, при всем разнообразии ее характеристики, Прокл называет еще и демиургией). Приходится пожалеть, что при всем своем многословии Прокл отнюдь не всегда находит нужным единообразно формулировать

эту троичную диалектику. Поскольку, однако, если не всегда терминологически, то, во всяком случае, всегда понятийно эта триада везде у Прокла присутствует, постольку для ясности и компактности мы позволим себе единообразно сформулировать эту диалектику ноуменальных богов, хотя для ее подтверждения пришлось бы выдвинуть большой текстовый материал, что не входит в план нашей работы.

4. Таблица ноуменальных богов.

I. Ноуменальные боги как *бытие*, то есть боги *интеллигибельные*. Ввиду чрезвычайной общности эта категория богов названа у Прокла неименоваемой. Прокл (выше, с. 111), правда, именует этого интеллигибельного бога Фанетом. Но, как мы сказали там же, это пока еще слишком общее наименование божества, даже лишенное всяких указаний на личные свойства данного бога, а только выдвигающее в нем на первый план (судя по этимологии слова) явленность, явь или вообще отдельный смысл, — какой именно, неизвестно, и чего именно, тоже пока неизвестно.

II. Ноуменальные боги как *жизнь*, то есть боги *интеллигибельно-интеллектуальные*: Уран I.

III. Ноуменальные боги как *демиургическая идея*, то есть как взаимопронизанность бытия и жизни, или боги *интеллектуальные*.

а) Триада интеллектуальных богов в аспекте *специально бытия*: Кронос I, Рея, Зевс I (это — в общей интеллектуальной области боги интеллигибельные).

б) Триада богов в аспекте *специально жизни*: куреты, или «незапятнанные», то есть Афина I, Кора (Персефона) I и куреты в собственном смысле (это — в общей интеллектуальной области боги интеллигибельно-интеллектуальные).

в) Один бог в аспекте *демиургической идеи* в ее полноте как синтез предыдущих двух типов указанных интеллектуальных богов: Седьмой бог, не названный у Прокла по имени, но формулированный как граница между всей ноуменальной мифологией и космически-душевной мифологией (это — в общей интеллектуальной области бог специально интеллектуальный).

В другом аспекте и в другой связи интеллектуально-жизненные боги представлены у Прокла в другом месте еще так: Деметра, Гера и Персефона (Кора) с подразделением области Персефоны на Артемиду, Персефону (в собственном смысле) и Афину.

5. *Боги посленоуменальные*. Переход от ноуменальных к посленоуменальным богам вполне естествен для Прокла, и о диалектике этого перехода выше у нас было сказано достаточно. Поскольку за всей ноуменальной сферой следует космическая душа и сам космос, то, следовательно, должны быть охарактеризованы

и соответствующие божества. Выше (с. 77) мы уже сказали о сущности этих космически-душевных богов, и говорить об этом еще раз мы не будем. Однако для диалектики мифа тут важны многочисленные подробности, о которых в анализе трактата «Платоновская теология» мы ничего не говорили, и об этом предстоит нам сейчас сказать. Эти космически-душевные боги делятся у Прокла на сверхкосмических, на сверх-и-внутрикосмических и на просто космических, включая и внутрикосмических. Об этом трактует VI книга «Платоновской теологии».

а) Что такое *сверхкосмические* боги? Поскольку речь теперь идет не о подвижном уме, но о подвижной душе, то всех этих богов, взятых в целом, Прокл характеризует как водителей, а с другой стороны, и как уподобителей, поскольку они уподобляют все подвижное бытие одному неподвижному уму — демиургу. О водителях — VI 1—3 и об уподобителях — 4—5, о том и другом — 3. Эти сверхкосмические водители-уподобители представлены в виде четырех триад. Первая такая триада подчеркивает в них категорию бытия, так что они не просто водители, но и управители космоса в целом (6—10). Далее следуют триады оживителей (11), обратителей, или возводителей (12), и охранителей, то есть «незапятнанных» корибантов (13). Эти корибанты с точки зрения истории философии есть то же самое, что и куреты. Но о куретах, как мы помним, Прокл говорил еще в характеристике интеллектуальных богов. Здесь же, вполне сознавая близость или даже тождество куретов и корибантов, Прокл предпочитает говорить о корибантах. И там и здесь этот диалектический момент указывает на одно, а именно на охрану чистоты и незапятнанности того, что эманировало из чистой идеи.

б) У нас нет возможности приводить все рассуждения Прокла об отдельных богах, которых он конструирует в своей диалектике мифа. Но об Аполлоне, пожалуй, все-таки необходимо будет сказать несколько слов на основании указанной выше специальной главы VI 12.

Дело в том, что Аполлон, по Проклу, является выразителем той третьей ступени космически-душевных богов, функцией которых является обращение этих богов к началу, то есть является возводителем жизнотворной эманации к ее основному, бытийному началу. Прокл говорит, что Аполлон в этом смысле есть просто Солнце; поскольку Солнце освещает все вещи, впервые делает их видимыми и познаваемыми и тем самым свидетельствует о возвращении их к тому первосвету, благодаря которому они стали тем, чем они являются. Но это только начало диалектики Аполлона у Прокла.

Рассуждая о Солнце, Прокл здесь же вспоминает известный текст из «Государства» Платона, что всем видимым вещам предшествует источник видимости, то есть Солнце, или благо. Благодаря этому световому первоисточнику мы получаем и предмет познания, то есть интеллигибельность, и субъект познания, или интеллектуальность, а тем самым, значит, и чувственность, которая тоже является разновидностью познания. И, наконец, все эти виды познания и мышления завершаются моментом возвращения всех вещей к освещающему их первосвету.

Все это представлено у Прокла настолько последовательно и подробно, что ему же самому принадлежит такая таблица мифологии Аполлона.

I. Благо, свет, интеллигибельное.

II. Аполлон, свет, интеллектуальное.

III. Солнце, свет, чувственно-постигаемое.

IV. Простое, вечноразящее, освобождающее и совокупновозводящее. Таким образом, Аполлон трактуется у Прокла как сила, создающая познавательную и мыслительную возможность и тем возводящая все познаваемое и мыслимое к его первопринципу.

в) Очень интересно рассуждение Прокла о богах *сверх-и-внутри-космических*. Это те боги, которые представляют собою границу между сверхкосмическими и внутрикосмическими, почему они и не относятся ни к тем и ни к другим. Прокл называет их при помощи термина *apolytoi*, который обычно буквально переводят как «абсолютные». Перевод этот формально правилен, но по существу никуда не годится. Этот термин надо переводить как «отрешенные» боги. Сюда Прокл относит, собственно говоря, *олимпийских* богов. Они действительно отрешены и от сверхкосмических и от внутрикосмических, поскольку они не относятся ни к тем и ни к другим, или, что то же самое, сразу относятся и к тем и к другим.

В указанных нами выше главах, относящихся к отрешенным богам, дается мастерская характеристика олимпийских богов и тоже с повторением в них четырех триад. Имеются в виду боги творящие, охраняющие, жизнепородительные и возводящие. Эти 12 типов олимпийских богов в своем разделении почти повторяют богов сверхкосмических. Имеются, правда, некоторая перестановка и некоторые новые оттенки в характеристике этих триад в сравнении с богами сверхкосмическими.

Между прочим, в этой характеристике олимпийских богов у Прокла есть момент, чрезвычайно важный как раз для истории эстетики в узком смысле слова. Именно эти боги, как только что сказано, трактуются как отрешенные, как нейтральные, то есть как

такие, которые и не относятся к чисто идеальному бытию, или к бытию сверхкосмических богов, и не относятся к бытию чисто материальному, то есть к богам космическим и к богам внутрикосмическим. Они представляют собою слияние идеального и материального в особое бытие, в котором идеальное и материальное слиты до полной неразличимости. Мы бы сказали, это есть та *выразительность* бытия, которая предполагает и внутреннюю жизнь бытия и его внешне-чувственную данность, но не сводится ни на то, ни на другое. Выразительность есть именно слияние внутренне-идеального и внешне-материального в одну самостоятельную предметность. В таком виде характеристика олимпийских богов сводится у Прокла на констатацию вообще выразительной предметности, имеющей самостоятельную и вполне специфическую созерцательную ценность. Для эстетики это очень важная, если не самая важная категория. С этой точки зрения главы в изучаемом нами трактате Прокла (VI 16—22) имеют огромное историко-эстетическое значение.

г) Может представиться несколько странным то обстоятельство, что в заключение своего анализа олимпийских богов Прокл заговаривает (23) о богине *судьбы*, то есть о Необходимости, и об ее трех дочерях, о которых идет речь в X книге «Государства» Платона (616 с—621 а). Кроме того, в конце этого рассуждения Прокл не забывает упомянуть даже и о сиренах. Однако из анализа этого предмета у Прокла ясно вытекает, что все эти богини судьбы тоже являются отрешенными богами, но только специально направленными на устройство космоса как телесной величины. Сирены, расставленные у Платона в основных точках телесного мироздания, тоже используются здесь Проклом не без основания.

Заметим, что если богини судьбы отнесены Проклом тоже к отрешенным богам, то, следовательно, и они являются продуктом эстетической выразительности, о которой мы сейчас сказали в отношении олимпийских богов. Другими словами, богини судьбы рисуют собою выразительное тождество сверхкосмических богов и мироздания, не будучи ни тем, ни другим в отдельности.

На этом кончается VI книга, то есть кончается и весь трактат «Платоновская теология». Рассуждение о богах, или душах внутрикосмических, отсутствует.

б. *Одно очень важное разъяснение о различии отца и творца.* Чтобы понять все диалектическое своеобразие посленоуменальных богов, необходимо указать на одно обстоятельство, которое в историческом смысле имеет очень важное значение. Это — различие между понятием отца и понятием творца. У Прокла начальный, или исходный, момент триады везде

вообще называется отцом. Но при переходе от ноуменальной сферы к сфере посленоуменальной Прокл находит необходимым ввести различие отца и творца. Этому посвящена целая глава «Платоновской теологии» (V 16). В этой главе, правда, идет речь покамест о ноуменальных богах, поскольку отличие отца и творца содержится уже в этой ноуменальной области. Однако вполне очевидно, что это различие двух фундаментальных категорий играет еще более значительную роль для понимания и всей посленоуменальной области.

Если сказать кратко, то с точки зрения Прокла отец мыслится здесь как некоторого рода ноуменальная ступень, но взятая сама по себе в своей неделимой единичности. Но ни ум вообще, ни тем более первоединое нигде и никогда не остаются у Прокла только замкнутой областью и только замкнутой силой, ничто не порождает и ничто не оформляющей. Всякая категория вообще требует такой внешней для себя области, в которой она себя порождает и утверждает, несмотря ни на какую инобытийную сущность своего окружения. Ум, взятый в себе, предполагающий то или другое свое окружение, является отцом этого окружения, является тем, что создает самую идею этого инобытия, конечно, с тем или иным смысловым преломлением. Но всякое окружение не есть просто неподвижная идея или смысл. Оно обязательно становится такой жизнью, которая тоже вечно стремится к самоутверждению. Но если ум не просто порождает свое окружение, но является также и причиной его самостоятельного самоутверждения, то изначальный ум становится у Прокла уже не просто отцом, но и творцом. Другими словами, если речь идет о самоподвижности самого ума, он является отцом всех этих внутрисмысловых оформлений; а если заходит речь о внеразумном инобытии, о внеразумном ничто, то для переходов всей внутриноуменальной области ум получает уже новую функцию и становится творцом.

Это обстоятельство очень важно потому, что как раз по данной линии создавалось различие между язычеством и христианством. Не только христиане, но и такой языческий мыслитель, как Прокл, тоже признавал наряду с творцом еще и творение из «ничего». Тут языческая мысль вплотную подходила к христианскому учению о творении, а следовательно, и о твари. И все-таки здесь продолжала залегать бездна между язычеством и христианством. Эта бездна заключалась в том, что никакой языческий философ не мог признать такой надмирной и абсолютной личности, которая была бы выше самого космоса и которая действительно создавала бы теперешний космос из небытия, из чистого ничто. Поэтому если Прокл и признавал разницу между отцом и творцом, то он ни в коем случае

не мог бы признать такой абсолютной личности, которая создавала бы любое оформление и внутри самой себя и вне самой себя.

Из этого следует сделать вывод, что в посленоуменальных богах момент творения из ничего действительно усилился, но такое небытие, или инобытие, хотя в основном и предполагало инобытийную, то есть посленоуменальную, тварность, — тем не менее вся эта ноуменальная мифология была не чем иным, как иерархией изначального божественного ума, то есть не такой иерархией, которая отличалась бы от всеобщего отца и которая не была бы только той или иной ступенью проявления все того же божественного ума.

Это оставалось языческим пантеизмом и не имело ничего общего с христианским креационизмом.

7. *Таблица посленоуменальных богов.* Теперь перейдем к самой этой таблице посленоуменальных богов. При этом надо иметь в виду, что эта таблица посленоуменальных богов нигде не проводится Проклом в систематическом виде. Она ожидалась бы нами в трактате «Платоновская теология». Но либо Прокл сознательно не ставил своей целью дать подобного рода таблицу, либо эта заключительная часть трактата просто до нас не дошла (выше, с. 38). Что касается нас, то мы должны попросить разрешения у читателя сконструировать эту внутрикосмическую мифологию вместо Прокла, поскольку диалектико-мифологические методы Прокла очень ясны и поскольку космос реально представлен планетными богами, имена которых общеизвестны. Если присоединить ко всей диалектике посленоуменальных богов еще и эту, уже только космическую и только внутрикосмическую сферу, то мы получаем следующую таблицу посленоуменальных, то есть космически-душевных, богов.

1. Посленоуменальные, или космически-душевные, боги как *бытие* — *сверхкосмические боги*.

а) Демииургическая триада во главе с Зевсом: Зевс II, Посейдон I, Аид.

б) Оживительная триада во главе с Корой: Артемида I, Персефона II, Афина II.

в) Обратительная триада во главе с Аполлоном I (выше, с. 120).

г) Триада «незапятнанных» корибантов как охранителей чистоты возвращения упомянутых выше сверхкосмических богов к их исходному началу.

II. Посленоуменальные, или космически-душевные, боги как *граница* между бытием и жизнью — *сверх-и-внутрикосмические боги*, или боги олимпийские (неразвернутый синтез бытия и жизни).

а) Демииургическая триада: Зевс III, Посейдон II, Гефест.

- б) Охранительная триада: Гестия, Афина III, Арес I.
- в) Оживительная триада: Деметра, Гера, Артемида II.
- г) Возводительная триада: Гермес I, Афродита I, Аполлон II.

III. Посленоуменальные, или космически-душевные, боги как *демиургическая идея*, или как синтез бытия и жизни, — *боги космические и боги внутрикосмические*.

- а) Уран II — *звездное небо*.

б) *Планетные боги до подлунной*: Кронос II (Сатурн), Зевс IV (Юпитер), Арес II (Марс), Афродита II (Венера), Гермес II (Меркурий), Гелиос (Солнце), Селена (Луна).

в) *Подлунная*: Океан и Тефия; ангелы, демоны, герои и души; стихийные области эфира, воздуха, воды и земли.

IV. *Материя*: животные души, включая чувственные человеческие души; растительный и неорганический мир; чистая материя.

8. *Необходимые дополнительные разъяснения к посленоуменальной и общекосмической области*. В этой таблице, ввиду сложности рассуждения у Прокла, несомненно, многое вызывает разного рода вопросы и требует тщательного анализа. Не входя в систематическое раскрытие всех этих трудностей, попробуем указать здесь только на некоторые.

а) Во-первых, если обратить внимание на сверхкосмических богов, то может удивлять то обстоятельство, что у Прокла здесь фигурирует не обычная триада, но четверка. Однако это сомнение устранить легко. Если первая триада здесь названа демиургической, то уже с самого начала ясно, что здесь идет речь о самом общем, исходном начале сверхкосмических богов, которое легче всего подвести под общую прокловскую категорию бытия. Но тогда вторая триада, которую Прокл называет триадой оживителей, определенно соответствует второму основному прокловскому принципу, именно жизни. Что же касается третьей триады, то есть обратителей, или возводителей, и четвертой триады, то есть охранителей, или «незапятнанных» корибантов, то тут ясно выступает третья основная категория общедиалектической триады, то есть возвращение к исходному моменту. Демиурги создали бытие космоса, оживители создали его жизнь, то есть выход за пределы чистого бытия; а возвратители яснейшим образом определяют то и другое, то есть объединяют бытие и жизнь внутри космоса, возвращают эманировавшую из бытия жизнь к исходному бытию и закрепляют это возвращение. Таким образом, четыре триады сверхкосмических богов нисколько не нарушают всеобщего триадического метода.

Во-вторых, то же самое нужно сказать и об олимпийских богах. Аналогично и здесь третий момент триады представлен в двух

видах, возводителем и охранительно-закрепительном. Но только порядок изложения этих четырех триад здесь несколько иной. За демиургами здесь следуют не оживители, как в сверхкосмических богах, но сразу же охранители, так что оживители оказываются только на третьем месте. Таким образом, четыре триады олимпийских богов есть полное повторение четырех триад сверхкосмических богов, как оно и должно быть согласно общему схематизму Прокла. Здесь дело не в самой логике, но в способе и порядке ее изложения. Другими словами, порядок изложения системы может и не воспроизводить эту систему в ее чисто логической последовательности. Это несколько не мешает логике самой системы.

Та же самая картина рисуется нам и еще в одной классификации богов, а именно в той, которая дана в «Первоосновах теологии» (151—159). Здесь такая последовательность: боги отчие (151), порождающие бытие (152); после указания на совершенство богов (153) идут охранительные (154), живородящие (155), очистительные (156); формообразующие, или демиургические (157); возводительные (158) и беспредельно-предельные (159). Такая последовательность, если иметь в виду основную триаду Прокла бытие — жизнь — демиургическая идея, совершенно лишена всякой логики. На самом же деле чисто прокловская логика остается здесь совершенно нетронутой, и логическая непоследовательность вызвана только желанием говорить более подробно и более свободно.

Действительно, бытие вполне ясно представлено здесь отчими богами. Жизнь представлена здесь богами, которые так и называются живородящими. Соединение того и другого в демиургической идее тоже названо здесь буквально. Боги очистительные, возводительные и охранительные явно представляют собою только детализацию демиургически-формообразующих. Наконец, боги беспредельно-предельные — это вообще сущность всех богов, поскольку каждый бог есть только выделение той или иной определенности из общей и нерасчлененной беспредельности. Таким образом, общая логическая триада Прокла также и здесь не нарушена, как она не была нарушена и в «Платоновской теологии». Видимая же непоследовательность возникает здесь только как дань стилистической свободе изложения.

б) В-третьих, поскольку в своем трактате «Платоновская теология» Прокл кончает только олимпийскими богами и не занимается теми богами, которые ниже олимпийских, то есть богами материального космоса и богами внутрикосмическими, то возникает вопрос, как же стал бы рассуждать здесь сам Прокл, если бы он дал соответствующую мифологическую диалектику. На основании общей прокловской методологии мы, однако, считаем, что

вполне можно пойти на риск и нам самим установить диалектическое место этих чисто космических богов и богов внутрикосмических. И этот риск представляется нам не очень большим. Ведь если Прокл в своей общей теории посленонуменальных богов в яснейшей форме раскрыл для нас диалектику сверхкосмических богов как богов бытия и диалектику олимпийских богов как диалектику переходной области от бытия к жизни, то сам собою напрашивается и третий момент этой общекосмической триады, а именно развернутый синтез бытия и жизни, то есть та демиургическая идея, которая и выразит собою возвращение жизни к бытию внутренней общекосмической мифологии. Такая демиургическая идея, в которой дается структура, но структура живая, одушевленная, и является не чем иным, как материальным космосом, который как раз и структурирует, содержа в себе, например, планетных богов, и одушевлен, подвижен, поскольку весь этот космос пребывает в вечном движении.

Это движение на данной стадии является уже не нуменальным (где были триады интеллектуальных богов) и даже не сверхкосмическим (где были свои демиурги, и оживители, и возвратители), то есть это не есть ни движение чистого ума, ни движение космической души, но это есть результат всех нуменально-космических движений, их конечный предел. Однако поскольку это материальное движение все же в конце концов управляется умом и душой, оно не является случайным и неопределенным, не является уходящим в пустую бесконечность. Оно всегда остается самим собою, то есть всегда возвращается к самому себе. А это значит, что оно круговое. Итак, вечное круговое движение материального космоса есть та демиургическая идея, которая дошла до своего материального воплощения. Этим вполне иллюстрируется демиургическая идейность материального космоса и его специфическое, то есть в данном случае материальное, своеобразие.

в) В-четвертых, мы находим вполне допустимым также и риск диалектического конструирования материального космоса. Тут тоже нетрудно провести общетриадаический метод. И в нашей таблице мы попробовали наметить такого рода диалектику мифа внутри материального космоса. Жаль, что в своем капитальном труде «Платоновская теология» Прокл не довел диалектики мифа до внутрикосмических богов. Поэтому в своей конструкции этой внутрикосмической диалектики мифа мы, конечно, идем на некоторого рода риск, хотя можно обойтись и без этого риска.

г) В-пятых, необходимо учитывать общую тенденцию диалектики Прокла, как и вообще всей античной диалектики. Эта тенденция, как мы об этом уже знаем (выше, с. 20), в отличие от но-

вой европейской диалектики заключается в *иерархическом* понимании самого диалектического процесса. Самые высокие и максимально полноценные категории — это те, с которых начинается диалектика, то есть категории максимально общие и максимально всеохватные. Диалектика состоит из последовательной дифференциации этих начал, то есть из их дробления; а всякое дробление расценивается уже как ослабление, то есть как менее ценное. Поэтому наибольшей конкретностью обладает не тот предел, до которого дошла диалектика, но то начало, из которого она стала исходить. Поэтому интеллектуальные боги хуже интеллигибельных, сверхкосмические — хуже интеллектуальных, олимпийские — хуже сверхкосмических, материально-космические — хуже олимпийских, а среди внутрикосмических богов подлунная область — хуже планетных сфер, да и в подлунной выше всего и чище всего эфирная область; а затем следуют в порядке их уплотнения и огрубления стихии воздуха, воды и земли.

Однако не нужно забывать и того, что тут же проповедуется и необходимость *возвращения* всякой эманации к тому началу, из которого она эманировала. Поэтому весь этот иерархийный строй всего бытия является в то же самое время и оправданием для каждой последующей ступени. Всякая последующая ступень — хуже предыдущей. Но она обязательно также и возвращается к этой своей предыдущей ступени. Таким образом, согласно античной мысли, решительно все, начиная от первоединого и кончая мельчайшими материальными оформлениями, — все это законно, все это естественно, все это справедливо и все это прекрасно.

В-шестых, несмотря на неимоверное нагромождение логических категорий, вся эта диалектика мифа у Прокла отличается одной, характерной именно для античного мировоззрения особенностью. Именно она вся продиктована основной интуицией, то есть *интуицией материального космоса*. Нужно было доказать, что космос — всегда един, всегда единичен и всегда единственный. Для этого понадобилось учение о всеохватном первоедином. Далее, материальный космос не просто един, но он еще и существует, он есть бытие и жизнь. И какое же божество является здесь основным, когда впервые только еще анализируется категория бытия и жизни? Это божество, оказывается, есть Уран-Небо. Далее, космос не только есть бытие и жизнь, но и предельно благоустроенное бытие и предельно оформленная жизнь. Но тогда необходимо, чтобы в материальном космосе осуществлялся и определенный демиургический проект его строительства, который сам по себе пока еще не есть подчиненное ему строительство. И вот проект такого космического строительства — это те боги, которых Прокл называет интел-

лектуальными. Дальше переходим к самому космосу, в котором тоже имеются свои творческие принципы и их осуществление. Это именно чувственно-материальная интуиция заставляет Прокла говорить здесь о множестве разных богов, предшествующих материальному космосу, но уже его осуществляющих. И, наконец, возникает и сам материальный космос, для конструкции которого тоже привлекаются разные боги, как, например, планетные или подлунные. Здесь, однако, свое главное внимание Прокл обращает не столько на отдельные, более дробные божества, сколько на тот их общий синтез, когда они еще не потеряли своей связи с богами сверхкосмическими, но уже оказались также и принципами всей материально-космической жизни. Это — олимпийские боги, которым Прокл, как мы уже знаем (выше, с. 120), дал самую блестящую во всей античности характеристику.

Таким образом, является величайшей исторической ошибкой находить в диалектике мифа у Прокла только одну конструктивно-логическую сторону и не принимать во внимание лежащую в основе этой конструкции *материально-космическую*, или *космически-чувственную*, интуицию.

д) Наконец, в-седьмых, диалектико-мифологическая эстетика Прокла не только производит глубокое эстетическое впечатление, но и по самому своему существу является не чем иным, как именно самой же, и притом единственной, эстетикой. Ведь эстетика есть учение о выразительных формах. А вся диалектика мифа у Прокла как раз и есть учение о выразительных формах.

Для выражения необходимо существование предмета выражения как объекта этого выражения и того или иного способа выражения этого объекта в виде субъективно воспринимаемой картины. Синтез внутренней жизни объекта и разных способов его субъективного показа — это и есть эстетика. Но у Прокла максимально содержательный предмет выражения есть первоединое. А максимально содержательный метод выражения есть материя.

Но первоединое — вне познания; и чистая материя, взятая без всяких возможных ее оформлений, — тоже вне, но уже ниже всякого познания. Она есть не-сущее. А из соединения этих предметов, максимально сжатого и максимально распыленного, и возникает весь мир и вся действительность, как ноуменальная, так и космически-душевная, вплоть до мельчайших материальных оформлений, переходящих к последнему пределу распыления, к не-сущему, к нулю.

Руководясь этой общей выразительно-эстетической картиной бытия у Прокла вообще, мы и позволили себе выше ввести в качестве четвертой основной области в посленоуменальной диалекти-

ке еще и диалектику *чистой материи*. Хотя сам Прокл и не считает материальный мир выражением тех или иных божественных существ, однако совершенно ясно: этот мир материи все же является у Прокла если не прямо божеством, то, во всяком случае, его отдаленным подобием, его тенью, его символом, который стремится от материально-космической полноты к нулю.

9. *Использование платоновского «Парменида» для диалектики мифа. Боги доноуменальные.* а) Мы уже хорошо знаем, что свою диалектику мифа Прокл конструирует на основании разнообразных платоновских диалогов, но особенно на основании «Парменида». Это и понятно, поскольку свою диалектику Прокл понимает утонченно-логически, а «Парменид» как раз является такого рода тончайшей диалектикой. И в одном отношении мы уже увидели, насколько диалектика мифа у Прокла близка к платоновскому «Пармениду». Именно своих первично-числовых богов Прокл диалектически конструирует на основании первой гипотезы «Парменида» (выше, с. 110). Это — доноуменальные боги. И такое привлечение «Парменида» настолько просто и убедительно, что оно остается одним и тем же у всех неоплатоников, кто пользовался для диалектики мифа этой гипотезой первоединого (это видно из нашей схемы на с. 456). Сложнее дело обстоит с привлечением второй гипотезы «Парменида».

б) В противоположность первой гипотезе вторая гипотеза «Парменида» говорит не просто о едином как таковом, но о едином, которое уже существует, то есть о едином сущем. Но если единое и сущее здесь различаются и сущее является уже предикатом единого, то из этого сущего уже возникают и все другие основные логические категории, без которых само сущее, или бытие, никак не мыслилось бы. Отсюда и возникает вторая гипотеза: если единое существует, то оно есть все, то есть ему должны быть приписаны вообще все основные логические категории. У Платона это — цельная гипотеза, именно вторая гипотеза, и ей посвящается у Платона специальный раздел (142b—157b). Прокл не берет ее сразу целиком. Для своей диалектики мифа он берет то одни категории из этой второй гипотезы, то другие. Кроме того, разъяснение этих категорий у него двоякое. С одной стороны, это те самые категории, которыми логика пользуется уже и в пределах первой гипотезы; но здесь она пользуется ими только отрицательно, а именно только для характеристики того, какие категории нельзя приписывать абсолютному первоединству. С другой стороны, однако, эти же самые категории возникают и в характеристике второй гипотезы, но тут они получают уже положительное значение. Поэтому не нужно удивляться тому, что в своем комментарии на

платоновского «Парменида» (выше, с. 62) Прокл придает этой отрицательной характеристике логических категорий большое значение еще в недрах первоединого. Что же касается положительно-го значения категорий, то оно больше характеризуется не в комментарии на «Парменида», а в трактате «Платоновская теология». И чтобы не запутаться в этом замысловатом анализе, попробуем сопоставить характеристики отдельных мифологических категорий в их отрицательном применении в первой гипотезе с теми разделами во второй платоновской гипотезе, которые Прокл привлекает для положительной диалектики этих категорий.

10. *То же. Боги ноуменальные.* а) Первая ступень ноуменальной сферы — это, как мы знаем (выше, с. 111), боги *интеллигибельные*. Ввиду своей предельной общности они, по Проклу, еще не характеризуются никакими конкретными именами, а только чрезвычайно общими и с обычной точки зрения чрезвычайно абстрактными категориями («Фанет»).

Стоя на отрицательной позиции в первой гипотезе, Прокл (In Parm. 1239, 27—1242, 33) имеет в виду конец первой гипотезы Платона (141e). Здесь, действительно, все категории, отрицаемые для единого, формулируются как нечто целое; и, пожалуй, следует отметить, что здесь и на самом деле можно находить концепцию интеллигибельных богов покамест в их цельном виде. Но если привлечь положительную позицию Платона, то эти интеллигибельные боги формулируются у Прокла не просто сами по себе, но и как своя собственная триада.

Первую триаду интеллигибельных богов, которая находится под принципом единого сущего, с точки зрения Прокла (Plat. theol. III 24), необходимо находить не в том месте «Парменида», которое имелось в виду в отрицательной характеристике, но на последующих страницах (142 bc). Тут действительно развивается категория бытия, без которой невозможно единое сущее.

Вторую интеллигибельную триаду Прокл (Plat. theol. III 25) находит в рассуждении Платона (142 cd) о необходимости для бытия быть целым и иметь части, то есть быть бесконечным множеством.

И, наконец, третью интеллигибельную триаду, по Проклу (Plat. theol. III 26), необходимо искать в рассуждении платоновского «Парменида» (142 d — 143 a) о той фактической множественности, которая возможна только в случае признания неделимой цельности единого сущего.

Нам представляется это привлечение указанных текстов из «Парменида» для характеристики положительного содержания интеллигибельного бытия весьма удачным. Ведь едва ли кто-нибудь

станет отрицать, что бытие предполагает свои части, но не в их самостоятельной раздельности, а в их соотнесенности с целым. Это делается у Прокла весьма удачно.

Таким образом, очень сложная характеристика интеллигибельной области, которую дает Прокл (Plat. theol. III 7—28), гораздо проще характеризуется теперь на основании сопоставления с «Парменидом». Она сводится к тому, что интеллигибельность есть, попросту говоря, *единораздельная цельность*, или, как мы уже видели у Прокла выше (с. 109), актуальная бесконечность.

Перейдем теперь ко второй ноуменальной ступени, оставив интеллигибельную ступень как прошлый этап, то есть к ступени интеллигибельно-интеллектуальной. Здесь тоже имеется материал отрицательного характера, заимствованный еще из первой гипотезы, и имеются материалы положительного характера.

б) Первая ступень *интеллигибельно-интеллектуальной* сферы, характеризуемая отрицательно, лишает единое всякой целостности наличия в нем частей и растворяет его в бесконечно дробящейся множественности. Прокл (In Parm. 1089, 17—1097, 20) привлекает рассуждение из «Парменида» (137 с), где как раз об этом идет речь. Что же касается положительного плана, то Прокл (Plat. theol. IV 28—34) тоже говорит об этом подробно, а именно с привлечением специального рассуждения Платона (143 а—144 е) о фактически жизненном, а не просто умственном синтезе целого и частей.

Здесь мы переходим ко второй ступени интеллигибельно-интеллектуальной области — к области жизненного осуществления уже полученной нами *единораздельной цельности*. В отрицательном смысле об этом говорят и Прокл (In Parm. 1097, 21—1110, 15) и Платон (137 cd). Уже сама числовая теория, о которой Прокл говорил раньше, требует категории совершенства, то есть бытийного применения числа. Но когда в предыдущем был получен принцип *единораздельной цельности*, то еще оставалось неизвестным, как же именно этот принцип осуществляется в действительности. Ведь действительность, взятая сама по себе, без этого принципа оказывается просто дискретным множеством, но это последнее ни в каком случае не может означать окончательной цели диалектики. Следовательно, *единораздельная цельность* требует для себя фактического осуществления, чтобы она оказалась не просто целым теоретически, но и таким субстанциально-целым, которое имеет фактическое начало, свою фактическую середину и свой фактический конец. В положительном смысле об этом говорят и Прокл (Plat. theol. IV 35—36) и Платон (144 е—145 а).

Но тогда необходима третья ступень интеллигибельно-интеллектуальной области, о которой в отрицательном смысле говорит-

ся у Прокла (In Parm. 1110, 16—1134, 12) с привлечением «Парменида» (137 d—138 a); и положительно об этом Прокл говорит тоже вполне ясно (Plat. theol. IV 37) с привлечением «Парменида» (145 ab) о фактическом осуществлении принципа единораздельной цельности, которая доходит здесь до степени в совершенстве выполненной и субстанциальной фигурности.

Здесь важно вспомнить то, что мы говорили выше (с. 111) в общей характеристике интеллигибельно-интеллектуальной области. В отличие от чисто предметного бытия, которым характеризуется интеллигибельная область, эту вторую область Прокл характеризует как жизнь, данную пока, конечно, в наиболее общем виде. Кроме того, для Прокла это было зарождением уже и первого мифологического имени, то есть Урана. Теперь мы видим, в каких же категориях «Парменида» Прокл находит эту жизнь и этого Урана.

Оказывается, для этого необходима, во-первых, единораздельная цельность, характерная для интеллигибельной области, и фактическое, то есть интеллигибельно-интеллектуальное, осуществление этой единораздельной цельности в виде субстанциально данной фигурности. И весьма показательно то, что такую жизненно данную первофигурность Прокл нашел в Уране, то есть в Небе. Это Небо действительно является для античного человека наиболее общей первофигурностью; и, кроме того, оно есть максимальная жизненность. Ведь в мифах рисуется, как Уран, обладавший неимоверной плодовитостью, был низвержен в Тартар своим сыном Кроносом, который захотел остаться целым и не попасть в Тартар, куда Уран ниспровергал своих бесчисленных детей. Выше (с. 40 сл.) мы приводили из Прокла также материалы и о том, что это покамест еще не обычное чувственное и видимое небо, но предельно обобщенный прообраз материально-чувственного неба. Тексты из «Парменида», которые Прокл привлекает здесь для диалектики этой интеллигибельно-интеллектуальной области в ее завершенности, ярко свидетельствуют о том, что чисто диалектически для Прокла здесь может идти речь только о жизненном воплощении единораздельной цельности, становящейся ввиду своей воплощенности уже некоего рода фигурой.

Излагатели Прокла понимают все эти диалектические выкладки философа чересчур абстрактно, в чем, конечно, в значительной мере виноват и сам Прокл. Забывают, что, по Проклу, вся эта интеллигибельно-интеллектуальная область есть жизнь, или, вернее, жизнь как предельная обобщенность всего живого, и что эта предельно обобщенная жизнь есть Уран. Если бы не забывались эти две важные идеи, то и привлечение «Парменида» не казалось бы у Прокла чересчур абстрактным и натянутым. Но если мы по-

нашему поймем диалектику интеллигибельно-интеллектуальной области, тогда окажется сугубо любопытным и то, как же Прокл осуществляет свою диалектику мифа в третьей общеноуменьальной сфере, а именно в сфере интеллектуальных богов.

в) Первый момент *интеллектуальной сферы*, если стоять на отрицательной позиции, Прокл (In Parm. 1133, 13—1152, 14) находит в тексте «Парменида» (138 ab) о том, что единое не находится ни в себе, ни в ином. В положительном отношении Прокл (Plat. theol. V 37) имеет здесь в виду текст «Парменида» (145b—e) о нахождении единого одновременно и в себе самом и в своем ином.

Второй момент интеллектуальной области Прокл (In Parm. 1152, 15—1172, 26) отрицательно характеризует указанием на текст «Парменида» (138 b — 139 b) о неприменимости категорий движения и покоя к абсолютному единому; а положительно (Plat. theol. V 38) — указанием на «Парменида» (145 e — 146 a) о необходимости для единого и двигаться и покоиться.

Наконец, третий момент интеллектуальной области Прокл (In Parm. 1172, 27—1191, 9) отрицательно рисует при помощи «Парменида» (139 b — e) — мысль о невозможности для абсолютного единого ни быть тождественным с самим собой и с иным, ни быть отличным от себя и от иного. В положительном смысле Прокл (Plat. theol. V 39) ссылается здесь на «Парменида» (146 a — 147 b) в том, что единое и иное как тождественны с собою и с другим, так и отличны каждое от себя самого и от другого.

В таком виде диалектика интеллектуального мифа звучит невероятно абстрактно. И если остаться на такой отвлеченно-категориальной позиции, то диалектика здесь останется на месте и будет вполне понятна. Но если иметь в виду не диалектику вообще, а диалектику мифа, которой Прокл как раз и занят в своей «Платоновской теологии», то становится непонятно, где же тут миф и какая именно мифология имеется здесь в виду. Чтобы выбраться из этой категориальной пустыни в конкретную область мифологии, придется нам припомнить то, что мы говорили выше (с. 112) об интеллектуальной мифологии вообще.

А говорили мы о том, что вся сфера и вся область интеллектуальной мифологии являются для Прокла не просто жизнью вообще, категория которой была получена еще на интеллигибельно-интеллектуальной ступени, но жизнью, определенным образом оформленной, определенным образом сформированной как животворно действующая субстанция. То, что она есть единораздельная цельность, это мы знаем уже из интеллигибельной области, которая здесь осуществляется. И то, что она есть предельно осуществленная жизнь, это мы тоже хорошо знаем из интеллигибель-

но-интеллектуальной области, которая здесь тоже осуществляется. Но что же тогда такое вся эта интеллектуальная область? На основании текстов «Парменида» Прокл доказывает, что эта интеллектуальная жизнь существует и сама по себе и в ином, что она движется и покоится, и что она тождественна сама с собой и с иным, и что она отлична и от себя самой и от всего иного. Нам представляется, что в этой интеллектуальной области Прокл имеет в виду не жизнь вообще и не просто ее предельно обобщенный рисунок, но такое проявление и осуществление этой жизни, которое является и чем-то устойчивым, хотя оно может и двигаться, и чем-то определенным, данным только в себе, хотя в то же самое время и данным в ином. Также — и в отношении тождества и различия. Нам представляется, что это уже не просто жизнь, но жизненный организм. Ведь сам же Прокл, как мы знаем (выше, с. 113), рисует свою интеллектуальную область в качестве области демиургии. Спрашивается: как же общая жизнь могла бы действовать и быть демиургом, если бы она не была чем-то определенным, то есть если бы она не состояла из дееспособных организмов?

Вот вся эта прокловская интеллектуальная область и представляется нам как область животворно действующего организма. И опять-таки это еще не есть сам живой организм, который действует в космосе, потому что только космос даст этому идеальному организму реально действующую душу и реально оформляемую материю. Ни о космической душе, ни о космической материи здесь еще нет разговора. Все это возникает только при переходе от всей ноуменальной области вообще к области космически-душевной. Однако для того чтобы возник реально действующий космический и природный организм, он должен быть уже запланирован в ноуменальной области. Ведь всякая вещь только потому и существует, что она выражает какое-нибудь назначение, то есть содержит в себе какую-нибудь идею. Жизненно действующий организм всего материального космоса и всей материальной природы тоже имеет свою идею, тоже имеет свой план, тоже имеет свой идеальный проект. Вот этот идеальный проект космически-душевной и материально-природной области и есть идеальный организм, сформулированный Проклом в его интеллектуальной области.

Тогда и делается понятным, почему вся интеллектуальная область определяется у Прокла как демиургическая, причем, как мы знаем (выше, с. 113), и эта демиургия тоже выражена у Прокла с разной степенью детализации. Сначала это есть демиургия вообще, потом — в своих возможных функциях и, наконец, в своей окончательной проявленности, где она дана как тождество и различие всех возможных для нее функциональных проявлений.

Любопытно, что для последней ступени интеллектуальных богов Прокл вводит особое обозначение «Седьмого» бога, не обладающего никаким именем, но указующего только на теоретическую возможность перехода от всей интеллектуальной области, а тем самым и вообще ото всей ноуменальной сферы ко всей посленоуменальной сфере и, прежде всего, к сфере космически-душевной. Для этого Седьмого бога, как указано выше (с. 133), Прокл приводит совершенно определенный и весьма понятный текст «Парменида» о самотождественном различии. Тем самым даже этот Седьмой бог, который с виду кажется только схоластической данью абстрактной категориальной системе, для Прокла есть нечто весьма простое и понятное. Ведь всякий же организм, если он действительно живой и обладает различными органами, и во всех этих различных органах присутствует сам, и присутствует весь целиком. Извлеките из живого организма какой-нибудь существенный для него орган, например сердце, и — весь организм перестанет существовать. Значит, в сердце организма, в его легких, в его мозгу и вообще во всех существенных органах организм присутствует весь целиком, и присутствует не как внешнее качество, но как неделимая субстанция. Нам представляется, что современные физиологи, изучающие живое соотношение функций каждого органа в одном цельном организме, только тем и занимаются, что прославляют прокловского Седьмого интеллектуального бога.

Теперь перейдем к посленоуменальной мифологии.

11. *То же. Боги посленоуменальные.* Как мы знаем (выше, с. 118), первой областью в этой посленоуменальной мифологии являются *сверхкосмические* боги. Характеризуя их отрицательно, Прокл (In Parm. 1191, 10—1201, 21) привлекает рассуждение «Парменида» (139 e—140 b) о неприменимости к абсолютному единому ни категории подобия, ни категории неподобия. В положительном смысле Прокл (Plat. theol. VI 14) указывает на рассуждение «Парменида» (147 c—148 d) о том, что единое как подобно себе самому и иному, так и не подобно ни себе, ни иному. Здесь тоже мы сочли бы необходимым расценить эту диалектику Прокла как достаточно понятную и убедительную. Дело в том, что впервые только в посленоуменальном мире может ставиться вопрос о том, подобен он ноуменальному миру или неподобен, и если подобен, то в какой мере. Покамест мы находились в ноуменальной сфере, мы имели дело только с чистой идеей, в отношении которой трудно было бы говорить об ее подобии чему-нибудь или несходстве с чем-нибудь, поскольку этого «чего-нибудь» там вообще не было. Теперь же, с переходом к природе и космосу, это «что-нибудь» необходимым образом возникает. И вот о нем-то теперь

и ставится вопрос, насколько оно подобно своей идее и насколько оно далеко отходит от нее, постоянно переставая быть ее подобием. Использование «Парменида» у Прокла нам и здесь представляется весьма удачным.

За сверхкосмическими богами, как мы знаем (выше, с. 120), следуют боги *сверх-и-внутрикосмические*, или олимпийские. Любопытно, что среди отрицательных категорий Платона Прокл не находит аналога для этой категории богов. Но зато с положительной точки зрения он (Plat. theol. VI 24) привлекает текст «Парменида» (148 d — 149 d) о соприкосновении единого и иного. В этом учении о соприкосновении Платон учит, что если соприкасающихся моментов два, то линия соприкосновения принадлежит тому и другому из соприкасающихся моментов и в то же время не принадлежит. Эту мысль Платона можно было бы выразить проще. По-видимому, Платон здесь дает, попросту говоря, диалектику границы. Окружность круга и принадлежит самому кругу и не принадлежит, а также одновременно и принадлежит и не принадлежит окружающему фону. Но если это так, то лучшего диалектического обоснования для своей категории сверх-и-внутрикосмических богов, или олимпийских богов, нельзя себе и представить. Ведь в своей общей мифологии, как мы видели (выше, с. 121), Прокл только одно и доказывал, что эти боги есть граница между сверхкосмическими богами, взятыми как единая область, и внутрикосмическими богами, тоже взятыми как одна область. Привлечение указанного здесь текста «Парменида» у Прокла можно считать не только удачным, но для его понимания олимпийских богов прямо замечательным.

Далее следуют боги *внутрикосмические*. Как мы уже не раз говорили, Прокл в своей «Платоновской теологии» кончает свою диалектику олимпийскими богами; и часть трактата, анализирующая внутрикосмических богов, либо до нас не дошла, либо вообще не входила в планы самого Прокла относительно данного трактата. Однако имеются все основания все же привлекать для внутрикосмических богов тексты из «Парменида». В отрицательном смысле эти внутрикосмические боги вполне ясно намечены Проклом диалектически (In Parm. 1201, 22—1212, 4) с привлечением текста «Парменида» (140 b—d) о категориях равенства и неравенства. В положительном смысле текст Прокла отсутствует, а о категориях равенства и неравенства в «Пармениде» (149 d — 151 e) имеется специальное рассуждение. Таким образом, в логическом отношении внутрикосмические боги характеризуются как то, что, во-первых, равно себе самому и всему иному, и, во-вторых, как то, что не равно ни себе, ни иному. Насколько можно судить, Прокл имеет здесь в виду стихию материального становления, которое,

если оно проходит определенный путь, имеет этот путь как нечто равное себе самому; однако этот определенный путь, если тут на самом деле действует никогда не прекращающееся становление, тут же и сдвигается с достигнутой им точки и, таким образом, тут же оказывается и неравным себе самому. Так мы могли бы прокомментировать это привлечение категории равенства для характеристики внутрикосмических богов. Это ведь не те идеальные боги, которые рассматривались до настоящего пункта и которые, во всяком случае, были устойчивы сами к себе. Внутрикосмические боги гораздо ближе к материи и отнюдь не сводятся только на одну неподвижную идеальность. Они являются символами уже материальной неустойчивости. А это значит, что они являются на этот раз принципами равенства и неравенства одновременно.

Чтобы не сбиться с толку в том анализе сферы *души*, о которой нам сейчас предстоит говорить, заметим следующее. Ведь вообще к области души мы уже давно перешли, когда от ноуменальных богов перешли к посленоуменальным. Посленоуменальные боги — это ведь и есть космическая душа, максимально точно воплотившая в себе предшествующие ей ноуменальные структуры. Но ведь о душе можно говорить и без воплощения в ней этих ноуменальных структур. Однако тогда такие души уже не будут богами. Они будут иметь свою собственную структуру, свою собственную творческую подвижность как таковую. То, что такая самостоятельная душевная сфера обязательно мыслится, это ясно формулируется Проклом (In Parm. 1212, 5—1233, 9), когда он требует признания универсальной души. Проклу здесь соответствует рассуждение в «Пармениде» о времени в отрицательном смысле (140 e — 141 d) и времени в положительном смысле (151 e — 153 b). Если иметь в виду специфику души вообще, то есть души без ноуменальной структуры, то действительно в душе ничего не останется, кроме потока времени. Точно так же, если иметь в виду не время вообще, но отдельные его моменты, ясно, что мы получаем отдельные временные образования, то есть отдельные души, или, яснее сказать, отдельные живые существа, высшие существа, куда Прокл относит ангелов, демонов и героев. Интересно, что и этим отдельным моментам времени, то есть, прежде всего, прошедшему, настоящему и будущему, в «Пармениде» тоже соответствуют определенные места как в отрицательном смысле (141 de), так и в положительном (153 b — 155 d). Анализа этой душевной сферы, который указывал бы на определенные тексты из «Парменида», у Прокла, как сказано, нет, когда он говорит о диалектических мифологических категориях в положительном смысле. Однако это

привлечение указанных текстов «Парменида» ясно само собой, тем более что в отрицательном смысле мы у него все-таки читаем об отдельных душах, или высших существах (In Parm. 1233, 20—1239, 21). А если о диалектике этих высших существ положительного рассуждения у Прокла не имеется, то зато оно легко само собою получается, тем более что в неоплатонической литературе эта идея была ясно выражена (ср. Damasc. De pr. II 221, 13—222, 15), да и у самого Прокла в другом месте (In Parm. 1055, 5—9) на это имеются определенные намеки.

Подведем итоги всей прокловской диалектики мифа по платоновскому «Пармениду».

12. *Выводы.* Во-первых, сопоставление мифов с теми или другими текстами «Парменида» Прокл производит весьма тонко и глубоко, а порою даже и блестяще, так что ни о каких логических натяжках здесь не может быть и речи. Само собой разумеется, что платоновский «Парменид» вовсе не ставил своей задачей давать диалектику мифа. Он строит диалектику только в виде строгой логической системы. Поэтому здесь речь может идти только о логической структуре мифа, но эта структура улавливается Проклом весьма удачно.

Во-вторых, на первый взгляд может производить странное и удивительное впечатление то обстоятельство, что, с точки зрения Прокла, весь отдел «Парменида» (124b — 155d) совершенно последовательно, без всяких перерывов и всяких уклонов в сторону, прямо воспроизводит всю мифологию Прокла во всей ее чисто прокловской последовательности. Прокл трактует «Парменида» так, что сначала здесь идут доноуменальные боги, потом — ноуменальные боги. А в области этих последних сначала идут сверхкосмические, потом сверх-и-внутрикосмические и потом внутрикосмические. У Прокла сначала идут боги, а потом души. И в «Пармениде» Прокл после богов вычитывает сначала диалектику универсальных душ, а потом диалектику партикулярных душ (или высших существ). Прокл не находит в «Пармениде» только чистой и изолированной материальной области. Но для Прокла это уже не мифология; и то, что ее диалектики нет в «Пармениде», для Прокла только естественно. Итак, последовательное развитие диалектических категорий «Парменида» целиком воспроизводит собою в чисто диалектической форме все то, что Прокл изучает в своей мифологии, и притом с точнейшим сохранением последовательности у Прокла. Такому совпадению мифологии с диалектикой, конечно, можно сколько угодно удивляться. Но опровергать это сопоставление для историка философии весьма затруднительно.

В-третьих, то, что Прокл называет своей второй гипотезой, не вполне совпадает со второй гипотезой самого Платона. Своих интеллигибельных богов, как мы видели выше (с. 130), Прокл начинает еще с конца первой гипотезы Платона, где он находит этих богов в самом общем виде. Также и конец второй гипотезы Прокла тоже не совпадает с концом второй гипотезы Платона. У Платона перед его третьей гипотезой имеется еще глубокое рассуждение с особой тематикой (155 d — 157 b), которое Прокл не использует для своей диалектики мифа.

В-четвертых, о чем же рассуждает Платон в конце своей второй гипотезы? По-видимому, здесь мыслится какой-то переход к материальной области, которая, в противоположность миру идей, всегда дискретна, поскольку в чисто материальном становлении всякая точка, которая возникает, в тот же момент и уходит в прошлое, погибает. Но о переходе в материю «Парменид» вообще не трактует. Может быть, поэтому и Прокл не стал это рассуждение привлекать для своей диалектики мифа. Однако Прокл, насколько можно судить, поступает здесь несколько односторонне. Дело в том, что при таком разрыве всех этих точек становления, когда они сразу и возникают и тут же погибают, необходимо мыслить такую категорию, в которой возникновение и гибель совпадали бы. И эту категорию Платон понимает как «вдруг», как «внезапно». Но ведь этот момент мгновенности характерен и вообще для всех переходов одной категории в другую, поскольку всякий такой переход только и мыслится как мгновенный. Между прочим, у Платона здесь проводится замечательная идея о сущности континуума, в котором обязательно существует бесконечное количество различных точек, но в котором все эти точки сливаются и отождествляются в одно неделимое целое, так что каждая из таких точек континуума есть только неуловимая мгновенность. Для своей диалектики мифа Прокл этим не воспользовался, хотя, рассуждая теоретически, эта мгновенность вполне необходима и для диалектики Прокла вообще и для диалектики мифа в частности.

В-пятых, если у самого Платона вторая гипотеза оперирует только ноуменальными категориями, то Прокл, как мы сейчас видели, для области души заимствует категории из этой же самой умственной области, то есть из области ноуменальной. Как мы знаем, Прокл берет отсюда категорию времени и при ее помощи создает диалектику души. Это неожиданно потому, что ведь душа, согласно учению всех неоплатоников и в том числе самого же Прокла, составляет совсем другую ипостась, а именно вполне самостоятельную ипостась души, основную наряду с первыми дву-

мя, то есть наряду с доноуменальным первоединым и ноуменальной сферой чистой идеи. Таким образом, основная неоплатоническая диалектика трех ипостасей у Прокла остается; но для категориального осмысления третьей ипостаси, а именно души, Прокл продолжает пользоваться все теми же ноуменальными категориями. Поэтому вторая и третья гипотезы Платона переработаны у Прокла, можно сказать, коренным образом.

В-шестых, подлинная диалектика мифа у Прокла может получить свою окончательную ясность только при условии сравнения этой диалектики с другими способами использования «Парменида» у других неоплатоников. Этим мы считаем уместным заняться в специальной таблице (ниже, с. 456). Сейчас мы заметим только то, что Прокл напрасно хотел базировать свою мифологию на «Пармениде» и напрасно считал «Парменида» основой всей своей философии. Как мы сейчас увидим, Прокл использовал из «Парменида» только первые две гипотезы, и притом вторую не целиком. А всего гипотез в «Пармениде» восемь. Следовательно, целых шесть гипотез «Парменида» остались у Прокла неиспользованными. Формально они использованы у прокловского схолиаста, но и то без всяких мифологических выводов. Об этом схолиасте — выше (с. 54).

§ 5. ДВЕНАДЦАТЬ ТИПОВ ЕДИНСТВА

1. *Весь Прокл — славословие всеединству.* Необходимо сказать, что единство, или, как греческие философы обычно говорили, «единое», являлось постоянной, первейшей и любимейшей проблемой в течение почти всей античности. Дело в том, что вся античность признавала единственным и максимально совершенным произведением всего бытия именно космос, — видимый, слышимый, осязаемый и вообще чувственно-воспринимаемый космос, в сравнении с которым боги и все высшие существа понимались только в виде принципов строения этого космоса. Вечная организованность, плавность и протекание этого космоса, его вечная подвижность в определенных границах — все это заставляло находить в бытии и во всей действительности прежде всего единое, единичность, единственность, одно, или, говоря вообще, единство. Проблеме этого единого Прокл посвящает в разных своих сочинениях буквально сотни страниц. И сейчас нам хотелось бы сказать об этом прокловском понимании единства подробнее, с расчетом на существенность в передаче мыслей Прокла.

Выше (с. 18), еще в наших подходах к Проклу, мы установили, что единое — это такая категория, которая ко времени Прокла получила огромное развитие, и требовалась ее окончательная систематизация. Это как раз и предстояло сделать Проклу. И Прокл это сделал так, что всю его философию без всякого преувеличения необходимо считать сплошным славословием этому единству, или, точнее, этому всеединству со всеми подчиненными типами этого последнего.

2. *Шесть типов единства в связи с первой неоплатонической ипостасью.* а) Уже первые три ипостаси трактуются у Прокла в первую очередь как три специфических единства. Первый тип этого единого — это такое единое, которое, охватывая собою решительно все, уже несравнимо ни с чем (так как ничего другого уже не остается), и потому такое единое лишено возможности иметь какие бы то ни было признаки. Это — сверхсущее единое, о котором Прокл рассуждает решительно везде и которое в самой отчетливой форме выражено и у Платона в его «Пармениде», именно в той его первой гипотезе, где берется чистое одно, лишенное всяких признаков и потому превышающее всякую мыслимость. Указывая на это первоединое в платоновском «Пармениде» (137 с — 142 b) — и в этом Прокл совершенно прав, — он целиком и полностью воспринимает его. И спорить здесь совершенно не с чем. Но это отнюдь не единственный тип понимания одного.

Уже у Плотина первые три неоплатонические ипостаси трактуются как три единства. Так, например, не только ум един, но даже и третья ипостась, мировая душа, согласно заявлению Плотина, есть не что иное, как особый тип единства и целостности. Плотин прямо пишет о мировой душе: «Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части, как великие, так и малые; и между тем как части эти одни находятся там, другие здесь, одни напротив друг друга, другие вместе или отдельно разбросаны, она от этого не разделяется и не раздробляется на части, для того чтоб оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостною, неделимою, присутствуя на всяком месте вся нераздельно, и, таким образом, всегда остается подобною родившему ее отцу [уму] и по единству и по всеобъемлющей универсальности» (V 1, 2, 30—38). Однако у Плотина имеется еще и такой текст (V 1, 8, 23—26), где кроме непознаваемого первоединого ум прямо объявляется по-прокловски как «едино-многое» (*hen polla*), а душа — как «единое и многое» (*hen cai polla*), с характерной ссылкой на платоновского «Парменида», как это мы часто находим и у самого Прокла.

б) Что касается Прокла, то автор настоящей работы в своей прежней книге¹ уже указал на пять разных типов единства у Прокла. Но в ней указанные пять типов единства рассматриваются покамест еще до перехода первой ипостаси, первоединого, ко второй ипостаси, к уму. Дело в том, что Прокл, а в значительной мере уже и Плотин², между первой и второй ипостасью помещают ту переходную ступень, которая тоже характеризуется как единое, но уже не как сверхсущее первоединое, а как такое единое, или одно, которое является уже чем-то единораздельным; но так как вся эта сфера совершается до ума, то она пока еще лишена всякого качества, то есть является пока только количеством. Это — сфера чисел-единиц, из которых каждое пока еще едино, но в то же самое время и множественно. Поэтому всю эту область как первоединого, так и единораздельного неоплатоники именуют при помощи термина «число». Возникающие здесь пять типов единства, согласно неоплатоникам и прежде всего согласно Проклу, были охарактеризованы у нас так: «1) одно есть чистая немыслимость, чистое «сверх», абсолютная немыслимость; 2) одно есть относительная немыслимость как начало диалектического пути, абсолютная единичность; 3) одно, далее, вступая во взаимоотношение с иным, дает потенцию сущего, или число, множество, чистое «как» сущности, или сферу «пресущественных единств», чисел; 4) одно, далее, берется как осуществившаяся потенция, то есть как самостоятельный эйдос, или число как эйдос; 5) наконец, одно (как эйдотическое число) получает существенное заполнение и становится одним чего-нибудь; это и есть переход «одного» через «множество» к «сущему» (то есть к бытию)»³. Нужно сказать, что это деление на пять типов единства проведено не столько у Прокла, сколько у Дамаския, многочисленные тексты из которого приведены нами в указанном месте «Античного космоса». У Прокла, впрочем, как и у всех неоплатоников, над всем возвышается абсолютно невыразимое одно, так что у Прокла и у продолжающего его развивать Дамаския, собственно, не пять типов единства, а шесть; и наивысшее единство — выше даже того, о котором можно сказать, что оно невыразимо.

Первые три типа единства (после абсолютного «сверх») отчетливо сформулированы уже самим Проклом. В «Платоновской теологии» (III 8) устанавливается необходимость трактовать единое

¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.

² Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928, с. 108—144 (здесь довольно подробно излагается учение Прокла о числе, но преимущественно по трактату «Первоосновы теологии»).

³ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука, с. 281—282.

как предел и беспредельное (со ссылкой на платоновского «Филеба» 23 с). Далее здесь (III 9) говорится о необходимости синтеза предела и беспредельного. А еще дальше (III 10—12) прямо говорится, что один такой синтез можно относить к ноуменальному бытию, так что другой предшествует этому и относится пока еще к сфере единого. Следовательно, три типа единства после абсолютного «сверх» отчетливо зафиксированы самим Проклом и отнесены им к доноуменальной сфере. Значит, получается уже четыре типа единства. Однако этих четырех числовых моментов, очевидно, мало, поскольку в результате такого синтеза получаются, собственно говоря, еще не законченные числа, а только генады, то есть те единицы, которые являются результатом общечислового полагания, то есть, собственно говоря, только еще потенцией числа. Ведь какая-нибудь пятерка или шестерка не есть просто сумма отдельных генад, единиц, но каждый раз является чем-то неделимым целым, то есть каждый раз все новой и новой единицей (как мы говорим — «дюжина», «тысяча», «миллион» и т. д.), то есть получается уже не потенция, а *эйдос* числа. А это значит, что получается не четыре типа единства, а пять типов единства. Кроме того, покамест не появилось числа как каждый раз неделимого единства, нельзя было бы говорить и о пяти чего-нибудь или шести чего-нибудь, то есть нельзя было бы говорить о новых типах единства. Чтобы возникло готовое число, все получаемые здесь единичностные структуры должны предстать в готовом и законченном виде. Ведь единица, двойка, тройка и т. д. не суть просто единичностные полагания вообще, но каждый раз особые и уже неделимые числовые субстанции. Но, очевидно, это и есть пятый тип единства. А поскольку эти готовые числовые субстанции тоже не остаются сами по себе, но являются энергией своего ноуменального осуществления в последующем (иначе число не было бы числом чего-нибудь), то ясно, что здесь возникает уже шестой тип единства, то есть тут мы имеем дело не с потенцией и не с *эйдосом*, но с энергией числа. И эти шесть типов единства — все еще в доноуменальной сфере. Таким образом, шестеричное деление первоединства в нашей настоящей работе мы характеризуем совершенно по-другому и с другим распределением смысловых элементов, чем это мы нашли нужным делать в «Античном космосе».

в) Изучение трактата Дамаския о первых принципах вообще чрезвычайно важно для понимания Прокла, который, несмотря на все свои бесконечные дистинкции, все же кое-где нуждается в некоторых уточнениях. Когда при перечислении своих основных принципов он пишет просто «единое», которое выше всякого разделения, то это отсутствие в нем всякого разделения Прокл тоже

понимает неоднозначно, а у Дамаския эта многозначность перво-единого прямо-таки подчеркивается.

Во-первых, Дамаский прямо говорит, что единое есть не просто принцип чего бы то ни было, но выше всякого принципа и является, собственно говоря, принципом всех принципов, до всех принципов (33). Это единое предшествует монаде и диаде (45). Значит, оно не есть даже и монада, не говоря уже о диаде. Прямо сказано: единое — выше всякого единения и двоения (51).

Во-вторых, если числа начинаются с единицы и переходят через двоение к триаде, то единое даже выше всякого числа с его единицами и даже выше всякой триады (90). Таким образом, даже единство, предшествующее всякому множеству, у Дамаския — но об этом можно читать и у Прокла — тоже нужно понимать в двух смыслах: либо оно чистое «сверх», либо оно начало числового ряда, и, значит, если иметь в виду также и отнесенность готового числа к чему-нибудь, а не только готовое число само по себе, то правильнее будет в области первоединого находить не пять, но шесть разных оттенков.

Между прочим, если привлекать Дамаския, то даже и материю он называет своеобразным единым, поскольку она едина вследствие своей предельной разбросанности и предельной внеположности всякого одного со всяким другим. Первоединое есть абсолютная сконцентрированность и сжатость всего в одной точке, а материал есть максимальная распыленность и разъединенность всего сущего (7). Но выше (с. 89) мы находим такое же понимание материи также у Прокла, хотя Прокл об этом говорит как-то неохотно и как бы только случайно.

г) Итак, вот те шесть типов документального единства, которые необходимо сформулировать, хотя формулировка эта более или менее предположительная, поскольку прокловские материалы здесь весьма многообразны и многозначны и допускают то большее, то меньшее количество смысловых уровней. 1) Единство как абсолютная всеохватность, превышающая всякую отдельность и потому чистое и непознаваемое «сверх». (Носитель всех принципов, или принцип всех принципов, а по тому самому и сверхпринципный принцип всех принципов.) 2) Единое как предел, когда в нем намечается первое полагание, покамест еще неизвестно чего (принцип единства). 3) Единство как беспредельное, поскольку пределы могут существовать только тогда, когда есть беспредельное (принцип множественности). 4) Единство как слияние предела и беспредельного, или как генада, или единица в виде потенции числового ряда (принцип единомножественности). 5) Единство как сформированная совокупность единиц, или как число в виде эй-

доса числа (целостная множественность). б) Единство как энергично заряженное число, или как число чего-нибудь (хотя этого «чего-нибудь» здесь пока еще нет, поскольку оно уже не является количеством, но предполагает определенное смысловое качество, то есть требует вообще перехода из доноуменальной сферы первоединого к ноуменальной сфере определенных логических категорий); это — число как энергия, или как принцип становящейся единораздельной цельности.

Эта новая сфера единства, будучи сферой качественно заполненных категорий, есть сфера ума, или, как мы говорим, ноуменальная сфера. И, поскольку речь будет идти сейчас об уме, который уже не есть просто единое, но единое сущее, то есть единое, взятое уже как бытие, то множество здесь пока еще не растекается в неопределенную даль и не превращается в какой-то туман или мираж, которым отличается множественная материя. Множественность здесь у неоплатоников пока все еще скована единством, почему и Плотин и Прокл называют этот тип ноуменального единства не просто единым и многим, но только едино-многим (*hen polla*).

Это сущее, или, как мы теперь сказали бы, просто бытие, согласно всем неоплатоникам, есть уже сфера ума, то есть сфера смысловой качественности, вместо той чисто числовой структуры, с которой мы имели дело в доноуменальной сфере.

3. *Обзор последующих типов единства.* а) Итак, шесть типов единства установлены Проклом только на основании учения о сверхсущем первоедином. Ясно, что, если Прокл стал на позицию неоплатонического учения о трех ипостасях и о последующем за ними материальном мире, он должен был говорить и о второй ипостаси — уме, и о третьей ипостаси — душе, и в дальнейшем — о космосе. Так оно и есть. Первоединое для него — первая ипостась, вторая ипостась — ум и третья — душа с последующим учением о материальном космосе. Но дело осложняется тем, что Прокл, по крайней мере в своей «Платоновской теологии», хочет базироваться только на первых двух ипостасях, что удастся ему делать не без некоторой путаницы. Без путаницы обходится у него только первая ипостась, о которой он говорит целыми сотнями страниц и которая для него пронизывает все сущее, но которую он обязательно хочет базировать на платоновском «Пармениде». О той путанице, которая здесь возникает, мы сейчас скажем, но сначала приведем собственное высказывание Прокла.

б) Именно в «Платоновской теологии» со ссылками на своих предшественников Прокл пишет, что «первое — это единое... ум —

едино-многое, душа — единое и многое, тела же — многое и единое...» (I 11, р. 47, 10—12), хотя здесь у Прокла пока еще не идет речи о платоновских гипотезах в «Пармениде». Напомним, что подобное деление мы находим еще у Плотина. Здесь у Прокла указываются пока четыре принципа. Но весьма характерно то, что все эти четыре принципа являются принципами только единства, причем можно сказать, что если первый принцип указывает здесь на единое как на бесконечность, то последний принцип указывает на материю как на единое в нулевом смысле слова. Единое в первом смысле есть максимальная сконцентрированность бытия, его максимальная сконденсированность, доведенная до неделимой точки; материя же, как мы сказали, есть единое, доведенное до абсолютной раздельности, рассеянности, разбросанности, то есть до той пустоты, которая не есть что-нибудь, но зато может стать чем угодно, воплощая на себе превышающие моменты ума и души. Сверхсущее первоединое — бесконечность, которая все охватывает и потому непознаваема; материя же — тоже бесконечность, но та, в которой все до предела самопротивопологается, поскольку материя до предела внеположна и по этому самому тоже непознаваема. Первоединое — сверхсущее, ум и душа — сущее с его живым становлением, материя же — вовсе не-сущее. Важно в этом сообщении также и то, что общепринятые в неоплатонизме три ипостаси, с их последующим материальным воплощением, строжайшим образом трактуются как разные типы единства, или как разные типы одного.

Это же самое деление, но с присоединением пятого пункта, мы находим у Прокла в его комментарии на платоновского «Парменида» (1089, 32—1090, 3): «Первое — единое, которое не может стать многим; ум, который есть едино-многое; душа — единое и многое... тело — многое и единое... материя (*hylē*) же является только многим». Эти пять типов единства возникают у Прокла вместо приведенного только что четверного деления потому, что «тело» первого разделения дано в этом втором разделении в виде двух типов: в виде телесно оформленной материи и в виде материи, взятой в чистом виде.

в) Теперь возникает вопрос: сколько же вообще типов единства признает Прокл, если учесть все его высказывания на эту тему? Первые шесть типов, как мы видели выше, относятся к абсолютному единому, включая его числовые структуры. Этого абсолютного единого со всеми его числовыми подразделениями мы не находим здесь у Прокла ни во втором перечне типов единого, ни в третьем. Во втором и третьем перечне первым типом объявлено просто само единое без всяких числовых подразделений. Значит,

новизной второго и третьего подразделений по сравнению с первым подразделением является отсутствие всякого упоминания о числовых структурах; а говорится здесь, в качестве первой категории, только об едином вообще, до всякой множественности. Следовательно, сравнивая все три приведенные у нас подразделения типов единства у Прокла, мы находим всего десять типов — шесть типов из области доноуменального абсолютного единства и еще четыре типа из последнего, уже ноуменального, подразделения, а именно: единораздельный ум, раздельно-единую душу, единичные материальные вещи и саму материю (как нулевым образом представленное единое). И до сих пор совпадение прокловского учения о типах единства с Платоном является более или менее ясным.

Однако некоторые затруднения возникают вследствие намерения Прокла обязательно использовать платоновского «Парменида» и, в частности, те гипотезы, которых Платон насчитывает восемь, но которые Прокл интерпретирует по-своему.

То, в чем уже никак нельзя сомневаться, — и на это мы указали выше, — является совпадением доноуменального абсолютного, то есть сверхсущего, единства с первой гипотезой «Парменида».

4. *Типы единства у Прокла в связи со второй платоновской гипотезой.* а) Что касается платоновской второй гипотезы «Парменида», то в общем виде мы об этом говорили выше (с. 129).

Вся эта гипотеза у Платона гласит: если исходить не из единого абсолютного, но из единого существующего или единого сущего (*hen on*), то какие выводы надо делать отсюда для самого единого (142 b — 157 b)? Ответ гласит: единое в этом случае характеризуется всеми основными логическими категориями, или оно есть все.

б) Прокл, как мы видели выше (с. 139), изымает из этой второй платоновской гипотезы последнюю ее часть (155 d — 157 b) и считает эту последнюю часть второй платоновской гипотезы своей третьей гипотезой. То, что третья прокловская гипотеза относится к указанному отрывку из «Парменида», видно из текста анонимного схолиаста к прокловскому комментарию на «Парменида» (1287, 14—1292, 32), где анализируются остальные семь нерассмотренных, но сформулированных Проклом гипотез «Парменида» (если только этот аноним не есть сам же Прокл).

Может быть, Прокл имеет для такого разделения некоторые основания, поскольку в этом тексте, как мы знаем (выше, с. 139), Платон трактует, между прочим, о мгновенности перехода от одной категории к другой, так что здесь, собственно говоря, не вы-

ставляется никакой новой категории, а только говорится о форме совмещения конструированных раньше категорий. Ведь сюда относятся, по Проклу, также и те партикулярные душевные индивидуальности, которые Прокл понимает как ангелов, демонов и героев. Вероятно, Проклу казалось, что для всей низшей душевной области не требуется никакой новой ноуменальной категории, поскольку вся эта низшая душевная область есть лишь крайнее ослабление не только ноуменальной, но и вообще душевной области. Получается, таким образом, что общая неоплатоническая ипостась космической души оказалась у Прокла разделенной на две неравные области: одна — это универсальные души, кончая героями, и другая — это те низшие души, которые Прокл не находит нужным подчинять какой-либо основной логической категории, поскольку здесь мы находим просто, можно сказать, бытовые человеческие и вообще животные души. Отсюда видно также и то, какое ограниченное содержание получает у Прокла его третья гипотеза в сравнении с грандиозными первыми двумя гипотезами. Очевидно, Прокл здесь нарушил неоплатоническую традицию трактовать космическую душу как универсальный принцип душевности, начиная с его грандиозной общекосмической осуществленности и кончая, действительно, мелкой областью отдельных бытовых одушевлений. Правда, если иметь в виду Прокла целиком, то это лишь одна из его позиций, развиваемая на этот раз специально ради диалектики, как он везде говорит, «платоновской теологии».

Для полной ясности дела заметим, что если, допустим, Прокл и считает своей третьей гипотезой рассуждение Платона (155 e — 157 b), то, во всяком случае, это есть только обобщение и уточнение всех его рассуждений о высших, то есть об универсальных и партикулярных, душах (в противоположность низшим, уже животным душам, не входящим в систему души у Прокла). Другими словами, это есть обобщение и уточнение также и предыдущих страниц «Парменида» (151 e — 155 d). Поэтому схолиаст к платоновскому «Пармениду» рассуждает слишком формалистично и узко, если под третьей прокловской гипотезой понимает только рассуждения Платона о мгновении (155 e — 157 b).

в) Здесь мы должны, однако, сделать еще одно замечание, которое может превратить рассуждения Прокла в конструкцию безупречную, по крайней мере для самого Прокла.

Дело в том, что весь этот отрывок из второй платоновской гипотезы, а именно 151 e — 155 d, который мы относим к прокловской третьей гипотезе, трактует о *времени* как о чисто ноуменальной категории. Если базироваться на этой категории, то, будучи чистым умом, она есть уже не просто ум, но такой ум, который

находится в своем собственном, то есть пока еще в чисто ноуменальном, становлении. Но такой становящийся ум, очевидно, есть уже принцип души, не сама душа, о которой идет речь в третьей основной неоплатонической ипостаси, но пока именно только ее принцип, или, как говорили неоплатоники, источник души и душ. Если это так, то у Прокла, по-видимому, имелись все основания трактовать указанный текст из платоновского «Парменида» как особую гипотезу, а именно уже третью.

г) Кроме того, стараясь максимально вникнуть в рассуждения Прокла, можно и этот платоновский текст тоже разбить на два особых рассуждения. Первое рассуждение (151 e — 153 b), как это мы знаем (выше, с. 138), касается времени в более общем смысле слова, второе же рассуждение (153 b — 155 d) имеет в виду само протекание времени как отдельных моментов общего становления времени. Так не это ли заставило Прокла первое такое рассуждение отнести к универсальным душам, второе же — к отдельным душам, то есть к ангелам, демонам и героям? И тогда не получает ли новую трактовку для Прокла рассуждение Платона (155 e — 157 b) о континуальной мгновенности всех переходов от одной ноуменальной категории к другой? По-видимому, Прокл усматривал в этом тексте «Парменида» учение о границе между ноуменальной областью вообще и всяким возможным ее инобытием. В этой границе ноуменальная область тоже совпадала со своим инобытием, прежде чем фактически перейти в это инобытие. А это инобытие было, во-первых, душой как третьей общенеоплатонической ипостасью, а во-вторых, уже областью материи, так что дальнейшим инобытием нужно считать такое, которое является инобытием уже в отношении самой души, то есть является уже материей.

д) Нам представляется вся эта наша догадка о подлинном содержании третьей гипотезы Прокла весьма вероятной, несмотря на все неясности, которые тут допускает Прокл. При этом необходимо будет сказать, что общую мировую душу как третью неоплатоническую ипостась Прокл трактует не то чтобы сниженно, но, во всяком случае, чересчур специфично. Эта мировая душа, хотя она диалектически следует за умом, оказывается все-таки лишенной ума, поскольку ее умственная структура отнесена к самому уму, а она является чистой жизненностью и временем, то есть чем-то только иррациональным. В дальнейшем мы и должны будем констатировать, что свою четвертую и пятую гипотезы Прокл прямо отождествляет с материальной областью, то ли оформленной, то ли бесформенной (и в этом последнем случае — с чисто иррациональной текучестью).

е) Наконец, стремясь понять Прокла в максимально выгодном для него виде (а этого он безусловно заслуживает высотой и глубиной всей своей философии), мы можем выставить еще одно соображение. Дело в том, что вместо общепринятых рассуждений о душе как только о самодвижности и как об источнике всех материальных движений Прокл находит в душе прежде всего ее смысловую структуру. Ведь всякое космическое движение вполне целесообразно или, во всяком случае, закономерно. Если душа есть чистая подвижность, то откуда же берутся законы и цели этой подвижности и откуда берется самый смысл всего того, что и само движется и движет все другое? Вот эти законы, эта целесообразность, эта идейная направленность, эти эйдосы, эта структурность как раз и коренятся в идеях всякого движения; а идеи эти, будучи идеей души, сами по себе еще не есть душа; они выше души и существуют только в ноуменальной области. Вот поэтому-то, вероятно, Прокл и отнес всю универсальную душу и все частичные души только к одной ноуменальной сфере; и вот почему всю душевную область он конструирует из категорий, относящихся ко второй, пока еще только ноуменальной, платоновской гипотезе. Третья общеплатоническая ипостась, то есть ипостась души, с точки зрения Прокла, от этого нисколько не страдает. Но зато на первый план выдвигается ее эйдетическая оформленность и лежащая в основе этой последней и тоже эйдетическая иррациональность. Для тех, кто знаком с аристотеле-неоплатоническим учением об умопостигаемой материи, такое предполагаемое нами для Прокла понимание третьей и четвертой гипотез Платона не будет неожиданностью. Но только термин «материя» нужно будет понимать здесь не в смысле чувственной материи, а в смысле душевно-конструированной умопостигаемой материи. То же самое мы найдем и у Дамаския (ниже, с. 433).

Итак, мы должны находить у Платона, по Проклу, уже не восемь, а девять гипотез, ввиду разделения у Прокла второй платоновской гипотезы на две разные. Девять гипотез мы находили и у Порфирия (выше, с. 41), но уже в другом смысле. Впрочем, о девяти гипотезах «Парменида» говорит и сам Прокл, кратко — в «Платоновской теологии» (I 10, р 41, 7—9) и более подробно — в комментарии к «Пармениду» (1039, 1—1040, 34). В этом, конечно, нет ничего удивительного: если вторую платоновскую гипотезу Прокл расчленил на две отдельные гипотезы, то ясно, что, с его точки зрения, у Платона фактически оказалось не восемь, но девять гипотез. Но об этом мы скажем ниже (с. 151 сл.).

5. *Общий вопрос о количестве типов единства у Прокла.* а) Если теперь поставить вопрос о том, сколько же во-

обще типов единства устанавливает Прокл, то будет ясно, что это будут следующие типы.

Во-первых, здесь мы имеем 1—6 доноуменальных богов, связанных с первоединым. Во-вторых, если говорить не только диалектически, но и мифологически, то далее идут боги 7—9 ноуменальные вообще, то есть: 7) боги интеллигибельные, 8) боги интеллигибельно-интеллектуальные и 9) просто интеллектуальные; а затем — боги, связанные с космосом, то есть: 10) триадическое единство сверхкосмических, космических и внутрикосмических богов. В-третьих, следует 11) единство универсальных душ. В-четвертых, последнее единство душ, то есть 12) ангелов, демонов и героев. И в-пятых, наконец, сюда необходимо отнести еще два материальных единства: 13) материальные тела и 14) саму чистую материю.

Таким образом, при самом строгом подсчете мы находим у Прокла учение о четырнадцати типах единства. При этом заметим, что это наше разделение — только самое общее. Если же учитывать весь текст Прокла целиком, то окажется, что интеллигибельные, интеллигибельно-интеллектуальные и просто интеллектуальные боги представляют собой не только специфическое единство, но каждое такое единство еще в свою очередь триадично. То же нужно сказать и обо всей области богов, связанных с космосом. Поэтому количество типов единства у Прокла даже трудно исчислить. Мы остановились только на самом общем разделении, имея в виду то, что в членах этого деления Прокл везде особенно подчеркивает наличие, в той или иной степени, единого, одного.

б) Если говорить конкретно и максимально близко к текстам самого Прокла, то необходимо считаться как с огромной дробностью логических разделений у Прокла, так и с подведением этих разделений у него под самые разнообразные принципы. Поэтому количество типов единства у Прокла можно устанавливать различное в зависимости от того, какие прокловские принципы деления мы захотим учитывать.

Попробуем встать на путь сокращения указанных у нас четырнадцати типов деления. Прежде всего, говоря о ноуменальных единствах, можно интеллигибельных, интеллигибельно-интеллектуальных и просто интеллектуальных богов считать за один тип единства. Тогда получится у нас общее количество уже не 14, а 12. Можно, далее, отбросить два материальных принципа на том хотя бы основании, что Прокл вообще не считает материю какой-либо своей фундаментальной категорией. Тогда общая цифра получится даже не 12, а только 10. Наконец, можно и все типы первоединства считать одним типом, как это делает иной раз и сам Прокл:

и такие тексты из Прокла мы приводили выше. И тогда общая цифра типов единства у Прокла уже не 10, а только 5: доноуменальные вообще, ноуменальные вообще, посленоуменальные, или космические, универсально-душевные и индивидуально-душевные. А с приведением всей посленоуменальной и душевной области к одному единству мы получим даже и не 5, а только 3 типа единства. И это тоже будет соответствовать Проклу, который базировался на общеплатонической триаде единого, ума и души. И, собственно говоря, Прокл, в конце концов, исходит только из одного типа единства, а именно из сверхсущего единства, откуда путем эманации получают уже все прочие единства как постепенно ослабевающие. И о необходимости признания только этого одного сверхсущего единства Прокл опять-таки говорит вполне определенно (In Parm. 1039, 14—16; 1056, 16—22).

в) Можно идти и по линии увеличения количества типов единства у Прокла. Читателю уже, вероятно, бросилось в глаза то обстоятельство, что мы, находя 3 единства в общеноуменальных божествах, сочли триаду космически-ноуменальных богов только за один тип единства. И поскольку здесь не только единство, но опять-таки триада, если эти три члена триады нумеровать отдельно, то получится уже не 14, а 16 типов. И далее, всю область индивидуальных душ, а именно ангелов, демонов и героев, мы формулировали как один тип единства. А это значит, что при отдельной нумерации этих трех членов индивидуально-душевного единства мы получаем общее количество типов не 16, а 18. От дальнейшего дробления типов мы сейчас воздержимся. Но читатель прекрасно понимает, что это дробление типов единства у Прокла принимает огромные и для нас прямо невероятные размеры.

Почему мы выше остановились на 14 типах? Это ясно из того, что 6 типов первоединства уже никак нельзя называть иначе, как единствами. Сам Прокл в этих случаях говорит именно о генадах, то есть об единицах. Почему, далее, мы сочли необходимым называть единствами всех ноуменальных богов, то есть общеноуменальных и космически-ноуменальных, и всей душевной области? А это потому, что диалектику всех этих ноуменальных богов и всех душ Прокл находит в платоновском «Пармениде». А вся диалектика «Парменида» и посвящена, собственно говоря, только одной категории, а именно категории «единого». «Парменид» ведь только и толкует либо об абсолютном едином с выводами и для него самого и для иного, либо о раздельном едином, и тоже с выводами и для него самого и для иного. Значит, вся вторая гипотеза «Парменида», собственно говоря, только и толкует о тех или иных «единицах». И тут опять-таки сам же Прокл именуется все категории ума

тоже генадами, или единицами. Он называет первоединое «генадой генад», то есть генадой всех доноуменальных и ноуменальных генад; и всякую божественность он так и называет «генадой» (Plat. theol. I 12, p. 55, 16-17; In Parm. 1044, 31—1045, 2). Таким образом, всех богов, о которых трактует вторая гипотеза «Парменида», сам Прокл считает «единицами». В таком случае, при исчислении количества типов единства, как же мы могли миновать шесть единств первоединого и шесть единств ума? По крайней мере можно было бы отбросить только два материальных единства у Прокла. И мы готовы это сделать. Но только не надо забывать того, что опять-таки сам же Прокл считает материю тоже единством. Но только единство это у него есть единство предельного расплывания, единство внеположности; а исходное первоединое трактуется у него как единство абсолютно сомкнутое, предельно сконцентрированное. Но пусть мы отбросили два материальных единства; и это — на том основании, что эти единства совсем не являются темой Прокла в «Платоновской теологии». Значит, меньше чем о 12 типах единства у Прокла говорить совершенно невозможно.

г) В заключение этого раздела сформулируем те шесть типов единства, которые нужно находить у Прокла после тех шести типов доноуменального единства, которые мы перечислили выше (с. 145). Именно у Прокла необходимо находить единства: 7) интеллигибельное, 8) интеллигибельно-интеллектуальное, 9) интеллектуальное, 10) космические и внутрикосмические единства, 11) универсально-душевное и 12) партикулярно-душевное. Это перечисление мы делаем здесь для ясности ввиду сложного переплетения соответствующих рассуждений у Прокла на эту тему. Кроме того, мы тут видим, что двенадцать типов единства у Прокла есть не что иное, как повторение основных ступеней его собственной и вообще неоплатонической общей философско-мифологической системы. Но раньше не было так ясно, что везде тут в первую очередь ставится вопрос о единстве. Теперь же мы убедились, что при постановке каждой отдельной проблемы тех или иных ступеней бытия Прокл прежде всего обращает внимание на момент единства, то есть на момент единичности, единственности и вообще единства, царящий в каждой отдельной области бытия.

6. Три вопроса. Ради достижения ясности нам хотелось бы коснуться трех вопросов, которые, несомненно, возникнут у читателя, если он внимательно продумает указанные четырнадцать типов единства.

а) Первый вопрос заключается в следующем: почему же в «Платоновской теологии» приводится огромный материал, но относящийся только к первым двум гипотезам платоновского «Пар-

менида»? Кажется, ответить на этот вопрос не так трудно. Дело в том, что Прокл буквально одержим страстью как можно больше возвышать мир богов и душ, почему и относит всех богов и все души только к ноуменальному миру, то есть только к уму. А поскольку Платон, с его точки зрения, рассматривает как логику ума только вторую гипотезу, то и получается, что за исключением страниц о первоедином вся огромная «Платоновская теология», то есть вся классификация богов и душ, только и связана со второй гипотезой платоновского «Парменида». Это понятно.

б) Большие трудности вызывает второй вопрос, вполне естественный для внимательного читателя Прокла. Именно неужели все остальные гипотезы «Парменида», а их, как мы видели, Прокл насчитывает в целом не восемь, а девять (ввиду разделения второй платоновской гипотезы на две самостоятельные гипотезы), так и остаются у Прокла неиспользованными, то есть так и не соотношены ни с какой теологией, а с онтологией (которую Прокл трактует как мифологию) соотношены только первые две гипотезы? Куда же делись остальные семь гипотез «Парменида» и неужели они остаются на стадии риторической игры ума с целью только дать упражнение для логических способностей человека? Ведь такую риторическую предназначенность «Парменида» энергично критикует сам же Прокл (Plat. theol. I 9 — вся глава).

Чтобы внести ясность в дело, отметим, прежде всего, что сам Прокл, и притом весьма решительно, отбрасывает последние четыре гипотезы «Парменида», поскольку они построены на выводах из отрицания единого. Он прямо утверждает, что если нет единого, то есть если нет одного вообще, то нет ничего одного и в частности, то есть вообще нет ничего. Другими словами, вся вторая часть диалектики платоновского «Парменида» (160 b — 166 c), с точки зрения Прокла, дает на деле ни для чего не нужные и вполне абсурдные выводы. Об этом находим буквальные рассуждения в комментарии к «Пармениду» (1041, 15—18): «Если предположить, что единое не существует, будь то в нашем понимании, что оно не существует в одном отношении, или будь то в другом понимании, а именно что оно не существует абсолютно, это предположение приведет нас в обоих случаях к абсурдным (*adynata*) выводам». В другом же месте (1041, 2—3) он говорит относительно четырех последних гипотез «Парменида», что они «представляют собой ложь» (*pseydesthai*). То же самое заявление Прокла мы имеем и в «Платоновской теологии» (I 10, p. 41, 17—20; ср. 12, p. 58, 11—16): «Если первые гипотезы дают совершенно разумные выводы [имеются в виду выводы из утверждения существования единого], то

остальные приводят к результатам более абсурдным, чем само абсурдное, если можно так выразиться».

Если посмотреть, как сам Прокл формулирует эти свои последние гипотезы, которые он считает нереальными, то получается такая картина.

Мы здесь читаем, что «в шестой [то есть, по Платону, пятой] гипотезе ставится вопрос о том, как существует единое, если оно не таково, что оно то есть, то не есть, как в отношении к самому себе, так и к иному». Другими словами, здесь предполагается относительное отрицание единого и ставится вопрос о выводах из этого. И оказывается, что никаких выводов в данном случае нельзя сделать. «В седьмой [по Платону, шестой] гипотезе — вопрос об едином, как оно существует без бытия, в отношении себя самого и иного». Значит, здесь идет речь об абсолютном отрицании единого. «В восьмой [по Платону, седьмой] гипотезе — вопрос о том, как иное относится к самому себе и к единому, если это единое не существует в том смысле, что оно то есть, то не есть». Здесь опять идет речь об относительном отрицании единого, но только выводы делаются не для него самого, а для иного. И, наконец, «в девятой [по Платону, восьмой] гипотезе ставится вопрос, как иное относится к самому себе и к единому в условиях отрицания единого, не содержащего ровно никакого бытия». Значит, здесь ставится вопрос о значении абсолютного отрицания единого для иного.

Ясно, что эти формулировки есть не что иное, как самая простая и точная передача смысла четырех последних гипотез Платона именно так, как это мы и делаем теперь. В этом отрывке (1040, 10—19) нет ровно никакого намека на бесплодность и ненужность этих гипотез. Вероятно, Прокл хочет сказать, что они не просто бесплодны и не нужны и не просто абсурдны, но что они не содержат подлинно философского построения и не образуют настоящей науки, а относятся к низшим сферам действительности. Правда, по поводу всех платоновских гипотез, кроме первой, существует, как мы знаем, весьма обширное рассуждение, в котором текст платоновского «Парменида» комментируется строка за строкой по отдельным выражениям. Но этот интересный комментарий ровно ничего не дает нового. А поскольку в науке существует сомнение, относится ли это рассуждение к тексту прокловского комментария к «Пармениду» или это заметки какого-то прокловского схолиаста (об этом — выше, с. 54), то мы и не будем давать перевод и разбор этого толкования платоновских гипотез.

Теперь необходимо сказать, что знатоки и любители Прокла испытывают некоторого рода разочарование. Как же так? Прокл повсюду убеждает в необходимости использования платоновского

«Парменида». А фактически получается, что нужно признавать только выводы из утверждения единого, а выводы из отрицания единого ложны и абсурдны. Но в этом нашем разочаровании, по крайней мере, есть одна положительная сторона. Именно оно освобождает нас от необходимости толковать мифологически или вообще онтологически целую половину диалектики «Парменида».

в) Третий вопрос относится к тому, что Прокл, правда не всегда достаточно уверенно, все же говорит о пяти, а не только о двух гипотезах. О первых двух гипотезах говорить нечего. У Прокла и в «Пармениде» они совпадают, за исключением последней части второй платоновской гипотезы; и эту укороченную вторую гипотезу он и считает своей тоже второй гипотезой, комментируя эту гипотезу как диалектику всех богов и всей душевной области. Относительно же того, что он понимает под своей третьей гипотезой, то хотя она, между прочим, и трактует о множественности и разнообразии индивидуальных душ, о чем мы говорили выше, тем не менее Прокл связывает это не с общей неоплатонической третьей ипостасью, то есть не с мировой душой как таковой, а находит ее логику в отрывке из «Парменида», который он исключил из платоновской второй гипотезы (155 e — 157 b).

Но у Прокла имеется рассуждение, где он прямо говорит о пяти правильных гипотезах (Plat. theol. I 12, p. 56, 11—57, 20). Где же в таком случае Прокл находит тексты в «Пармениде» об этих четвертой и пятой гипотезах? Очевидно, это не есть четвертая и пятая гипотезы самого Платона, потому что пятую платоновскую гипотезу, как относящуюся к отрицанию единого, он вообще считает ложной и абсурдной. Значит, свои собственные четвертую и пятую гипотезы Прокл принужден находить еще в первой части «Парменида», то есть там, где идет речь об утверждении единого, а не о его отрицании (как в четырех последних платоновских гипотезах). Очевидно, четвертую гипотезу Прокла надо относить к третьей гипотезе «Парменида» (157 b — 159 b), а пятую прокловскую — к четвертой платоновской (159 b — 160 b).

г) Правда, и при такой манипуляции все же остается некоего рода неясность. Ведь третья платоновская гипотеза делает выводы для иного из существования единого. Почему же мы должны считать эту гипотезу материальными телами, взятыми с самой материей? А четвертая платоновская гипотеза делает выводы для иного из абсолютного полагания единого, то есть такого его полагания, которое отрицает в нем всякую единораздельность. Почему же это вдруг такой четвертой платоновской гипотезе у Прокла соответствует материя, взятая сама по себе, то есть без всяких материальных тел, или как чистая инаковость? Насколько можно полагать-

ся на наши собственные выводы, так оно, вероятно, и есть. Но никаких объяснений по этому поводу у Прокла мы не находим, а имеется только лишь указание на четвертую гипотезу как на материально телесную и на пятую гипотезу как на чисто материальную. Вот почему мы и сомневались выше, считать ли эти две материальные гипотезы действительно типами единства. Специальными типами единства они являются согласно нашей догадке, но не согласно каким-нибудь логическим рассуждениям, на этот раз у Прокла совершенно отсутствующим.

Может, стоит сказать о наших соображениях, делающих четвертую и пятую гипотезы Прокла и их совпадение с третьей и четвертой гипотезами Платона более или менее понятными.

Дело в том, что в третьей и четвертой гипотезах «Парменида» Платон делает выводы на основании относительного и абсолютного полагания единого для иного. Ведь всякое иное для Прокла — это есть, прежде всего, чистое становление и уже потом — структурное его становление. Когда Платон в своей третьей гипотезе (157 b — 159 b) делает выводы для иного, то есть для чистого становления, из относительного полагания единого, то есть из полагания структурно оформленного, а не из абсолютно нулевого, то ясно, что иное, то есть становление, тоже оказывается здесь структурно оформленным. Но когда Платон в своей четвертой гипотезе (159 b — 160 b) делает выводы для становления на основании абсолютно-нулевого полагания единого, то есть на основании полного отсутствия в нем всякого структурного оформления, то ясно, что становлению совершенно неоткуда получить для себя структурное оформление и оно должно остаться в совершенно чистом виде, то есть как бесформенное. Если понимать в данном случае становление как материальное, то ясно, что третья гипотеза Платона, то есть четвертая гипотеза Прокла, должна говорить об оформленной материи, то есть о телесно оформленной материи, а четвертая гипотеза Платона и пятая Прокла будут говорить о бесформенной материи, то есть о материи чистой, о материи, лишенной всяких телесных структур. Правда, это получается складно, если под становлением понимать здесь материальное становление. Но если под становлением понимать душевное становление, как это мы находили у других античных толкователей «Парменида», то здесь придется говорить о душевных эйдосах и чисто душевной иррациональности.

Таков наш комментарий к четвертой и пятой гипотезам Прокла, продиктованный желанием обязательно сопоставить их с платоновским «Парменидом». Ведь такое желание высказывается и самим Проклом, и притом в максимально энергичном виде.

Можно указать еще на то, что в анонимном схолиасте к «Пармениду» имеется длинное рассуждение (1257—1314) о семи гипотезах (кроме первоединого и ноуменально-душевного). Выше (с. 54) мы уже имели случай на него указать. Издатели этого текста, В. Кузен, а еще до него Г. Штальбаум, сомневаются в принадлежности этого текста Проклу и относят его к какому-то неизвестному автору, которого В. Кузен так и называет Анонимом. Но изучение этого обширного текста Анонима только подтверждает наши разочарованные выводы, поскольку весь этот текст занят чисто логическим анализом «Парменида» и совершенно не содержит никаких ни мифологических, ни вообще онтологических выводов.

Наконец, дело затрудняется еще и тем (как об этом говорилось у нас выше), что трактат «Платоновская теология» либо не дошел до нас полностью, либо ожидаемый нами конец его с самого начала не входил в планы Прокла. А конец этот как раз и должен был бы комментировать учение о всей душевной области, то есть как об универсальных, так и о низших индивидуальных душах. О содержании этой отсутствующей части трактата можно, конечно, судить на основании других многочисленных сочинений Прокла. Но это было бы уже нашим домыслом, а не анализом подлинного текста Прокла на эту тему.

д) Между прочим, в античной неоплатонической литературе имеется одно очень красивое понимание пяти гипотез Прокла, принадлежащее последнему схолярху Платоновской Академии Дамаскию (ниже, с. 411). По Дамаскию (De pr. II 289, 2—4), то, что единое есть ничто, — это говорят первая и пятая гипотезы. Но единое также есть все, и об этом говорят вторая и четвертая гипотезы. Наконец, единое есть одновременно и ничто и все, и об этом гласит третья гипотеза. Такое красивое, даже симметрическое понимание пяти гипотез Прокла нам представляется весьма целесообразным¹.

7. Два варианта учения о гипотезах у Прокла в связи с проблемой единства. Предложенный у нас выше анализ прокловского учения о гипотезах в связи с проблемой единства свидетельствует о том, что это учение дается у Прокла в достаточно головоломном виде. Ведь последней ясности в этом предмете мы никак не могли достигнуть. Сейчас мы предложили бы сформулировать одну, и притом фундаментальную, неясность у Прокла в этом деле для того, чтобы все прочие материалы из Прокла

¹ Полезный анализ пяти гипотез Прокла в связи с материалами платоновского «Парменида» можно найти в уже упомянутой у нас выше (I 9) работе — Trouillard J. Le «Parménide» de Platon et son interprétation néoplatonicienne (в сб. разных авторов Etudes néoplatoniciennes. Neuchâtel, 1973, p. 9—26).

все-таки предстали в более или менее понятном виде. Эта основная неясность, или это основное противоречие, у Прокла, как нам кажется, возникает оттого, что у него по всей этой проблеме проводятся два разных варианта решения.

а) Именно один вариант требует установления пяти гипотез, а второй вариант — целых девяти гипотез. Нигде нет никаких данных в рассуждениях Прокла для устранения этого основного противоречия. В чем оно заключается?

Первый вариант, как мы знаем (выше, с. 156), говорит о таких пяти гипотезах: доноуменальная, ноуменальная, посленоуменальная (душевная) и две материальные (оформленно-телесная и чистая бестелесная материальность). Этот вариант обнаруживает целый ряд недостатков. Как мы видели (выше, с. 130), свою ноуменальную гипотезу Прокл начинает еще в пределах доноуменальной гипотезы, а именно с ее конца. Этот конец, правда, является некоторым обобщением всей первой, доноуменальной гипотезы и тем самым по своему содержанию ближе к доноуменальной. Свою ноуменальную гипотезу Прокл конструирует не на основе всей ноуменальной гипотезы Платона (142 а — 157 а), но вторую ее часть (155 а — 157 а) трактует уже в применении к посленоуменальной душевной области, хотя у самого Платона о таком переходе от ума к душе в «Пармениде» нет ни слова. Далее, свою диалектику душ Прокл кончает только высшими существами ангелов, демонов и героев. Что же касается животных душ, хотя бы даже человеческих, то они, по Проклу, не входят в общую диалектику всей душевной жизни. Наконец, четвертую и пятую гипотезы, как это мы сказали выше (с. 157), Прокл совсем не анализирует, и о них приходится нам говорить только в порядке домысла и не без риска.

б) Теперь, что такое второй вариант? Как сказано, он требует не пяти, а целых девяти гипотез. Первые три гипотезы совпадают с первыми тремя гипотезами первого варианта. Что касается остальных гипотез, с четвертой по девятую, то у нас нет никаких других источников для этого, как только упомянутый выше схолиаст к «Пармениду». Впрочем, в кратчайшей форме эти девять гипотез выставлены у Прокла и в самом комментарии к «Пармениду» (1040, 1—20). У схолиаста получается так. Четвертой гипотезой он считает (1292, 35—1297, 14) то, что у Платона (157 b — 159 а) является третьей гипотезой, то есть там, где говорится о выводах для иного при раздельном полагании единого. И дальше у схолиаста идет перечисление всех остальных гипотез Платона без перерыва, но только каждый номер гипотезы на единицу выше, чем у Платона, поскольку вторая платоновская гипотеза у Прокла оказалась разделенной на две разные гипотезы. Получается всего

девять гипотез. Недостаток этого варианта заключается в том, что гипотезы 4—9 нам приходится брать не из самого Прокла, но из анонимного схолиаста к платоновскому «Пармениду». Это было бы еще ничего. Главное же то, что этот схолиаст ограничивается только логическим уточнением и пересказом каждой гипотезы и совершенно не делает никаких ни мифологических, ни даже вообще онтологических выводов. И вообще, текст этого схолиаста производит довольно слабое впечатление.

в) Нам представляется, что строгий отчет о наличии у Прокла двух взаимно противоречащих вариантов учения о гипотезах и о единстве в значительной мере облегчает наше положение. Если мы сочтем это противоречие неразрешенным, то сразу же отпадает основная трудность во всей этой проблематике. Правда, каждый из двух вариантов тоже не обладает для историка философии достаточной ясностью и тоже содержит в себе некоторые беспокойные вопросы, но вопросы эти, кажется, уже второстепенного характера.

г) Между прочим, если пойти на большой риск, то можно попробовать объединить даже эти два варианта. Для этого нужно будет только по-другому интерпретировать известное суждение Прокла о ложности четырех гипотез, возникающих на позиции отрицания единого. Как мы указали выше (с. 154), Прокл считает, что если единого нет, то тогда вообще ничего нет; и, следовательно, последние четыре платоновские гипотезы — ложные. Но дело в том, что можно считать ложными не самые эти гипотезы, а тот предмет, о котором они трактуют. Тогда получится, что последние четыре платоновские гипотезы не сами по себе ложны и что сами по себе они вполне истинные; а только повествуют они, действительно, о несуществующем, об иллюзорном бытии. Тогда открывается возможность присоединить к Проклу все решительно гипотезы «Парменида», то есть все восемь. Но такое наше рассуждение было бы весьма рискованным, и потому настаивать на нем мы никак не можем.

8. *Необходимость и непреложность для Прокла огромного количества типов единства.* В заключение всего нашего анализа учения Прокла о типах единства укажем только на то, что ни в каком случае нельзя удивляться тому, какое большое количество типов единства Прокл изучает. Даже и знатоки Прокла могут высказать сомнения по поводу того, стоит ли все иерархические ступени бытия называть именно типами единства. У Прокла в его «Платоновской теологии» имеется целое рассуждение (II 7), в котором прямо выставляется общий постулат о констатации решительно всех порядков богов как специфических ана-

логий абсолютного первоединого. Прокл буквально не расстается со своим первоединым и напоминает нам о нем решительно на каждой странице. Но о том, что каждый распорядок богов в общей их иерархии есть только исходное первоединое, правда, каждый раз данное как специфическая его аналогия, — об этом имеется буквальное рассуждение в только что указанной главе «Платоновской теологии».

Поэтому в конце концов необходимо сказать, что вся философская эстетика Прокла есть учение о единстве, то есть о всеединстве и о его типах. Все, что существует, является в первую очередь неделимой единичностью.

§ 6. ВОСЕМЬ ОСНОВНЫХ ТИПОВ ТРИАДЫ

Мы уже хорошо знаем (выше, I 509), что в философии и эстетике Прокла основную роль играют две проблемы, а именно единство и триады. Проблема единства у Прокла доставляет современному исследователю много всякого рода хлопот, с которыми мы и встретились в предыдущем параграфе и с которыми пробовали разделаться. Другая основная проблема философской эстетики Прокла, проблема триады, в настоящее время доставляет гораздо меньше трудностей потому, что на эту тему имеется капитальное исследование: *Beierwales W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt am Main, 1965). То, что мы находим в этом исследовании, не вполне соответствует названию книги. Книга эта посвящена не просто «основаниям метафизики» Прокла, но именно проблеме триады у Прокла вместе с общей теорией его диалектики. Многие в этом исследовании не вполне соответствуют фактическим текстам Прокла и потому во многом требует критического подхода, даже исправления. Тем не менее, если иметь в виду проблему триады у Прокла, этот труд В. Байервальтеса, можно сказать, превосходно справляется со своей задачей, так что во многом его приходится просто излагать, а не критиковать.

1. *Общий взгляд.* Начнем с того, что для нас является самым главным и что у В. Байервальтеса проведено в очень продуманном виде. Именно толкуя о диалектических триадах, очень легко впасть в ту западноевропейскую односторонность, которая очень часто заставляла философов волей или неволей становиться на путь субъективизма и трактовать триадическую диалектику Прокла как чисто мыслительную проблему. В. Байервальтес ни в коей мере не страдает таким предрассудком. Он считает, что триадическая диалектика является у Прокла чисто онтологической проблемой. Она

относится одинаково к мышлению и к бытию и, собственно говоря, даже выше того и другого. Это далеко не все понимают. Но после приведения В. Байервальтесом соответствующих текстов из Прокла в этом не может быть никакого сомнения.

Другая особенность триадической диалектики Прокла, прекрасно понятая и обстоятельно изложенная у В. Байервальтеса, это естественность, жизненность и совершенно элементарная понятность триады. Прежде чем углубляться в разные тонкие проблемы, В. Байервальтес ставит своего читателя перед неопровержимой картиной: всякий предмет не только существует сам по себе, но также имеет еще и свои части и еще так или иначе соотносится с окружающим фоном. Имея перед глазами такую картину, как же можно не делить этот предмет на части и как же можно такие части не понимать как целое? Такое ясное и понятное изображение триады свидетельствует о большой мыслительной зрелости В. Байервальтеса, заставляющей его всматриваться в такие тексты из Прокла, которые часто проходят мимо исследовательского внимания. За таким простым и ясным, почти, можно сказать, житейским пониманием триады мы должны только последовать.

2. *Сущность триады.* Если теперь перейти к сущности триады у Прокла, то здесь мы находим обязательным не то чтобы возразить В. Байервальтесу, но в какой-то мере его дополнить. При этом наши дополнения относятся не столько к существу предмета, сколько к методу изложения. А если бы поговорить с самим В. Байервальтесом, то он не только не стал бы возражать против дополнений, но, конечно, признал бы их и даже стал бы развивать еще больше. Однако для нашей настоящей работы эти дополнения все-таки важны. Поскольку мы в основном базируемся на исследовании В. Байервальтеса, нам сейчас же необходимо устранить всякие неясности, чтобы наша опора на его исследование была не догматической, но критической.

а) Во-первых, всякая триада у Прокла не есть просто триада, а это значит, не есть только раздельность. Ведь если три момента триады есть только ее раздельность, то для объединения триады в единство мало будет синтетического характера, которым, как мы сейчас увидим, отличается третий момент всякой триады. И если строго придерживаться конструкции триады у Прокла, то всякая триада должна будет иметь у нас еще и такой момент, который выше самой триады и является ее подлинным, уже сверхтриадным единством. Ведь это же мы вполне отчетливо видели в тех рассуждениях Прокла, где он говорит о необходимости первоединого, то есть сверхсущего первоединого, во всякой раздельности и даже в числе. Как же может диалектическая триада оставаться только раздель-

ным или хотя бы даже единократным? Она не есть единство множества, но, прежде всего, сверхмножественное единство. Если вчитаться в тексты из Прокла, приводимые самим В. Байервальтесом, то этот апофатический элемент всякой триады становится вполне ясным. Но точный анализ триадической теории Прокла обязательно требует говорить отдельно об этом сверхтриадическом единстве всякой триады. То есть всякая триада, если проводить линию Прокла строго, есть, собственно говоря, не триада, а тетрада (четверица).

б) Во-вторых, ради бдительного проведения метода триады у Прокла необходимо иметь в виду, что всякая триада у Прокла есть только осмысление вещи, ее смысловое оформление. Вещь, взятая сама по себе без всякого триадического осмысления, есть не вещь, но неизвестно что, бессмысленная вещь. Это — так. Однако вещь, по Проклу, вовсе не сводится только к своему смыслу, то есть только к своему триадическому осмыслению. Она, несмотря ни на что, все-таки остается самой собой, то есть остается вещью. Правда, у Прокла это не просто непознаваемая вещь-в-себе, какой она выступает у Канта. Она не есть ничто. Она — *носитель* триадического смысла. Иначе мы должны были бы приписывать Проклу совершенно несвойственную ему опору только на одни смысловые категории, без внимания к той действительности, которую эти категории осмысливают. Прокл занят логикой бытия, но он ни в каком смысле не является логицистом. А тогда подлинная прокловская триада оказывается даже и не тетрадой, а уже пентадой (пятерицей). Так получается, если строго придерживаться философского метода Прокла.

в) В-третьих, мы бы изменили и дополнили то разделение триад, которое производит В. Байервальтес. Те подлинные материалы, которые приводит В. Байервальтес для характеристики разных типов триад, взятые сами по себе, не только безупречны и ценны, но за их приведение нужно прямо благодарить В. Байервальтеса, потому что до него об этих отдельных типах прокловских триад говорилось только случайно, без приведения достаточных текстов из Прокла и без сопоставления одного типа триад с другими их типами. Сейчас мы попробуем по-своему изложить эти основные типы прокловских триад, с необходимыми дополнениями и с приведением принципа триадной классификации, которая у В. Байервальтеса отсутствует.

3. *Единственно возможный принцип классификации*. Нам представляется необходимым, прежде всего, установить принцип триадической классификации, у В. Байервальтеса целиком отсутствующий. Без такого принципа список триадических

типов получает слишком описательный вид, при котором каждый отдельный тип триады неизбежно оказывается случайным и немотивированным. Этот принцип классификации установить безусловно необходимо. К тому же у Прокла все его изложение буквально усыпано триадами, так что без установления строгого принципа классификации в этом неисчислимом количестве триад можно только потеряться и запутаться. Каков же этот правильный принцип?

Единственно возможным принципом такой классификации представляется нам тот принцип, благодаря которому все триады оказались бы связанными с основным содержанием философии Прокла. Но это основное содержание сводится к учению о трех фундаментальных ипостасях, то есть сводится к учению о доноуменальном первоедином, о ноуменальном уме и о посленоуменальной космической душе с последующим воплощением этих трех ипостасей в жизни материального космоса. Поэтому естественнее всего говорить в первую очередь о *доноуменальных*, о *ноуменальных* и о *псленоуменальных* триадах. И можно только удивляться тому, почему такому осведомленному исследователю, как В. Байервальтес, и в голову не пришло формулировать такой принцип классификации и его проводить. Но если стремиться к смысловой полноте прокловских триад, то никакого другого принципа классификации триад нельзя себе и представить.

4. *Доноуменальные триады.* а) В доноуменальной области, как мы знаем, кроме сверхсущего и непознаваемого первоединого имеется еще огромная числовая область. Число выше всяких идей и вещей, и поэтому оно доноуменально. Однако, будучи таковым, оно уже содержит в себе познаваемую раздельность, и эта первораздельность уже триадична. Ведь само слова «триада» уже указывает на число «три». Это слово и значит «тройка». Еще неизвестно, в отношении каких именно вещей говорится, что их три. Тройка, как и все другие числа, имеет вполне самостоятельное существование; и с таких чисел только и надо начинать, чтобы вещи вообще оказались мыслимыми. Но что такое это «три»?

Тройка возможна только потому, что имеется единица и что имеется двойка. И здесь нельзя не вспомнить общее пифагорейско-платоническое учение о монаде, диаде и триаде. Монада указывает на устойчивый единичный предмет; диада — на его возможные изменения, то есть на его увеличение или на его дробление; и триада — это первое оформление единицы в окружающем ее инобытии, то есть это первое полноценное число вообще, или такое число, в котором есть и единство и раздельность. Такое *числовое* понимание триады у Прокла представляется нам самым первым,

пока еще самым общим и пока еще самым абстрактным. Без такой числовой триады невозможна никакая другая триада, потому что всякая другая триада будет только качественным наполнением этой основной числовой схемы. Но ни о какой числовой триаде у В. Байервальтеса нет и помину.

Однако у В. Байервальтеса есть две такие триады, которые очень близки к основной числовой триаде, но которые надо считать как бы заряженными тем или другим качественным содержанием. Качественное содержание в них пока еще не дано, а только задано, и не формулируется, а только предполагается. Первая такая триада — «первое», «среднее» и «последнее». И вторая триада — «начало», «середина» и «конец». Обе эти триады, несомненно, близки к той основной триаде, которую мы назвали общечисловой. Но от простого счисления они, несомненно, отличаются именно своим указанием на свое возможное предметное содержание. В отличие от принципиально числовой триады в этих двух триадах, правда, еще не намечается сама предметность, но безусловно уже намечается некоторая предметная структурность. То, что числовые моменты характеризуются здесь как первое и последнее и как среднее, это уже является прямым указанием на предметную структурность. И эта последняя намечается сначала более абстрактно, а там, где заходит речь о начале, середине и конце, уже прямо можно говорить о законченной структуре предмета, хотя сам предмет здесь пока еще не выступает. Сам предмет, если его брать во всем его содержании, еще не получил здесь достаточно наглядного рисунка. Итак, вот те три типа триады, которые необходимо считать доноуменальными, то есть допредметными, досодержательными. Это: 1) *принципиально числовая* триада и 2) — 3) *предметно заряженные числовые структуры*.

б) Нечего и говорить о том, что эти числовые триады выразительно выступают во многих текстах у Прокла либо с полной формулировкой, либо с приблизительной. Ради примера здесь можно было бы указать на следующие тексты. «В триаде первичным является то, что имеет начало, середину и конец» (In Parm. 1111, 15—16). «Первичным в инобытии является начало, середина и конец, в то время как инобытие, взятое само по себе, не делится на начало, середину и конец. Ведь начало относится ко всему потому, что все именно от него; конец же — потому, что к нему все стремится. Что же касается середины, то она возникает потому, что в ней сосредоточены все центры существующего, будь то интеллигибельное, интеллектуальное, душевное или чувственно-постигаемое» (1115, 27—36). Хотя единое, взятое само по себе в своей абсолютности, не имеет ни начала, ни середины, ни конца (1113, 16—19),

тем не менее «все, обладающее началом, серединой и концом, содержит в себе также и свои части» (1111, 4—5).

5. *Бытийно-ноуменальные триады*. а) Вопрос о ноуменальных триадах, конечно, возникает сам собой, поскольку этих ноуменальных триад у Прокла, можно сказать, бесчисленное количество. Ради ясности дела приходится выбрать здесь только самое главное, базируясь на общеноуменальной характеристике. Как мы уже много раз говорили, сюда относится сначала такое мышление, которое выступает пока еще как предмет мышления, как бытие. А дальше эта ноуменальная сфера характеризуется у Прокла и как мышление в собственном смысле слова. Сначала коснемся первой ноуменальной ступени, то есть пока еще бытийно-ноуменальной. Здесь мы находим нужным использовать те два типа триады, которые приводятся и у В. Байервальтеса. Они приводятся у него с хорошими прокловскими текстами, но приводятся совершенно дискретно, без всякого анализа их соотношения и без всяких классификационных намерений.

б) Первая такая триада гласит: «предел», «беспредельное» и «смешанное». То, что эта триада восходит к платоновскому «Филебу» (16 с — 20 е), это мы уже хорошо знаем. Но она, конечно, была еще и раньше Платона. Ведь это уже давнишняя пифагорейская традиция — противопоставлять предел и беспредельное и формулировать их синтез.

Поскольку мы интересуемся здесь классификационными целями, нам очень важно отметить специфику этой триады. А специфика заключается в том, что беспредельное мыслится здесь как пустой и безграничный фон для той фигуры, которая возникает на фоне этого беспредельного как фигура, ограниченная тем или другим пределом. Эта вековая пифагорейско-платоническая традиция, несомненно, представляет себе «смешанное» из предела и беспредельного как некоего рода фигуру, подобно тому как и мы представляем себе круг в виде чего-то отграниченного от окружающего фона, и отграниченного при помощи фигурно данной окружности. Ясно, что здесь уже мало только одних числовых соотношений. Тут мыслится еще и некоего рода пространство, на котором возникает наглядно данный рисунок. И кто внимательно следил за нашим изложением и Прокла и всей античной философии, должен признать, что такого рода фигурная триада была до чрезвычайности популярна решительно во все периоды античной мысли. И то, что ею так часто пользуется Прокл, это только вполне естественно, поскольку Прокл — это типичный античный мыслитель.

Здесь нет нужды привлекать труднообозримый материал из прокловских текстов. Мы ограничимся только указанием на прекрасную иллюстрацию этого триадического типа у Прокла, которую дает В. Байервальтес (ук. соч., с. 55—56). Именно эту триаду он иллюстрирует на учениях Прокла о вечности, об уме и о душе. Тут это даже и не просто иллюстрация. Цитируемый нами исследователь волей-неволей в данном случае стал относить триады Прокла к его основным теоретически мыслимым областям. Из текстов Прокла мы укажем хотя бы на три (In Crat. 13, 24—26; In Eucl. 7, 1—12; In Parm. 1118, 12—19). Итак, у Прокла проводится 4) *бытийно-ноуменальная* триада, которую нужно назвать *статической*, что будет явствовать из нашего последующего типа триады, который обладает уже явно динамической природой.

в) Этот 5) *бытийно-ноуменальный динамический* тип триады гласит: «пребывание на месте (monē), «выхождение», или «эманация» (proodos), и «возвращение» (epistrophē) к исходному началу. Из массы текстов стоит указать два-три (Inst. theol. 35.39; In R.P. II 46, 18—27; In Tim. II 16, 15—21).

Заметим, что динамическая триада у Прокла тоже, собственно говоря, не является изобретением самого Прокла. Новым является здесь только отчетливость формулировки и систематический характер этой триады. Следы ее можно найти также и у предшествующих неоплатоников. Плотин (III 4, 1, 8—12) тоже говорит о выходе за пределы исходного начала и о возвращении к этому началу. Порфирий (Sent. 13, р. 5, 11) тоже утверждает, что «все происшедшее по самой своей природе возвращается к породившему его». Можно привести и другие параллельные места из Порфирия (напр., 30, р. 20, 7—9). Об эманации из умопостигаемой области и о необходимости возвращения к ней читаем также у Ямвлиха (Myst. I 19, р. 58, 14—59, 4). Таким образом, новизна Прокла в этом вопросе сводится только к точности формулировки и к систематическому использованию этой формулировки.

6. *Понятийные и собственно мыслительные ноуменальные триады.* а) Так как «бытие» является только первой ступенью общеноуменальной области, то за ним у Прокла следуют и чисто логические ступени, в которых это бытие усложняется и развивается. Здесь нам представляется необходимым указать прежде всего на б) *общепонятийный* тип триады. Он гласит: «бытие» (oysia), «инаковость» (heterotēs) и «тождество» (taytotēs). Эта триада совершенно ясна сама по себе и едва ли требует особых пояснений. В сущности говоря, это та же динамически бытийная триада, которую мы сейчас сформулировали. Однако нечего и доказывать, что эта динамика перешла здесь из сферы бытия

в сферу понятия (In Parm. 734, 37—735, 6; 1181, 2—3; 1189, 20—24).

б) Далее следует тип триады, который мы назвали бы 7) *жизненно-понятийным*. Эта знаменитая триада — «бытие» (oysia), «жизнь» и «ум» в специальном смысле слова, — которую мы прослеживали еще со времен Амелия (выше, I 10), Порфирия (выше, I 59) и Ямвлиха (выше, I 174), тоже является настолько постоянной, настолько продуманной и прочувствованной у Прокла, что хочется даже назвать ее основной для него. Но это, конечно, не так. Она — не более основная, чем указываемые у нас остальные типы триады. Однако никак нельзя преуменьшать значение этого триадического типа. В нем очень много весьма интересных моментов. Важно, например, уже то одно, что жизнь мыслится здесь не чувственно и даже не душевно, но в пределах самого же ума. Ум, оставаясь самим собой, начинает трепетать своими внутренними смысловыми энергиями и получает свой собственный живой, оживленный и жизненный лик. Изучение этой триады по всему Проклу дает замечательный результат, формулировать который в ясном и раздельном виде можно было бы только в специальном исследовании.

Можно только пожалеть, что В. Байервальтес почти не поясняет термин «ум», который в данном случае является третьим моментом триады. Как мы только что сказали, это ведь не есть ум вообще, то есть он не является здесь просто общим синонимом всей ноуменальной области. Этот ум обладает здесь совершенно специфической природой, поскольку в нем отождествляются бытие и жизнь. Это — бытийно-жизненный ум, или жизненно-бытийный ум. В этом смысле он прекрасно и точно формулирован у Прокла (Inst. theol. 103, а также и далее 104—107). Однако — и об этом у нас уже много говорилось раньше (ср. выше, с. 21, 42, 134), — этот ум как третий член жизненно-понятийной триады трактуется у Прокла весьма сложно и разнообразно.

Он является здесь, прежде всего, как нечто живое, то есть как живой организм, как живое существо. Далее, он содержит в себе свою наглядную форму, свой эйдос, свою наглядно данную идею. Далее, эта наглядная идея, вмещающая в себя жизнь, становится уже творческой идеей, которую Прокл называет также еще и демиургией. И, наконец, эта демиургическая идея пока еще не есть та демиургическая идея, которая осуществляется в посленоуменальных областях, то есть в душе и в космосе. Здесь она пока еще только заряжена своими возможными во всяком инобытии перевоплощениями. Здесь, в чисто ноуменальной области, это пока еще предметно заряженная демиургия, а не предметно осуществленная де-

миургия. Все это и заставляет нас называть такой тип триады не общепонятийным, но жизненно-понятийным.

в) Всматриваясь в триадическое строение ноуменальной области у Прокла, мы замечаем еще один тип триады, близкий к жизненно-понятийному типу, но все же существенно от него отличный. Его приходится формулировать потому, что, как показывает все наше предыдущее исследование в трех последних параграфах, Прокл с особенной любовью и настойчивостью и особенно часто о нем рассуждает. Эта триада — интеллигибельное, интеллигибельно-интеллектуальное и просто интеллектуальное. Об этом у нас говорилось настолько много, что давать характеристику этой триады в настоящий момент нашего изложения было бы только лишним повторением. Однако, поскольку у нас сейчас идет речь о классификации триадических типов у Прокла, все-таки необходимо сказать, в чем же заключается отличие этой триады от предыдущей.

Отличие это заключается в том, что раньше шла речь о понятии бытия и об эволюции этого бытия до степени жизни и до степени активно-жизненно функционирующего организма. Здесь же идет речь не просто о понятии бытия, но о бытии в широком смысле слова, когда имеется в виду не просто понятие, но мышление в широком смысле слова. И переход здесь совершается не просто к жизни, но к такой жизни, которая одновременно является и широко мыслительным актом. И, наконец, третий момент данной триады — не просто демиургическая идея, но такая демиургическая идея, которая в то же время является и широко мыслительным актом, почему Прокл и называет этот третий момент данной триады интеллектуальным. Все это заставляет нас говорить здесь не просто о понятийном, но об общемыслительном акте, и не просто об акте жизненном, но широко демиургическом. Следовательно, здесь перед нами возникает тот тип триады, который можно было бы назвать 8) *мыслительно-демиургическим*. Структурно он похож на предыдущий триадический тип, но по своему логическому существу он гораздо шире, гораздо более общий и гораздо более принципиальный. Раньше мы уже видели, какое огромное количество текстов из Прокла можно привести для характеристики этого триадического типа (буквально и кратко он охарактеризован хотя бы в тексте *In Tim. III 102, 3—9*).

7. *Вопрос о посленоуменальных типах триады.* Если обследовать и формулировать все триады, возникающие в посленоуменальной области, то, во-первых, их оказывается слишком много; а во-вторых, эти триады уже нельзя будет назвать основными для Прокла. За ноуменальной областью следует сначала

космически-душевная область, а потом материально-космическая область. Из того анализа, который проводился нами в предыдущих трех параграфах, мы знаем, что у Прокла здесь возникают сверхкосмическая триада с четырьмя подразделениями, затем сверх-и-внутрикосмическая триада, тоже с четырьмя подразделениями, потом только внутрикосмические триады и, наконец, большое количество душевных триад. Не говоря уже о том, что всех этих триад у Прокла можно было бы назвать несколько десятков (и многие из них были уже у нас выше перечислены), их в данном случае не стоит перечислять еще и потому, что в нашу задачу входит перечисление только основных типов триад у Прокла, а отнюдь не всех прокловских триадических типов вообще. Но при этом не следует забывать и того, что все эти посленоуменьальные триадические типы, хотя они и отличаются производным характером, всякий раз все же обладают своей спецификой. Да и вообще, как мы знаем, о прокловской триаде нельзя говорить в каком-то одном и всегда одинаковом смысле. Все решительно прокловские триады чрезвычайно специфичны.

Правда, в проблеме типов единства у Прокла мы подробно коснулись также и посленоуменьальных типов единства. Но это мы сделали потому, что изложение и использование этих посленоуменьальных типов единства является у Прокла часто весьма неясным и даже запутанным. Из-за этого и пришлось затратить много времени на разъяснение этих посленоуменьальных типов единства у Прокла. Что же касается триадических типов, то они, как мы надеемся, становятся достаточно ясными в результате нашего анализа посленоуменьальных типов единства. И это тоже есть причина того, почему нам не стоит перечислять все эти посленоуменьальные триадические типы у Прокла.

В заключение мы хотели бы только напомнить о том, что и вся философская теория Прокла есть не что иное, как теория трех универсальных ипостасей. Первоединое есть последняя субстанция всего сущего; ноуменьальная область трактует о том, чем именно является эта всеобщая и всеохватная субстанция; и третья субстанция говорит о том, как и чем становится основная первоначальная субстанция (то есть о становлении космоса). К этой универсальной триаде должны сводиться у Прокла и все обследованные нами основные триадические типы. Они являются каждый раз только частным случаем общей универсально-ипостасийной триады. Отсюда и становится понятным, какое огромное значение имеет для Прокла вообще триадический принцип и почему этих триадических типов у Прокла такое труднообозримое множество.

8. *Типы триад в связи с круговой природой триады вообще.* а) К числу положительных особенностей исследования В. Байервальтеса необходимо отнести попытку понять и выставить на первый план *круговую природу* прокловской триады. Проблеме круга у этого автора посвящена значительная часть его книги (с. 165—239). Это очень важно потому, что круг и шар являются самыми любимыми геометрическими телами у античных мыслителей; и эта геометрическая интуиция часто весьма отчетливо предполагается даже там, где она не названа буквально. Специально об эстетике круга у Прокла — ниже, с. 185. То, что прокловская триада есть круг или шар, уже только это выдвигает у Прокла на первый план одну из самых распространенных античных интуиций, и уже только это заставляет причислять его именно к типичным мыслителям древности. Между прочим, В. Байервальтес здесь уже не использует дискретно-описательный метод, которым он пользовался раньше, в своем общем изображении типов триад у Прокла. Круговую природу триады он прямо связывает с природой ума, с природой души и с природой материального космоса. Правда, также и здесь можно наблюдать некоторую неполноту его метода. Именно этот автор не рассматривает круговой природы числовых триад, как и раньше он не рассматривал самой числовой триады. Кроме того, не видно, чтобы этот автор понимал постепенное назревание круговой интуиции, начиная с геометрии и кончая материальным космосом. При всем том, однако, не только подбор соответствующих текстов, но уже и само намерение изучать круговую природу прокловской триады заслуживает всяческого одобрения и подражания.

Минуя числовую триаду — монаду, диаду и триаду, — В. Байервальтес все же весьма убедительно рассуждает о триаде в геометрическом смысле. Конечно, не требует даже и доказательств постоянная приверженность античной мысли к интуиции круга или шара. И, конечно, не эта интуиция должна нас интересовать здесь в первую очередь. Для нас интересно то, что этот античный круг или шар или, точнее, их окружность, в какой-то точке начинаются, в каком-то направлении распространяются и вдруг приходят к той же самой точке, откуда началось продвижение по окружности круга. Для Прокла, как и для всей античной мысли, эти геометрические фигуры круга или шара являются первичнейшим, простейшим, элементарнейшим и необходимейшим образом всякой триады вообще. То, что эта фигура не есть чувственное, ясно само собой, поскольку геометры вовсе не учитывают всех физических особенностей физического начертания круга, никаких изъянов или

уклонов в сторону, никаких шероховатостей, никакого цвета или материальной плотности.

б) Переходя от геометрической природы всех триадических типов к их ноуменальной природе, мы сталкиваемся с такой смысловой картиной, которая не допускает ровно никаких возражений. И ведь ясно, что ум существует только тогда, когда он что-нибудь мыслит. Но ясно также и то, что этот мыслимый предмет становится уже не просто каким-то предметом, который можно было бы взять сам по себе. Он получает свою новую структуру, которую обнаружил в нем тот самый ум, который его мыслит. С античной и с прокловской точки зрения мысль, вышедшая для овладения предметом, овладела им и тем самым вернулась к себе самой. Или можно сказать еще и так: вещь, данная вне всякой мысли, и потому неопределенная, став предметом мысли и тем самым получив свою существенную структуру, вернулась сама к себе, то есть с полным сохранением себя в самостоятельном и нетронутым виде и в то же самое время с выявлением своей же собственной структуры, которая таится в ней неопределенно и внемысленно. Тут резкое отличие от новоевропейского субъективизма, в котором всегда была тенденция признавать мышление в отрыве от бытия и признавать бытие в отрыве от мышления. А те новоевропейские мыслители, которые осознавали этот дуализм, должны были строить для преодоления такого дуализма сложную философскую систему. Никаких подобных трудностей не существовало для античной мысли и для Прокла. Субъективно-объективный монизм был в те времена до такой степени прост и очевиден, что свои мыслительные триады он понимал просто как самый обыкновенный геометрический круг или шар. На эту тему из Прокла можно было бы привести множество текстов.

в) «Круг есть образ (εἰσὼν) ума, поскольку он пребывает в себе в связи со своим внутренним содержанием, выходит из себя в связи со своими породительными потенциями и — возвращается к самому себе в связи с тем познанием, которым охватывается ум со всех сторон и одинаковым образом» (In R. P. II 46, 18—21; почти те же выражения — In Eucl. 154, 8—11). «Тамошний шар есть интеллектуальный распорядок, действующий в себе и вокруг себя и обращающийся к самому себе» (Plat. theol. V 2). «Круг и шар — то, что совершеннее всего, поскольку оно не допускает увеличения и поскольку оно является границей, указывающей на начало движения» (In Tim. II, 72, 2—3). «Вселенная (παν) движется по кругу потому, что она подражает уму. Ведь все интеллектуальное или интеллигибельное в преимущественном смысле является, как можно думать, шаровым» (In Eucl. 77, 16—18).

г) Переходя от ума к душе, мы находим у Прокла периодически-круговое построение также и относительно души: «Самодвижное движется от себя к себе и стремится к себе же, сопутствует себе. Поэтому-то самый эйдос жизни является круговым: в круге начало и конец являются одним и тем же, потому что круг возвращается к самому себе, начинается от самого же себя и кончается сам в себе» (In Tim. II 245, 9—14).

д) Переход от космической души к самому космосу естествен. Но на этот раз круговой характер триады выступает настолько наглядно, что воспринимается даже чувственно. Ведь что такое космос для древних? Это прежде всего небесный свод и звездное небо, то есть то, что воспринимается уже и чувственным зрением. Об этом много можно прочесть у Прокла. Однако мы ограничимся приведением только одного текста (In Tim. II 93, 10—18), который отличается не только своей ясностью и краткостью, но и своим принципиальным характером: «Подобно тому как упомянутый ум мыслит самого себя, обращается к самому себе и созерцает интеллигибельное, [тем самым] его создавая, так что это интеллигибельное, следовательно, становится центром демиургического мышления, подобно этому и космос движется вокруг себя и склоняется к самому себе, танцуя вокруг середины, и становится, таким образом, центром космического движения. И как о демиурге говорится, что он поглощает интеллигибельное и [тем самым] возвращается к самому себе, так же, следовательно, и космос движется вокруг своего центра, оставаясь в самом себе». Яснее и проще нельзя выразиться. Ум порождает свой предмет и, превращая его в мыслимое оформление, тем самым возвращает его к себе. Так же и космос движется вокруг своего центра, но тем самым никуда не уходит в неопределенную даль, а вращается сам вокруг себя и тем самым остается самим собою. Само собой разумеется, что в виде круговой триады Прокл представляет себе и вечность, как в ноуменальном, так и в космически-душевном смысле, поскольку вечность, охватывая все времена, является их постоянным настоящим, в котором все концы и начала совпадают в нераздельное целое. «О времени говорится, что оно движется по кругу ввиду своего подражания вечности» (In Tim. III 46, 29—30).

9. *Диалектическая сущность триады.* а) Кроме рассуждения о триадах в собственном смысле слова исследование В. Байервальтеса касается еще и диалектики Прокла вообще, в которой триадический метод находит свое последнее логическое обоснование и свою последнюю систематическую структуру. Исследование прокловской диалектики представлено у В. Байервальтеса тоже весьма богато и обстоятельно и занимает значительную часть

книги (с. 240—382). После того как у нас уже было затрачено много времени для выяснения сущности диалектики у Прокла, нам сейчас не стоит излагать здесь этого автора просто во избежание повторений. Все же, однако, для читателя будет очень важно знать ряд проблем диалектики у Прокла, которые нигде не излагаются так обстоятельно.

б) Диалектику в смысле учения об анализе и синтезе понятий В. Байервальтес умеет хорошо сочетать с прокловским учением об абсолютной неразличимости первоединого (с. 240, 348—357). В свете диалектики рассматривается и понятие идеи (с. 241—248), что очень важно ввиду частого и вполне ошибочного понимания платоновской идеи как абстрактно-метафизической области. Определение, доказательство, разделение и решение — основные моменты диалектического метода (с. 248—253).

в) Чрезвычайно важно определение прокловской диалектики как «*гипотетической*». С этим античным термином «гипотеза», можно сказать, совсем не везет знатокам и любителям античности. Под этим термином обычно понимают предварительное и условное предположение, которое отличается временным характером и свидетельствует только о неполноте нашего знания. Ничего подобного мы не находим в античной философии. Но в связи с расцветом неокантианства на рубеже прошлого и нынешнего столетий появилось новое и небывалое толкование античной философской гипотезы как чисто логического принципа, не имеющего никакого отношения к реальному бытию. Гипотеза, говорили неокантианцы, есть просто логический принцип, содержащий в себе заданность соответствующих, тоже чисто логических выводов, насыщенность этими выводами, пока еще не развернутую, но тем не менее уже содержащую в себе логическую возможность всех таких выводов¹. Такой логицизм, конечно, не применим к пониманию античной философии. И неокантианцы здесь глубоко заблуждались. Нельзя было отбрасывать всю античную мифологию, психологию и космологию, заменяя все это логически условными, временными и насквозь относительными научными предпосылками, не рассчитанными на получение знания о действительности, а рассчитанными только на имманентную последовательность мышления, взятого само по себе. Античная философия исходила из абсолютного и вполне субстанциального утверждения космоса, а равно из такого же абсолютного утверждения вполне объективно существующих идей этого космоса. И все же неокантианская ра-

¹ Altenburg M. Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos. Marburg, 1905. Diss.

бота оказалась весьма полезной потому, что вместо детской наивной метафизики античная философия оказалась строжайшей системой понятий, но не самих по себе, а в их абсолютно-онтологической значимости. В. Байервальтес как раз очень хорошо понимает онтологическую сущность прокловской и вообще платонической «гипотезы», не только не отрицая наличную здесь логику, но, наоборот, понимая эту гипотезу в ее тончайшей логической заостренности (с. 253—274).

Итак, триада Прокла обязательно диалектична, а это значит — одновременно и логична и онтологична. И в данном случае В. Байервальтес уже не заслуживает упрека относительно сверхлогичности и послелогичности триады. В противоположность своему разделению триадических типов этот автор признает здесь и необходимость функционирования доноуменального принципа и такую же необходимость для триады и ее посленоуменального функционирования. Как раз «гипотетическое» понимание триады у Прокла и является безусловным требованием ее расширительного понимания у этого философа.

10. *Эстетическая природа триады.* Наконец, изучение прокловских триадических типов было бы неполным, если бы мы не указали на постоянное функционирование здесь именно принципов эстетики. Ведь под эстетикой мы везде и понимали не что иное, как учение о выразительных формах; а выразительная форма тоже есть не что иное, как слияние сущности предмета и его явления, внутренней жизни предмета и объективной данности этой жизни, или, попросту говоря, слияние идеи и материи в один нераздельно данный рисунок жизни. Сейчас мы можем сказать, что все прокловские триады только об этом и говорят. В них тоже есть внутренняя сторона, внешняя сторона и слияние того и другого в один живой и наглядно данный организм. И то, что у Прокла так много триадических типов, как раз и свидетельствует о разнообразии живого лика каждой такой триады. Да, кроме того, уже одно круговое понимание всякого триадического типа принудительнейшим образом свидетельствует о каждой триаде как о лице, как о лице, как о наглядно данной форме организма, как об его рисунке.

§ 7. ГЕНОЛОГИЧЕСКИ-ТРИАДИЧЕСКИЙ ГИПОТЕТИЗМ КАК ОБОСНОВАНИЕ ВСЯКОГО МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ

1. *Сущность вопроса.* а) Этой сущности мы уже коснулись выше (с. 174), когда при обсуждении вопроса о природе триады натолкнулись на категорию гипотезы. Но там нас интересова-

ла не сама гипотеза, а природа триады, невысказанная без гипотетического заострения. Сейчас же нас интересует именно это гипотетическое заострение, то есть проблема самой гипотезы. Выше (там же) мы также указали на два неантичных понимания гипотезы, то есть на традиционно научное понимание, когда гипотеза понимается как предварительное и условное объяснение, предполагающее какую-то окончательную решенность соответствующей проблемы, и на неокантианское понимание, которое учило о гипотезе тоже как об условности и временности, но имеющей только логический характер, без всякой связи с объективным бытием и в виде только непрерывного назревания окончательно никогда не решаемой проблематики. Сейчас нам придется сказать об этом несколько подробнее, имея в виду не обоснование только науки, и по преимуществу только математики и математического естествознания, как это было у старых неокантианцев, но имея в виду обоснование всех вообще областей мысли и бытия, то есть обоснование действительности и жизни вообще. Для нас будут иметь мало значения споры с древности и до наших дней о том, что такое в математике определение, постулат, аксиома или теорема, поскольку сейчас мы вовсе не занимаемся историей обоснования математики как науки. Нас будет интересовать исключительно философская сторона дела, которая в античности всегда становилась целым сводом эстетических категорий. Итак, что же такое античная гипотеза как философское и философско-эстетическое понятие?

б) Согласно античному пониманию гипотеза вещи есть идея вещи; а идея вещи есть такой ее смысл, который берется не сам по себе, в своей отвлеченности, но в своей жизненной осуществленности, причем эта жизненная стихия функционирует пока еще в недрах самого же смысла, являясь его смысловой картиной. Таким образом, уже в самом определении гипотезы содержится ее эстетическая значимость. Уже в ней самой имеется и своя внутренняя сторона, смысл вещи, и своя внешняя сторона, жизненно-мысленная осуществленность.

в) Но это пока еще является только триадической структурой гипотезы. А мы уже видели выше (с. 162), что эта гипотетическая триадичность, с одной стороны, является субстанциальной неделимостью — и в этом ее генологический момент (γεν, «первоединое»), — а с другой стороны, эта генологическая триада не остается в изолированном виде, а содержит в себе предположение своих функций вне себя, заданность тех или иных инобытийных осмыслений, заряженность ими, постановку инобытийных проблем и смысловую методику их возможных решений. И тут-то как раз впервые и конструируется сама категория гипотезы.

Чтобы понять античный характер гипотезы, надо много и серьезно думать. Традиционная школьная логика говорит нам о неподвижных категориях. Двигается, говорят, только материальная действительность, а логические категории, как думают, всегда неподвижны. Вот этого дуализма как раз и не понимает античная теория гипотезы. Эта гипотеза здесь, конечно, есть идея; и, конечно, в этом смысле она неподвижна. Но вот оказывается, что подвижность и вообще становление свойственны также и чистой мысли. Античность понимает мышление как обрисовку определенной смысловой картины. И это многим непонятно только потому, что всякую мысль упорно понимают как нечто застывшее и окаменевшее. Тут забывается тот обыденный факт всякого художественного восприятия, когда, например, картина изображает какое угодно движение предметов, какие угодно взлеты и падения, какое угодно становление вещей и событий; а сама-то картина остается при этом неподвижной, как бы чем-то застывшим и лишённым всякой жизни. Очевидно, то, что античные люди понимали под идеей, является, при переводе на наш современный язык, просто художественной картиной мысли. Для характеристики античного понимания дела необходимо признать за очевиднейший факт то, что многие никак не могут понять ввиду своей абстрактно-метафизической позиции.

г) Именно древние исходили здесь из *интеллектуальной интуиции*. Картинной здесь являлась не только одна чувственная вещь, но также и мысль об этой вещи. Платоники в этом смысле выдвигали такую общепонятную интуицию, как геометрическую. Ведь в геометрии разве изучаются такие круги и шары, которые можно понюхать, почувствовать языком, тронуть или двинуть пальцами или услышать на манер каких-нибудь шумов или тонов? Ведь, несомненно же, в геометрии изучаются фигуры и тела не слышимые и не осязаемые, а чисто мыслимые, идеальные. И в то же самое время разве можно говорить, что это не фигуры и не тела? Да, в геометрии это фигуры и тела, но какие? Чисто идеальные, то есть воспринимаемые только интеллектуальной интуицией. Даже и так называемые иррациональные числа, которые вещественно никогда нельзя исчислить до конца, геометрически даются вполне ясно и отчетливо. Квадратный корень из 2 есть иррациональная величина, которую нельзя исчислить до конца, сколько бы десятичных знаков мы ни получали при извлечении такого корня. Тем не менее если мы имеем геометрический квадрат, каждая сторона которого равна единице, то диагональ такого квадрата как раз будет равняться квадратному корню из 2, то есть будет равняться

иррациональному числу, а мы эту диагональ видим ясно и отчетливо.

Итак, античную категорию гипотезы можно понять только при том условии, если мы признаем за очевиднейший факт существование интеллектуальной интуиции. Идея как гипотеза есть нечто вроде того, что в настоящее время именуется как иррациональная величина, то есть как то, что не является реально выполнимой задачей, а является только чем-то заданным, заряженным, когда известен метод получения ответа, но самый ответ не дается в окончательном виде, потому что для этого надо было бы проделать бесконечные вычислительные операции. Гипотеза не есть ответ на вопрос, что такое данная идея, когда она воплощается в своем инобытии, но есть только заданность такого ответа, то есть только метод получения этого ответа, или определенное обоснование всех возможных ответов.

д) Если мы это поймем, то мы тем самым можем понять и всю эстетическую природу античного учения о гипотезе. Это — живая и становящаяся мысль, получающая в каждый момент своего жизненного развития определенную картинную устойчивость; но эта устойчивость образуется здесь только для того, чтобы тут же стать новой проблемой и новыми заданными условиями и методами для решения этой новой проблемы. При этом невозможно забывать, что для античных философов гипотеза вовсе не является только мысленным построением. Она, конечно, в каждый момент своего существования является также и бытием. Поэтому неокантианские попытки свести античную гипотезу к чисто логическому построению приписывают античной философии тот логицизм, которым она никогда не отличалась; а если подобного рода черты где-нибудь и проскальзывали, то они всегда имели временное и условное значение, и только для того, чтобы в дальнейшем тут же заговорить и о непререкаемой онтологии.

2. *Вопрос об античной гипотезе в современной науке.* а) Принцип гипотезы, и притом со всей своей эстетической значимостью, проводится у Прокла очень часто, хотя, правда, с разной степенью детализации и с разной степенью специального внимания в этом вопросе. Поскольку обозреть и проанализировать все тексты Прокла, в которых применяется принцип гипотезы, невозможно, мы ограничимся, во-первых, указанием на принцип античной гипотезы, как он понимается в современной науке, а во-вторых, конкретным анализом двух математических категорий, чтобы продемонстрировать в наглядной форме гипотетическую методологию Прокла.

Что касается современных исследований об античной гипотезе, то мы сошлемся на указанную выше (с. 174) работу М. Альтенбурга. Однако нам представляется целесообразным использовать другую работу, которая уже специально посвящена принципу гипотезы как он разрабатывается у Прокла. Это — работа Николая Гартмана.

б) Работа Nic. Hartmann'a, посвященная обоснованию математики у Прокла (ниже, библиография, с. 529), свидетельствует как о высоком историко-философском уровне в оценках Прокла, так и о некоторого рода недостатках или неточностях, зависящих не только от того, что этот автор — последовательный неокантианец, причем неокантианец еще того начального типа, когда неокантианцы занимались по преимуществу обоснованием математики и математического естествознания.

Н. Гартман в начале своей работы (с. 1—5) правильно говорит о математизме античной философии и о необходимости изучения этого математизма. Уже здесь чувствуется односторонность историко-философского интереса Н. Гартмана. Античная философия, действительно, отличается своей постоянной склонностью к математизму. Однако это еще не значит, что склонность эта была в античности чем-то основным или чем-то исключавшим другие методы мысли. Тут же правильно утверждается, что на философию Прокла повлияли Платон и Аристотель. Но тут же — малозначащее утверждение о том, что кроме влияния Платона и Аристотеля у Прокла были еще «фантастические и мистические интересы» (с. 4).

Далее, не совсем точно этот автор определяет математическую область, по Проклу, как среднюю между чистой мыслью и чувственностью. У Прокла это — одна из последующих стадий числового функционирования. Всем такого рода последующим ступеням числового развития у Прокла предшествует та числовая область, которая развивается еще в сфере первоединого (выше, с. 73). О самом этом первоедином Н. Гартман не только знает, но и весьма выразительно говорит (с. 53). Но об этом необходимо говорить еще на самой начальной ступени определения числа.

Тут мало утверждать, как это делает Н. Гартман (с. 14), что число есть синтез предела и беспредельного. Этот синтез и у Платона и у Прокла характеризуется не просто как число, но и вообще как все существующее. А чтобы предел и беспредельное определили собой именно число, для этого необходимо, чтобы эта противоположность предела и беспредельного разрешалась именно еще на стадии первоединого, так как иначе числу придется приписывать качественное содержание, которого оно не имеет и которое оно

получает только после перехода в ноуменальную область. Это мешает автору правильно представлять себе и то, что Прокл называет геометрией. По Н. Гартману выходит, что все числа — рациональны и что иррациональное впервые получается только в геометрических образах, поскольку эти последние возникают как оформление непрерывного и неисчислимого пространства (с. 11—12). Это едва ли так. Ведь сам же Н. Гартман говорит о возникновении числа у Прокла из предела и беспредельного. И — также можно было бы сказать — из «монады» и «неопределенной диады». Если в числе на самом деле содержится также и беспредельное, то это значит, что не только в геометрических образах, но уже и в любом арифметическом числе содержится элемент бесконечности и иррациональности. Это видно хотя бы из того, что каждое конечное число, несмотря на свою конечность, и увеличиваемо и дробимо до бесконечности при переходе его даже только к соседнему числу.

в) При всех такого рода неясностях или, может быть, просто недоговоренностях у Н. Гартмана основной тезис о Прокле формулируется и ясно, и просто, и кратко. И арифметическое число и геометрическая фигура являются особого рода бытием, но не бытием просто, а еще и становлением; а это бытийное становление, чтобы быть, должно иметь смысл, то есть становящийся смысл. Эта область отличается от бытия своим становлением, а от чувственности отличается своей нестановящейся принципностью. Кроме того, просто текущая чувственность нуждается в своем нетекучем осмыслении и оформлении; а числа и фигуры не нуждаются в обосновании, они сами обосновывают всю материально-вещественную область. Для нас же важно еще и то, что выдвигаемая для таких целей гипотетическая структура всякого арифметического числа и всякой геометрической фигуры обладает своей собственной картинностью, является, как говорит Прокл, «фантастическим (*phantasticē*) движением». Н. Гартман прекрасно подметил эту особенность прокловской гипотезы.

Проблема заключается здесь вот в чем. Платоники различали чистый ум, который всегда активен в смысловом отношении и никогда не аффицируем (*noys poiēticos*, «ум действующий»), с одной стороны, и, с другой стороны, «ум страдательный» (*noys pathēticos*), подверженный воздействию материальной области. Н. Гартман очень хорошо понимает эту трудность, которая возникала здесь для Прокла и которую Прокл преодолевает только при помощи своего принципа гипотезы. Умственная гипотеза всегда продолжает быть активным умом, потому что она есть модель, и притом порождающая модель. Тут же, однако, оставаясь чистым умом, этот ум выражает те проблемы, те законы, которые возникают

в условиях осуществления ума в чувственно-материальной области. В этом отношении он становится уже чем-то средним между чистым умом и его чувственно-материальными воплощениями. И это не мешает ему быть активным умом. Но только в этом случае ему свойственно «формообразующее (*morphōticē*) движение». Такой ум и всегда чист, всегда активен; но в то же самое время он «имеет свою опору (*hypostasin*) с телами и в телах». Аристотель, прекрасно чувствовавший смысловую картинность ума, так и говорил об «умопостигаемой материи» (Met. VII 10, 1036 a 9; 11, 1037 a 4; VIII 6, 1045 a 34—36), поскольку для всякой картинности требуется не только форма, но и материя, оформляемый материал. Это мог бы вполне утверждать и Прокл, но у него это получается при помощи выражения «образно-смысловая (*phantasticē*) материя». Об этом отчетливо и с замечательной ясностью говорится и в комментарии Прокла на Евклида (51, 20—53, 30) и у Н. Гартмана (с. 28—29). Такова удивительная значимость «активного» платоновского ума, который без перехода к «пассивному» уму выражает свою связанность с чувственно-материальной областью, и это — при помощи гипотезы, то есть «образно-смысловой материи», или «образно-смыслового движения».

г) Здесь также очень важна и сама терминология. Именно числа и фигуры, как их понимает Н. Гартман на основании Прокла, являются «образцами», парадигмами, или, как мы сейчас могли бы сказать, *моделями*. Такого перевода греческого термина «гипотеза» Н. Гартман не дает, но это есть буквальный и самый точный перевод греческого *paradeigma*. Каждая математическая категория действительно есть прежде всего модель, поскольку она предполагает то или иное свое развитие в своем инобытии, как, например, каждое арифметическое число только тогда и возможно, когда за ним мыслится другое число, большее на единицу, а перед ним — число меньшее, и тоже на единицу (везде тут вместо единицы можно мыслить и любую часть единицы), или как, например, каждая геометрическая точка возможна только при условии окружающего фона, в котором она может двигаться и, например, превращаться в линию. Но каждое число и каждая фигура по этому самому является не только моделью для своего инобытия, но и *порождающим* принципом, когда эти категории получают свое оформление и вообще обоснование в инобытии. Гипотеза и есть эта порождающая модель. Она есть, во-первых, чисто мысленное конструирование определенной модели, а во-вторых, она есть и чисто жизненное конструирование, поскольку модель является здесь порождающим началом, а самопорождающий принцип — это и есть жизнь (Гартман Н., с. 23). И потому, когда в логике говорится о делении

понятий и об их обобщении, то есть когда говорится о восхождении или нисхождении понятий, это делается возможным только потому, что понятия, о которых здесь идет речь, являются гипотезами. Иначе более общие и более частные понятия не будут указывать одно на другое, не будут тяготеть одно к другому, а такая их взаимная изоляция сделает невозможным саму проблему обобщения и ограничения (с. 33, 37—41, 52—56).

Такое понимание гипотезы безусловно делает категорию гипотезы чем-то универсальным. С такой точки зрения все математическое всегда гипотетично.

Так, например, в равной мере являются гипотезами аксиомы и теоремы (с. 54—55). Математические определения в этом смысле тоже являются гипотезами, поскольку в них содержатся методические указания на те или иные математические конструкции (с. 47—48). По этому же самому и вся философия, будучи завершением математических принципов, тоже есть наука о гипотезах. А так как диалектика есть не что иное, как «завершение наук» (Procl. In Eucl. 42, 10), а также их «порядок и связь» (44, 15), то и диалектика есть тоже наука о всех науках как о гипотетических конструкциях (Гартман Н., с. 42—43). Но это значит, что ни о каком сенсуализме в философии не может быть и речи (с. 17—20).

Вся наука, вся диалектика, вся философия только и состоят из гипотез, потому что любой тезис, который высказывается в этих областях, имеет свой смысл только в том единственном случае, когда он и сам выведен из определенных оснований, печать которых он на себе несет, и, в свою очередь, когда является основополагающим принципом для всех своих дальнейших порождений. Трактат Евклида имеет то огромное преимущество перед многими другими античными изложениями геометрии, что он занимается именно «основами», и даже самый трактат его так и озаглавлен — «Основы», или «Элементы» (Stoicheia). Другими словами, геометрия Евклида является, как и всякая другая наука, системой гипотез в определенной области (с. 51—52).

д) *Общий итог* рассуждений Н. Гартмана о прокловской математической теории в комментарии Прокла на Евклида формулировать нетрудно. В этой работе Н. Гартмана имеется одно большое достоинство и один большой недостаток. Достоинство заключается в том, что при обсуждении математических теорий Евклида и Прокла Н. Гартман исходит из принципа гипотезы, а гипотеза у него трактуется как мысль, которая, оставаясь чистой мыслью, функционирует в то же самое время в качестве порождающей модели. Недостаток же работы Н. Гартмана — это ее неокантианская тенденция чистого логицизма, совершенно несвойственная ни

Проклу, ни вообще античным мыслителям. Но и в этом логицизме Н. Гартман не очень последователен, поскольку он для всякой математической категории все же постулирует необходимость признавать принцип первоединого, который выше всякой логической структуры и без которого она распадается на дискретные части. Таким образом, логицизм Н. Гартмана не является у него окончательной конструкцией, а, скорее, является только одной из тенденций, правда, недостаточно осознанной.

В заключение нам хотелось бы указать еще одну работу, в которой специально рассматривается философия математики Прокла. Выше мы ее не указали потому, что она специально не занимается вопросом о гипотезе. Зато это — единственный систематический труд по философии математики Прокла. М. Steck написал целое исследование на эту тему, которое помещено в немецком переводе комментария Прокла на Евклида P. Leander Schönberger'a (с. 3—152). Об этом — ниже, библ., с. 525.

Эта работа весьма внимательно относится как к проблеме математической онтологии у Прокла, так особенно (что очень важно) и к структурным сторонам учения Прокла.

3. *Красота точки*. Исследования прокловского метода гипотезы во многих отношениях весьма поучительны. Однако, покамест мы не углубились в конкретный анализ каких-нибудь определенных гипотез у Прокла, до тех пор проблематика Прокла в этой области не станет для нас очевидной. Для своего анализа из огромного количества «гипотетических» проблем мы выбрали проблему точки и проблему круга. Их смысловая заряженность (вместо изолированно-метафизической абстрактности) и связанная с этим эстетическая выразительность прослеживаются в областях этих двух проблем весьма отчетливо.

а) Обсуждая проблему *точки*, Прокл, прежде всего, отгораживается как от чувственно-материального понимания точки, так и от ее абстрактно-логического определения. Чувственно-материальная точка обладает разными физическими свойствами, которые мы совершенно не мыслим, когда говорим о точке даже и в геометрии. Но и то геометрическое определение точки как чего-то лишнего частей тоже недостаточно и вторично. А Евклид именно и определяет точку как то, что не имеет частей. Для геометрии, возможно, это и правильно. Но для философии этого совершенно недостаточно, потому что определение не есть только отрицание чего-нибудь, но имеет также и свою положительную основу.

Дело в том, что конкретно взятая геометрическая точка всегда есть граница между разными частями прямолинейного отрезка. Как же то, что не имеет частей, может быть границей? Кроме того,

линия есть граница плоскости, а плоскость является границей трехмерного тела. Трехмерное тело тоже имеет свою границу, которая только и делает его трехмерным телом определенного вида. Во всех этих случаях происходит соприкосновение одного геометрического элемента с другим, а в случае трехмерного тела — совпадение с самим собою. Но для всякого соприкосновения необходима хотя бы одна точка, в которой происходит соприкосновение. И как же возможно такое соприкосновение, если точка вообще выходит за пределы всяких соприкасающихся элементов и даже лишена вообще всякой разделенности, которая необходима для границы соприкасающихся элементов? Значит, точка, отделяющая одну телесную и делимую область от другой, необходимым образом должна содержать в себе и этот материальный момент (In Eucl. 85,1—87,16).

б) Прокл хочет сказать, что если точка на прямой разделяет прямую на две части, то такая точка указывает не только на то протяжение линии, которое имеется до нее, но также и на то последующее протяжение линии, которое идет дальше. Уже по одному этому нельзя сказать, что точка есть то, что не имеет частей. По крайней мере, два момента в ней имеются, потому что иначе она не указывала бы на предшествующее и на последующее протяжение линии, то есть вообще не была бы границей между двумя промежутками линии, то есть и вообще не была бы точкой. Действительно, она выше всяких частей. А в то же самое время очевидно, что эти свои части точка все-таки содержит в себе, по крайней мере, хотя бы как принцип. Но при этом Прокл идет еще дальше.

Не будучи сама по себе делимой, но содержа в себе принцип деления, точка предполагает это деление как деление бесконечное. Поясняя мысль Прокла, необходимо сказать, что точка есть принцип деления прямой не только в одном направлении, но и в любых других направлениях, а таких направлений существует бесконечное количество. Поэтому точка оказывается не только общим понятием неделимости, но она в то же самое время оказывается и вполне делимой, вполне телесной, и делимость ее бесконечна. Она — и «умопостижима» и «теловидна», и мощьность (*dynamis*) содержащегося в ней принципа деления «беспредельна» (87, 11—88, 10). Благодаря точке, поскольку она везде относится к разному содержанию, все мыслится раздельным. Но, благодаря той же точке, которая везде остается сама собой, все раздельное обязательно мыслится как единство. В этом отношении точка совпадает с тем, что неоплатоники называют первоединым. Но только первоединое выше всего и выше всякого участия в нем чего-нибудь иного, то есть оказывается неучаствующим. Точка, наоборот, есть такое

сверхбытийное единство, в котором все бытие участвует, чтобы вообще быть чем-то единым, чтобы вообще быть единым и, значит, чтобы вообще существовать. Получается бесконечная иерархия точек, начиная от простоты и совершенства полной неделимости и кончая сложными и бесконечно разнообразными логосами разделения (88, 10—89, 19).

Что касается космоса, то он тоже представляет собой не что иное, как единую точку, которая единообразно управляет всеми своими порождениями, откуда и возникает шаровидность космоса, управляемая единым центром. Космическое круговращение — это прекрасный образ того, чем является точка и в своей неделимости и в своей потенции быть принципом бесконечно разнообразной делимости (89, 20—90, 6). Для иллюстрации этого Прокл привлекает ту картину мира, которую рисует Платон (R. P. X 616 с — е) и которая является не чем иным, как «веретеном необходимости», управляемым соответствующими демиургическими точками.

в) Наконец, Прокл тут же выдвигает уже известную нам (выше, с. 6) теорию особой, *ноуменальной фантазии*, которая резко отличается от традиционных античных учений о фантазии как о пассивном отражении чувственных качеств вещей (подробнее об этом ниже, с. 193). Согласно Проклу, точка воспринимается и мыслима только при помощи этой ноуменальной фантазии, которая говорит нам и о неделимом предмете и в то же время об его делимости и которая говорит не просто об эйдосе и не просто о материи, но о переходе эйдоса в материю и о такой структуре вещей, которая одновременно и нераздельна и раздельна, то есть содержит в себе и форму вещей и их материю (94, 9—95, 20). Такое «фантастическое движение» совершается, как утверждает Прокл, «соответственно умопостигаемой материи» (96, 6—8). Здесь Прокл, очевидно, примыкает к общему неоплатоническому учению (восходящему еще к Аристотелю) об умопостигаемой материи (выше, с. 150).

г) Таким образом, точка, по Проклу, вовсе не является абстрактным построением, лишенным частей внутри себя и лишенным всякой связи с окружающим ее инобытием. Без этого инобытийного фона нельзя себе и представить какой-нибудь точки, которая всегда указывает на полагание чего-то и в чем-то. Всякая точка бурлит своими смысловыми энергиями, которые не могут не изливаться в окружающем ее фоне. И точка не просто изливается, она таит в себе и те целостные структуры, которые из нее изливаются и которыми она управляет. Она не есть просто единство, но принцип всякой единой нераздельной цельности. В ней есть свой неподвижный центр, но в ней есть также и тот круг, тот шар, который единообразно вокруг нее расположен. В ней бурлит управля-

емое ею круговращение всякого бытия. Она есть и выражающая мощь всякого цельного бытия и само это цельное бытие, которое является результатом ее выразительной потенции. Она есть лик тайного всеединства и той явной целостности бытия, которое является результатом ее вечного смыслового бурления.

Точка — прекрасна.

4. *Красота круга*. Принцип гипотезы особенно ярко проводится Проклом при построении им диалектики круга. Однако на этот раз будет целесообразно воспользоваться другим трактатом Прокла, а именно трактатом «Первоосновы физики», потому что основное учение о круге, как оно развивается в 15—19 определениях в I книге комментария Прокла на Евклида, отличается чисто геометрическим характером и почти не содержит никаких философских элементов. Однако трактат «Первоосновы физики», несмотря на ясность его основных тезисов, требует большого усилия мысли, если иметь в виду общее философское учение Прокла о гипотезе.

а) Трактат состоит из двух книг, а каждая из книг состоит, во-первых, из «определений» (которые в изданиях обозначаются римскими номерами) и, во-вторых, из ряда тезисов, которые не имеют специального названия, но которые, судя по приведению для них доказательства, вполне можно назвать теоремами (их обозначают арабскими цифрами). Сами по себе все эти тезисы формулируются вполне понятно. Но их логическая и вообще философская связь требует исследования, которое, к сожалению, не так-то просто. Поскольку весь трактат является, в конце концов, не чем иным, как диалектикой круга, необходимо также и все предварительные тезисы тоже понимать как подготовку диалектики круга, а этим предварительным тезисам посвящена вся I книга трактата.

б) О чем трактует I книга «Первооснов физики»? Если опираться на те 6 тезисов I книги, которые названы у Прокла «определениями», то здесь речь идет не о чем ином, как о понятии *непрерывности*. Эта непрерывность определяется здесь как то, «чи границы — одно» (I). Яснее можно было бы сказать, что непрерывность нельзя составить из дискретных точек. Поэтому, если что-нибудь соприкасается с другим, то в условиях непрерывности между тем и другим существует общая граница (II); а если что-нибудь следует за другим, то и между этими обоими моментами тоже нет ничего такого, что принадлежало бы одному и не принадлежало бы другому и было бы чем-то самостоятельным (III). Однако в этих же «определениях» I книги тотчас же говорится и о сферах применения непрерывности, а именно о времени и пространстве, причем время и пространство трактуются здесь не только в чистом виде,

но и в своем соотношении с движением и местоположением (IV—VI). Таким образом, в этих основных предпосылках для всякого геометрического и физического построения уже требуется такая непрерывность, которая, взятая сама по себе, является принципом всякого физико-геометрического построения. Уже тут непрерывность трактуется, очевидно, не изолированно, но гипотетически.

Если теперь перейти к 31 теореме I книги, то при всей видимой взаимной изоляции этих теорем более тщательное исследование свидетельствует о самой настоящей понятийной системе, направленной к тому, чтобы уточнить сформулированную выше непрерывность и подготовить логический материал, необходимый для диалектики круга, которая развивается во II книге.

Прежде всего, всякая непрерывность не есть просто неразличимая в себе сплошность, так как иначе она превратилась бы в непознаваемый и сплошной туман неизвестно чего. Непрерывность, конечно, предполагает раздельность, так что составляющие ее точки, конечно, не совпадают одна с другой, поскольку иначе непрерывность перестала бы быть протяженностью. В общей форме об этом говорят уже первые две теоремы (1—2). Специально говорится также и о бесконечной делимости времени и пространства (11), равно как и движения (19). Но бесконечная делимость — это раз. Тут же, однако, следуют и две теоремы, утверждающие обязательную функцию также и неделимости, сплошности. Ведь если мы имеем две точки на прямой, которые только разделены и никакого непрерывного перехода от одной к другой не допускают, то это вообще не будет двумя точками, поскольку они сольются в одну (3). А кроме того, если понимать переход от одной точки к другой как наличие какой-то еще третьей точки между ними, тогда тоже нельзя сказать, что наши две первоначальные точки непосредственно следуют одна за другой. Поэтому только полная непрерывность, лишенная всяких раздельных точек, может обеспечить позицию двух разных точек на прямой и возможность перехода от одной к другой (4).

Итак, непрерывность есть в одно и то же время как раздельность составляющих ее точек, так и их сплошность, нераздельность и, следовательно, неразличимость. Но тогда возникает вопрос: как же это возможно, чтобы в сфере непрерывности составляющие ее точки и различались и не различались? Поскольку у Прокла здесь даются только раздельные тезисы, то логический переход от одного тезиса к другому специально не формулируется. Но то, что мы находим у Прокла в дальнейшем изложении, как раз и есть ответ на поставленный сейчас вопрос о слиянии раздельности и нераздельности.

Именно подчеркнув еще раз, что всякая непрерывность дробима до бесконечности (5—10), а следовательно, и время, пространство и движение (11), и что, следовательно, из одних только взаимно изолированных точек нельзя получить непрерывную величину, Прокл тут же (15—16) вслед за Аристотелем (*Phys.* VI 3, 234a 5—24) яснейшим образом трактует о «теперь», то есть о таком настоящем, которое само по себе неделимо, но вместе с тем содержит в себе элементы прошедшего и будущего и без них невысказуемо. Это является полным контрастом тому изолированному пониманию конечности и бесконечности, которые Прокл перед этим формулирует. Оказывается, если конечность брать отдельно от бесконечности, а бесконечность отдельно от конечности, то ни бесконечное пространство нельзя будет пройти в конечное время (12), ни конечный промежуток пространства нельзя будет проходить в течение бесконечного времени (13). Но в таком случае придется вообще отрицать возможность неделимой величины, в то время как все величины не только делимы до бесконечности, но обязательно в то же самое время и неделимы, так как иначе будет непонятно, о делимости какой же именно вещи идет речь (14).

Вот это «теперь», этот настоящий миг и опровергает собою взаимную изоляцию конечности и бесконечности. Этот «миг» весьма неустойчив и быстро уходит в прошедшее. А тем не менее он есть нечто длительное, поскольку невозможен без своего соотношения с прошедшим и будущим. Точно так же движение и покой есть нечто разное, а тем не менее то и другое находится во времени, то есть время их отождествляет (17—20). Но дальше у Прокла следует то, что связано не только с отдельными примерами и с отдельными областями действительности, но что обладает уже универсальным характером.

Именно Прокл доказывает, что если имеется движение и изменение, то все это движение и изменение находится уже в первом пункте всякого движения, равно как и во всех других пунктах, так что в строгом смысле слова нельзя даже и говорить о начальном пункте движения или изменения (21—25). Если же говорить о начале движения и изменения, то это их начало существует еще до самого процесса движения и изменения (26—27). Следовательно, хотя бесконечное время недостижимо при помощи конечного пространственного расстояния (28) и хотя это последнее не может охватить собой бесконечного времени (29), все-таки, поскольку только неделимое неподвижно (31), все бесконечно делимое содержит в себе, и уже в первом своем пункте, всю целостность движущегося тела (30).

Таким образом, если подвести итог I книги трактата Прокла «Первоосновы физики», то необходимо будет сказать, что вся эта книга посвящена учению о непрерывности как о специфической гипотезе. Непрерывность в этом смысле содержит в себе требование раздельности, нераздельности и слияния того и другого в одно целое; а в этом целом, будь то время, пространство или движение, эта непрерывность целиком содержится в каждом своем частичном моменте и потому предшествует всем этим моментам, если их брать во взаимоотношенном виде. Гипотетическая диалектика здесь налицо.

в) Поскольку II книга анализируемых нами «Первооснов физики» тоже состоит из отдельных 14-ти определений и 21-ой теоремы, то поэтому и вся II книга тоже состоит из ряда формально дискретных тезисов; и требуется еще значительное усилие мысли для того, чтобы связать эти тезисы в одно логическое целое. И действительно, то, что мы находим в 14-ти «определениях» II книги, в логическом отношении представляет собою безусловно только развитие и конкретизацию предыдущего определения непрерывности. В «определениях» I книги ставился вопрос о том, что такое непрерывность вообще; и ответ гласил, что непрерывность есть совпадение всех точек в одной точке. Поскольку, однако, такое определение свело бы всякую непрерывность к нулю, то последующие 31 теорема I книги рисуют структуру этой непрерывности; и эта структура сводится к тому, что эта непрерывность, оставаясь сплошностью и неразличимостью, является в то же самое время специфической единораздельной цельностью. Таким образом, в I книге формулировалось, собственно говоря, только понятие непрерывности. И вот II книга трактата занимается функционированием такого принципа непрерывности в тех областях, которые сами по себе не являются самой непрерывностью, но зато они являются тем, что восприняло на себя непрерывность и потому стало отличаться непрерывным характером. Такими областями являются, прежде всего, геометрия и физика.

г) Однако не видно, чтобы Прокл, теоретически так хорошо понимавший разницу этих областей, особенно нуждался в данном случае в учете их взаимной противоположности. Во II книге трактата он будет говорить о круге. Но это будет у него не просто геометрическая и не просто физическая фигура, но, скорее, фигура физико-геометрическая. Итак, после общего рассуждения о непрерывности в I книге во II книге пойдет речь о круге как об определенной структуре непрерывности. Здесь у Прокла изложение тоже развивается только постепенно, и в 14-ти «определениях» II книги все еще не идет речь о самом круге, а только устанавливаются

необходимые для его категориального определения предпосылки, связанные с тем, что он тоже есть некоего рода непрерывность.

Установив факт различия и несовместимости кругового, прямолинейного и смешанного движения (I—III), а также понятия простоты (мы бы сказали, неделимости) и сплошности тела (IV) и его движения (V—VI и, по-видимому, VII) в связи с понятием тяжести и легкости (VIII—IX), Прокл дает основное определение кругового движения, которое является у него возвращающимся к той же исходной точке, откуда оно началось, без всякого перерыва (X).

д) Дальнейшие «определения» являются только уточнением выставленного понятия о замкнутом движении. Прокла интересует здесь в первую очередь логическая трудность категории противоположности. В самом деле, для замкнутой фигуры, с одной стороны, необходимы две разные точки, чтобы состоялось необходимое для замкнутости движение (XI). А с другой стороны, поскольку у каждой вещи только одна противоположность (XII), эти две разные противоположные точки являются в то же время одной и той же точкой, то есть в окружности каждая неразделимая точка сама же является противоположностью себе. Это же надо сказать как о любой вещи, так и о движении всех вещей, а следовательно, и о времени (XIII). Везде в основном мы имеем дело с таким простым и единым движением, которое неделимо, потому что возвращается к самому же себе, относится к одному и тому же предмету и совершается в непрерывное время (XIV).

Другими словами, то, что содержится в изложенных сейчас 14-ти «определениях» II книги, является не чем иным, как уточнением проанализированного в I книге принципа непрерывности. Если в I книге выдвигался самый этот принцип, то в «определениях» II книги содержится уяснение того, как этот принцип применяется и в физико-геометрической области. И, собственно говоря, диалектика круга тем самым здесь уже дана. Поскольку, однако, о круге здесь шел разговор только наряду со всеми другими пониманиями непрерывности как единой нераздельной цельности в физико-геометрической области, постольку теперь Прокл находит нужным говорить только уже об одном круге и круговом движении, — конечно, с неизбежными при такой композиции текста повторениями.

е) Сначала здесь говорится об общих особенностях кругового движения вообще. Указываются такие особенности: специфичность (2), простота (1), отсутствие тяжести и легкости (3), отсутствие противоположностей (4), отсутствие возникновения и уничтожения (5). Все эти особенности легко себе представить, если иметь в виду общее свойство окружности, по которой каждая точка в сво-

ем движении возвращается к самой же себе с противоположной стороны.

После перечисления этих основных особенностей кругового движения Прокл специально останавливается на проблеме границы и безграничного в круге. Ясно, прежде всего, что круговое движение ограничено, поскольку оно имеет свою определенную форму, замкнутую в самой себе и потому свидетельствующую о неделимом эйдосе круга с его окружностью (6). Но ведь граница и безграничное есть понятия коррелятивные. Как же тогда быть с кругом? По Проклу, который здесь рассуждает чисто формально, а не диалектически, граница и безграничное суть разные понятия. В безграничном по величине теле существуют и безграничные силы (7), а в ограниченном — ограниченные силы (8), так что при разных скоростях движения при одном и том же пройденном пути силы движущихся тел находятся в обратном отношении с временем движения (9). Кроме того, ничто безграничное не может испытать воздействия со стороны ограниченного (11), и то же — ограниченное со стороны безграничного (12), равно как и безграничное со стороны безграничного (13). Прокл здесь не говорит, что граница и безграничное должны, кроме их взаимного различия, еще и совпадать, а между тем, все его дальнейшие рассуждения о круге — как раз о совпадении границы и безграничного в нем.

Прежде всего, Прокл хочет сказать, что во всех своих суждениях о времени и пространстве мы всегда исходим из чувственных данных, а всякое чувственно-материальное тело всегда ограничено (15). Однако дело здесь заключается не просто в чувственных данных, а в том, что нас интересуют не тела вообще, но простые тела, то есть неделимые, а всякое неделимое тело тоже всегда ограничено, потому что оно обладает определенной фигурой (14).

Возьмем теперь время. Уже по самому своему определению время непрерывно и вечно (16), так что и движущее, если оно вызывает вечную подвижность, вечно (18), а поскольку все движимое движется чем-то (20), то это значит, что и круговое движение тоже вечно (17). Здесь Прокл хочет сказать, что, хотя само время и безгранично, тем не менее то, что движется по окружности круга, приходит в конце в ту же точку, откуда началось это движение. А так как круг есть ограниченная фигура, то и безграничное время, необходимое для охвата всей окружности круга, становится тоже ограниченным. Это определяется еще и тем, что движущее и движимое нельзя рассматривать как два разных обстоятельства, ничего общего между собою не имеющие. Тому и другому предшествует общая категория неподвижности (19), поскольку и движущее есть нечто определенное и потому неподвижное, и движимое можно

тоже мыслить только потому, что оно противоположно неподвижному. Последний же вывод Прокла гласит: «Первое движущее, создавая круговое движение, лишено частей» (21). Другими словами, перводвигатель и движется в круге и является чем-то простым и неделимым, а так как еще выше было сказано (14), что всякое простое тело ограничено, то и вечный круговой перводвигатель, будучи простым, тоже ограничен.

ж) Учитывая весь этот ход рассуждений Прокла о круге, необходимо сказать следующее.

Прокл исходит из принципа непрерывности. Непрерывность — то, что лишено дискретных точек. Но это только принцип, то есть основоположение, а не развитие принципа, не то, что вытекает из основания. Развитие же принципа непрерывности гласит о том, что непрерывность, оставаясь сама собой, необходимым образом является, как и всякий предмет мысли, единораздельной цельностью. Где же найти такую непрерывность, которая была бы единораздельной цельностью? Очевидно, ни время, взятое само по себе, ни пространство, взятое само по себе, не являются такого рода структурно оформленной непрерывностью, поскольку они везде сплошны и неразличимы и эта их неразличимая сплошность — вечна. Поищем же такую физико-геометрическую фигуру, в которой непрерывное движение, проходя бесконечное количество прерывных точек, оставалось бы все же непрерывным, то есть возвращалось бы к своей исходной точке, так что начальная точка движения и последняя точка движения совпадали бы, что и удовлетворяет принцип непрерывности. Это есть только движение по окружности круга. Следовательно, непрерывность, понимаемая как специфическая единораздельная цельность, есть движение по кругу. Такое движение, состоя, как и всякое движение, из прерывных точек, в то же самое время снимает эту прерывность. А кроме того, следовательно, круговое движение и ограничено, поскольку круг есть определенная фигура, и безгранично, поскольку по окружности круга можно двигаться вечно, и притом оставаться все время на одном месте. Итак, круг есть *непрерывность, данная как единораздельная цельность, которая, занимая ограниченное место, в то же самое время безгранична, то есть вечно вращается сама в себе.*

з) Если взять всю эту диалектику круга у Прокла в целом, то здесь можно отметить одно существенное обстоятельство, которое для самого Прокла безразлично, но для нас все-таки важно. Именно можно спросить: почему Прокл говорит здесь специально о круге? Ведь в круге его интересует только то, что его окружность есть такая кривая линия, которая замкнута в себе. Но, с нашей точки зрения, эллипс, например, тоже будет такой кривой, которая зам-

кнута в себе. А если немного подумать, то и параболу и гиперболу тоже придется понимать как такие кривые, которые тоже замкнуты в себе. Для нас различие всех кривых второго порядка очень важно. Но для Прокла это ни в каком отношении не является чем-то важным. Для него важна только замкнутость кривой, но не сам вид кривой, потому что только замкнутость и может обеспечить для него определенную и искомую им непрерывность. Но можно пойти и дальше. Ведь можно взять не кривые замкнутые линии, а прямолинейные замкнутые фигуры. Уже на отрезке прямой ее конечные точки, непрерывно переходя одна в другую, тоже неотличимы одна от другой и с точки зрения прокловского определения тоже образуют собою своего рода окружность круга. Далее, если мы имеем геометрический квадрат, представляющий собою плоскость, ограниченную прямыми отрезками, то между этими отрезками прямой, составляющими стороны квадрата, конечно, существует разрыв. Но тогда Прокл спросит: «А что же, эти четыре отрезка берутся вами во взаимно изолированном виде или они образуют собою цельную фигуру?» Конечно, мы скажем, что это — цельная фигура, то есть она в любой своей точке является не чем иным, как самой собой. Но тогда получится, что мы и по этим четырем разрывно данным сторонам квадратной фигуры скользим так же непрерывно, как и по окружности круга. Значит, когда Прокл говорит о своем круге, он имеет в виду не только любую кривую линию, лишь бы она была замкнута, но и любую прерывно данную фигуру, лишь бы она понималась цельно, то есть путем слияния всех ее непрерывных точек в одну сплошную непрерывность. Но отсюда нужно иметь смелость сделать еще и такой вывод: Прокл здесь дает диалектику не круга, а цельности вообще, то есть единораздельной цельности вообще. И само собой разумеется, это обстоятельство не только не снижает значимости диалектики круга, которую дает Прокл, а, наоборот, доводит ее до степени универсальной фигурности вообще.

5. Геометрическая фантазия. Вопрос о понятии фантазии у Прокла подробно мы разбираем ниже (с. 317). Сейчас, однако, все прокловские рассуждения о геометрической красоте необходимо дополнить как раз именно рассуждением Прокла о фантазии.

Фантазия у Прокла (обывательское значение этого термина, не чуждое никому из крупнейших античных философов, мы здесь опускаем) есть деятельность, средняя между чистым умом и телесно-чувственным познанием. Будучи порождением ума, она так же идеальна и, мы бы сказали теперь, трансцендентальна, как и сам ум. Но, будучи умственной, то есть чисто смысловой, областью,

она совмещает в себе и все физическое, телесное, переводя его в сферу чистого смысла. Поскольку в такого рода фантазии действует ум, она есть энергия ума. Но поскольку она извещает о материальной области, а материю древние понимали всегда пассивно, то фантазия является в то же время тем, что Прокл называет страдательным умом. Геометрические образы являются, прежде всего, чисто умственной областью, поскольку в своих рассуждениях о точке, круге, шаре мы вовсе не имеем в виду всего чувственного несовершенства начерченных или чувственно представленных образов.

С другой стороны, однако, геометрические образы, в отличие от абстрактных чисел, вполне материальны; и материя эта — вполне умопостигаемая, идеальная. Если брать геометрические образы как чистые идеи, они суть идеальные эйдосы, в которых целое и части никак не различаются. Но в геометрии они есть только чистый ум. Путем дискурсивного мышления мы начинаем все эти неделимые образы представлять как нечто раздельное. Но эта раздельность, отдаленно отражая материальную раздробленность, все же дается как чисто идеальное, то есть в данном случае фигурное. Вся геометрия и есть наука об этой средней области между мышлением и чувственностью, и потому она есть область фантазии. Ясно, что эта фантазия уже не есть пассивное воспроизведение такой же пассивной данной чувственной предметности. Она есть активное творчество самого ума.

Во всех подобных рассуждениях Прокла прекрасно видно, что для античного философа всякая, даже самая точная наука есть область, собственно говоря, вполне художественная. Сейчас мы позволим себе привести это замечательное рассуждение Прокла о геометрической фантазии, которое в дальнейшем (ниже, с. 317) мы объединим с его учением о фантазии вообще в трансцендентальном смысле слова. Этот текст звучит следующим образом (In Eucl. p. 52, 26—56, 23 Friedl. Столяров).

«А круг она [фантазия] пространственно мыслит чистым от внешней материи, но имеющим в себе умопостигаемую материю, которая есть и в ней самой. А потому в ней — не один круг, как это [имеет место] в чувственно воспринимаемых вещах. Следовательно, [в ней] вместе являются и пространственная протяженность, и «больше» и «меньше», и количество кругов и треугольников. Ведь если в чувственно воспринимаемых кругах заключена всеобщая структурная упорядоченность (to catholou catatetagmenon), которая сделала каждый из этих кругов совершенным и подобным один другому, так что они существуют согласно единому логосу, но различны [лишь] по величине или по субстрату, — то даже у пред-

ставляемых фантазией кругов есть нечто общее, в чем они участвуют и в соответствии с чем все они имеют одну и ту же форму. Что же касается различия между ними, то оно заключается здесь лишь в одном: в их величине в [представлении] фантазии. Ведь если представить себе в фантазии много концентрических кругов, то все они имеют существование как в одном нематериальном субстрате, так и в жизни, неотделимо от простого тела, которое лишь пространственной протяженностью превышает неделимую сущность. А различаются они размером, а также тем, чем охватываются и что собой охватывают.

Итак, тебе следует думать, что всеобщее, содержащееся во многом, двояко: одно — в чувственно воспринимаемом, а другое — в представляемом с помощью фантазии. Двойка также и логос круга, и логос треугольника, и вообще логос формы (*schēmatos*) — один [относится] к умопостигаемой материи, другой — к чувственно воспринимаемой. А прежде них уже существовал один логос в рассудочном мышлении (*en dianoiai*), другой же — в природе (*en tēi physei*). Первый из них — основа (*hypostatēs*) кругов, представляемых с помощью фантазии (*tōn phantastōn cyclōn*) и [содержащегося] в них единого эйдоса, а другой — [основа кругов] чувственно воспринимаемых. Именно [в соответствии с этими логосами] возникли небесные круги и вообще все, порожденные природой. И подобно тому как логос в рассудочном мышлении не имеет частей, так же [не имеет он их] и в природе. Ведь в нематериальных причинах раздельное существует нераздельно, имеющее части — целостным образом, а величины не имеют размера, тогда как, напротив, в телесных [причинах] целостное разделено на части, а лишенное размера приобретает его. А поэтому круг в рассудочном мышлении и един, и прост, и непротяжен, и даже сама величина там исчезает, а форма теряет свои очертания — ведь это логосы, свободные от материи. Напротив, круг в фантазии имеет части, очертания и протяженность, он [представляет собой] не одно лишь единое, но единое и многое, не один только эйдос, но эйдос структурно оформленный (*catatetagmenon eidos*). Наконец, круг в чувственно воспринимаемых вещах испытывает недостаток в точности, имеет в себе прямую [линию] и уступает в чистоте нематериальным [кругам].

Стало быть, всякий раз, как геометрия говорит нечто о круге, диаметре или действиях, производимых над кругом (например, о точках касания, разделениях и тому подобном), мы станем утверждать, что [в данном случае] она не учит ни о чувственно воспринимаемых [кругах] (от них, напротив, она стремится отвлечься), ни об эйдосе в рассудочном мышлении. [На самом деле существу-

ет] только один круг, а геометрия составляет понятия (toys logoys) в отношении многих, представляя (proballoysa) каждый из них и наблюдая во всех то же самое. Вышеупомянутый [идеальный] круг неделим, а круг в геометрии подвержен делению. Но мы допустим, что он [Евклид?] исследует всеобщее, а именно то структурно оформленное, что присутствует в кругах, [представленных] в фантазии, и видит другой круг, рассматривая его согласно кругу, содержащемуся в рассудочном мышлении, а его доказательства относятся к этому другому кругу. Потому что хотя рассудочное мышление и обладает логосами, оно слишком слабо, чтобы видеть их в соединении. Вследствие этого оно раздробляет и разделяет их, направляя в фантазию, находящуюся при входе [в него]. В ней или вместе с ней оно раскрывает знание этих [логосов], будучи удовлетворено своей отделенностью от чувственно воспринимаемых вещей, и обнаруживает, что представляемая в фантазии материя вполне готова к восприятию своих эйдосов.

Поэтому и [геометрическое] мышление [noësis] сопряжено с фантазией и соединения и разделения фигур происходят в фантазии, и ее [то есть геометрии] знание представляет собой [лишь] путь к рассудочно мыслимой сущности (eis tēn dianoēticēn oysian), но отнюдь не возвысилось до этой сущности, поскольку рассудочное мышление обращено на внешнее и рассматривает его в соответствии со своим внутренним [содержанием]. Хотя при этом рассудочное мышление пользуется исходящими логосами, но его движение само по себе направлено к внешнему. Если бы рассудочное мышление смогло однажды свести воедино все протяженности, все очертания и все множество, представив их бесформенно и единовидно, и обратиться к самому себе, — тогда, пожалуй, оно как раз и увидело бы геометрические логосы (полнотой которых оно является) лишенными частей, пространственно нераздельными и сущностными (oysiōdeis). И эта его энергия тогда, пожалуй, стала бы наилучшей целью изучения геометрии, настоящим даром Гермеса, возводящим его от какой-нибудь Калипсо до более совершенного и умного знания и освобождающим его от присутствующих фантазии формообразующих воздействий (morphōticōn epibolōn). Именно об этом следует заботиться настоящему геометру и сделать своей целью пробуждение и переход от фантазии к одному лишь рассудочному мышлению как таковому, уводя себя от пространственного разъединения и страдательного ума к энергии рассудочного мышления, с помощью которой он увидит все непротяженным и лишенным частей — и круг, и диаметр, и многоугольники в круге, — все во всем и каждое в отдельности.

Именно поэтому мы показываем также, как в [представлении] фантазии круги вписаны в многоугольники, а многоугольники — в круги, подражая всеобщей взаимосвязи между лишенными частей логосами. И как раз потому мы перечисляем очертания, построения и разделения фигур, а также их положения [в пространстве] (*theseis*) и на плоскости (*parabolas*), что пользуемся фантазией и привносимыми ею пространственными различиями, в то время как эйдос сам по себе неподвижен, нерожден, неделим и чист от всякого субстрата. Но все, что находится в нем скрытым образом, выдвигается в фантазию [уже] пространственно протяженным и разделенным на части. И хотя это выдвижение происходит с помощью рассудочного мышления, а источником выдвижения является рассудочно мыслимый эйдос (*to dianoeton eidos*), тем не менее все это выдвигается в так называемый страдательный ум, который развертывается вокруг нечленности истинного ума, отделяет себя от непротяженности чистого мышления, формирует себя согласно всем бесформенным эйдосам и [фактически, то есть расчлененно] становится всем тем, чем является рассудочное мышление и нечленимый логос в нас».

6. *Эстетическое значение теории гипотезы.* Вся проанализированная нами математическая теория Прокла, включая диалектику точки и круга, основана на принципе гипотезы, которая является идеей, предвосхищающей все свои возможные воплощения в любом ее инобытии и тем самым обосновывающей эти бесчисленные воплощения. Гипотезой является само первоединое, которое, будучи выше всякой раздельности, уже предполагает обширную область своего осуществления в раздельных числах и тем самым обосновывает эту область. Чисто количественное число тоже чревато теми качествами, в которых оно будет применяться и которые будут им исчисляться. Качество как идея тоже есть гипотеза бесконечных областей, в которых оно может осуществляться. Геометрическая точка тоже есть гипотеза.

И, наконец, геометрический круг есть такая непрерывность, которая тоже является специфической гипотезой, тая в себе определенного рода единораздельную цельность.

После всего этого стоит ли доказывать, что и всякая идея вообще, если она не берется только сама в себе и не берется только абстрактно, изолированно, тоже является гипотезой, то есть всегда является порождающей моделью своих инобытийных осуществлений, то есть их обоснованием? И прежде всего, всякая чистая идея, по Проклу, тоже заряжена своими космическими функциями. Она тоже есть трансцендентальная гипотеза космоса, а «космос» — это ведь и есть «лад», «строй», «порядок», «упорядо-

ченность», «красота». Да и сам космос понимается у Прокла как гипотеза, то есть как порождающая модель своих бесчисленных внутрикосмических проявлений. Таким образом, нельзя сомневаться не только в гипотетической природе красоты, но и в эстетической природе самой гипотезы. Можно сказать, что это — последнее слово античной эстетики вообще.

Теперь, однако, мы подошли к той области всей философской эстетики Прокла, в которой особенно ярко сказался гипотетический метод философа и которая по своей значимости превосходит даже всякие философско-математические рассуждения. Это — область *мифологии*. Уже то одно, что каждый миф является для Прокла определенного рода логической конструкцией, свидетельствует о том, что и миф у него предполагает для себя основание в виде определенного рода гипотезы, которая и является для мифа принципом соответствующей логической конструкции, так что достаточно общая логическая конструкция тоже есть гипотеза для соответствующих мифологических образов. Это и значит, что миф для Прокла есть символ определенной идеи, а идея есть символ определенного мифа.

Переходим к этому символическому толкованию мифологии у Прокла.

§ 8. СИМВОЛИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ МИФОЛОГИИ

А. Классика (миф как объект)

1. *Вступительные замечания.* Символическое толкование мифологии — это огромная тема всей античной эстетики, как и вообще всей античной философии. Ни одна античная философская школа не расставалась с тем или другим толкованием мифологии. У неоплатоников это тоже основная проблема. Жаль только, что до настоящего времени эта проблема толкования мифов у неоплатоников все еще недостаточно освещена; и особенно жаль, что до настоящего времени точно не обследовано логическое отношение неоплатонических толкований к толкованиям более ранним.

а) F. Wipprecht (1902—1908, ниже, библиография, с. 511), R. Reitzenstein (1928³, ниже, библиография, с. 510), F. Wehrli (1928, ниже, библиография, с. 511), A. J. Friedl (1936), F. Buffière (1956, оба последние — ниже с. 529) и J. Pépin (1976, ниже, библиография, с. 511) привели в своих исследованиях достаточно большой текстовый материал для суждения и вообще об античных толкованиях мифа и специально о толковании его у Прокла. Однако это хронологическое распределение экзегети-

ческих материалов по отдельным античным авторам далеко еще не есть история этой экзегезы. Для того чтобы формулировать именно историю такой экзегезы, необходимо кроме хронологической последовательности исследовать еще и логическую последовательность этой хронологии. История не есть внешняя хронология, но всегда еще и определенная логическая структура этой хронологии. И если все эти указанные исследователи дают обильный хронологический материал, но не дают четкой формулировки логической последовательности, то становится понятным и то, почему различие между разными историческими периодами часто оказывается у этих авторов весьма далеким от ясности. Здесь необходимо проделать еще большую работу, чтобы каждый исторический момент в античных толкованиях мифа предстал во всей своей специфике или, по крайней мере, в своей преобладающей специфике, если тексты покажут, что в каждом таком историческом моменте сохраняются остатки прежних периодов или содержатся ферменты последующих толкований.

б) Для ясности скажем наперед, что мифология в своем чистом виде, то есть в том ее буквальном понимании, с которым она признавалась в глубинах народной истории, еще до всякой рефлексии, ни в каком отношении не дает никаких поводов различать в ней идею изображаемой в ней материальной действительности и саму эту материальную действительность. Буквально построенный и буквально понимаемый миф как раз и является тем, в чем нет никакого различия между идеей и материей. Древний миф потому и представляется нам фантастическим, что в нем все идеальное буквально тождественно с материальным. Материи здесь приписывается идея со всеми ее идеальными чертами, почему и материя, то есть материальная действительность, представляется нам в данном случае фантастической. Идея, например, невесома; и мифические образы тоже обладают такой подвижностью, которая отличается их полной или относительной невесомостью. Посейдону ничего не стоит четырьмя шагами почти моментально пройти через все Эгейское море, с берегов Малой Азии к берегам Балканского полуострова. Да богам и вообще может не потребоваться ровно никакого времени для прохождения того или иного пространства, и они сразу могут присутствовать одновременно в разных местах. Но ведь это только идея в человеческом мышлении может сразу относиться к разнообразным местам. А миф понимает все эти материальные процессы именно как чистую идею. Говоря кратко, миф есть *субстанциальное (то есть буквальное) тождество идеи и материи.*

Однако такого рода субстанциональное тождество идеи и материи в своем простейшем дорефлективном виде могло существовать только в первобытные времена, или, точнее сказать, в период общинно-родовой формации, когда родственные отношения, как нечто максимально понятное, прямо и безоговорочно переносились на весь внешний мир, так что весь внешний мир оказывался универсальной родовой общиной, наполненной живыми существами, то есть мифологией.

С наступлением рабовладельческой формации водворяется принципиальное различие между физическим и умственным трудом, а это значит, и наступление эпохи *рефлексии* вместо предыдущего дорефлективного, то есть наивного и некритического, использования мифологических образов. Вся история античной мысли начиная с VII—VI вв. до н. э. является историей уже рефлексивно-критического рассмотрения мифологии. И для историка античной мысли тут важны только отдельные типы мифологической рефлексии, но сама эта рефлексия уже вполне очевидна и не требует доказательств.

Ведь совершенно понятно, почему, например, элейские философы, впервые открывшие разницу между мышлением и ощущением, уже никак не могли приписывать богам любые, какие ни попало, чувственно-воспринимаемые формы. Один из основателей элейской школы, Ксенофан, очень резко критикует (21 В 11) Гомера и Гесиода за приписывание богам всех человеческих пороков и преступлений. Впоследствии говорили (Diog. L. VIII 21, со ссылкой на перипатетика III в. до н. э. Иеронима Родосского), что Пифагор во время своего схождения в подземный мир видел душу Гомера подвешенной на дереве, а душу Гесиода — привязанной к бронзовой колонне в наказание за их безнравственную мифологию. Особенно категорически звучало в Греции в середине VI в. до н. э. суждение Ксенофана о том, что люди представляют себе богов по своему собственному образу, так что лошади представляли бы себе богов в виде лошадей, быки — в виде быков (В 15). У эфиопов боги курносые и черные, а у фракийцев — голубоглазые и рыжие (В 16). После такого категорического отрицания буквальной мифологии оставалось только одно, а именно: находить в ней не буквальный, но тот или иной переносный смысл. Оставалось только подвергать мифологию той или иной рефлексии.

в) Забегая вперед, мы уже сейчас должны сказать, что только у неоплатоников, то есть только в III—V вв. н. э., античная мифологическая рефлексия достигла такой ступени, когда она смогла понять и объяснить именно это исконное и первобытное субстанциональное тождество идеи и материи в мифе. До неоплатоников

почти в течение целого тысячелетия античная мысль выдвигала только отдельные стороны мифа, а не все заключающееся в нем субстанциальное, то есть окончательное, тождество идеи и материи. Эти отдельные стороны мифа выдвигались каждый раз, конечно, в связи с общим характером данной эпохи, который освещался нами в свое время и разяснять который в данную минуту мы не будем. Но вот перечисление этих отдельных сторон мифа, выдвигавшихся в разные периоды античной истории, нам сейчас и надлежит формулировать. Скажем только, что выдвигание этих отдельных моментов мифа для характеристики мифа в целом удобно назвать общим именем *аллегории*, то есть иносказания, так как только иносказание не конструирует мифа в целом, но указывает лишь на отдельные его частичные функции. Любопытно, что самый термин «аллегория» появляется ради потребностей мифологического толкования сравнительно поздно, а именно не раньше I в. до н. э., у Филодема или Цицерона. Это свидетельствует о том, что не только логически цельный анализ мифа, но даже и все частичные его толкования весьма долго оставались в античной мысли без всякого специального осознания, а трактовались тоже достаточно наивно и почти, можно сказать, бессознательно.

2. *Миф есть художественное изображение идеологии раннего рабовладельческого полиса (древнегреческая драма)*. а) Итак, в течение VI в. до н. э. в Греции водворяется новая социально-историческая структура, а именно рабовладельческий полис, в отличие от прежней общинно-родовой формации. Но так как это сопровождалось резким разделением физического и умственного труда, а ум и мышление есть прежде всего рефлексия, то ранняя родовая идеология, то есть мифология, стала подвергаться теперь рефлексивной обработке. В мифе раньше не различали его идею и его материально выраженную образность. Теперь стали различать и стали говорить отдельно о материальных стихиях и о мифологических идеях, необходимо приводивших к мифологической аллегоризации. Об этом нам и придется говорить в дальнейшем. Но сейчас мы хотели бы кратко упомянуть о том новом понимании мифологии, которое характерно для ранней рабовладельческой идеологии в целом.

б) Здесь имеется много разных материалов, которые нам сейчас нецелесообразно излагать, поскольку они обычно излагаются и анализируются в истории греческой литературы. Мы приведем здесь только два примера. В «Евменидах» Эсхила изображается учреждение афинского ареопага под предводительством Афины Паллады. Эта богиня, очевидно, изображается в данном случае как символ афинской государственности и гражданственности. В «Ско-

ванном Прометее» того же Эсхила изображается фигура титана, тоже являющегося символом прогресса цивилизации. Историки древнегреческой литературы достаточно глубоко разрабатывают методы этой мифологической символизации в их постепенном развитии в течение всей двухвековой классической драмы. Желая узнать подробности этих проблем необходимо обратиться к руководствам по истории греческой литературы. Для нас же здесь достаточен только принцип.

Гораздо ближе к чистой рефлексии оказалось то новое, что принесла с собой раннеполисная философия. Мифы, как мы уже сказали, выступают здесь не в своем цельном и буквальном виде, но с точки зрения тех или иных рефлексивно выделяемых их сторон и, прежде всего, либо в своей стихийной материальности, либо в своей идейно-логической обобщенности. Поговорим сначала о мифе как о материальной стихии.

3. *Миф есть материальная стихия (досократики)*. Под «стихийей» мы понимаем здесь греческое *stoicheion*, что переводят также как «элемент».

а) Как мы знаем из предыдущего (ИАЭ I 114—120), хронологически первым типом рефлексии, пришедшим на смену буквальной мифологии, оказалась та досократовская философия, которая вместо прежних цельных богов выдвинула на первый план материальные стихии (или элементы) земли, воды, воздуха, огня и эфира. Прежних богов в те времена не отрицали. Но прежние боги стали трактоваться теперь как та или иная материальная область. Эта область была живой и одушевленной, так что в богах исключался их антропоморфизм, но не исключалось их жизненное функционирование, правда, ограниченное здесь той или другой материальной областью.

б) Имеется полная возможность даже установить того деятеля VI в. до н. э., который был первым теоретиком мифа в стихийно-материальном смысле. Это — некий Феаген Регийский, для которого Дильс приводит в своем собрании пять фрагментов (гл. 8), причем все содержание этих фрагментов сводится как раз к пониманию Феагена как первого натурфилософского истолкователя мифологии. Так как в первом фрагменте говорится, что этот Феаген — современник Камбиза, то время его деятельности, очевидно, следует относить ко второй половине VI в. Ему и вообще принадлежит первый трактат о жизни и деятельности Гомера. Позднейший источник (фрг. 2) прямо приписывает ему введение аллегорического метода с привлечением именно физических стихий. Знаменитая битва богов в XXI песне «Илиады» Гомера толковалась им как борьба именно стихий между собою, когда стихии то

возникают, то исчезают, а их борьба остается вечной. Борются: сухое с влажным, теплое с холодным, легкое с тяжелым. Вода гасит огонь, огонь уничтожает воду. В битве богов Гомер назвал огонь Аполлоном, Гелиосом и Гефестом, а воду — Посейдоном и Скамандром. Луну он назвал Артемидой, воздух же — Герой.

Итак, имеется вполне надежное филологическое основание считать основателем физически-материальной аллегорезы мифологии Феагена Регийского во второй половине VI в. Теперь приведем несколько других примеров такого толкования мифа.

Просматривая досократовские тексты, мы без труда наблюдаем, что и Гея и Уран наряду с остатками антропоморфизма толкуются теперь как материальные стихии. Зевсу приписывается много разных функций, выходящих за пределы одной только материи. Тем не менее новостью является здесь теперь именно стихийно-материальное его понимание. Зевс — огонь и у орфиков (I В 21) и у Эмпедокла (А 1. 33, В 6, 2). У Эмпедокла он еще и эфир (А 33 ср. Herod. VII 8); а у Эпихарма (В 53), Диогена Аполлонийского (А 8, С 2.4) и Демокрита (В 30) он — воздух и даже, как у Гекатея Абдерского (73 В 7), «дуновение ветра». Но если Гера — супруга Зевса, то ясно, что и она тоже воздух (у Парменида А 20 и у Эмпедокла А 23.33).

Аполлон — солнце (предыдущий фрагмент из Парменида и А 23 Эмпедокла). Афродита уже толкуется как планета (у Анаксимандра А 19 и Демокрита А 92). Гефест — тоже огонь (у Гекатея Абдерского в приведенном выше фрагменте, у Эмпедокла В 96.98 и у Продика В 5).

Особого внимания требует имя Метродора Лампсакского, ученика Анаксагора. В особой главе у Дильса (61) также говорится, что он впервые стал аллегорически трактовать мифы и впервые воспользовался «физической интерпретацией» (фрг. 2). Это — неправильно, поскольку еще за сотню лет до него физическим истолкованием мифа занимался, как мы знаем, Феаген Регийский. Но об этом Метродоре говорится, что, согласно его учению, Агамемнон — это эфир, Ахиллес — это солнце, Елена — это земля, Александр — это воздух, Гектор — это луна (4)¹.

Само собой разумеется, что все такого рода досократовские тексты, содержащие стихийно-материалистическое понимание основных мифологических фигур, ни в какой степени не могут трактоваться нами как единственно возможный для тех времен тип аллегии. Этот тип здесь не единственный и не исключительный,

¹ Nestle W. Metrodors Mythendeutung. — Philologus, LXVI, 1907, S. 503.

но только преобладающий и притом новый. А то, что указанные нами сейчас божества трактуются у досократиков еще и другими способами, это разумеется само собой на основании нашего общего представления об историческом процессе.

У Анаксагора не говорится, что Зевс есть ум, но ум у Анаксагора есть то, что приводит хаотическую массу вещества в порядок (В 11—15; ср. А 1—2.5.15.41 и др.). А ведь согласно общему греческому мнению это и есть Зевс. Ученики Анаксагора (61, фрг. 6) прямо так и называли Зевса умом, а Афины искусством. Сам Анаксагор рассматривал Гомера тоже и чисто морально, приписывая ему учение о добродетели и справедливости. И особенно в этом отношении преуспел все тот же Метродор, несмотря на свое основное «Физическое истолкование» (59 А 1—11 6, 19—23D). Демокрит (А 33, В 2) не только толковал Зевса как воздух, но и Афины как разумение (*phronēsin*) с тремя разными подразделениями теоретического и практического характера. Упомянутый у нас Феаген тоже понимал богов не только физически, но и психологически (фрг. 2): разумение — как Афины, неразумие — как Ареса, страсть — как Афродиту, слово — как Гермеса. Дело доходило даже до того, что богов в то время толковали также и анатомически-физиологически. Опять все тот же Метродор (фрг. 4) называл Деметру человеческой печенью, Диониса — селезенкой и Аполлона — желчью.

То, что Зевс или Афродита управляют космосом, или то, что Афина Паллада есть прежде всего мудрость и разумение, а Афродита и Эрос — сексуальная сфера, или то, что Гестия есть мировой очаг и в этом смысле — центр космоса, хотя и не без связи с эфиром (у Анаксагора А 20 b), — все это, если оставаться на основной позиции досократиков, является либо рудиментом дорефлективной мифологии, либо ферментом уже дальнейших рефлективных типов аллегории. Как-никак все-таки основное формообразующее космическое начало у Фалеса — вода. Это уже не просто Океан Гомера (Ил. XIV 201.246). Океан у Гомера, хотя он и «предок богов» и хотя от него все происходит, тем не менее ссорится со своей женой Тефией, не разделяет с нею ложа, и Гера, их дочь, хочет их помирить. У Ксенофана (В 27) все — из земли и в землю уходит, или, точнее, все — из земли и воды (В 33). Но в устах Ксенофана — это едва ли гомеризм, хотя у Гомера (Ил. VII 99) прямо говорится, что люди происходят из земли и воды. Скорее, нужно думать, что это — предзнаменование будущей стихийно-материальной аллегории, чем доаллегорический мифологизм у досократика. И когда Эмпедокл захотел трактовать свои четыре элемента — огонь, воздух, землю и воду (В 17), — он назвал их не иначе, как Зевсом, Герой, Аидонеем и Нестис (В 6).

Наконец, весьма любопытен и материал, относящийся к Филолаю (А 14): «Итак, справедливо Филолай посвятил угол треугольника четырем богам: Кроносу, Аиду, Аресу и Дионису... Ибо Кронос владеет всей влажной и холодной субстанцией, Арес же — всей огненной природой, и Аид содержит [в своей власти] всю земную жизнь, Дионис же правит влажным и теплым рождением, коего символ — вино, тоже влажное и теплое».

Итак, мы сейчас установили очень важный исторический факт, а именно то, что первый по времени тип аллегорического истолкования мифологии сводит все мифы по преимуществу к их стихийно-материальному значению. Миф есть материальная стихия.

в) Однако, прежде чем прийти к дальнейшей исторической ступени мифологического толкования в античности, необходимо сделать одно принципиально важное замечание, которое будет относиться и ко всем дальнейшим типам мифологических толкований. Дело в том, что всякая историческая семасиология вовсе не состоит из констатации отдельных, абстрактно взятых значений слова. Каждое слово имеет свою тысячелетнюю историю, в течение которой много раз меняется его значение. Но поскольку оно в своей глубине остается тем же самым, хотя бы ввиду своей фонетической одинаковости, оно в каждом новом случае продолжает окружаться самыми разными смысловыми оттенками, не имеющими ничего общего с появлением нового значения слова. Поэтому является необходимым и глубоко поучительным делом изучать все вообще языковые оттенки, которыми отличается данное слово в реальных текстах¹.

г) Что касается самого термина «*миф*», то его древняя этимология, восходящая к санскриту, указывает на значение «заботиться о чем-то», «иметь в виду что-то», «страстно желать». Так, например, у Гомера слово «*миф*» означает «предписание», «совет», «приказ», «назначение», «намерение», «цель», «сообщение», «обещание», «просьбу», «умысел», «угрозу», «упрек», «защиту», «похвальбу». Поэтому если миф здесь и противопоставляется делу, то все же это такого рода мысль, которая обладает специальной и иной раз даже волевой интенцией, предполагающей большую заинтересованность в своем предмете.

Такого же рода разнообразные оттенки слова «*миф*» мы находим в обилии и в досократовских философских текстах. Их мы не

¹ Богатый текстовый материал по исторической семасиологии термина «*миф*» содержится в статье А. А. Тахо-Годи «Миф у Платона как действительное и воображаемое» (в кн.: Платон и его эпоха. М., 1979, с. 58—82). Некоторыми материалами из этой работы мы сейчас воспользуемся.

будем здесь приводить. А ознакомиться с ними можно по вышеупомянутой работе А. А. Тахо-Годи. Но для нас важна здесь принципиальная сторона дела.

Именно указанное нами стихийно-материальное понимание мифа только как материальной области ни в коем случае нельзя отрывать от множества всяких других семантических оттенков этого термина у досократиков. Этот самый сложный семантический фон невозможно упускать из виду, потому что без него указанное нами понимание мифа как материи теряет всякий свой реально-исторический смысл. У досократиков выдвинута новость: миф есть та или иная разновидность материи. Но это не значит, что досократики исключали из мифа все идеальное. Оно оставалось, но получало уже второстепенное или третьестепенное значение.

Поэтому, если мы говорим о мифе как о материальной конструкции, это значит только то, что мы хотим формулировать здесь ту семасиологическую новизну, которой раньше не было. Свой же подлинный смысл, если иметь в виду реальные тексты, эта материально-физическая конструкция получает только как нечто *преобладающее* в окружении либо множества семасиологических рудиментов прошлого, либо в виде детализированных моментов данного периода, либо в виде фермента тех или иных последующих мифологических толкований. Поэтому принципиально настроенный историк мысли не должен удивляться тому, что на известной ступени развития Зевс трактуется как огонь и как воздух, что Аполлон понимается как желчь, что богиня страстной любви Афродита является правителем всего мира (как это особенно выражено у Эмпедокла: А 29; В 17 = I 317, 1—5; 22.27.71.), что боги понимаются и космологически, и геометрически, и анатомо-физиологически, и, уж конечно, этически или что, согласно софисту Продику (В 5), к мифическим наименованиям люди прибегали только для обозначения полезных для них предметов.

Подобное же богатство разнообразных вторичных оттенков мифологического толкования мы сейчас найдем также и в другом основном типе мифологического толкования, а именно у Платона и Аристотеля.

4. *Миф есть проблема, логическая и онтологическая одновременно, которая разрабатывается обобщенно-диалектически (Платон)*. Для того чтобы этот тип мифологического толкования получил большую внятность и определенность, сделаем несколько предварительных замечаний.

а) Прежде всего, термин «проблема» может и должен с успехом заменяться и рядом других терминов, несущих каждый раз свой определенный оттенок мысли. Этот термин можно заменить, на-

пример, терминами «модель» или «порождающая модель». Вместо слова «проблема» можно говорить «принцип», «метод», «задача», «закон». Если читатель вспомнит, что у нас выше (с. 175) говорилось о гипотезе, то, очевидно, здесь тоже можно говорить о «гипотезе» как о предположении тех или иных возможных решений проблемы, как об их смысловом предвосхищении. Далее, речь здесь должна идти также об «идеях», которые у Платона тоже всегда являются «проблемами», или, вообще говоря, «гипотезами» (в том платоновском смысле слова, который мы наметили выше). Наконец, такое строгое понимание идеи как проблемы, конечно, изолируется нами на фоне самого разнообразного и самого пестрого функционирования этого термина в реальных текстах Платона. Миф в этом смысле понимается у Платона весьма богато и вовсе не только как указание на строгую проблематику. Этот семантический фон термина «миф» у Платона рассмотрен в указанной работе А. А. Тахо-Годи, и касаться его здесь не стоит во избежание повторений. Идея как проблема и понимание мифа как проблемы выдвигается здесь на первый план опять-таки из-за новизны и оригинальности подобной концепции у Платона и из-за постоянного наличия подобной концепции у Платона. Приведем некоторые тексты.

б) *Душа* у Платона рассматривается разнообразно, но прежде всего в связи с учением о предсуществовании и перевоплощении душ. Такие судьбы души, конечно, являются тем, что мы находим в мифологии. И эти мифологические судьбы души Платон признает и часто о них говорит.

Но если мы возьмем диалог «Федон», то нас поразит исключительное внимание, которое Платон уделяет здесь логическим доказательствам бессмертия души. Эти четыре способа доказательства бессмертия души, которые приходят к тому, что для души, как для вечной подвижности, необходимо утверждать и наличный в ней момент неподвижности, то есть вечности (70 с—107 в), обладают исключительно логической природой. И эта логика души, конечно, входит в мифологическое представление о душе. Но исчерпывает ли она всю мифологию души? Конечно, нет. Она есть результат рассмотрения мифа лишь как логической проблемы, и ни в каких других ее функциях, хотя они здесь не только не отрицаются, но и весьма интенсивно признаются.

в) В «Филебе» (16 с—20 е) определяется, что такое *Зевс*. И оказывается, что Зевс есть синтез предела и беспредельного. Но ведь этот синтез, взятый сам по себе, есть только логический вывод. Кроме того, этот вывод относится не только к Зевсу, но и к прочим богам, да и вообще ко всему существующему, если оно рас-

смачивается как живая и цельная структура. Всякое число, например, тоже есть синтез предела и беспредельного. Ум, душа, космос, каждое по-своему, тоже есть синтез предела и беспредельного, по Платону. Спрашивается, достаточно ли одного такого синтеза для понимания мифа о Зевсе? Конечно, нет. И это вовсе не потому, что такого синтеза не совершается в мифе о Зевсе. Миф о Зевсе безусловно содержит в себе такую синтетическую концепцию. У Платона говорится даже о том, что Зевс — это «царственный ум» и «царственная душа» (30 d), то есть синтез предела и беспредельного даже является в данном случае принципом, методом и законом, то есть порождающей моделью и, вообще говоря, гипотезой (в платоновском смысле). И все-таки синтез предела и беспредельного (16 с—20 е) характеризует здесь Зевса не как цельный миф, но миф как диалектическую и онтологическую проблему.

г) В речи Сократа в «Пире» ставится вопрос о *красоте* и *любви* и решается в том смысле, что вся эта сфера предполагает свой безграничный предел, свою окончательную завершенность и свершенность в области идей. Что же такое *Эрос*? Этот Эрос определяется здесь как сын ноуменального Богатства и материальной Бедности, то есть как синтез идеи и материи в одном непрерывном становлении и в одном вечном искании (201 d—204 d). При этом дается художественное изображение такого вечного становления или искательства, включая бедность, бездомность и всякое приключенчество (203 cd). Это изображение у Платона рисуется весьма красочно и художественно. И тем не менее если бы мы стали допытываться, что же такое Эрос в своем существе, то мы в этом Эросе у Платона ничего другого не нашли бы, кроме того становления, которое есть синтез вечной идеи и временной материи. Но даже если считать Эроса не богом, а только демоном, то ясно, что диалектика конечного и бесконечного отнюдь не является его исчерпывающей характеристикой. Этот мифологический образ, конечно, содержит в себе определенного рода проблему, а именно диалектическую проблему конечного и бесконечного. Но ясно, что Эрос, взятый как цельный миф, вовсе не есть только проблема конечного и бесконечного, и даже вообще не только проблема.

Если в «Пире» Эрос рассматривается как вечное стремление к идее, пределу всякой любви, то в «Федре», наоборот, любовное состояние есть результат падения человеческих душ на землю после своего путешествия по орбите космоса вместе со всеми богами. Эта картина *небесного путешествия человеческих душ в виде колесниц* и дальнейшего их падения на землю (246 b — 247 b) является той порождающей моделью, которая объясняет собою все судьбы человеческих душ после их падения, изображаемые Платоном тут же

(247 с—249 д). Эта картина небесного путешествия, конечно, есть миф. Но что Платона интересует в этом мифе? Его интересует здесь, очевидно, небесное путешествие и земное падение исключительно как проблема человеческой судьбы. Конечно, эта проблема души входит в общую мифологию души, но эта мифология ни в коем случае не сводится на диалектическую проблематику. Мифология эта привлекается Платоном только для объяснения судьбы душ, но вовсе не используется здесь в своем цельном виде. И здесь тоже, хотя судьба души есть мифология, небесное путешествие и земное падение душ есть только одна из множества разных проблем, коренящихся в мифе.

д) В своем «Государстве» Платон сам дает неопровержимые доказательства того, что боги для него являются не чем иным, как только чисто логическими категориями. Именно, он подвергает беспощадной критике тех поэтов и мыслителей, которые пользуются мифологией в буквальном смысле слова, включая все ее безнравственные моменты (II 377 а—III 403 д). Это не значит, что Платон отвергает всю мифологию целиком. В настоящее время можно считать доказанным (ср. названную работу А. А. Тахо-Годи), что отношение Платона к мифологии, вообще говоря, вполне положительное. Нетрудно даже и перечислить те моменты мифологии, которые особенно нравятся Платону. Но вот безнравственности мифов он совершенно не выносит. А ведь значительная часть античных мифов, как известно, весьма далека от строгой морали в понимании Платона. Признавать мифологию только для целей высокой морали — это значит отказаться от античной мифологии как таковой и свести ее только на логически-этическую проблематику. Да фактически Платон и не сводит мифологию только к морали. Но он определенно доказывает, что безнравственными мифами нельзя пользоваться в целях воспитания граждан идеального государства.

В противоположность этому Прокл будет анализировать решительно все, и нравственные и безнравственные, черты древних мифов, понимая их как подлинную и цельную мифологию. Но Платону до этого еще очень далеко. Миф для него пока еще только проблема, и притом нравственная проблема, хотя сам античный миф, взятый в своем целом, есть не нравственная, не безнравственная проблема, даже не логическая проблема и даже вообще не проблема.

При этом напомним еще раз: понимание мифа как той или иной проблемы вовсе не означает у Платона исключение высокого уважения и даже любви к своей родной мифологии. Правда, он выпроваживает Гомера из своего идеального государства (III 398 ab).

Но делает он это с безусловным уважением к Гомеру, и даже с любовью к нему, и даже с каким-то сожалением. Гомер, по Платону, — это прекрасная и великолепная мифология, но только для педагогических целей она не годится. Педагогическая проблематика взяла здесь верх над высокой оценкой мифологии по ее существу.

е) Далее, в качестве яркого примера использования мифологии у Платона обычно приводят рассказ Эра о его загробном путешествии в X книге «Государства». Действительно, все здесь пронизано мифологией, включая космическое веретено с его кругами, включая богинь судьбы, включая жеребьевку и сознательный выбор душами их будущей жизни и включая Лету, питье воды из которой дает душам забвение перед их земным перевоплощением. Все это, конечно, мифология. Но обычно мало обращают внимание на то обстоятельство, что все платоновское «Государство» есть не что иное, как учение о справедливости, а справедливость, по Платону, всегда есть торжество идеального над материальным. При этом интересно, что после повествования Эра о поведении душ перед земным перевоплощением (X 614 b—621 b) Платон тут же считает необходимым еще раз заявить, что он хочет создать теорию справедливости и что вся обрисованная им здесь мифология есть только картина подлинной справедливости (621 b—d). Следовательно, и здесь, хотя проблема справедливости является в данном случае принципом определенной мифологической конструкции, мифология души, взятая как целое, значительно выше и шире, чем проблема справедливости и чем вообще всякая проблема, хотя бы эта проблема и была порождающей моделью. Миф является порождающей моделью, но не всякая порождающая модель есть миф.

ж) Наконец, наиболее яркой иллюстрацией проблемного понимания мифологии является платоновский диалог «Тимей». Для нас этот диалог важен не только потому, что это есть единственное сочинение Платона, дающее картину всей космологии в систематическом виде, но и потому, что система эта явно исходит из мифологических предпосылок. Сам Платон отчетливейшим образом говорит здесь (30 b) о том, что он имеет своей целью построить такое материальное тело космоса, которое было бы живым, имело душу и было разумным существом. И когда он построил такой космос, то в конце диалога (92 c) Платон еще раз говорит о том, что он построил прекрасный космос именно как живой, одушевленный и как совершеннейшее подражание умопостижаемому божеству. Кажется бы, это и есть вся мифология и Платон в своем диалоге только одной мифологией и занимался.

На самом же деле такой вывод был бы в корне неверным. Космология в «Тимее» построена на основе мифологии; но эта космология, взятая сама по себе, отнюдь еще не есть просто мифология. Космос строится в диалоге на основе подражания некоему «образцу», парадигме. Но что это за образец, откуда он взялся и какова его мифологическая значимость, об этом не говорится ни слова. Взирая на этот образец, демиург творит все бытие. Но что это за демиург и откуда он взялся, об этом опять ни слова. В дальнейшем этот демиург создает высших богов, богов звездного неба, космическую душу и космическое тело, а в конце концов, и человека. Но божественный ум, космическая душа, космическое тело и человек, хотя они, как нужно думать, восходят к мифологическим категориям, рассматриваются в диалоге как определенного рода логические проблемы, причем эти проблемы тут же и находят для себя то или иное разрешение.

В частности, необходимая для космологии антитеза свободного ума и вечно связанной необходимости (47 е — 69 а) рассматривается в диалоге всецело только проблемно, равно как и их дальнейшее синтезирование в образовании человеческого организма (69 с — 92 b). В самой мифологии, как известно, имеются и образы ума и образы необходимости, или материи. Но там они являются живыми существами, всегда несущими на себе тот или иной отпечаток первоединого, присутствующего решительно везде и в том числе — и в уме, и в душе, и в теле, и во всем космосе. Такое первоединое впервые гарантирует необходимую для мифа концепцию субстанционального тождества идеи и материи. Но ни о каком первоедином во всем «Тимее» не имеется ни малейшего упоминания. А те категории, которые разрабатываются в «Тимее» — ум, душа и тело, — имеют вовсе не мифологический, но только логический или диалектический смысл, то есть все они являются логически-онтологическими проблемами, философскими принципами и смысловым образом порождающими моделями.

Добавим к этому, если только стоит делать такое добавление после всех наших вышеуказанных уточнений, что такая диалектическая проблематика мифологии в «Тимее», хотя она и есть только логика на основе мифологии, а не сама мифология, нисколько не мешает живой одушевленности повествования в «Тимее» Платона и даже какой-то приподнятости и художественной яркости всего содержания диалога. Ведь здесь мы находим не просто абстрактные категории и не просто изолированные и мертвые идеи. Все эти понятия, категории, идеи даны здесь как постоянная заданность того или иного их инобытия, как их постоянная смысловая заряженность и, словом, как их диалектическая взрывчатость.

И потому понимание мифологии в «Тимее» как системы проблем несколько не снижает художественного стиля диалога, а, наоборот, является логической структурой этого стиля, что характерно и вообще для всех произведений Платона.

Такой же системой проблем является у Платона мифология космоса в виде пещеры в «Государстве» (VII 514 a—517 d), в анализ чего мы не будем здесь входить.

Итак, понимание мифа у Платона как проблемы можно считать доказанным.

з) Сейчас уместно будет сказать и о том, что обычное понимание мифа как простого иносказания, или аллегии, не так уже плохо и грешит только своей односторонностью. Когда говорится, что Эрос у Платона есть любовное стремление, то это в общем-то правильно.

Однако, чтобы такое толкование приписать именно Платону, надо учесть и всю ту *проблематику*, которая связана у него с Эросом и которая сводится на диалектическую теорию синтеза идеи и материи в едином и нераздельном их становлении. Вот эта диалектика становления и конструирует собою Эрос уже не как просто любовное стремление, но как определенного рода логическую проблему. А о том, что здесь имеется еще нечто внелогическое, понимание Эроса как проблемы еще ничего не говорит. Но оно и не должно говорить, поскольку здесь с самого начала преследуется только одно и вполне специфическое понимание мифа. Поэтому, если сказать, что Эрос есть любовь, это правильная аллегория. Но, чтобы быть платоновской, эта аллегория должна быть проблемой, логической и онтологической одновременно и тут же указывающей путь для ее разрешения. И разрешение это в случае Эроса есть наличие бесконечно разнообразных качественных моментов в том общем диалектическом становлении, которое Платон называет Эросом. Это же самое необходимо сказать и относительно всех других платоновских обрисовок мифологии, данной то в виде отдельного образа, то в виде целой системы образов¹.

5. Миф есть проблема, логическая и онтологическая одновременно, которая разрабатывается дистинктивно-дескриптивно (Аристотель). Переходя от Платона к Аристотелю, мы должны прежде всего точно пред-

¹ Rasso H. Über die Beurteilung des homerischen Epos bei Plato und bei Aristoteles. Stettin, 1850 Progr.; Heine Th. De ratione quae Platoni cum poetis graecorum intercedit qui ante eum floruerunt. Breslau, 1880. Diss.; Grünwald E. Die Dichter, insbesondere Homer, im platonischen Staat. Berlin, 1890; Sorrentino A. Omero condannato da Plato. Osservazioni su alcuni luoghi della Repubblica. Napoli, 1908; Steiner Ad. Die Etymologien in Platons Ktatylos. — Archiv für Geschichte der

ставить себе различие этих обоих типов идеализма, платоновского и аристотелевского. Оно сформулировано у нас в нашем основном исследовании Аристотеля (ИАЭ IV 35—37). Сводится оно к тому, что платоновская идея мыслится в первую очередь в максимально обобщенном виде, в то время как аристотелевская идея (тут обычно неправильно переводят аристотелевский «эйдос» как «форму») рассматривается в первую очередь как явление единичное. Рассуждая теоретически, общее, конечно, невозможно без единичного, а единичное невозможно без общего. Тем не менее одностороннее использование того и другого приводит к огромному различию двух философских систем, так что Аристотель на все века остался принципиальным противником Платона. На самом же деле вопрос здесь касается только тенденции, которая, правда, может быть весьма различной даже в пределах одного мировоззрения.

У Аристотеля мир идей не только не отвергается, но даже специально выдвинут в виде ума как мирового перво двигателя. Именно Аристотель учит не просто об уме, но об умственной энергии этого ума. А это сразу делает аристотелевский ум еще и проблемой, разрешение которой заложено в нем же самом. И все же это аристотелевское учение об уме, как мы сейчас увидим, дается не диалектически, но описательно. Так же и присутствие обобщенного смысла в единичных вещах опять-таки дается у Аристотеля не диалектически, но описательно. Если мы возьмем два таких натурфилософских трактата, как «Тимей» Платона и «О небе» Аристотеля, то существенная разница между ними заключается по преимуществу только в том, что Платон от общих категорий ума (парадигма, демиург, боги) и необходимости идет к единичному построению отдельных областей космоса и космоса в целом, а Аристотель идет от фиксации и описания чувственного космоса в целом к необходимым для него божественным категориям предельно обобщенного порядка. Даже там, где основная дистинктивно-дескриптивная тенденция доводится у Аристотеля до крайности,

Philosophie, XXIX, 1916, S. 109—132; Natorp P. Platos Ideenlehre. Leipzig. 1921 (здесь весьма важное метакритическое приложение, где вместо неокантианского логицизма выдвигается в платоновском учении об идеях принцип мифа); Weinstock S. Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung. — Philologus, LXXXII, 1927, S. 121—153; Rivaud A. Études platoniciennes. I. Le système astronomique de Platon. — Revue d'histoire de la philosophie, II, 1928, p. 1—26; Frutiger P. Les mythes de Platon. Paris, 1930; Des Places E. Platon et l'astronomie chaldéenne, — In: Mélanges F. Cumont. Bruxelles, 1936, vol. 1, p. 129—142, Des Places É. La portée religieuse de l'Épinomis. — Revue des études grecques, L, 1937, p. 321—328; Labarbe J. L'Homère de Platon. Liège, 1949; Donnay G. Le système astronomique de Platon. — Revue belge philologique et d'histoire, XXXVIII, 1960, p. 5—29; Müller A. Platons Philosophie als kritische Distanzierung der mythischen Dichtung. Münster, 1967. Diss; Hirsch W. Platons Weg zum Mythos. Berlin, 1971.

когда миф трактуется просто как фабула (что мы и находим в «Поэтике» Аристотеля), даже и здесь эта фабула трактуется вовсе не позивистски-изолированно, но в своих неперенных связях с поэзией, изображающей не то, что есть, но что только еще может быть в обобщенном смысле слова.

Имея все это в виду, попробуем сейчас разобраться в аристотелевском учении о мифе, насколько оно поддается научной систематизации.

а) Как известно, Аристотель критикует Платона или, вернее сказать, ту односторонность платонизма, которая возникала на почве слишком изолированного понимания мира идей. На самом же деле Аристотель не только не отвергает платонизма, но развивает и углубляет его в самых существенных пунктах. Именно мир идей у Аристотеля не просто существует, но и мыслит сам себя, сам себя утверждает, сам себя оформляет и вообще осмысляет. Ум, по Аристотелю, взятый в своем чистом виде, является и своим собственным субъектом, и своим собственным объектом, и нераздельным единством того и другого. Мысля самого себя, ум тем самым мыслит и вообще всякий возможный предмет мысли, потому что, кроме ума, вообще ничего не существует. Уму также свойственно и его собственное становление, или «энергия». А так как эта деятельность не только стремится, но в вечном уме в каждое мгновение также и достигает цели своего стремления, то этот ум есть вечная жизнь, и притом блаженная жизнь. А что такой вечный ум необходим, явствует из того, что в материальном мире все умы являются только отчасти умами, всякая идея тоже всегда дана неполно и всякое стремление полностью никогда не достигает своей цели. Но все такое «отчасти» может существовать только потому, что оно существует также и «целиком», поскольку ничто частичное невысказано без целостного, за которым оно находится. Также и все частичные умы и все приближенные жизни возможны только потому, что существует предельно целостный ум и предельно целостная, то есть вечная, жизнь. Все эти очень важные тексты из Аристотеля мы здесь не будем приводить, поскольку они уже нами приводились и комментировались (ИАЭ IV 55—87, 441—444). В настоящий момент, однако, все эти тексты интересуют нас в другом отношении, а именно в связи с теорией мифа у Аристотеля.

б) Конечно, говорить о буквальном использовании Аристотелем исконной народной мифологии совершенно не приходится, если иметь в виду глубоко и тонко разработанную мысль у Аристотеля, предполагающую огромный прогресс античной цивилиза-

ции. Однако именно эта высокая цивилизация и сделала для Аристотеля невозможным огульное отрицание мифологии.

Рассуждая о происхождении философии из удивления перед тайнами жизни, Аристотель пишет: «Тот, кто испытывает недоумение и изумление, считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление)» (Met. I 2, 982 b 17—19 Куб.). Самое же главное то, что Аристотель в своем учении о *вечном уме* является прямым комментатором мифологии. Мифология, взятая сама по себе, конечно, не есть ни вечный ум, ни ум вообще. Но после всех наших предыдущих исследований читателю должно быть ясно, что ноуменальная теория, не исчерпывая мифологии целиком, все же входит в ее состав, и входит строго определенным образом. Вот этот строго определенный образ мифомышления Аристотель как раз и демонстрирует в первоначальных основах своей философии. Именно его ум зависит только от самого себя, он вечен, он одинаково и субъект и объект; он даже обладает своей собственной умопостигаемой материей, с которой он тождествен; он есть вечное стремление к цели и вечное ее достижение; и он есть вечная самоудовлетворенная жизнь. Он есть вечная энергия, то есть вечная проблема, которая свое разрешение содержит в самой же себе; и он есть вечная смысловая заряженность своим инобытием, разрядка которой идеально в нем самом уже предвосхищена. Казалось бы, такой ум и есть божество или семья богов.

И является весьма интересным то, что Аристотель, вовсе не имевший в виду строить какое-нибудь богословие, волей-неволей вдруг натывается на категорию бога. Вот что он пишет буквально о боге: «И жизнь, без сомнения, присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность; и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог» (XII 7, 1072 b 24—30).

Можно спросить, почему же это не мифология. Это не есть мифология потому, что тут нет никаких мифологических имен, а имеются только философские проблемы, определенным образом решаемые. А мифологических имен здесь нет потому, что каждое такое имя предполагало бы обязательную тождественность идеи и материи, причем тождественность не внешнюю, не в переносном смысле, не атрибутивную, но субстанциальную, то есть букваль-

ную. У Аристотеля идея (или ум) только еще определяет собою материю извне, но не тождественна с нею по своей субстанции, и притом с самого же начала. Но идея, или ум, всегда есть только проблема, выставляемая или решаемая, но не больше того. И поэтому миф, определяемый только как проблема, уже не есть миф целиком, а только один из моментов мифа. Миф *имеет* свою логику, но он *не есть* ни своя собственная логика, ни логика вообще. Человек имеет свою физиономию; но физиономия эта, как бы она ни была для него характерна, еще не есть сам человек или, во всяком случае, не есть весь человек. Но чтобы идея и материя трактовались как субстанциальное тождество, для этого необходим принцип первоединого, потому что только в этом первоедином, согласно основному платоническому учению, и совпадает бесконечное множество вещей и, в частности, совпадают идея и материя. Однако Аристотель вполне далек от этого общеплатонического учения о первоедином, которое было бы выше и раньше всякого множества (ИАЭ IV 41).

в) Если мы теперь спросим себя, как же строится эта проблематика ума в отношении *материальной области*, то здесь с термином «миф» у Аристотеля тоже соединяется представление скорее о смысловой множественности, чем о субстанциальном единстве. Правда, здесь одновременно сквозит и какая-то склонность к преувеличенной оценке мифологии, несмотря на слишком фактическое понимание такого мифа. Когда Аристотель пользуется термином «миф» при описании животных, то мифы тут только упоминаются при описании признаков того или иного животного. Во всех таких текстах подчеркивается, что речь идет, во всяком случае, о живом организме, а миф как выдумка отрицается. «Миф» здесь даже противопоставляется «логосу» (Hist. an. VI 35, 580a 15). Но когда Аристотель (Met. XII 8, 1074 b 1) говорит, что, согласно древним мифам, небесные тела суть боги, или когда (De an. I 3, 407 b 22) одно неправильное учение он приписывает пифагорейским мифам, то уже ясно, что «мифы» понимаются здесь не без уважения.

И вообще является крайне ошибочным предпрятием сводить отношение Аристотеля к мифологии на какой-то ординарный позитивизм. В литературе иной раз можно наблюдать тенденцию делать Аристотеля позитивистом на том основании, что он был противником Платона. На самом же деле Аристотель, как мы уже сказали (выше, с. 213), был только продолжателем Платона, поскольку понимал идеи не только в виде предельных общностей, но и в виде — тоже идеальных — частных и единичностей. Поэтому с первого взгляда такая позиция, правда, казалась пози-

тивистской; на самом же деле она была такой же рациональной, как и у Платона, выдвигая на первый план тоже какую-нибудь отвлеченную категорию, хотя уже и более частного характера.

Вспоминая древнюю мифологию Океана, Аристотель (*Meteor.* I 9, 347 а 6—8) был склонен находить в ней ту огромную реку, которая окружает всю землю. Когда Аристотель (*De mot. animal.* 4, 699 в 32—700 а 6) говорил о необходимости признания некоего неподвижного начала в космосе, он весьма благосклонно относился к тому гомеровскому мифу (Ил. VIII 18—27), в котором все боги, образующие собою золотую цепь, не могут стянуть одного Зевса с Олимпа. Или когда Аристотелю хочется проиллюстрировать большое распространение сексуальной жизни у разных племен, он тоже не без удовольствия вспоминает древний миф о брачной связи Ареса и Афродиты (*Politic.* II 6, 6, 1269 в 27—31), понимая под Аресом воинственное начало, а под Афродитой — любовное. И если в мифах говорится, что Афина изобрела флейту, а потом ее отбросила из-за того, что игра на ней некрасиво раздувала щеки флейтиста, то и здесь Аристотель находил свое рациональное зерно, так как, и по его собственному мнению, игра на флейте не помогает развитию интеллектуальных способностей (там же, VIII 6,8, 1341 в 2—8). Везде в таких текстах Аристотель выступает вовсе не как огульный отрицатель мифологии, но как ее интерпретатор в плане той или иной рациональной проблематики.

При всем этом, то есть при всех этих частых и вполне рациональных интерпретациях мифа, Аристотель вполне мог бы делать также и максимально общие выводы относительно мифологии, поскольку на это вполне уполномочивала его тщательно проводимая им теория предельно обобщенного ума-перводвигателя. Имея в виду подобного рода особенности аристотелевской философии, мы в свое время конструировали целое учение Аристотеля о космически-трагическом мифе¹. Поскольку эта теория была у нас разработана раньше, мы ее не будем здесь повторять.

г) Однако у Аристотеля имеется целый трактат, а именно «Поэтика», где миф понимается весьма позитивно и в то же самое время не просто с уважением, но с высокой деловой и вполне рациональной оценкой. А именно под «мифом» трагедии у Аристотеля здесь нужно понимать просто *фабулу* трагедии, потому что миф здесь — это «подражание действию», то есть «сочетание действий», или «сочетание фактов», так что действие и миф объявляются «целью»

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 695—757.

трагедии, а специально о мифе даже просто говорится, что это «основа и как бы душа трагедии». Даже изображение характеров не обязательно для трагедии, но без мифов в указанном смысле слова невозможна никакая трагедия. Ясно, что миф понимается здесь у Аристотеля просто как фабула. Все эти рассуждения содержатся в гл. 6 «Поэтики». Однако Аристотель недаром сохранил термин «миф» для своего литературоведческого исследования.

Дело в том, что «миф», обсуждаемый в «Поэтике», хотя и есть фабула, но в художественном смысле очень высокая и требующая тщательного анализа. Так, например, в гл. 9 «Поэтики» говорится, что цель поэта не говорить о фактически случившемся, но о могущем случиться по вероятности и необходимости. Поэтому в поэзии изображаются не факты жизни, но их общность. Факты изображаются историками. Поэты же говорят не об отдельных фактах жизни, но о жизни в целом, в виде обобщенных фигур и образов. И вся «Поэтика» пересыпана наставлениями о разных высших качествах всякого поэтического мифа. Поэтому необходимо утверждать, что и в учении Аристотеля о мифе как о поэтической фабуле тоже проводится такой же принцип общности, который потребовался Аристотелю и при конструировании своего идеального ума в сравнении с материей космоса.

д) Также и в своем основном учении о *четырёхпринципной структуре* каждой вещи (форма, материя, причина и цель) Аристотель тоже исходит, собственно говоря, из мифологической модели, поскольку миф есть во всяком случае живое существо, а всякое живое существо безусловно характеризуется этими четырьмя принципами. Но сам Аристотель не трактует эту четырехпринципную доктрину как мифологию, и для нас она тоже не является мифологией. Но если под мифологией понимать логически-онтологическую проблематику, то, конечно, подобного рода доктрина окажется не только художественной, но и мифологической.

е) В заключение этого краткого обзора мифологических толкований у Платона и Аристотеля необходимо сказать, что Платон и Аристотель раз и навсегда сделали обязательным для всякого толкователя мифологии безусловную обязательность пользоваться разного рода абстрактными категориями. Обычно считается, что если Афина есть мудрость, то подобного рода квалификация древней богини есть не больше чем абстрактная аллегория, которая ничего существенного в богине не отражает. Это совершенно неправильно. Всякое толкование мифа не только может, но и должно пользоваться абстрактными категориями. Тут надо иметь в виду только то, что отнюдь не всякая абстрактная категория характерна

для данного мифологического образа, что для данного мифа должна быть целая система таких категорий, а самое главное то, что любая система категорий, вскрывающая смысловую сторону данного мифа, должна иметь под собою сверхсмысловое основание, которое впервые только и обращает специально выработанную систему логических категорий именно в миф.

С точки зрения толкования мифологии Аристотель плох вовсе не тем, что заговорил об универсальном уме и об его самоопределении, а тем, что все эти вполне необходимые для толкования мифа ноологические проблемы он не рассмотрел как результат функционирования сверхсмыслового первоединства. Ведь только это последнее впервые и могло бы обосновать собою необходимое для мифа субстанциальное тождество идеи и материи. Без этого миф по необходимости толкуется и слишком раздробленно и слишком описательно. Но ведь такова же и вообще цель данного специфического толкования мифа. Миф рассматривается здесь как аллегория, но аллегория в том смысле, что он есть проблема, одновременно логическая и онтологическая, в случае Платона строяемая по преимуществу предельно обобщенно (хотя и без обязательного избежания сферы единичностей), а в случае Аристотеля — дистинктивно-дескриптивно (хотя и без обязательного избежания сферы предельных обобщений).

После Платона и Аристотеля логическая проблематика раз и навсегда заняла свое ведущее место во всяком толковании мифа. Только не нужно забывать того, что миф вовсе не есть просто логическая проблематика, а заодно также и то, что никакой миф в своей основе вовсе не есть проблема вообще, так как миф вообще не есть аллегория мифа.

Дело меняется с того момента, когда мы перестаем находить в мифологии только логическую систему точно установленных логических систем. В Древней Греции это впервые появилось на историко-философской сцене в связи с возникновением и многовековой историей стоицизма. В этом философском направлении стали выдвигаться идеи не на манер Платона и Аристотеля, а в полном антагонизме с ними. Они стали выдвигаться не как логические проблемы, а как живые организмы, что и приблизило стоическое толкование к мифологии больше, чем то удавалось предыдущим мыслителям. Тут, однако, надо еще разобраться, что такое организм жизни, который формулируется у стоиков. И тут тоже приходится бороться со многими историко-философскими предрассудками, которые еще не преодолены в современной науке.

Б. Эллинизм (миф как субъект)

1. *Миф есть организм жизни, сам себя конструирующий и нормативно конструирующий все свои жизненные функции в условиях своей субстанциальной зависимости от вышечеловеческой и вне-разумной области судьбы (ранний стоицизм).* Античный стоицизм зародился в конце IV в. до н. э. и просуществовал до середины III в. н. э., растворившись в последней античной философской школе, в неоплатонизме. Такая длинная история стоицизма, охватывающая почти 700 лет, необходимым образом создавала самые разнообразные стоические системы, которые у многочисленных излагателей стоицизма отнюдь не всегда получают достаточно ясное и расчлененное отражение. Из указанных у нас выше (с. 198) исследователей истории античных мифологических толкований, кажется, один только Ф. Бюффьер связал стоический тип толкования мифов с философской системой самого стоицизма.

Обычно говорят о стоическом аллегоризме, как будто бы термин «аллегоризм» ясен сам по себе; а на самом деле он совсем не ясен и требует тщательного исторического анализа. Говорят о том, что стоики признавали те же самые материальные элементы (земля, вода, воздух, огонь, эфир), какие были и у досократиков. Подробное исследование текстов решительно этому противоречит. Углубляются в этимологические разыскания стоиков для объяснения мифов. Но эта этимологизация находила для себя весьма прочное место еще в платоновском «Кратиле». Наконец, стоическую аллегоризацию толкуют как нечто неподвижное, однозначное и самоочевидное, в то время как она за свое существование в течение 700 лет проходила весьма разнообразные этапы своего развития и получала иной раз совершенно неузнаваемый вид.

Все это приводит к тому, что в настоящее время вопрос о стоическом аллегоризме приходится ставить заново, и притом с ближайшей увязкой стоического аллегоризма с теоретической основой философии стоиков.

а) При изображении стоицизма мы тоже будем исходить из той его концепции, которую мы развивали раньше. Именно в поисках исторической оригинальности стоицизма и обследуя те его черты, которыми он максимально отличается от предыдущей философии, мы натолкнулись на стоическое учение о «лектон», то есть о том, что не допускает квалификации ни в качестве существующего, ни в качестве несуществующего. Таковым является всякая словесная предметность, когда мы имеем какое-нибудь существующее слово, но когда смысл этого слова нельзя назвать ни просто бытием,

ни просто небытием. Поскольку смысл каждого слова предполагает стихию материального звучания слова, он существует. Но невозможно сказать, что смысл слова тоже материален и что он в этом плане тоже существует. Однако сказать, что он совсем не существует, тоже нельзя. И уж тем более нельзя сказать, является ли этот смысл слова чем-то истинным или чем-то ложным.

Возьмем такую структуру мысли, как суждение, или такую языковую структуру, как предложение. То и другое может быть истинным и может быть ложным. Но тогда это значит, что само-то суждение или само предложение не истинно и не ложно; как стена дома может быть белой, серой, желтой, но это не значит, что эта стена, взятая сама по себе, есть белизна или желтизна, поскольку белыми или желтыми могут быть и любые материальные предметы, не имеющие ничего общего со стеной дома.

б) Рассматривая материальный мир в свете так понимаемого слова, или логоса, стоики утверждали, что и весь материальный мир есть тоже такой же логос. А так как логос предполагает не только бытие, но и такую уже чисто смысловую область, в которой неприменимы понятия бытия или небытия, то такой материальный логос они и находили в *организме*. Ведь в организме его целое, с одной стороны, существует во всех своих частях; а с другой стороны, оно в данном случае и не существует, поскольку каждая такая часть имеет значение также и сама по себе, без связи с целым. А поскольку материальный мир, согласно древним учениям, в основе своей есть огонь и разные превращения огня, то у стоиков и получалось, что весь мир есть огненный логос, то есть огненный организм. А так как логос в своей исходной сущности есть только смысловое построение, то поэтому в своем применении к материальному миру он объяснял только его смысловую сторону, то есть самый рисунок жизни, а не ее субстанцию.

Что же касается самой субстанции жизни, то для объяснения ее стоики привлекали принцип *судьбы*. В этом смысле судьба выступала у стоиков уже не как предмет веры или суеверия, но как строго определяемый философский принцип. Поэтому только в соединении с принципом судьбы логос получал свое окончательное значение и во множестве стоических текстов ничем не отличался от судьбы.

в) Но для толкования мифологии важны еще и некоторые другие принципы стоицизма. Поскольку логос взят был из чисто человеческой практики, то, как бы он ни абсолютизировался в онтологии, он все же обязательно предполагал и соответствующую практику, в отношении которой был идеалом. А это значит, что на практике он всегда был еще и некоего рода *нормой*, требующей своего осуществления.

В логике этот логос приводил к созданию грамматики, так что именно стоики оказались первыми грамматистами. В этике это приводило к понятию долга и нравственного императива. В эстетике это приводило к подробнейшему анализу искусства и литературы, а значит, и к выработке наставлений и правил для художественной работы. В общественно-политической области это приводило к расцвету юридического законодательства, получившего особенное развитие в римский период античности.

Наконец, в объективной онтологии это приводило к учению о красоте всего космоса как живого организма, то есть как теплого дыхания, к учению о всеобщей гармонии жизни. Такой космос был прекрасной природой, и сама природа понималась как вечный творец. А это приводило к учению об общекосмическом промысле и провидении, поскольку ничто естественное уже не признавалось только естественным, а всегда признавалось нарочито созданным, технически обработанным и нормативно выполненным. В этике стоики, и особенно древнейшие из них, признавали немолимый долг, который необходимо было выполнять в результате огромных усилий человеческой воли, долженствовавшей создать в человеке полное бесчувствие (*apatheia*) ко всему случайному и хаотическому и отсутствие всяких волнений (*ataraxia*). Что же касается онтологической эстетики, то все существующее оказывалось у стоиков не просто огнем, но художественно-творческим огнем (*pur technicon*) и сама природа мыслилась не только стихийной, но одновременно и провиденциально-запланированной.

Итак, если давать общую формулу, то необходимо сказать: то самое, что в период классики считалось свойственным человеку и вообще бытию по их природе, в период эллинизма или, точнее, в эллинистически-римский период требовало от человека невероятных усилий и выполнения огромного количества воспитательных приемов; а в объективном бытии это приводило к идеальному тождеству провиденциализма, гармонического совершенства, безболезненности и легкости творческих усилий и фатализма.

Обычно античный стоицизм трактуется в руководствах как торжество материализма. На самом же деле античный стоицизм учил не то чтобы уничтожать все идеальное, но, скорее, воспринимать его как чувственно-ощутимую стихию огненного дыхания, гармонически все создающего. Платон и Аристотель не умели воспринимать свои объективно творящие идеи как теплое дыхание жизни. А вот стоики свои творческие логосы воспринимали именно так. Поэтому именование стоицизма материализмом или идеализмом — только терминологическая условность.

г) После учета всех этих основных принципов стоицизма можно будет сформулировать и то, как стоики толковали всю античную мифологию. Каждый миф для них был уже не логической проблемой, а *живым организмом*. А так как весь мир есть огонь и его превращения, то всякий организм жизни в своей основе являлся не чем иным, как *теплым дыханием*. А так как организм, взятый сам по себе, отнюдь не абсолютен, но всегда слаб, беззащитен и неуверен в себе, то его дыхательно-телесная логосовость получала свое последнее объяснение в непознаваемой судьбе. Получалось, таким образом, что всякий миф являлся, в конце концов, *огненным телом творческого, но в то же время и фаталистического логоса*.

Заметим при этом, что удивительным — а с точки зрения стоической диалектики логоса чем-то вполне естественным — являлось также и характерное для стоицизма учение о *провидении*. Ведь логос же и есть мысль, сознание, сознательное решение. Поэтому для стоиков оказалось необходимым проповедовать сразу не только совмещение логоса и огненной пневмы (дыхания) и не только понимание всякого духа и души как тела, но и совмещение *провиденциализма с фатализмом*.

Вся эта изложенная нами сейчас концепция стоицизма более подробно развивалась нами ранее (ИАЭ V 134—142, 194—202).

Если начать листать бесконечно разнообразные тексты из многовековой истории стоицизма, то для такого стоического толкования мифов можно было бы привести несметное количество материалов. Не будем этого делать, а ограничимся только приведением некоторых текстов.

д) Мифология есть повествование о богах, демонах, героях, простых человеческих душах и о неодушевленных предметах. Спросим себя хотя бы о том, что такое стоические боги. Уже один из основателей стоицизма Зенон прямо так и говорил, что «бог есть тело», противопоставляя свое учение Платону, у которого бог «бестелесен» (I 41, 25—28; II 306, 40—42 Arn.). И таких текстов очень много. В одном втором томе стоического собрания Арнима на тему о телесной сущности богов приведен 21 фрагмент (1028—1048). Читаем: о «теловидном» боге (II 306, 33); о том, что он «чистейшее тело» (I 41, 23—24); о боге как о «теле, дыхании, которое мыслительно» (II 112, 31); о «дыхании мыслительном и огнем» (299, 11—12); и опять же о боге как о «дышащем теле и эфиropодобном, особенно благодаря тому, что оно водительно» (311, 13—14); об «эфире как высшем боге, который одарен умом» (I 41, 33), или просто об «эфире» (41, 30—31), о «воздухе и эфире» (41, 31), «огне» (40, 14), «мыслительном огне» (II 307, 2—7; 310, 6); о «художествен-

но-творческом (technicon) огне, который направляется к становлению (genesin) космоса» (306, 20). О богах во множественном числе говорится, что это «эфирные живые существа» (303, 20), что они «смешаны с материей» (112, 17), что они являются «потенциями», смешанными с воздухом, водой и огнем (311, 17—18), что «они все уничтожимы, кроме огня» (309, 15). И о том, что один огонь, или Зевс, понимаемый в виде огня, неуничтожим, а все боги уничтожимы, — об этом много красноречивых текстов. Точно так же не стоит приводить многочисленных стоических текстов о том, что тело — это просто геометрическое тело трех измерений. Стоические тексты также пересыпаны рассуждениями и о теле в связи с душой, где тело уж во всяком случае понимается как живой организм.

Как сказано выше (с. 220), характерный для всего объективно-го мира *логос* у стоиков тоже насквозь материален. Здесь очень характерен специально стоический термин «семенной (spermaticos) логос», который указывает как раз на полную неразличимость для стоиков логосовой, то есть смысловой, стороны бытия и органически данной материи бытия. Логос в бытии есть то же самое, что семя в мире растительном или животном. Об этих «семенных логосах» у стоиков читаем часто (I 111, 25; II 218, 3; 306, 20; 314, 27; III 34, 28). «Логос бога» есть не что иное, как «телесное дыхание» (II 310, 24). А о том, что логосовое семя определяет собою целое и части в организме, говорится в одном из предыдущих текстов (I 111, 25).

е) Само собой разумеется, что отдельные божества трактовались у стоиков тоже как организмы всеобщего огня, представлявшего собою космическую иерархию самых разнообразных типов жизни как теплого дыхания.

Зевс у стоиков не только «эфир», то есть «огонь» (II 308, 25; 312, 18; 313, 6), и не только воздух (315, 19; 320, 21), но прежде всего «жизнь» или «виновник жизни» космоса (169, 32; 305, 20; 312, 21; 315, 5). Зевс в качестве демиурга при помощи материи устрояет все во всем как целое (116, 12). Поэтому он не только «вечен» (I 121, 27; II 309, 22), но и неотличим от судьбы (I 118, 24; II 267, 42), так что и «ум Зевса — судьба» (267, 36) и «логос Зевса — судьба» (270, 1; 292, 12). Таким образом, Зевс есть космический благоустроенный организм, иерархически действующий как теплое дыхание и абсолютизированный в качестве результата судьбы.

Посейдон — не только воздух в связи с землей и морем (315, 21), но и особого рода «дыхание» в связи с морем (316, 6), или «протяжение» Зевса в смысле моря (III 217, 15) или влаги (II 305, 23). Другими словами, даже в Посейдоне, несмотря на его буйный

характер, стоики, в конце концов, тоже находили благоустроенный и дышащий организм. В этом смысле Посейдон сравним с Афродитой. У стоиков Афродита (вместе с Эросом) не только «богиня страстей» (300, 26), но и вообще сила объединения частей «в целое» (I 43, 25—28; текст этот, правда, сильно испорчен и с трудом поддается восстановлению). И даже в экстатическом Дионисе стоики видели, прежде всего, живой, дышащий и порождающий организм жизни. Так и говорили: Дионис — это «порождающий и питающий дух» (II 319, 30) или — «отец, потому что он для всего родитель» (306, 4). «Он стал богом ввиду своих благодеяний в отношении общей жизни» (300, 33). Дионис вообще питает и приносит пользу (I 99, 9).

Деметра — это «земля или дыхание в земле» (II 315, 17). Деметра и Персефона — это «дыхание, прошедшее через землю и плоды» (319, 31). Деметра, следовательно, уж тем более является «протяжением бога в отношении земли» (305, 24). В таких текстах, несомненно, мыслится живая структура жизни. Точно так же и Гефеста понимали как «протяжение бога в смысле художественно-творческого огня» (305, 23). Гефест, с одной стороны, равен «огню» (I 43, 30; II 315, 14), а с другой стороны, «искусству» (258, 22). Афина — тоже «протяжение ведущей части божества в отношении эфира» (305, 21; ср. также и привлечение Зевса для той же идеи — III 217, 17). И эта благоустроенность эфира при помощи Афины трактуется наряду с ее общими функциями разумного устройства и с функцией разума вообще (много текстов).

В конце концов такое органически-дыхательное и телесно-жизненное толкование мифов у стоиков не миновало даже героев.

Геракл — это «насильственный и разрушительный дух» (II 319, 31), а также «напряженность» (tonos) во всецелом (I 115, 16). Между прочим, русским словом «дух» мы выше передавали не что иное, как греческое «рнеута», что значит, собственно говоря, не «дух», а «дыхание». Дело в том, что в позднем греческом языке это всегдашнее дыхание уже стало пониматься как «дух», но не в каком-нибудь спиритуалистическом или метафизическом смысле, но в смысле вполне физического существа. И это тем более нужно иметь в виду, что основное стоическое учение об огненном логосе всегда пользуется как раз термином «теплое дыхание». В этом смысле душа так и понималась у стоиков — «тело, движимое согласно семенным логосам» (II 218, 3). «Сперматический логос» тут ничего другого и не обозначает, как только «теплое дыхание».

ж) Стоическое толкование мифологии, вообще говоря, является весьма ярким историческим этапом всей античной мифологической экзегезы. И можно только пожалеть, что при большой изу-

ченности всей этой проблемы до последнего времени не появлялось такого научного труда, который бы учитывал всю специфику стоической экзегезы. Разнообразие этой стоической экзегезы Ф. Бюффьер (указ. соч., с. 138, прим. 3) весьма выразительно иллюстрирует сопоставлением трех основателей стоицизма с тремя великими греческими трагиками: Зенон Китионский своим возвышенным стилем похож на Эсхила, Клеанф своим классическим стилем — на Софокла и Хрисипп своим вниманием к психологическим подробностям — на Еврипида. Но поразительнее всего — это учение стоиков о мировом тепловом организме, который всегда являет собою не только разную степень огня, но и разную степень логоса. Выше мы говорили о Зевсе, Деметре и прочих богах. Но сейчас мы должны сказать, что это вовсе не одна только исследовательская конструкция, созданная для удобства изложения предмета. Слушатель Хрисиппа Диоген Вавилонский (III 217,9—28) прямо так и учил о разветвлении одного и единственного принципа — высочайшего Зевса, логоса, огня, мировой души и мирового тела — на отдельные разветвления, каждый раз мифологически именуемые. Это огненное дыхание распространяется на море — и становится Посейдоном, на землю — и становится Деметрой, на воздух — и становится Герой, на эфир — и становится Афиной, включая световые функции Гелиоса-Аполлона и Селены-Артемиды. Разнообразные мнения стоиков о материальной локализации разума, или мудрости, по всему космосу перечисляет Арий Дидим, стоик времен Августа (Doxogr. gr. 457,25—472,7D.). И вообще, ознакомление с отдельными стоиками лучше получать не по фрагментам Арнима, где тексты из Ария Дидима приводятся враздробь в связи с тем или иным стоическим автором, а по общему и цельному изложению всех стоиков у Ария Дидима, приводимому в указанном собрании «Греческих доксографов».

То, что указанный тип мифологического толкования безусловно был у стоиков целой системой, видно хотя бы из того, что Геракл, Дионис и Гефест являлись у них какой-то весьма внушительной символической троицей. Геракл — это сила и мощь космического тела, он же и космический логос, или тонос (I 115,16 Arn.); Дионис — созидательная сила, дыхание жизни (II 319,30); Гефест — творческий жизненный огонь, который, по Зенону (I 34,21—32), не уничтожает, а сохраняет и оформляет сжигаемые ими материалы. Когда стоики говорили о Деметре, они имели в виду все то же космическое огненное дыхание, но только распространяли его на поверхность земли; а когда говорили о Коре или Персефоне, то распространяли это дыхание на плоды природы. Это была весьма настойчивая и глубоко продуманная система специфически углуб-

ленного символизма; и Цицерон (II 313, 26—32) напрасно снижает стоическую доктрину за якобы насильственную интерпретацию древней мифологии.

з) В заключение к этим приводимым у нас сейчас стоическим текстам необходимо пояснить, что не должно вызывать никакого смущения фактическое наличие и в предыдущей античной философии таких терминов, как «огонь», «логос», «жизнь», «целое», «дыхание» и др. Дело в том, что если подобного рода термины брать изолированно от их контекстов, то есть брать абстрактно, то подобного рода термины существовали в античности решительно везде и во всем и решительно во все периоды развития мысли. Однако для историка мысли важно не просто фактическое наличие данного термина в ту или иную эпоху, но важны именно его исторические контексты. А учет такого исторического контекста свидетельствует, например, о том, что в эпоху досократиков хотя и имелось представление об организме, но ведущая роль оставалась за материальными стихиями, так что их органически-жизненные функции были уже на втором месте. Основное значение стихий сводилось на их бытие и качества, а их жизненность вовсе не фиксировалась специально, хотя и не отрицалась.

Что такое организм, Платон и Аристотель, конечно, прекрасно знали, так что Платон в своем «Тимее» строил именно органически-живой космос. Но исходным принципом для конструкции такого космоса был в период классики не просто живой организм, но его идея, категория, принцип, проблема. Организм же появлялся здесь не как первичная интуиция, но как результат категориальной диалектики. У Платона это было результатом диалектического синтезирования «ума» и «необходимости».

Совсем другое дело у стоиков. Здесь исходная интуиция давала не систему категорий, но стихию органической жизни космоса, причем живой организм был просто теплым дыханием, а недостающие у него устойчивость, крепость и жизненная неотвратимость восполнялись учением о судьбе. Это — совсем другое мировоззрение, мало схожее с философией досократиков.

Сейчас мы увидим, как такого рода стоическое мировоззрение и толкование мифов, однажды появившись, в дальнейшем только укреплялись и развивались.

2. *Миф есть ставший человеческим индивидуумом организм жизни, сам себя конструирующий и нормативно конструирующий все свои жизненные функции в условиях своей субстанциальной зависимости от вышечеловеческой и внеразумной области судьбы (стоический платонизм).* а) Именно один из позднейших и крупнейших стоиков I в. до н. э., Посидоний,

реформировал стоицизм в платоническом направлении. У него тоже все происходит из первоогня, так что весь космос продолжает быть иерархией огненной эманации. Весь космос тоже есть у него иерархично построенный логос и смысловой организм, который существует и действует одновременно также и с подчинением судьбе.

Но вот в чем новизна Посидония: свой первоогонь он понял как платоновское царство идей, как космический *ум*, а все нисходящие истечения огня — как эманацию *вечных идей*.

Эта новизна приводила к тому, что понятие организма получало здесь более самостоятельное значение и уже меньшую зависимость от судьбы. Этот организм теперь не зависел от направляющей силы судьбы. Эту свою направляющую силу в философии Посидония живой организм получал от разумной и вечной идеи, а не от сверхразумных функций судьбы. Этот прежний стоический организм жизни тем самым уже очеловечивался и становился не столько органической стихией жизни, сколько *человеческим индивидуумом*. Это было огромным шагом вперед потому, что общесторическая интерпретация мифа, изложенная нами выше, все-таки основывалась на исключении из мифа его антропоморфной структуры. Огонь, логос, дыхание, жизнь, организм — все это является доантропоморфной областью, в то время как миф обязательно антропоморфен и толкует о соотношении личностей. Поэтому истолкование мифа как индивидуальной структуры приближало философию мифа к учету цельноданного мифа. Миф еще не становился личностью, но уже был индивидуумом.

Точно так же даже и подобное очеловечение, или оразумливание, еще не спасало его целиком от воздействия судьбы. Но за судьбой теперь оставалась только одна функция, а именно быть всеопределяющей субстанцией без всяких намеков на ее участие в создании рисунка жизни. Но чтобы разделаться со всякой судьбою вообще, должна была произойти еще одна философская революция, а именно та, которую принес с собой неоплатонизм. Сейчас же мы должны только указать на Посидония как на существенно новый этап стоицизма, а именно на этап стоического платонизма.

Основные тексты из Посидония и необходимый их анализ уже были приведены нами раньше (ИАЭ V 805—859). Мы специально говорили и о Зевсе у Посидония в связи с учением о судьбе (821), и о соответствующем толковании богов (831), и особенно о толковании демонов, мантики и астрологии (829—832). Посидоний оказывается здесь очень важным историко-философским явлением потому, что он углубляет общеэллинстическую позицию, которая, в отличие от эллинской классики, трактует по преимуществу

человеческую субъективность с ее внутренними потребностями и с ее стремлением оправдать и утвердить себя на фоне растущих военно-монархических организаций. Поэтому и в древних мифах теперь уже начинали искать не просто материальные стихии или философские проблемы, но изображения всякого бытия как живого организма и тут же — как сознательного и самодовлеющего человеческого индивидуума. Это — этап толкования мифов, исторически совершенно неизбежный и логически точнейшим образом выявляющий дальнейшую необходимость неоплатонического толкования.

б) Нам необходимо, однако, сделать одно замечание, без которого наша квалификация стоического платонизма рискует оказаться недостаточной или даже неправильной. Дело в том, что использование платоновского учения об идеях у стоических философов может показаться простым возвращением к Платону, то есть к пониманию мифологии как диалектической системы философских категорий. Однако не нужно забывать, что при использовании платонизма позднейшие стоики вовсе не расставались со своими теориями первоогня, иерархических нисхождений общемирового огненного дыхания и материально-чувственного ощущения всей этой космической теплоты всего космического организма. Привлекаемые здесь платоновские идеи только укрепляли эту космическую и органическую теплоту, становясь уже не просто логической проблемой, как это было у Платона, но материально-чувственно воспринимаемой теплотой космического организма. Поэтому теплое дыхание стало теперь пониматься у стоиков во всей своей строгой идеальной осмысленности, но зато и прежняя платоническая идея стала восприниматься как предмет для органически-человеческого теплового движения. Несомненно, здесь был рост того онтологического *имманентизма*, развивавшегося в связи с приближением системы логических категорий к живому мифу, поскольку миф, кроме всего прочего, был также и живым телом, живым организмом и материально сформированным человеческим индивидуумом. До цельного человеческого индивидуума здесь было еще далеко. Но его материально-жизненная осмысленность стоиками уже вполне сознавалась.

Развиваемый здесь нами тип толкования мифов мог бы быть иллюстрирован весьма богатыми текстовыми материалами, отнюдь не только из Посидония.

в) Два трактата имеют для нас то особенное значение, что они дошли целиком и посвящены либо общестоическому, либо стоически-платоническому истолкованию мифологии. Прежде всего, это писатель I в. до н. э. Корнут, издавший целый компендиум под

названием «Греческая теология». Здесь даются самые разнообразные толкования и физического, и морального, и художественного характера¹.

Другой трактат — это весьма интересное сочинение Плутарха «Об Исиде и Осирисе»². Этот трактат переполнен разного рода подробностями из египетской (вернее сказать, так называемой египетской) и греческой мифологии, от нагромождения которых, если можно так выразиться, начинает кружиться голова. Но одна линия проводится здесь очень четко. Она заключается в том, что все мифы Плутарх рассматривает как способ постижения истины, как явление познавательное и мыслительное. С этого и начинается трактат, и этот принцип выступает не раз в течение всего трактата.

Самое же главное здесь то, что при переходе от смутного количества разнообразных деталей к своему принципиальному обобщению Плутарх толкует Осириса как космический ум, логос, идею и в этом смысле как оформляющее, то есть мужское, начало; а в Исиде Плутарх находит начало материальное, воспринимающее форму или идею, как начало порождающее и, следовательно, как женское начало (гл. 49, 53). Их порождение — Гор, прекрасный чувственный космос, «чувственное подобие умопостигаемого мира» (54). Враг Осириса, то есть враг всякой красоты и добра, враг всякого порядка, — Тифон, хаотические и анархические действия которого Плутарх рисует весьма красочно (49). Тифон взбунтовался еще во чреве своей матери, Реи, которая должна была родить его от Кроноса, и выскочил на свет, пробивши своей матери бок (12).

Мы знаем, что Платон тоже конструирует космос на основе начал идеального и материального; и Плутарх это не только хорошо знает, но на это прямо ссылается (56). Однако те три исходные начала, о которых толкует Платон (ум, материя и космос), являются для Платона в первую очередь философскими категориями, в то время как для Плутарха это — живые существа и даже индивидуумы. Брак Осириса и Исиды, их взаимные чувства, начиная от интимных отношений и кончая воскрешением Осириса из частей его тела, разорванного Тифоном, — все это у Плутарха далеко от логических категорий и носит характер художественного романа (58—59). И тем более богов никак нельзя сводить только к простым и материальным стихиям, как это мы находим у древних

¹ О стоических толкованиях у Корнута мы трактовали раньше (ИАЭ V 194—196). Ср. также: Schmidt В. De Cornuti theologiae graecae compendio capita duo. Halis Saxonium, 1913. Diss.

² Плутарх. Об Исиде и Осирисе, перев. Н. Н. Трухиной под ред. А. И. Козаржевского. — ВДИ, 1977, № 3—4.

натурфилософов (64, 76), хотя о связи богов с теми или другими материальными элементами говорится в трактате не раз. И если мы говорим, что толкование мифов у Плутарха сводится к понятию их как человеческих индивидуумов, каждый раз несущих на себе ту или иную великую космическую идею, то это можно применить решительно ко всем мифологическим персонажам, о которых Плутарх рассуждает в своем трактате. Именно Осирис представлен у Плутарха как самый настоящий идейно-художественный портрет (78). Вопрос об отношении Плутарха к мифологии — это огромный вопрос, входивший в разрешение которого в настоящий момент мы не имеем возможности. Все же, однако, необходимо указать, что Зевс у этого философа имеет мало общего с какими-нибудь физическими или моральными толкованиями. Стоит ознакомиться хотя бы со 114 параграфом приписанного Плутарху трактата «О жизни и поэзии Гомера», чтобы убедиться в концепции Плутарха о Зевсе как о чисто ноуменальной, но в то же самое время предельно активной области (с привлечением таких, например, текстов из Гомера, как Ил. I 498 или XX 22). Важны также и многочисленные рассуждения о демонах, которых философ рассматривает как срединную область между богами и людьми, как ту сферу, которая помогает решить вопрос о соотношении идеального и материального, сверхчувственного и чувственного, доброго и злого. Выставляется весьма важная теория убыли божественного в демонах, которые в то же самое время не теряют своей чисто смысловой значимости.

Это совмещение яркой картины органического развития с его теплым дыханием, с одной стороны, и, с другой стороны, тоже весьма яркого изображения индивидуального героизма — очень частое явление в позднейшей литературе.

г) Ритор начала н. э. Гераклит понимал гомеровский щит Ахилла (Ил. XVIII 474—608) как символ всего мироздания со всеми его существенными подробностями. Это стоическое толкование гомеровского щита Ахилла в историческом отношении, да и в эстетическом смысле — чрезвычайно интересное и, мы бы сказали, глубокое. Изображения, которые Гефест, создатель этого щита, сделал на его поверхности, проанализированы у нас ранее (ИАЭ I 206—208), и читателю необходимо вникнуть в наш анализ структуры этого щита. Гераклит совершенно прав, когда он находит в этом щите изображение всего космоса, начиная от элементов, его составляющих, и кончая такими образами, как земля, небо, солнце, созвездия и окружающий всю землю Океан. Гераклит подметил, что Гефест работает ночью, — это символ бесформенности и хаоса, на фоне которого возникает вся эта космическая красота и по-

рядок. Небезразлично также и то, что художником этого космоса является у Гомера Гефест, то есть изначальный огонь как творческая сила всего мироздания. Не худо звучит также и указание ригорера Гераклита на знаменитого философа Гераклита Эфесского, который тоже полагал (В 90), что «все обменивается на огонь и огонь на все». Это, пожалуй, одна из самых ярких символических картин, которые мы находим в стоической литературе (Heracl. Alleg. Num. 43, 48—49 и др. Oelml.)¹.

Стоические толкователи понимали падение Гефеста с неба на Лемнос (Ил. I 592—594) как символ падения солнечных лучей на землю, поскольку небесный огонь — это эфир; а должен быть еще земной огонь, то есть реальное воспламенение, которое идет сверху вниз и снизу вверх, а не вращается в круге подобно небесному эфиру-огню. Выступление у Гомера (Ил. I 396—406) Геры, Посейдона и Афины против Зевса толковалось как борьба трех элементов (воздуха, воды и земли) против Зевса-огня, поскольку защитивший Зевса сторукий Бриарей есть символ весеннего солнца, уничтожающего своими лучами (сотней рук) в данном случае зиму и холод. Протей, божественный оборотень, символизирует переход неформленной и примитивной материи в организованный и гармонический космос. Волшебство гомеровской Кирки, которая превращает спутников Одиссея в свиней (Од. X 233—243), трактовалось как символ перевоплощения человеческих душ в животных.

д) Из литературы, связанной со стоическим платонизмом, мы бы обратили особое внимание на тщательное, а иной раз, можно сказать, и прямо вдохновенное изображение *демонологии*. Это понятнейшим образом вытекает из того обстоятельства, что все божественное в те времена начинало трактоваться весьма конкретно и телесно, то есть органически-телесно, как об этом и учили стоические платоники. Не только Плутарх в указанном у нас выше (с. 230) трактате об Исиде и Осирисе рисует строгие диалектические структуры в виде разного рода романических происшествий, но был еще платоник того же времени Максим Тирский, который исследовал в подробнейшем виде всю античную демонологию. А так как представление о божестве под влиянием платонизма становилось все же более строгим и духовным, то все слишком человеческие, включая также и безнравственные, поступки гомеровских богов стали трактоваться теперь как поступки не самих богов, но их демонов, в которых оставалась божественная мощь, но уже проявлялась чисто человеческая страстность. Подобно тому как

¹ Reinhardt C. Heraclitus (аллегорист). — In: Pauly-Wissova Realencyclop. d. Altertumsw.

любое преступное деяние может быть прекрасно изображено на картине художника и не иметь ничего общего с фактически происшедшим злодеянием, точно так же и демоны под влиянием стоического платонизма стали трактоваться как неприкосновенные и неаффицируемые идеи, но могущие содержать в себе любое безумие и любое безобразие. Изучение Плутарха Херонейского и Максима Тирского дает в этом отношении очень много¹.

е) Из авторов стоически-кинического направления можно привести множество текстов, восхваляющих древние мифы за их высокую мораль и призывающих воспитывать добродетели путем подражания различным мифологическим героям. Особенно в этом смысле повезло Гераклу и Одиссею, которые трактовались как идеальные борцы за торжество добра над злом, как неустанные защитники человеческой жизни против диких и злых чудовищ, как герои, неустанно зовущие к жизни по законам Зевса. Если взять хотя бы первые два века новой эры, то такими прославителями этих героев были, например, Фаворин, Сенека или Дион Хризостом. Из речей Диона Хризостома можно было бы привести много рассуждений специально о Геракле и о морально-аллегорическом толковании этого героя².

Конечно, речь должна идти не только о героях, но о соответствующем толковании также и богов. О том, что боги суть великие космические идеи, что им нужно подражать и что мифологию как раз и надо толковать в этом морально-наставительном и нормативном смысле, — об этом и явно и неявно можно читать во множестве текстов позднейших стоиков. Для нас достаточно сослаться здесь хотя бы на Марка Аврелия.

Он пишет (V 27, 1—2 Роговин): «Живи в общении с богами. Но в общении с богами живет тот, кто постоянно являет им свою душу довольной своим уделом, действующей согласно желаниям гения

¹ Ludwich A. Plutarch über Homer. — Rheinisches Museum, LXXII, 1917—1918, S. 537—593. Plutarque. *Peri toy prosōpou*, texte critique, avec traduction et commentaire par P. Raingeard. Paris, 1935; Soury G. La démonologie de Plutarque. Paris, 1942; Flacelière R. Plutarque et la Pythie. — *Revue des études grecques*, 1943, janv. — juin; Soury G. Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr. Paris, 1942; Bidez J. et Cumont F. Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanés et Hystaspe d'après la tradition grecque, I—II. Paris, 1938; из текстов Максима Тирского мы бы указали: VIII 5—8, XIII 6 и XXVI 8 Ноб. (в этом последнем тексте особенно важно толкование Афины как archē («принципа») добродетели, но уже не как «демона», также — Афродиты, тоже в виде принципа любви, и, наконец, Гефеста — как художественного принципа).

² Об истолковании Геракла у Диона Хризостома подробно и красноречиво рассуждает И. М. Нахов (ниже, библи., с. 521) на с. 193—198. Характерно также морально-аллегорическое толкование и вообще всего Гомера у Диона Хризостома, с. 215—216.

[демона], которого Зевс дал каждому человеку как наставника и руководителя и который есть частица его самого. Этот гений есть дух и разум каждого из нас». И далее (V 33,24): «Все блага, ценные в жизни, суетны, бrenны и ничтожны, и подобны молодым псам, кусающим друг друга, и капризным детям, то смеющимся, то вновь плачущим. Верность же и стыд, справедливость и истина удалились «с пространной земли на Олимп» (Hes. Opp. 197). Что же еще удерживает тебя тут?» Не забывает Марк Аврелий и о судьбе (IV 34): «Предайся добровольно Клото, и пусть она ставит тебя в те условия, в которые пожелает». Такие толкования древней мифологии являются прекрасным образцом стоически-платонического толкования.

ж) В заключение этого обзора античных материалов по стоической интерпретации мифологии мы хотели бы указать еще на один очень важный источник, который, с нашей точки зрения, является чрезвычайно ценным в смысле изображения тогдашней духовной жизни философов. Это — трактат, или, точнее, диалог, Цицерона под названием «О природе богов», написанный около самой середины I в. до н. э.¹ Произведение это глубочайше волнует нас картиной тогдашних духовных исканий, поскольку природа богов рисуется и обсуждается здесь стоиками, эпикурейцами и скептиками. Религиозно-философские искания даются здесь не только в виде отвлеченных тезисов, но также и в виде искренних и даже душевно-интимных признаний, настроений и даже какой-то исповеди. Всех волнует вопрос, как же возможны человеческие страдания и вообще зло, если боги, управляющие миром, должны быть признаваемы только как абсолютное добро. Этот неформальный, жизненно-ищущий и душевно-волнующий характер мифологии является для нас в настоящее время ценнейшим историческим документом, помогающим разобраться в противоречивых и мучительных духовных исканиях того времени. И жаль, что этот трактат Цицерона обычно весьма холодно используется в качестве ценного исторического материала, без выдвижения на первый план также и его интимно-духовной значимости. Что же касается специально стоического толкования мифологии, то, отвлекаясь от обширных деталей и от разговорной формы трактата, часто затрудняющих получение систематических формулировок, эту стоическую интерпретацию мифа можно было бы представить в следующем виде.

¹ Марк Туллий Цицерон. О природе богов. Перев. и комментарии Т. А. Лапиной под ред. В. И. Кузищина. — ВДИ, 1982, № 2; 1983, № 2.

Во-первых, если исходить из более общих установок, то спорщик, который здесь защищает стоическую концепцию, приводит тот простейший аргумент, что всякое низшее требует для своего существования и высшего, *предельно-обобщенного высшего*. Именно так доказывается существование богов. Сюда относится много рассуждений из трактата (II 2, 4—8, 22; 12, 33; 13, 35—37; 14, 38—39).

Во-вторых, стоическое понимание мифологии рисуется здесь и более конкретно при помощи учения о первоогне и его эманациях. Космос есть результат бесконечно многообразных степеней разрежения огня, так что в основе всего нужно находить *теплое дыхание* (9, 25—16, 44). Огонь есть живое существо (46, 118); а в нашей общей характеристике стоицизма (выше, с. 220) мы тоже говорили, что основная и исходная интуиция стоиков есть интуиция организма. Отсюда и весь мир тоже есть огненный организм в виде бесконечно разнообразной иерархии огненного напряжения.

В-третьих, из этих первых двух тезисов вытекает у стоиков весьма интенсивно обрисованная картина *всеобщей целесообразности*. Рисуется целесообразность всего космоса и природы (32, 81—46, 119), животного и растительного мира (47, 120—53, 132) и человеческого организма (54, 134—58, 146).

Для того чтобы читатель не находился под влиянием сухих школьных традиций у обычных излагателей стоицизма, мы приведем один выразительный отрывок из Цицероновского трактата «О природе богов», хотя подобного рода отрывков, где в яснейшей форме рисуется космическая и природная целесообразность как результат органического понимания мифологии, можно было бы привести очень много. Вот что мы здесь читаем.

«Сначала взглянем на всю землю: расположенная в центре мира, она плотна, шарообразна, по собственной воле сжалась в шар. Она одета цветами, травами, деревьями, плодами; растений этих очень много, и они поражают нас своим неистощимым разнообразием. Вспомним также прохладные струи источников, прозрачные воды ручьев, ярко-зеленый покров берегов, глубокие сводчатые гроты, суровые скалы, высокие нависающие горы и широкие поля; вспомним скрытые золотые и серебряные жилы и неистощимые запасы мрамора. А сколько разнообразных пород домашних и диких зверей! Как летают и как поют пернатые! Что за пастбище для скота! А жизнь лесных зверей! А что сказать о роде человеческом? Люди, будто их назначили блюстителями земли, не позволяют ей превратиться в обиталище диких зверей или сделаться пустырем, заросшим дикими деревьями. Благодаря их трудам поля, острова и берега сверкают, украшенные зданиями и городами. Если бы мы

могли увидеть все это и глазами и душой, никто, глядя на землю в целом, не усомнился бы, что она создана божественным разумом. А как прекрасно море! Как красив его вид! Сколько разнообразных островов! Как прелестны берега и побережья! И сколько там различных видов животных: и подводных, и плавающих, и ныряющих, живущих в раковинах и прилепившихся к камням! А само море, набегая на берега, так нежно ласкает их, что кажется — две стихии сливаются в одну» (39, 98—100 Лапина).

В-четвертых, наконец, в трактате имеются обширные рассуждения и об *отдельных богах*, которые являются представителями мировой гармонии и целесообразности и которые насаждают эту гармонию и целесообразность также среди людей. Говорится о промысле вообще (29, 73—30, 77; 65, 162—66, 167). Говорится о богах как об отвлеченных понятиях (что особенно было характерно для Рима), то есть Верности, Доблести, Чести и др. (23, 61). При помощи доскональных этимологий рисуется значение и богов вообще — Неба (Урана), Сатурна (Кроноса), Юпитера (Зевса) и всех прочих (24, 62—31, 80).

Мы уже сказали, что трактат Цицерона «О природе богов» интересен не холодным перечислением мифологических толкований. Теперь же мы должны сказать, что вся эта стоическая интерпретация мифологии подвергается в трактате жесточайшей критике со стороны другого собеседника, представителя так называемой Новой Платоновской Академии, придерживавшейся в те времена позиций скептицизма и гносеологического принципа вероятности. Этой глубокой и местами совершенно неопровержимой критике стоицизма отводится у Цицерона весьма обширное место, то есть почти вся III книга трактата (ср. ИАЭ V 868). Эта критика блещет глубиной и остроумием аргументации. Вряд ли можно сказать, что она принадлежит самому Цицерону. Он относит время этого диалога, которому посвящен трактат, к эпохе своей молодости, когда он еще не был искушен в философии и потому якобы не мог отнестись достаточно критически к излагаемым у него мнениям стоиков, эпикурейцев и скептиков. Что же касается теперешнего исследователя Цицерона, то на основании изучения Цицерона в целом он может твердо сказать, что позиция самого Цицерона была в основном позицией стоического платонизма с весьма сильной примесью академического скепсиса.

3) Если подвести итог всем стоическим толкованиям мифа, то приведенные нами материалы заставляют признать, что стоическая интерпретация, проводившаяся в течение ряда столетий, не может не поражать своим разнообразием, своей пестротой и часто даже разнобоем. Если заниматься разысканием специфики стоиче-

ского понимания мифа, то этой спецификой, очевидно, нельзя считать ни учение о материальных стихиях, ни учение о целесообразности космоса, ни этимологические методы при разыскании смысла каждого мифа. Такая специфика у стоиков — это, конечно, как сказано, интуиция всеобщего организма и связанного с ним всеобщего теплого дыхания. Но, отправляясь от этой специфики, стоики развивали целый ряд мифологических толкований уже не прямо на основе концепции огненного дыхания, хотя и с привлечением ее как основы.

Это свое основное учение стоики развивали в направлении 1) предельных обобщений, которыми у них и оказывались боги. Отсюда боги становились 2) принципами целесообразности и космоса в целом и всех природных явлений с разработкой этого учения до понимания богов как принципов 3) всякой телеологии вообще, включая человека, человеческий и животный организм и всю так называемую неорганическую природу. В порядке дальнейшего распространения боги трактовались и как 4) принципы морали, долженствовавшей педагогически-техническими приемами выработать и в человеке такую же совмещенность жизни и благоустройства, как это признавалось и для всего космоса. Благоустроенный космос, далее, становился такой художественной картиной, которой он раньше в Греции не был ввиду отсутствия тонко развитых субъективных потребностей. Например, такие картины природы, которые рисует Цицерон (II 35, 89; 38, 98—40, 104), вообще не попадают в период античной классики. Это — 5) художественная и утонченно-эстетическая интерпретация древнего мифа. Наконец, стоическое толкование мифов не обходилось и без 6) обывательского толкования мифов как просто прямых соотношений с теми или иными изолированно взятыми человеческими и природными явлениями. Когда стоики говорили о Гере как о воздухе или о Посейдоне как о море, это звучало у них и насыщенно-жизненно и даже эстетически выразительно. Но стоило немного отступить от стоического принципа целесообразности огненного дыхания космоса, как все эти толкования становились весьма прозаическими и обывательски-понятными. И такое опошленное понимание стоической интерпретации имело место не только в Греции. Можно сказать, что в памяти человечества Посейдон навсегда остался богом моря, и почти всегда с полным исключением всякого наличного здесь художественно-жизненного элемента. Сами стоики в этом не виноваты. Ведь опошлению подвергаются не только стоические, но даже и еще более высокие мировоззренческие принципы.

Здесь мы должны сказать, что имелось еще по крайней мере два эллинистических способа толкования мифов, которые тоже заслуживают быть упомянутыми в преддверии анализа неоплатонических толкований.

3. *Миф есть фактический человеческий индивидуум (в природе и в истории), взятый в своем предельно обобщенном и независимо-субстанциальном виде (евгемеризм).* а) Писатель на рубеже IV и III вв. до н. э. Евгемер из сицилийской Мессены написал утопический роман-путешествие «Золотая надпись», где он изображал свое прибытие на какой-то неведомый остров Панхею. Здесь он якобы нашел в храме Зевса золотую колонну с изложением на ней всемирной истории. Оказалось, что царями на этом острове были когда-то Уран, Кронос и Зевс. Здесь выступали также имена царей и цариц Геры, Афины, Аполлона, Афродиты, Артемиды, Гермеса, Аммона, Деметры, Диониса. Содержание этого романа излагал историк I в. до н. э. Диодор Сицилийский (V 41—46, VI 1).

Если преследовать методы исторической точности, то невозможно сказать, думал ли сам Евгемер, что все античные боги были не чем иным, как обожествлением могущественнейших и влиятельнейших исторических деятелей. Но такое мифологическое толкование, во всяком случае, навсегда осталось связанным с именем Евгемера; и такое название оно именно и получило, — евгемеризм, хотя подобного же мнения придерживался и до Евгемера ряд историков (Гекатей, Геродор, Эфор), а впоследствии его ревностным почитателем оказался упомянутый нами сейчас Диодор. Конечно, от евгемеризма до атеизма был один шаг, который и был многими сделан в эпоху эллинизма, но который также встречал и сильный отпор. Были, конечно, и всякого рода сомнения в мифологических деталях (Каллимах в его гимне к Зевсу 5—9; ср. Cic. De nat.d. I 42, 119). Плутарх (De Is. et Os. 23) в самых разных выражениях осуждает злостные и ничтожные выдумки Евгемера и утверждает, что Евгемер, «сам составив копии не внушающих доверия и поддельных мифов, рассеивает по всей земле неверие». Безусловным безбожником считает Евгемера и Секст Эмпирик (Adv. math. IX 17), приводящий любопытное рассуждение самого Евгемера о корыстном деспотизме царей, захотевших прослыть богами (ср. в той же книге Секста 50—51). Сохранились отрывки из римского писателя Энния, поклонника и переводчика «Золотой надписи» Евгемера. Отцы церкви, стремившиеся снизить значимость языческих богов, тоже охотно прибегали к евгемеризму (Лактанций).

б) Логическая сущность евгемеризма настолько свидетельствует о ничтожности этого мифологического толкования, что о нем можно было бы не распространяться, если бы не существовало двух

важных исторических обстоятельств. Ведь сказать, что боги есть результат обожествления (даже не важно чего именно), это значит совершить логическую ошибку *idem per idem*: кто употребляет термин «обожествление», тот, очевидно, уже знает, что такое «бог»; а если он этого не знает, то значит, он определяет одно неизвестное при помощи другого неизвестного.

Но важно вот что. Ведь эллинизм в сравнении с классическим эллинством является не чем иным, как субъективизмом. И хотя этот субъективизм в те времена очень быстро преодолевался, тем не менее факты такого субъективизма, и при этом в весьма грубом виде, могли и должны были иметь достаточную популярность.

Но важнее другое обстоятельство. Дело в том, что в связи с ростом могущества мировых завоеваний и в связи с ростом военно-монархических организаций в эпоху эллинизма, и особенно в эпоху Римской империи, стал развиваться давно уже забытый в Греции древний культ царской власти, когда царей и императоров всерьез стали считать богами или потомками богов. Богом был объявлен уже первый эллинистический завоеватель Александр Македонский. Император Август в Риме прямо был объявлен отдаленным потомком Афродиты и Анхиза. Такое фараоновское представление о царской власти, конечно, не сразу могло отвергнуть евгемеровскую идею о происхождении мифологии. Правда, здесь уже не боги объяснялись как бывшие цари, а, наоборот, настоящие цари объяснялись как рожденные в прошлом самими богами. Тем не менее то или иное внутреннее тождество царя и бога было и в теории Евгемера и в апофеозе эллинистических императоров. Поэтому евгемеризм не сразу сдал свои позиции. Наоборот, при известной логической манипуляции он даже подогревал новоиспеченную эллинистическую идею фараонски трактуемого императора.

в) И вообще нужно сказать, что евгемеристическое толкование мифа в древности было весьма популярным, весьма цепким и живучим. Оно не могло не прельщать естественностью (на самом же деле — мнимой естественностью) объяснения чудесного.

Еще в платоновском «Федре» (229 b — d) ставится вопрос о том, действительно ли Борей похитил Орифию или ее порывом Борей (северного ветра) сбросило с прибрежной скалы. Изображенный здесь у Платона Сократ не прочь прибегнуть к такому роду объяснения мифа и не пускается в такое натуралистическое объяснение только ввиду сложности и кропотливости такого предприятия (I 280).

Не чужд был подобного рода натурализма и Аристотель, которому схолии приписывают объяснение 350 коров Солнца на ост-

рове Тринакрия (Од. XII 260—400) как такого же количества дней лунного года. Но кто из учеников Аристотеля уже систематически пользовался позитивно-историческим объяснением мифологии, так это Палефат. Этот Палефат, например, объяснял образ кентавров (полулюди, полулошади) как тех молодых людей на лошадях, которые во времена фессалийского царя Иксиона по его просьбе изгнали с горы Пелион диких быков, опустошавших поля (Palaeph. De Incredib. I Festa). Кое-какие материалы о Палефате — ниже, с. 247.

Евгемеристического толкования мифов не избежал ни крупнейший эллинистический историк Полибий (II в. до н. э.), ни известный античный географ Страбон (на рубеже двух эр). А что этим евгемеризмом не брезговали ни императорские идеологи¹, ни многие христианские богословы, об этом мы уже упомянули выше.

4. *Миф есть исконная дорефлективная конструкция, используемая для тех или иных секулярных целей (вся линия секуляризации в греческо-римском эллинизме).* Уже одно то, что эллинизм и вся эллинистически-римская культура в силу глубочайших социально-исторических причин выдвигали на первый план человеческую индивидуальность и характерные для этой последней субъективистские интересы, уже это одно делало эллинистически-римскую мысль — и притом делало весьма часто — достаточно свободной от буквального признания старинной мифологии. Но эта старинная мифология была настолько интересна и глубока, настолько привлекательна и художественна, что ровно никому не хотелось расставаться с ней целиком. Ведь кроме ее буквального приятия и кроме веры в ее религиозную ценность возможны были самые разнообразные и более свободные ее толкования. И, конечно, было очень легко трактовать ее чисто художественно и пользоваться ею для поэтических или риторических целей, совершенно не связывая себя верой в ее объективную значимость. Но тут возможны были не только художественные, а даже и какие угодно философские подходы. Наконец, возникала необходимость и простого коллекционерства мифов, простой подачи их в виде хрестоматии, а также изложения их в буквальном виде как просто интересных сюжетов, без всяких специальных толкований. Изображая историю мифологических толкований в античности, никак нельзя миновать этой общей секуляризационной линии. Она была очень сильна в течение веков античного мира, очень разнообразна и до чрезвычайности популярна.

¹ Block R. de, Evhémère, son livre et sa doctrine, Mons, 1876.

а) Поскольку *эпикурейство* именно благодаря своей популярности очень часто подвергалось большому искажению, для него особенно важна точность использования первоисточников. Это — письма Эпикура, Филодем (ниже, с. 241), Цицерон, Плутарх Херонейский (особенно его работа против эпикурейского антимифолога Колота), Макробий (I 2, 1—4 Will.), Прокл (особенно In R. P. II 96, 1—109, 3). Именно античное эпикурейство очень часто и совершенно неверно понимается многими как атеизм. Эпикурейцы вовсе не отрицали существования богов, а отрицали только их воздействие на мир и на человека. Следовательно, это был не атеизм, но деизм. Эпикурейцы даже критиковали стоиков за атеизм, так что Филодем (De piet. 17—18, р. 84, 8—85, 26 Gomp.) упрекает их за снижение обычных богов и замену их каким-то неведомым единым богом, а также и вообще за рассуждения хуже, чем у общеизвестного безбожника Диагора. На самом же деле эпикурейские боги тоже состоят из мельчайших и тончайших атомов огня, живут счастливо и безмятежно, кушают свою собственную божественную пищу, беседуют по-гречески и, как говорит Маркс, являются типичными для античности скульптурными изваяниями. Они, правда, никак не воздействуют на мир и на человека. Но это только потому, чтобы не нагружать себя разными тяжелыми заботами и не омрачать своего безоблачного состояния. Это самые настоящие эпикурейцы, которые для земных эпикурейцев могут быть только идеалом. Ведь древний и классический эпикуреец только к тому и стремился, чтобы постоянно погружаться в это независимое ни от кого самонаслаждение, в это сосредоточенное в себе усладительное субъективное состояние¹. Это эпикурейское учение о богах более подробно анализируется нами ранее (ИАЭ V 245—261).

Лукреций резко критикует всякий религиозный культ. Но он прямо-таки влюблен в своих богов и дает их роскошные художественные изображения. Вера в богов проповедуется, а религиозный культ целиком устраняется. Соответствующее изображение эпикурейской мифологической эстетики мы в свое время уже дали (там же, а также 328—333).

Здесь мы не можем не указать на тот замечательный трактат Цицерона «О природе богов», который мы использовали выше (с. 234) для характеристики стоического понимания мифа. У Цицерона здесь (I 8, 18—20, 56) дается роскошное изображение эпикурейского понимания богов. Собеседник-эпикуреец с увлеченностью и восторгом требует признания реального существования богов

¹ Festugière A. J. Epicure et ses dieux. Paris, 1946.

(17, 44). Однако они не заботятся о мире, а тогда нечего и бояться гнева богов (17, 45). Рисуетя вполне человеческий облик эпикурейских богов (18, 46—48). Боги — это суть «как бы тела», и в их телах течет тоже «как бы кровь» (18, 49). Но ум прекрасно понимает вечность богов (19, 49). Кроме того, эпикурейские боги не только вечны, но и блаженны (19, 50—20, 52). Изображенный у Цицерона собеседник-эпикурец проявляет большую остроту гносеологического анализа. Он требует признания априорного понятия о богах, так называемого их «предвосхищения», *prolēpsis* (16, 43—17, 44), ввиду невозможности свести представление о вечных богах к одним только временным, чувственным восприятиям. Блаженное и вечное существование богов, в силу которого эта вечность равномерно распределена во всей природе, и получает такое обозначение — *isonomia*, то есть «равновесие» (19, 50).

Если, по Цицерону (15, 41), уже один из основателей стоицизма, Хрисипп, находил стоицизм у Орфея, Мусея, Гесиода, Гомера и если образцом стоического поведения был настойчивый и трудолюбивый Одиссей, то последователи Эпикура находили эпикуреизм Одиссея в его привязанности к родной земле («Я же не знаю страны прекраснее милой Итаки», Од. IX 28) или вообще в изображениях обильных пиров у Гомера (как, например, в Ил. I 458—474). Можно сказать, что если для стоиков поэмы Гомера были философией стоицизма, то для эпикурейцев они были философией эпикуреизма. Впрочем, сам Эпикур, например, прямо запрещал заниматься поэзией, чтобы не вызывать при этих занятиях лишних волнений и чтобы не сочинять «пагубные мифы» (fig. 229, p. 172, 8—9 Us.). И даже к своей атомистической философии Эпикур обратился только после того, как не смог понять, что такое хаос у поэтов-мифологов (Diog. L. X 2). Ниже (с. 244) мы увидим, что некоторые из стихов Гомера, приводимые эпикурейцами в свою пользу, Лукиан привлекает для насмешливой защиты паразитизма.

Возвращаясь к трактату Цицерона «О природе богов», мы должны сказать, что более глубокого, чем здесь, изображения эпикурейских толкований мифологии не существует во всей античной литературе. Его нет даже и в трех подлинных письмах Эпикура. Может быть, предшественником цицероновского изображения эпикурейства является упомянутый выше (с. 241) эпикурец I в. до н. э. Филодем, отрывки из трактата которого «О благочестии» были открыты в геркуланумских папирусах в середине прошлого века. Эти сопоставления Цицерона с Филодемом проводятся в современной науке.

б) Античные *скептики* отличаются от эпикурейцев тем, что они открыто не признают существования богов. Но они не считают

возможным также и отрицать такое существование. Ясно, однако, что, проповедуя свою «эпоху», то есть свое воздержание от всяких суждений вообще, скептики, во всяком случае, имели то или иное представление о богах, так как иначе они потеряли бы и тот самый предмет, в отношении которого они проповедовали свое «воздержание». Остроумнейшую критику эпикурейства дает собеседник-скептик уже в I книге трактата «О природе богов» (21, 57—44, 124). В качестве скептика привлекается известный софист Протагор (23, 63), который вовсе не был атеистом, как обычно думают, но трактовал об одинаковой невозможности и признавать и не признавать богов, то есть занимал позицию чисто скептическую в греческом смысле слова. Скептик обрушивается на «самовластие атомов» у эпикурейцев (23, 65), причем оказывается, что если боги тоже состоят из атомов, а атомы постоянно то объединяются, то разъединяются, то эпикурейские боги вовсе не вечны (24, 68).

Но интереснее всего и глубже всего — это критика стоического понимания богов, которую дает в III книге трактата скептик. Его критика содержит четыре раздела: о существовании или несуществовании богов (3, 7—8, 19), об их свойствах, если боги существуют (8, 20—25, 64), об управлении ими миром и об их человеческих заботах (25, 65—40, 95). Эта речь скептика против стоического понимания мифов настолько остроумна и глубока, что у нас нет сейчас возможности анализировать ее целиком. Приходится посоветовать читателю самому обратиться к проработке этой речи.

в) Что касается *беллетристики*, то знаменитый римский писатель на рубеже двух летосчислений *Овидий* написал свои «Метаморфозы», в которых изображал разного рода превращения, характерные для богов и героев древней мифологии. Хотя нельзя сказать, что Овидий целиком признавал существование богов, а только поддавался тогдашней религиозной эмансипации, тем не менее, независимо от признания или непризнания им своих богов, определенно можно утверждать одно: Овидий прямо-таки влюблен в своих богов и героев, художественно наслаждается всякими мифологическими мелочами, интимнейше и нежнейше созерцает своих мифологических любимцев. При таком художественном отношении к мифологии становится уже не так интересным вопрос о том, была ли это только лирико-эпическая созерцательность или тут же признавалось еще и объективное существование мифологических богов и героев.

Как известно, римский философ *Сенека* был еще и автором нескольких трагедий. Эти трагедии, как и вся античная трагедия, конечно, были основаны на изображении тех или других мифоло-

гических персонажей. Но что бросается в глаза при изучении трагедий Сенеки, это невероятная страстность изображаемых здесь героев, их нервная взвинченность и какая-то эмоциональная и безумная аффективность. Разве тут важно, признавал или нет автор таких трагедий объективное существование мифологических персонажей? Признавал или нет, но такого рода патетическое использование мифа, конечно, является весьма важным фактом в истории античных секулярных толкований мифа, и его стоит отметить.

Лукиан в самом начале новой эры тоже занял весьма интересную позицию в своих мифологических изображениях. Этот писатель на все века прославился как юморист, комик и иронист в своих изображениях древних мифологических персонажей. Сведения об этом Лукиане и о его мифологических методах читатель тоже может найти во многих руководствах по истории античной литературы.

Мы здесь отметили бы только то насмехательство над разными толкованиями Гомера, которое имеет в виду произвол и односторонность этих толкований. Если стоики, думает Лукиан, выставляют в качестве героического примера жизнь Одиссея, полную забот и беспокойства, то с таким же успехом можно было бы приводить Одиссея в качестве примера жизни паразита. Говорит же Одиссей на пиру у царя Алкиноя, что прекраснее всего — это еда и питье и беззаботное слушание певца (Од. IX 5—11). Имеется, по Лукиану, достаточно сведений (Ил. IV 262—263), что и Нестор и Идомей были постоянными паразитами при Агамемноне или что Патрокл тоже был паразитом у Ахилла (XXIII 83—84, 89—90). С точки зрения Лукиана (Paras. 10), Гомера можно было бы привлекать не только как стоический или эпикурейский авторитет, но и как авторитет для паразитической жизни. Здесь, очевидно, отвергается всякое толкование Гомера вообще. Но Лукиан не понимает того, что он сам тоже определенным образом использует Гомера, а именно как предмет для своего эмансипированно-секулярного сарказма.

Но если привести пример какого-нибудь чисто художественного, и притом утонченно-художественного, изображения мифологических богов и героев в позднем эллинизме, то мы бы указали на «Картины» двух *Филостратов*, о чем у нас тоже было дано необходимое разъяснение (ИАЭ V 761—768, 776—780). Именно мы старались показать, что выразительность и утонченность такого рода художественного понимания мифа доходит здесь до степени весьма насыщенного и психологически-изысканного импрессионизма.

г) Такого рода примеров свободного использования мифологии в условиях необязательности буквальной веры в ее объективную реальность можно было бы привести очень много. Мы привели только немногие примеры. Но, как читатель хорошо понимает, такая тематика больше относится к истории литературы, чем к истории эстетики и истории мифологических толкований. Для нас здесь тоже важен только сам принцип. А принцип в данном случае сводится к секуляризационному использованию мифологии в тех или иных художественных, философских или исторических целях без всякой обязательности решать вопрос о буквальном реализме самой мифологии. Что тут является необходимым, так это то, что авторы таких мифологических толкований сами стоят на позициях весьма эмансипированного субъекта, для реализма которого вполне достаточно объективного и бытового существования личности. Но зато подобного рода личность весьма одарена в художественном и мыслительном отношении. А это создает возможность широкого использования мифологии без обязательного признания ее объективной реальности.

д) В эллинистически-римскую эпоху, когда зародился и развивался научный подход к древности, когда стали расцветать такие науки, как математика, астрономия, грамматика, историография, в эту эпоху, естественно, появился интерес также и к простому собирательству древних мифов и к их систематическому коллекционированию без всякого намерения как-нибудь их толковать — философски, моралистически, исторически, географически или художественно. Античная мифология, взятая сама по себе, то есть вполне буквально, даже и без всякой специальной интерпретации была настолько интересна, разнообразна, художественна и, вообще говоря, забавна, что имело смысл просто знакомиться с нею в буквальном виде и получать от этого вполне самостоятельное эстетическое удовольствие.

В принципиальном виде этот *коллекционерский подход* к древней мифологии зародился в Александрии, где защитником его явился Эратосфен Киренский, который прославился как ученый-историк, филолог, географ и математик и который, между прочим, долго заведовал знаменитой Александрийской библиотекой в III—II вв. до н. э. Страбон (I 2 — вся глава) очень укоряет его за игнорирование воспитательного и философского значения мифологии и за сведение ее только к художественному наслаждению.

Указанную главу Страбона нужно проштудировать особенно внимательно, потому что здесь идет речь не только об антимифологе Эратосфене, но рассматриваются и вообще разные подходы

к Гомеру. Критикуя Эратосфена, Страбон подходит к толкованию Гомера весьма осторожно, а местами даже и тонко. Он вовсе не хочет принимать гомеровские мифы во всей их буквальности и во всей их наивной значимости. Страбона интересует география вовсе не только в позитивном смысле, а более реальный и более исторический подход к ней заставляет его высоко расценивать разные мифологические изображения.

С такой полноценной точки зрения Страбон в жизненно заинтересованном подходе к географии находил необходимым не только часто пользоваться Гомером, но даже сохранять в невредимости и его мифологию. При таком понимании задач географии, которой Страбон посвятил свой обширный труд, Эратосфен действительно оказывался довольно пошлым вульгаризатором Гомера, неспособным понять в нем самое главное. Но, по-видимому, Страбон уже чересчур преувеличивает банальность позиции Эратосфена и не совсем учитывает то обстоятельство, что кроме веры в буквальность мифа и кроме принципиального отрицания этой буквальности может существовать, и во времена Страбона фактически существовало, множество промежуточных подходов, секулярное значение которых было то более, то менее выражено.

Был еще и другой Эратосфен, немного более позднего времени, который, вероятно, зависел от Эратосфена Киренского и который оставил целый трактат, посвященный, тоже без всяких интерпретаций, мифологии отдельных звезд и созвездий.

Последователем Эратосфена Киренского был Аристарх Самофракийский (III—II вв. до н. э.), тоже библиотекарь в Александрии и тоже решительный противник всяких аллегорических толкований мифа. Основным методом толкования трудных мест из Гомера была для Аристарха только грамматика и основанная на здравом смысле семасиология¹. Его ученик Аполлодор Афинский изменил ему и опять перешел на позицию стоического аллегоризма².

Но зато был еще один Аполлодор, по всей вероятности на рубеже двух летосчислений, от которого остался обстоятельный трактат под названием «Библиотека», состоящий тоже из буквального изложения мифов без всякой их интерпретации, но очень ценный по размерам приводимого им материала и по восполнению трудных и темных мест популярной мифологической традиции³.

¹ Lehrs C. De Aristarchi studiis homericis. Lipsiae, 1882; Roemler A. Die Homerehexese Aristarchs. Paderborn, 1924.

² Münzel R. De Apollodori peri theōn libris. Bonn, 1983. Diss.

³ Аполлодор. Мифологическая библиотека. Изд. подгот. В. Г. Борухович. Л., 1972.

Другие коллекционеры мифов, тоже лишенные аллегорической тенденции, рассматривались нами в другой работе¹.

Мы бы, пожалуй, указали еще имя уже упоминавшегося у нас (выше, с. 240) Палефата, который, по-видимому, имел в свое время большое значение, но о подлинном значении которого нам трудно судить ввиду недостатка дошедших до нас материалов. Это был перипатетик, может быть, даже современник Аристотеля. Ему принадлежало сочинение «О невероятном», которое Суда характеризует в виде целых трех трактатов. Оставшиеся под его именем небольшие материалы весьма интересным образом рисуют картину разных древних чудовищ и героев. Назвать эти материалы чисто коллекционерскими нельзя, поскольку в них можно найти попытки разного рода мифологических интерпретаций. Однако коллекционерский характер этих материалов для нас более интересен. Среди современных исследователей нет установившегося взгляда на то, как нам понимать этого Палефата. Но излагать здесь путаницу разных взглядов мы не станем, а необходимые сведения по этому вопросу читатель найдет у Ф. Бюффьера (Указ. соч., с. 231—233)².

е) Само собой разумеется, все это условное использование мифологии для тех или иных немифологических целей, по существу своему весьма секулярное, начисто отпало для того неоплатонизма, о котором у нас сейчас пойдет речь. Если последний рассмотренный нами тип мифологического толкования основан на *секуляризации* мифов, то неоплатоническое толкование, наоборот, основывается на *сакрализации* мифологии. Здесь мифология впервые после своего тысячелетнего рефлексивно-аллегорического понимания перестает быть и только рефлексией и только аллегорией. Рефлексия доводится здесь до охвата мифа в целом, то есть включая также и его субстанцию, а не просто те или иные его отдельные функции, и перестает базироваться только на отдельных сторонах цельного мифа, то есть уже перестает быть рефлексией в собственном смысле слова. Но тогда и для аллегии как иносказания уже не остается никакого места. Если *allos* по-гречески значит «иное», а *tauto* значит «то же самое», то, очевидно, неоплатонизм говорил уже не об аллегии в мифах, но об их *тавтологии*, поскольку рефлексия в таком случае обнимала весь миф целиком,

¹ Лосев А. Ф. Введение в античную мифологию. — Учен. зап. Сталлинабадского гос. пед. ин-та. Филологич. серия, 1954, вып. 5.

² О Палефате спорили: Wiprecht F. Quaestiones palaephatea. Bonn. 1892; Schrader J. Palaephatea, Berlin, 1894; Mythographi graeci, ed. N. Festa. Lipsiae, 1902, III 2, p. XXXIII.

включая его буквальную, то есть безусловно реальную, субстанциальность. К этому мы сейчас и перейдем.

В. Неоплатонизм до Прокла

1. *Существенная роль и новизна неоплатонизма (миф есть субъект-объектное, то есть личностное, тождество)*. Как мы видели выше, те исследователи, которые занимались предшественниками Прокла в истолковании мифологии, обычно действуют слишком описательно и потому оказываются не в состоянии сформулировать существенную новизну не только Прокла, но и вообще неоплатонизма. Но чтобы сформулировать здесь неоплатоническую специфику, нужно отдавать себе точнейший отчет в том, что такое миф вообще.

а) Выше мы уже не раз устанавливали, что мифом в собственном смысле нужно называть не просто рисуемую им картину и не просто выражаемую в нем ту или иную абстрактную идею. Миф возникает только в тот момент, когда выражаемая идея чего-нибудь и выражающая материя не просто отражают одно другое и не просто присутствуют одно в другом, но совпадают в одном нераздельном тождестве (выше, с. 198). Это и значит, что здесь перед нами возникает *живое существо и живой индивидуум*, в котором уже действительно нельзя различать и противопоставлять идею и материю. А ведь миф — это и есть в первую очередь живое существо. Все чудесное и все фантастическое, чем обычно характеризуется миф, как раз и есть результат того, что идея осуществляется здесь целиком, буквально и материально, осуществляется субстанциально. Без понимания того, что миф есть субстанциальное тождество идеи и материи, невозможно и приступить к анализу неоплатонических толкований мифологии. Но что в неоплатонизме является и условием для выдвигания мифологических функций на первый план и безусловным требованием выдвигать эти функции на первый план?

Здесь обычно забывают это условие и это требование. Именно таким условием и таким требованием явилось в неоплатонизме учение о первой ипостаси из трех универсальных ипостасей, то есть учение о первоедином. Ведь только учение о первоедином, обеспечивающее окончательную возможность совпадения всего раздельного в одном неделимом целом, и делает впервые понятным то, как идея и материя теряют свое исходное и необходимое различие и превращаются в нечто неразличимое, неделимое целое. Покамест античное мышление не выставило концепцию первоединого на первый план, то есть в виде первой универсальной ипостаси,

до тех пор оно не могло понять и того, как идея и материя субстанциально отождествляются, следовательно, не могло понять и сущности мифа. Но в условиях первоединства уже было невозможно толковать миф как только метафору и как просто аллегория, в которой подлежащее и сказуемое, оставаясь самими собой, в своей полной взаимной изоляции, только внешне указывали друг на друга и тем самым совпадали между собою только идейно, только в отношении своего смысла, только атрибутивно. Чтобы понять миф, необходимо было не просто *атрибутивное* приписывание одного другому, то есть выражающего выражаемому. Необходимо было их *субстанциальное*, а не просто атрибутивное тождество. И когда Плотин выставил это субстанциальное тождество идеи и материи и нерасчлененное их совпадение в одной логической инстанции, тогда он стал не только основателем новой философской школы, а именно неоплатонизма, но и основателем того нового истолкования мифологии, в котором впервые стало возможным субстанциально отождествить идею и материю и тем самым окончательно разгадать миф.

Субъект не есть объект, и объект не есть субъект. Но есть такая инстанция, которая одновременно является и субъектом и объектом. Эта инстанция — *личность*, которая сразу есть и субъект, поскольку она вырастает из суммы внутренних переживаний, и объект, поскольку она существует наряду с прочими вещами. Но чтобы отождествить субъект и объект, мало того, чтобы они оставались сами собой и только косвенно указывали бы друг на друга. Для личности необходимо, чтобы ее субъект и ее объект сливались в одно нераздельное целое, в одну нумерическую нераздельность, в одну субстанцию. А это и могло произойти только в силу функционирования такого первоединого, которое выше субъекта и объекта и которое впервые делает их нумерически нераздельными. Однако в мифе как раз и действуют личности, индивидуумы. Следовательно, покамест не был введен принцип первоединства, до тех пор философия не могла оперировать с личностями; а это значит, что до тех пор она не могла оперировать и с мифами, то есть не могла их логически формулировать. Вот почему только неоплатонизм впервые оказался философией мифа в полном смысле этого слова, а до тех пор вместо нераздельного единства личности в мифе находили только отдельные моменты. А это приводило только к аллегоричности мифа, то есть к мифу как к аллегории, а не как к самостоятельному личному бытию. Отсюда и возникла поразительная новизна неоплатонизма.

б) В период отхода от буквальной мифологии к рефлексии над ней, или, как говорят, при переходе от мифа к логосу (VII—VI вв.

до н. э.), впервые приступили к анализу мифа, то есть к выделению в нем тех или других отдельных сторон. Сначала бросилась в глаза его чувственно-материальная сторона, и в Зевсе стали находить эфир или огонь. Потом обратили внимание на идейную сторону мифа, то есть на миф как на логическую категорию, как на логическую проблему. И если в материальном толковании мифа преуспели досократики, то в категориально-логическом толковании преуспели Платон и Аристотель. У Платона Зевс уже не эфир или огонь, но космический ум или космическая душа. Но идея и материя — это ведь логическая противоположность, которую досократики приводили к синтезу материально, а Платон и Аристотель — идейно, то есть понятийно.

Этот дуализм идеи и материи стоики восполняли совсем другим путем. А именно они уже с самого начала стали исходить не из материи и не из идеи, но из живого организма жизни. Зевс теперь стал космическим огнедышащим телом логоса. Но что касается организма, то в нем идеальное и материальное уже сливаются в одно целое, хотя это целое здесь пока еще несовершенно, поскольку всякий организм, взятый сам по себе, — слаб, ограничен в своих возможностях и подвержен бесчисленному множеству всяких случайностей. Поэтому боги и герои в стоическом толковании оказались не только живыми организмами, но и подчиненными сверхидеи и сверхматериальной судьбе, которая и трактовалась теперь как источник бесконечных и немотивированных случайностей. В дальнейшем эта слабость и недостаточность организма были глубоко осознаны в стоицизме. В период стоического платонизма живой организм стал представляться платоническими идеями, но не в смысле их внешнего воздействия, а в смысле их максимально внутренней для человека потребности и убежденности. Тем самым и судьба уже теряла в глазах стоиков свою руководящую роль в органической жизни мира и человека; и за ней оставалась только сверхразумная и непонятная, однако все еще абсолютно объективная субстанциальность. У судьбы теперь была отнята ее руководящая роль для созидания самого рисунка органической жизни, но за ней оставалась еще самая страшная функция — это создавать саму субстанцию для этого рисунка жизни.

Тем самым дуализм идеи и материи все еще оставался у стоиков непреодоленным.

в) Как можно было преодолеть эту последнюю форму дуализма? Для этого оставался только один путь. Надо было в самом же организме жизни, и потому в самом же человеческом индивидууме, конструировать такое начало, которое исключало бы всякую судьбу, а тем не менее оставляло бы для жизни необходимую для

нее стихийность, случайность, а значит, и таинственность, но которое было бы для человека и для всякой вещи не какой-то внешней силой, но их максимально внутренней основой. А это значит также и то, что подобного рода первопринцип, он же разумный и он же сверхразумный, стал необходимым и для объяснения мифа. Ведь во всех предыдущих мифологических толкованиях миф представлял с какой-нибудь одной своей стороны, но как раз не со стороны своего буквального реализма, не со стороны своей субстанциальности, которая уже не является ни только материальной, ни только идеальной, хотя по самому существу своему он являлся в первую очередь внутренним носителем того и другого.

Этот принцип всей мифологии, или, вернее сказать, ее первопринцип, был еще раньше сформулирован Платоном в виде какого-то озарения или пророчества и покамест еще без всякого применения к мифологической экзегезе. Этот «беспредпосыльный принцип», как его называл Платон (ИАЭ II 745—753, III 265—269), впервые только и сделал возможным понять окончательное тождество идеи и материи, то есть понять их отождествление в живом организме, и впервые разгадать тайну таких организмов в их сверхматериальном и сверхидейном, то есть их таинственно функционирующем, принципе. Такой генологический принцип, то есть принцип сверхсущего единства, впервые объяснял в мифе то, что отбрасывалось во всех толкованиях до неоплатонизма, и стал привлекаться для объяснения именно этой максимально существенной стороны мифа, которая состоит в его буквальном реализме. А буквальная реальность не только одного мифа, а и вообще всякой вещи вовсе ведь не сводится к отдельным свойствам и качествам, но является носителем этих свойств и качеств, то есть уже чем-то сверхкачественным, неделимым и неповторимым. И покамест такая мифологическая сверхкачественность не получала своей специальной формулировки, до тех пор то самое, что в мифе было максимально мифологично, как раз и ускользало от мифологических толкователей.

Миф как живое существо, абсолютно неделимое и абсолютно неповторимое и потому носящее собственное, а не нарицательное имя, и миф в полноте своих индивидуально-жизненных функций, — такой миф впервые только и получал свое окончательное толкование тогда, когда стал привлекаться указанный генологический принцип.

Тут важно заметить еще и то, что неоплатоническое толкование мифа не то чтобы окончательно расставалось с идеей судьбы (с этой идеей никакая античность никогда не расставалась), но это толкование сделало судьбу, как внеразумное таинственное нача-

ло, самым внутренним, самым понятным и даже вполне интимно ощутимым принципом наряду с принципом разума, логических расчленений и диалектических синтезов. Первоединое сделало для неоплатоников обычную и обывательскую позицию фатализма чем-то внешним и чересчур наивным. Вот почему неоплатоники мало и неохотно говорят о судьбе. И вот почему их мифологическое толкование базируется именно на первоедином и сами боги являются у них в первую очередь числовой раздельностью именно этого первоединого.

г) Без этого генологизма (учения о первоедином) все рассуждения о неоплатоническом толковании мифа являются бесплодными и в своей основе мало чем отличными от традиционных многовековых аллегорических толкований. В широком смысле слова вообще всякое толкование можно назвать аллегорическим. Но тогда нельзя будет уловить специфику неоплатонического толкования в сравнении с толкованиями мифа у стоиков, у Платона и у досократиков. Для неоплатонического толкования мифа мы считали бы более подходящим термин «символ». Но, как мы уже много раз видели (выше, I 31, 207), этот термин в греческом и латинском языках тоже многозначен и часто тоже ничем не отличается от простой аллегии. Поэтому неоплатонический метод толкования мифов мы, скорее, могли бы назвать *абсолютным* символизмом, или *субстанциальным* символизмом, резко отличая его от тех относительных, случайных и только атрибутивных толкований, которые мы находили до неоплатоников и которые удобно будет называть установлением аллегии, а не символа в полном смысле слова. Неоплатоническое толкование мифологии есть, таким образом, абсолютный, то есть субстанциальный, символизм. В этом существенная новизна неоплатонизма, и в этом его подлинная историческая роль.

Однако, обращаясь к фактической истории мысли в античности, мы сразу же начинаем наблюдать, что этот абсолютный символизм отнюдь не сразу получил свою окончательную формулировку. Эту окончательную формулировку мы найдем только у Прокла, то есть только в середине V в. н. э. Плотин же, этот основатель неоплатонизма, действовал только еще в III в. н. э. Следовательно, для выработки окончательной неоплатонической методологии в толковании мифа понадобилось больше 200 лет. Попробуем разобраться в этой двухсотлетней мифологической интерпретации, даваемой неоплатониками, чтобы конкретно понять в проблеме мифологии историческую роль Прокла.

д) Приступая к формулировкам неоплатонических типов толкования мифов, необходимо сказать, что нас ждут здесь трудно-

сти. Дело в том, что эти неоплатонические материалы и небывало обширны, требуя от нас знакомства с целыми сотнями и тысячами страниц, и мало изучены, а главное, часто излагаются под искажающим давлением старинных и с трудом преодолеваемых предрассудков. Но и при самом внимательном изучении этого обширного материала приходится сталкиваться с невероятным переплетением разных точек зрения у отдельных неоплатоников. Одни рассматривают свою мифологическую позицию очень кратко, другие — очень подробно. Одни пользуются только мифологическими примерами; другие же излагают свой предмет систематически, так что для примеров отводится у них только второстепенное место. Одни понимают миф как самостоятельную конструкцию, другие говорят больше о регулятивных функциях мифа. Одних интересует описательная логика мифа, других — его патетическое изображение, третьих — категориальная конструкция мифа, и тоже с самой разнообразной трактовкой в смысле его детализации. Часто особенно большим коварством отличаются отдельные мифологические имена, которые иной раз указывают на совмещение весьма не похожих одно на другое философско-мифологических толкований. Правда, самым основным, самым необходимым и самым оригинальным неоплатоническим подходом к толкованию мифов надо считать то, что выше мы назвали абсолютным, или субстанциальным, символизмом. Это — главное. Все остальное в неоплатонических толкованиях мифологии было только разновидностью этого основного субстанциального символизма. А что эти разновидности часто между собой переплетались у того или другого неоплатоника, это в логическом отношении, в конце концов, не очень страшно, хотя и создает известные трудности для изложения.

Итак, главное достижение неоплатонизма, основанное на принципе первоединства, есть понимание того, что все выдвигавшиеся ранее свойства мифа рассматривались отдельно от объективной сущности самого мифа, а неоплатонизм слил все эти объективные категории мифа с категорией самого мифа, с мифом как нумерической нераздельностью, как с субстанцией, как с некоторого рода неделимым и неповторимым субъектом. Раньше выступавшие стороны мифа, материальные, идеальные, органические и даже индивидуальные, были всегда и делимы и повторимы. Но когда миф стал трактоваться вместе со своим собственным именем, только тогда все эти Зевсы, Геры, Аполлоны, Афины Паллады стали неделимыми и неповторимыми личностями со своей историей, биографией и географией, то есть только тогда впервые и возникла возможность трактовать миф как миф в собственном смысле слова. Вода, воздух и прочие материальные стихии не суть личности

и при всех своих изменениях не имеют своей истории. Платоно-аристотелевская идея тоже не есть личность, тоже лишена биографии, а перевоплощение душ ничем не отличается от космогонического процесса. Но Геракл есть личность, у него есть своя биография и своя история. И это касается вообще всех богов, демонов и героев во всех тех случаях, когда они выступают со своим собственным именем.

Поэтому все нижеследующие неоплатонические толкования мифа, при всех их исторических различиях, базировались на одном: миф всегда здесь был субъект-объектным тождеством, то есть личностью, всегда неделимой, всегда единственной и неповторимой, всегда со своим собственным именем, биографией и историей.

2. *Миф есть субъект-объектное, то есть личностное, тождество, данное как конструктивно-диалектическая структура (Плотин).* а) Плотин пока еще не занят систематической разработкой мифологии. Но ему принадлежит существенная историческая роль, заключающаяся в установлении онтологической предметности, на которой базируется вообще весь неоплатонический абсолютный символизм. Поэтому можно сказать, что Плотина интересует не специально толкование мифа, но установление *конструктивно-диалектической предметности*, необходимой для мифологических толкований. Поскольку его конструкция первоединого, как мы видели выше, является учением обо всем во всем, о «всецелом смещении» и о космической «симпатии» (ИАЭ VI 822, 865—875), то каждый отдельный момент всего этого уже содержит в себе все это, так что, согласно этому учению, каждая отдельная вещь принципиально уже есть миф. Это — то, что в те времена называлось мировой «симпатией», то есть сочувствием, взаимной пронизанностью всякой вещи всеми другими вещами. С нашей точки зрения, это уже есть абсолютный символизм. И Плотин, установивший такой абсолютный символизм, больше уже не интересовался практикой соответствующего толкования конкретной мифологии, а ограничивался только более или менее случайными и ни в коей мере не систематическими наблюдениями. И тем не менее такая установка пока еще только конструктивно-диалектической, а не окончательной мифологической предметности подсказывала Плотину очень важные наблюдения, о которых стоит сказать хотя бы два слова, несмотря на их полную несистематичность у этого философа.

б) Основные мифологические тексты из Плотина были нами приведены еще раньше (ИАЭ VI 506—519, 691—692, 911—925), так что желающие могут сами обратиться к этим текстам, а мы сейчас

не будем их точно указывать. Из них видно, например, что свою первую ипостась, то есть свое первоединое, Плотин уже понимал как Урана, вторую ипостась — как Кроноса и третью — как Зевса. Все такие характеристики даются у Плотина бегло, но с точки зрения самой мифологии, мы бы сказали, убедительно. Уран (вместе с породившей его Геей) обладает бесконечной порождающей силой, каковое толкование, конечно, базируется на общеантичном представлении о небе как о причине всякого движения и, в частности, как о небесном круговращении, а также и как об оплодотворяющей силе дождей. Эту бесконечную силу оплодотворения сокращает и тем самым приводит в порядок сын Урана Кронос, символ устойчивости и космического распорядка. В этом смысле он есть мировой ум; а то, что, по мифу, он поглощает всех своих детей, у Плотина есть символ созидания им таких идей, которые он оставляет в самом себе и мешает им растворяться в космическом хаосе. Сын Кроноса Зевс освобождает этих детей для того, чтобы они устроили весь космос не в его неподвижной раздельности, а в его жизненно-подвижной одушевленности.

в) В этих глубоких, но совершенно случайных толкованиях Плотина много также и непонятого, даже противоречивого. Так, например, хотя Уран и отождествляется с первоединым, Аполлон тоже объявлен принципом надмножественности. В одном месте говорится, что Зевс — душа космоса; а в другом месте говорится, что душа космоса — это Афродита. Такого рода противоречия, вероятно, у Плотина не были противоречиями, так что они для нас исчезли бы, если бы Плотин развивал свои толкования мифа более подробно.

Эти «противоречивые» толкования у Плотина были отмечены у нас в свое время (ИАЭ VI 513). И что такого рода противоречия могли исчезать у него в условиях более подробного анализа, прекрасно видно из его трактата III 5. Эту продуманную конструктивно-диалектическую предметность мифа об Эросе у Плотина мы тоже формулировали в свое время (VI 631—642). В этом учении Плотина об Эросе мы нашли все основные категории, из которых конструируется миф, — и чистый ум, лишенный всякого становления, и умопостигаемую материю, и синтезирование того и другого в жизни ума, и эманацию этого живого ума в материи, и самостоятельную жизнь этой материи. Такая концепция Эроса у Плотина мало чем отличается от методов Прокла, но в обширном тексте Плотина это — всего только случайный пример¹.

¹ Merlan P. Plotinus and magic. — *Isis*, XLIV, 1953; Pépin J. Plotin et les mythes. — *Revue philosophique*, Lounvain, 1955, p. 5—27.

3. Миф есть субъект-объектное, то есть личностное, тождество, данное как умозрительно-регулятивная теургема (Порфирий). а) Вся эта картина платиновского толкования мифов резко меняется при переходе от Плотина к Порфирию. С огромными противоречиями и исследовательскими трудностями при изучении Порфирия мы уже встретились выше, при изложении Порфирия в целом (I 34). Что же касается наличных у него мифологических толкований, то, как мы видели выше (I 106), у Порфирия и здесь много неясностей. Но, кажется, имеется одно обстоятельство, на котором можно с уверенностью настаивать. Это — необычайный интерес Порфирия к практическому осуществлению умозрительных теорий. Основных трех ипостасей Плотина Порфирий ни в каком смысле не отрицает, а, наоборот, достаточно интенсивно их признает. Однако, в противоположность Плотину, этот философ необычайно заинтересован в культовой практике, где миф уже вовсе не является только конструктивно-диалектической структурой, или предметностью. Это не только предметность, а, прежде всего, телесное и физическое ее воплощение. И это уже далеко не просто конструктивная диалектика, то есть не просто умозрение, а еще, как мы знаем (выше, I 67), и весьма интенсивное стремление оградить свое личное существование, или, как говорил сам Порфирий, «спасти свою душу». И если мы примем во внимание такую основную философскую установку Порфирия, то можно будет и более существенно охарактеризовать порфириевские методы мифологических толкований.

Боги, демоны и герои для Порфирия существуют вполне реально. Но самое главное для Порфирия — это вполне физическое, вполне телесное, вполне субстанциальное воплощение всей этой ноуменальной сферы. Такое субстанциально-физическое толкование мифа находит в его основе не что иное, как обожение человека, или, как тогда говорили, *теургию*. Когда жрец или другие участники культа мыслили себя в виде воплощенных богов или демонов, или имелось в виду хотя бы только приобщение (конечно, только физическое) к этим богам и демонам, они становились в такие моменты теургами. И вот к этой-то области теургии Плотин и был как раз наименее расположен, а Порфирий, напротив, был максимально расположен.

б) Однако Порфирий оказался очень оригинальным представителем этой теургической философии. В теургию он верил и весьма охотно ее признавал, но, если не впадать в антиисторические предубеждения, необходимо будет настойчиво утверждать, что кроме теургии у Порфирия продолжала интенсивно проявлять себя чисто платиновская теория умозрительной предметности. Все мифы

и все теургические свидетельства оракулов Порфирий допускал только с проверкой этих данных чисто умозрительным путем. Если данный теургический акт Порфирий считал правильным с точки зрения чистого умозрения, он его признавал. Но если чистое умозрение квалифицировало данный теургический акт как неистинный, неправильный или безнравственный, тогда эта теургия отменялась у Порфирия начисто. Он, например, весьма остро и даже страстно различал добрых и злых демонов. Поэтому, хотя он и написал целый трактат о философии из оракулов (выше, I 83), такая философия возникала в данном случае только после тщательной умозрительной проверки. Умозрение имело здесь для Порфирия тщательно соблюдаемый *регулятивный* характер. Поэтому всякая теургическая практика признавалась Порфирием только в меру соответствия ее чисто философскому умозрению, а это умозрение получало в данном случае только регулятивную направленность.

Мы также видели (выше, I 106), что у Порфирия был специальный трактат об изваяниях богов, и, конечно, к этим статуям богов в практическом отношении Порфирий мог проявлять только одно благоговение и только самые высокие чувства. Однако чистое умозрение, которым пользовался при этом Порфирий, запрещало ему видеть в статуях богов какие-то волшебные функции и находить в них какие-то магические силы.

Этот основной метод мифологического истолкования, находимый нами у Порфирия, проводится у него не всегда уверенно и не без некоторых противоречий, о чем у нас достаточно говорилось в свое время. Но то, что миф является для Порфирия в первую очередь умозрительно-регулятивной теургемой, можно считать установленным достаточно близко к фактическим материалам Порфирия.

В частности, специальный трактат Порфирия «О пещере нимф» вполне соответствует нашей характеристике основного толковательного метода Порфирия. Души здесь — уже не аллегория, и не просто поэтическая метафора, и не просто нравоучительная категория, и не просто занимательная сказка, но это — категория не чего иного, как именно общекосмического и безоговорочного субстанционального символизма. Тут как раз и видно, что традиционное учение о переселении душ, выдвинутое на первый план благодаря остроте теургического требования, получило свою умозрительную проверку и входило в состав общего неоплатонического учения в виде его определенной разновидности. Интересные подробности мифологического толкования, осуществляемого в данном трактате Порфирия, были рассмотрены у нас выше (I 91).

в) Наконец, необходимо указать еще и на то, что предложенная у нас выше квалификация мифологической экзегезы у Порфирия как умозрительно-регулятивного теургизма буквально подтверждается непосредственным содержанием всего этого трактата «О пещере нимф». Дело в том, что здесь рисуется судьба душ в аспекте проходимого ими очищения согласно данным умозрения, по правилам этого умозрения, то есть в аспекте становления блуждающих душ умозрительными сущностями. Пещера — это земной космос. Через ее северные врата души, оскверненные своими телесными превращениями, вступают ради очищения. И после того как внутри этого космоса они достигают своего очищения, они через южные врата вылетают в небесный космос, где ведут уже чисто умозрительную жизнь. Таким образом, уже само непосредственное содержание мифа о пещере нимф у Порфирия заставляет признать, что здесь мы имеем проповедь душевно-телесной теургии, но в ее умозрительно-регулятивном аспекте.

4. *Миф есть субъект-объектное, то есть личностное, тождество, данное как умозрительно-конститутивная теургема в аспекте описательной экземплификации, включая не только ее качественную сторону, но и метод триадической структуры (сирийский неоплатонизм).* а) С возникновением интереса к практической теургии не мог не начать углубляться также интерес к философскому осознанию этой теургии. Как мы только что видели, этот глубокий интерес был уже у Порфирия, впервые среди неоплатоников заговорившего о великом значении теургизма. Но Порфирий относился к этой теургии слишком осторожно и боязливо, ограничиваясь почти только ее применением для целей философии; а эта философия, с точки зрения Порфирия, сама по себе вовсе не нуждалась ни в какой теургии, будучи удовлетворенной чисто умозрительными конструкциями.

Совсем другое дело — Ямвлих и Феодор, представители сирийского неоплатонизма. Им уже недостаточно было заниматься только философской проверкой данных теургии, когда умозрение играет только регулятивную роль. Возникла неодолимая потребность конструировать саму эту теургию, и притом конструировать ее, конечно, все теми же, единственно возможными, умозрительными средствами. Но это не значило ограничиваться только регулятивным рассмотрением мифа. Нужно было самый этот миф конструировать умозрительно, и сама эта теургия уже должна была предстать как самостоятельная конструкция. Другими словами, с глубочайшей необходимостью возникал вопрос не о регулятивной, но о конститутивной теургии (*constituo* — «строю», «утверждаю», «располагаю», «устанавливаю»). Тем самым мысль мифологического тол-

кователя, конечно, значительно приближалась к раскрытию мифа как теургической сущности. И миф и теургия становились здесь не просто глобальной областью, которая так или иначе оценивается с точки зрения теоретического умозрения. Но область эта вместо глобальной становилась расчлененной, раздельной, содержащей свои подчиненные части и свою главенствующую цельность. Этот переход теургизма с глобальной ступени на ступень расчлененности был, конечно, переходом вполне естественным и исторически вполне оправданным.

б) Однако история никогда не стоит на месте и разными путями, внутренними или внешними, тайными или явными, всегда стремится вперед и всегда развивается. Это же надо сказать и о сирийском толковании мифа. Сразу став на путь конститутивного анализа вместо прежней глобальной нерасчлененности, сирийский неоплатонизм дал новые, но в то же время и весьма ограниченные результаты. Он не смог всю эту теургически-мифологическую систему обнять сразу и целиком. Вместо строгой систематики сирийцы часто ограничивались весьма наивным и чисто описательным подходом. Миф привлекался и внимательно обсуждался. Но его конститутивная структура сначала давалась далеко не сразу. Большею частью толкование мифа давалось здесь, скорее, в виде какого-нибудь примера и часто как бы вполне случайно. Это не мешало сирийцам анализировать мифы в их конститутивной значимости. Но это мешало выстроить законченную систему вместо отдельных очень важных и весьма серьезных теоретико-мифологических наблюдений. Примеры такой описательной экземплификации у Ямвлиха в нашем предыдущем изложении (I 226) мы находили в достаточном количестве.

в) Интереснее же всего то, что даже там, где сирийцы привлекали формальную сторону мифологии, ее структуру, — даже и здесь они в общем оставались на позиции чистого описательства. Сирийские неоплатоники впервые в анализе мифологической структуры применили общеизвестный триадический метод. Эта диалектическая триада имеет в античной философии длинную историю. И об ее использовании у Прокла мы выше (с. 161) говорили специально. Поэтому об использовании триадической диалектики у сирийцев, имея в виду диалектику в целом, мы могли говорить только предварительно. Но дело не в этом. Дело в том, что диалектическая триада вовсе не есть только результат описательного подхода к предмету мысли. Диалектика — это не просто описание предмета и не просто указание на отдельные стороны мыслимой в данном случае предметности. Она — не только описание, но всегда еще и *объяснение* предмета мысли. Кроме того, она вовсе не

обладает каким-нибудь случайным характером. Это — метод объяснения вообще всего, что существует и мыслится; и поэтому она всегда — не только объяснение, но всегда еще и *универсальная система*.

Удивительным образом сирийское толкование мифа, даже там, где оно пользуется методом триадической структуры, лишено и объяснительности и системности. Оно всегда только описательно, но не объяснительно; и оно всегда даже свои триадические структуры понимает только как необходимый факт, не испытывая нужды в предельных обобщениях этих фактов и не стремясь дать их окончательную систему.

Мы знаем (выше, I 207), как глубоко разработал Ямвлих свое учение о символе. И для понимания того, что Ямвлих находит в мифологии, эта теория безусловно необходима. Но, само собой разумеется, символ является только описательной структурой мифа, его, так сказать, каркасом. Но чтобы этот символизм фактически применить для целей мифологического толкования, из этой общей теории символа должны быть сделаны выводы и объяснительно-смыслового и системно-диалектического характера. А этого не делали ни Ямвлих, ни Феодор. В трактате «О египетских мистериях» дается весьма глубокое (для неоплатоников) толкование того, что такое теургия и насколько она невозможна без существенного использования умозрительной мифологии. Но сам миф, несмотря на свою предельную обобщенность для теургии, совсем не разрабатывается в этом трактате ни системно-диалектически, ни вообще описательно в умозрительном смысле. Соответствующие тексты из Ямвлиха и Феодора уже приводились у нас выше (I 165, 386).

г) К этому необходимо прибавить еще и то, что триадический напор в сирийском неоплатонизме чрезвычайно силен, чрезвычайно настойчив и необычайно детализирован, вплоть до какой-то схоластики уже в дурном смысле слова. Богов не три, но четырежды три; и не двенадцать, но трижды двенадцать; и не 36, но 360 (выше, I 238). И при всем таком напоре триадического метода все же почти никакой системы у сирийцев не получается, потому что для системы требуется объяснительный, а не просто описательный подход. Для современного исследователя вовсе не является трудным делом определить, какая мифологическая система имела здесь в виду у сирийских неоплатоников. Но все дело в том и заключается, что их интересовала не эта основа, которая заставила бы повсюду в мифологических толкованиях мыслить систематически, а их интересовало то, какая описательная картина возникает на этой основе. Чтобы перейти к системно-объяснительным

толкованиям мифа, потребовались еще новые историко-философские сдвиги.

д) В заключение этого раздела о сирийском толковании мифологии необходимо подчеркнуть, что пестрота и разбросанность сирийских материалов чрезвычайно велика и что для подобного анализа со стороны исследователя требуется бесконечное терпение. Однако нам кажется, что хотя бы некоторые существенные моменты этого анализа мы все же (пусть в очень скромной мере) приблизительно наметили в предыдущей части нашего труда, относящейся к сирийскому неоплатонизму.

Прежде всего, что такое миф? Пусть приблизительно, пусть неокончательно, пусть только описательно, но то понятие мифа, которое мы нашли у Ямвлиха (выше, I 228), все же отличается и стремлением отождествлять идеальное и материальное и вскрывать его энергичные функции. Что такое бог? Если мы припомним соответствующие материалы Ямвлиха (выше, I 230), мы должны будем признать, что и здесь у Ямвлиха тоже проводится умозрительно-конститутивная точка зрения с конечной направленностью к теургическому пределу. Такое изображение отдельных богов у Ямвлиха (выше, I 239) безусловно свидетельствует о всецелом выходе его за пределы только одних регулятивных характеристик. Ямвлих буквально погружен в созерцание этих отдельных богов, что и дает ему возможность фиксировать там и здесь существенно-конститутивные моменты каждого мифологического образа. У Ямвлиха здесь повсюду вполне случайно наблюдаемая пестрота и разнообразие мифов, что создает мучительные трудности для анализа, но общая установка у Ямвлиха везде одна и та же — конститутивное намерение систематизировать и фактически полное отсутствие системы и вместо нее чистейшая, а иной раз даже и вполне случайная, описательность. Боги у Ямвлиха — накануне систематизации, но в точном смысле слова сама эта систематизация у него отсутствует. Выше (I 230) мы привели немало разных материалов из Ямвлиха, относящихся к демонологии в ее системе; и система эта, правда не без противоречий, кое-где даже определенно намечается. В целом же, однако (и это можно сказать вполне точно, то есть после тщательного текстового исследования), она у Ямвлиха отсутствует начисто, содержа в себе и разного рода неясности и даже разного рода противоречия или, может быть, недоговоренности. Все это — результат перевеса описательства над системой. Система мифологических толкований буквально бурлит в сирийском неоплатонизме. Но этому бурлению далеко до устойчивой структуры.

Изучение текстов Ямвлиха и Феодора мучительным образом действует на исследователя, если он во что бы то ни стало хочет добиться здесь окончательной последовательности и системы. Наше успокоение начинается только с того момента, когда мы откажемся от поисков этой системы и станем признавать не то чтобы противоречия, но, скорее, только неполную развитость системы у сирийцев. Удивительным образом Ямвлих не только чувствует сверхноуменальное первоединство, но и находит выражения его также в любом мифологическом образе. Мало того. Можно прямо сказать, что первый философ, применивший триадическую диалектику во всей античной мифологии, был не кто иной, как Ямвлих. Это именно он впервые пытался осуществить теорию парадигмы и образа (εἰσὼν) в целях диалектического охвата всей божественной и космической жизни. Но тут же видна и беспомощность Ямвлиха в доведении этой генологической диалектики мифологии до ее окончания. Нам кажется, что описательная ограниченность сирийских неоплатоников является единственным объяснением их отличия от мифологической системы афинского неоплатонизма.

Пергамский неоплатонизм, о котором у нас сейчас пойдет речь, все еще тоже будет далек от последовательной системы мифологического толкования. Но он заметно укрепляет эту назревшую тенденцию к системе и кое в чем даже дает ее в отчетливом виде.

5. Миф есть субъект-объектное, то есть личностное, тождество, данное как умозрительно-конститутивная теургема в аспекте растущей описательно-логической (Саллюстий) и патетической (Юлиан) спецификации. а) То, что в пергамском неоплатонизме продолжается и укрепляется учение о мифе как о теургеме, само собою ясно. Теургизм, после того как он однажды появился у Порфирия, уже навсегда остался в неоплатонизме ведущим принципом. И что этот теургизм конституируется здесь умозрительно-конститутивными методами, это также осталось в античном неоплатонизме навсегда. И покамест не возникло окончательной и универсальной диалектической системы, здесь возможны были только разные степени приближения к этой системе.

Мы много раз констатировали, что античные мыслители весьма неохотно вскрывают само понятие мифа. Но уже Ямвлих (выше, I 228, 238) дает в этом отношении нечто уже близкое к системе. А то, что дает здесь пергамец Саллюстий (выше, I 416), можно сказать, является уже точным определением мифа. Тут, во всяком случае, даны все основные моменты мифа — и его генологический принцип, и тождество в нем идеи и материи, и свойственная ему эманационная энергия, и его завершение в космическом теле. И та-

кое определение дается у Саллюстия не специально и не разбросанно, а в специальной главе специально экзегетического трактата (выше, I 331). Это — безусловный прогресс.

б) Далее, анализ отдельных богов дается у Саллюстия не случайно и не просто в виде примера. Этот анализ представлен у Саллюстия прямо в виде единообразной таблицы категорий. Именно у него дается, во-первых, триадическое деление, а во-вторых, таких диалектических троек Саллюстий насчитывает четыре. Возникает, таким образом, в целях истолкования мифа, таблица философско-мифологических категорий числом 12. Это — тоже небывалый прогресс. До сих пор триадический принцип, как мы хорошо видели выше, применялся либо случайно и экземплифкативно (и поэтому требовал тщательного мифологического анализа для выявления), либо систематически, но тоже не всегда уверенно, а главное, часто совершенно без всякой мифологической квалификации (как, например, у Феодора). У Саллюстия — и четкий универсальный триадизм и четкая мифологическая квалификация входящих в этот триадизм основных категорий.

в) Почему же в таком случае мы не можем мифологическую конструкцию Саллюстия считать окончательной и систематической? Исследование обнаруживает, что эта конструкция Саллюстия и не окончательная и не систематическая.

Для того чтобы быть окончательной, всякая мифологическая квалификация должна быть точнее увязана с основной для неоплатоников теорией трех универсальных ипостасей. Если миф поднят на высоту определения этих трех неоплатонических ипостасей, то таковой же должна быть и фактическая система толкования мифов. Что же касается фактического изложения мифологической теории Саллюстия, то сделать такого рода общее наблюдение в связи с тремя ипостасями нам нетрудно. Но фактически, если брать текст самого Саллюстия, этой увязки триадического анализа мифов с общей триадической системой неоплатонизма мы у него не находим. И назвать систему мифологических категорий Саллюстия всеобъемлющей и универсальной тоже невозможно. Если употребить последующую терминологию Прокла, то указанные у Саллюстия 12 категорий относятся только к области мировой души. Здесь нет ни чисто ноуменальных божеств, предшествующих всей области космической души, ни богов космических в собственном смысле слова и уж тем более нет анализа богов внутрикосмических. И, таким образом, двенадцатиступенная таблица мифологических категорий у Саллюстия, являясь несомненным прогрессом, все же очень далека от окончательной философско-мифологической системы.

Но, может быть, самым главным является здесь совсем другое. Именно указанные 12 категорий совсем никак не разъясняются у Саллюстия, ни диалектически, ни специфически качественно. Что такое диалектическая триада, этого Саллюстий, правда, мог бы не разъяснять. Но фактически известные нам из античной философии триадические теории каждый раз отличались самыми разнообразными оттенками, самой разнообразной целевой установкой и особенно весьма пестрым смысловым наполнением. Какие типы триады имеет в виду Саллюстий, об этом у него ничего не сказано; а таких триад, как мы знаем (выше, с. 161), в античности было множество. Диалектика мифа у Саллюстия продолжает, таким образом, оставаться на позиции чистого описательства и полной воздержанности от сознательно диалектических объяснений.

Что касается мифологического содержания входящих в эту таблицу мифологических имен, то эти имена у Саллюстия тоже никак не разъясняются, и его читателю приходится самому догадываться, какую же сторону того или иного божества Саллюстий имеет в виду при использовании этих мифологических имен в своей таблице. И это досадно еще и потому, что кое-где, как, например, в мифологии Кибелы и Атгиса, Саллюстий, и даже весьма глубоко, распространяется о мифе во всем его реальном содержании.

Все подобного рода особенности мифологического толкования у Саллюстия заставляют нас признать, что толкование это в основном все же остается на чисто описательных позициях, хотя логический прогресс ощущается здесь достаточно отчетливо, причем прогресс этот доходит иной раз даже до самой настоящей диалектики, но с преобладанием в ней описательных связей над диалектическими, так что и вся возникающая здесь система категорий тоже остается в значительной мере все еще чересчур описательной.

г) Другой, и для истории тоже весьма важный в смысле прогресса, момент в истолковании мифа мы находим еще у одного представителя пергамского неоплатонизма, именно у Юлиана. Как мы видели (выше, I 452), это был весьма талантливый и глубокий мыслитель, который, если бы он того захотел, мог бы дать весьма совершенную диалектику мифологии. Но у него была другая особенность, для историка мысли очень важная, которая на каждом шагу решительно препятствовала Юлиану оставаться на строго диалектических и на строго систематических позициях. Он всегда был охвачен небывалой патетикой в своих изображениях древней мифологии. Подобного рода патетика часто подсказывала ему весьма тонкие и неожиданные подробности античного мифомышления. Но она окончательно помешала ему создать законченную

систему и универсальную диалектическую картину античной мифологии.

Интересно отметить, что энтузиазм и мифологическая патетика заставляют Юлиана иной раз даже отвергать вообще все тогдашние аллегорические толкования. И в своей речи в честь Констанция (Or. III 74 d—75 a Bidez) и в своей критике киника Гераклия (VII 214 ab) Юлиан самым резким образом характеризует все эти кропотливые, ненужные и насильственные приемы мифологов, желающих во что бы то ни стало притянуть анализируемый миф к своей абстрактной теории, весьма далекой от мифа. Он тут даже приводит изречение Еврипида (Phoen. 469): «Миф об истине по своей природе прост». Правда, именно та же влюбленность в миф как раз часто и заставляла Юлиана приписывать ему маловероятное и антиисторическое значение. Но тем не менее уже характерно само стремление Юлиана расстаться со всей мифологической рефлексией, покинуть методы аллегии и признать миф в его дорефлективной субстанции.

Эта несводимость мифа на рефлексию как результат исчерпания всех рефлексивных подходов к мифу — сейчас мы в этом убедимся — и будет характерна для Прокла.

Г. Прокл

1. *Миф есть субъект-объектное, то есть личностное, тождество, данное как универсальная диалектика всеобщей теургии, строяемая с помощью понятийно-диффузной (или текуще-сущностной) методологии (Прокл).* а) Теперь, наконец, мы подошли к тому мыслителю, которому суждено было дать окончательную философскую формулу тысячелетней античной мифологии. Проклу уже не надо было доказывать, что миф совмещает в себе идеальный и материальный подходы к действительности, что эта идея и эта материя в мифе субстанциально тождественны, что эта субстанциальность возможна только в условиях генологического всеединства, что это тождество всегда динамично, всегда созидательно и всегда оформительно и что оно свое окончательное и предельное завершение находит в материально-чувственном космосе. Все эти моменты мифа были изучены до Прокла вполне досконально. И то, что мифология была и условием для теургизма, и принципом его фактического осуществления, и его окончательным целеполагающим предельным обобщением, — все это было изучено до Прокла. Но это излагалось постепенно и потому несовершенно, все это рассматривалось по преимуществу в описательном плане, хотя

кое-где уже и диалектически-описательно. Довести все это описательство до окончательного и универсального объяснения и осуществить применение универсально-диалектического метода ко всей мифологии в целом — это и оказалось исторической задачей толкования мифов у Прокла. Этой системой и этой универсальной диалектикой Прокл только и отличается от своих предшественников в области толкования мифов. Но чтобы понять все своеобразие методов Прокла, надо серьезно учитывать две особенности его творческого метода.

б) Первая особенность, сама по себе простая, оказывается не очень простой при ближайшем исследовании. Дело в том, что Прокл, как самый настоящий неоплатоник, стоит на позиции трех универсальных ипостасей с теорией осуществления их в материальном космосе. Здесь у Прокла очень много разного рода оттенков, уточнений и детализации. Но сейчас не в этом дело. Сейчас важно для нас то, что всю эту универсальную триаду (или, точнее, тетраду, тетрактиду) Прокл неизменно и целиком понимает не просто категориально, но именно мифологически. Это обстоятельство уже сразу усложняет прежнюю неоплатоническую позицию, то есть ту ее начальную форму, которую мы находим у Плотина. Этот последний мыслитель, как мы знаем (выше, с. 254), в основном ограничивался только конструктивно-диалектическим отношением к мифологии. Его интересовала только ее умозрительная сторона. Совсем другое дело у Прокла. Всякая предметность, которая устанавливается только конструктивно-диалектически, понималась как абстрактная сторона мифа. Сам же миф и являлся для него весьма разнообразным и сложным, весьма пестрым и потрясающе диалектическим осуществлением этой абстрактной предметности. Такая позиция Прокла доставляла ему огромные трудности, каких не знал Плотин. И эти трудности, насколько это было возможно в античности, Прокл преодолел. Мифология и диалектика для него — абсолютно и буквально одно и то же; и их различие — второстепенно, несущественно и преодолевается тут же, в момент своей констатации.

в) Но важнее другое обстоятельство. Именно спросим себя: нельзя ли при помощи какой-нибудь одной, ясной и простой, логической формулы характеризовать конкретную методику возникновения всех мифологических толкований у Прокла? Мы думаем, что такая формула имеется и что ее можно выставлять с большой уверенностью.

Дело в том, что прокловская основная триада, или тетрактида, не может же, конечно, пониматься как сумма ничем не связанных между собою категорий. У Прокла, да и в диалектике вообще, всякая логическая категория всегда является или, по крайней мере,

может являться носителем или отражением и всякой другой категории. В диалектике каждая категория принципиально уже содержит в себе все другие категории мысли и бытия. Что касается неоплатонической диалектики, то отдельные моменты основной диалектической триады, конечно, излагаются здесь отдельно, и вопрос об их слиянности как будто бы даже и не стоит. На самом же деле, изображение каждой основной категории всегда содержит у неоплатоников и все другие категории. Одна категория здесь постоянно и непрерывно переходит в другую и в этой другой категории тоже осуществляется и оформляется. Это и заставило нас в нашей характеристике метода мышления у Плотина говорить о понятийно-диффузном, или о текуче-сущностном, функционировании всякой отвлеченной категории (ИАЭ VI 254—261). В значительной мере эта характеристика относится и к трактату Порфирия «Введение в аристотелевские категории» (выше, I 47).

Уже и у Плотина получалось так, что каждая из четырех основных категорий была только основой для использования также и всех других категорий. Этот понятийно-диффузный метод использует и Прокл. Единое для него есть, прежде всего, само это единое, то есть сверхразумное, сверхсущее, беспредикатное. Однако при изображении такого первоединого Прокл употребляет решительно все свои последующие основные категории — и ума, и космической души, и космоса, и даже материи. Точно таким же образом поступает он и при характеристике своей ноуменальной сферы. Она для него в первую очередь тоже есть только сама же она, то есть ум. Однако в своих подробных характеристиках этой ноуменальной сферы Прокл находит в ней не просто факт ее существования, то есть просто только бытие, но и ее становление в виде жизни и ее ставшей в виде структурно разработанной идеи. Это — то, что мы находим уже у Плотина.

г) Но вот в чем новизна Прокла. Когда он свою основную ипостась развивает подробно и вскрывает ее диалектическую систему, то тут и оказывается, что он приходит к мифу. Миф, таким образом, становится у него не чем иным, как *каждой отдельной* (из четырех основных) *ипостасью*, но разработанной с привлечением и *всех других* ипостасей. Исходное первоединое, зацветая этой всеединой характеристикой, становится мифом, то есть числовыми божествами. Ноуменальная сфера в свете прочих основных категорий тоже становится сферой богов, на этот раз демиургических. Сфера космической души в условиях такой же понятийно-диффузной характеристики тоже оказывается состоящей из множества других богов — сверхкосмических, внутрикосмических и сверх-и-внутрикосмических.

Нам представляется некоторого рода теоретико-исторической разгадкой самого метода толкования мифа у Прокла то, что он рассматривает *каждую из основных ипостасей в свете всех других основных ипостасей*. Это ведь и соответствует основной теории Прокла, то есть теории всеединства. Миф, как тот или иной показатель всеединства, и есть не что иное, как любая ипостась из четырех основных, но данная не теоретически-изолированно, но как носитель и любых других, всех или не всех (смотря по степени обобщенности данного мифа), основных ипостасей. Благодаря этому и была достигнута у Прокла окончательная диалектическая система толкования мифа. Такой метод толкования мы бы назвали *понятийно-диффузным*, или *текуче-сущностным*. Все разделения и все расчленения мифа, допускаемые его толкователем, без которых даже и не может осуществляться само подлинное толкование, оказываются в основе своей одним и тем же и совершенно нерасчлененным тождеством, которое диффузно и текуче и осуществляется в данном мифе, разумеется, каждый раз специфично.

К этому символическому анализу мифов, который дается Проклом, мы, собственно говоря, давно уже приступили. Именно (выше, с. 108) мы привели целую таблицу доноуменальных, затем ноуменальных (выше, с. 118) и посленоуменальных (выше, с. 123) богов. Но там мы излагали диалектику мифа у Прокла в самом общем и пока, по преимуществу, в категориальном виде. Потому и речь там могла идти пока еще об отдельных именах богов. Теперь же нам предстоит обозреть методы символического толкования мифов в целом. Поэтому в дальнейшем речь пойдет у нас уже не об отдельных именах богов, но о сочетаниях богов между собою и о целых мифологических комплексах, куда отдельные боги входят только в порядке более или менее сложного совместного их функционирования.

2. *Первичные мифологические конструкции (Гея, Уран, Кронос, Зевс, Океан, Тетфия)*. а) Уже на этих первых конструкциях видно все разнообразие даваемых Проклом характеристик, которые при поверхностном взгляде имеют вид случайных и спутанных нагромождений, на самом же деле отличаются весьма точной, точнейшей диалектической установкой. То, что Прокл много думал над диалектикой этих первичных мифологических конструкций, видно из перечисления разных взглядов, имевшихся до него на этот предмет. Хорошо зная эти прежние взгляды и понимая их как односторонние, он ими широко пользуется, но только при одном условии, а именно: при условии учета первичной и непреложной установки, которая в данном случае вполне оригинальна и несводима ни к каким другим взглядам, но которая

для них является основой, носителем и условием. Гея — Земля и Уран — Небо — это является для всего прочего самым первым, самым общим и максимально целостным принципом. Но Гея есть целое до своих частей, Уран — целое в своих отдельных частях, и он же — целое вместе со всеми своими частями как нерушимая и окончательная цельность, содержащая в себе все свои части и в таком целостном виде определяющая собою все остальное. Целое до частей, целое в частях и целое из частей, совокупно с частями — вот непреложная диалектика первичных мифологических конструкций. И если это иметь в виду, то пестрые характеристики, даваемые Проклом этим первичным мифологическим конструкциям, не только не будут вносить разнобой и противоречия, но будут обогащать характеристику этих конструкций и делать их содержательными и живыми.

б) Сначала посмотрим, как Прокл характеризует бывшие до него взгляды на землю и небо. Читаем (Procl. In Tim. III 173, 7—16): «Именно я знаю, из истолкователей — одни говорили, что эта земля — твердая; другие — что она для становящегося представлена в чине материи; третьи видели в ней умопостигаемую материю; четвертые — потенцию ума; пятые — жизнь; шестые — бестелесную форму (eidol), изолированную от земли; седьмые предполагают, что она есть душа; восьмые — ум. Точно так же и небо — одни считают тем, что является; другие — движением вокруг центра; третьи — потенцией, стройно эманулирующей вместе с движением; четвертые — имеющим ум; пятые — чистым и изолированным умом; шестые — природой [сущностью] круговращения; седьмые — душой; восьмые — умом [просто]».

Прокл не просто отвергает все эти прежние взгляды на землю и небо как на первопринципы. Он вполне ими пользуется, но они для него, конечно, только односторонности в сравнении с выдвинутым у него на первый план учением о трех типах цельности. Земля есть материя, а небо — идея, ум. Но этого мало. Земля бесформенна, а небо есть расчлененная форма. Земля — неподвижна, небо движется. Земля — тело, а небо — душа этого тела. Все такие понимания имели под собой безусловную основу в древнейшей мифологии. Но все они являются только частичной детализацией одного максимально общего принципа, а именно принципа предельной целостности и общности в трех указанных выше подразделениях.

в) Но для окончательной формулировки своего понимания диалектики мифологических первооснов Прокл больше всего использует взгляды Ямвлиха и Феодора и, насколько можно заметить, вполне к ним присоединяется. Прокл приводит слова Ямвлиха (173, 16—24) о том, что земля — это «устойчивое и неподвижное Все

(рап)» и в смысле всеобщей субстанции, всеобщей деятельности и в смысле центра небесного круговращения. Небо же — «эманулирующая из демиурга демиургическая энергия, универсальная (holōn), совершенная, преисполненная собственной потенции и существующая вокруг [относительно] демиурга, будучи пределом для себя самой и для универсального (holōn)». Взгляд Прокла в данном случае мало чем отличается от Ямвлиха, который, в отличие от абстрактной теории цельности, подчеркивает в этой цельности ее активную, динамическую, порождающую демиургию и эманацию, причем небо оказывается только пределом эманационных функций структурно разработанной цельности. И если иметь в виду общеантичную убежденность в том, что небо — это единораздельная цельность, все порождающая и всем движущая, то подобное изображение неба у Прокла можно считать весьма близким к исконной античной мифологии вообще.

Что касается Феодора, то Прокл (173, 24—28) прежде всего указывает на наличие этого тройственного деления у Феодора в его учении о душе. Но тут же Прокл выставляет теорию трех цельностей, которая едва ли заимствована им у Феодора, но которая, во всяком случае, связана с теорией души у него. Сейчас мы приведем то тройное деление первичной мифологической цельности, которое принадлежит самому Проклу (174, 1—7): «Первое возникает из обеих цельностей (holotētōs) и обладает цельностью до частей, которая, будучи универсальной, и приходит к первоисточной (pēgaian) универсальной; второе охраняет первоисточную универсальную цельность, но в то же время дробит себя самого и обладает цельностью из частей; третье же состояние дробит первоисточную цельность, себя же охраняет в качестве универсальной. К числу этих трех в первом [во всей этой первичной области] и относятся земля и небо».

Усвоив эту основную антитезу земли и неба, важно понимать также и то, что Прокл старается разьяснить и разные формы объединения того и другого. Эта цельность земли и неба в воде существует водным образом, в воздухе — воздушным образом. «В земле находится небо, в небе — земля. И там небо существует земляным образом, а здесь земля — небесным образом» (172, 14—20).

г) Сыном Геи и Урана является Кронос, а сыном Кроноса — Зевс. На все эти темы у Прокла имеется труднообозримое множество текстов, входить в изложение и анализ которых в кратком обзоре совершенно невозможно. Укажем только, что, в отличие от умопостигаемого Фанета, под которым нужно понимать свет, появившийся из бездны первопотенций еще до Урана, Кронос уже обладает активно-интеллектуальными функциями, заставляющи-

ми его укротить бесконечную плодовитость Урана путем его оскпления (Procl. In Crat. 55, 11—12). Это дает возможность Кроносу и его братьям-титанам создавать устойчивые и единораздельные мифологические существа, с тем чтобы в дальнейшем Зевс заключил и самого Кроноса в оковы, поскольку он поглощал своих детей и не давал им свободно развиваться, а Зевс предоставил им эту свободу (Procl. In R. P. II 74, 26—75, 12). Здесь подчеркивается, что Кронос обращен к самому себе, как это и требуется для универсального ума, который мыслит только себя самого. Кронос — это чистый разум (Procl. Hes. Opp. II 121, 18 Gaisf.), никогда не стареющий (Plat. theol. V 10, p. 265, 1). Но универсальный ум не может ограничиваться только созерцанием своих собственных порождений, то есть идей. Поэтому Зевс, желая использовать эти идеи разума для жизненных нужд космоса, освобождает этих детей из чрева Кроноса и становится во главе идеально устроенного и жизненно полноценного космоса.

Из первичных мифологических конструкций ниже (с. 274) мы остановимся подробнее на Океане и Тефии. Но прежде чем это сделать, засвидетельствуем, что и о первичных мифологических конструкциях у Прокла имеется с трудом обозримое множество текстов, и больших и малых.

Так, например, гесиодовские циклопы и сторукие, которые вместе с титанами тоже являются порождением Геи и Урана, трактуются у Прокла (In Parm. 647, 9—13) наряду с основными докосмическими первопотенциями, то есть наряду с Ночью, Ураном, Кроносом и Зевсом, в качестве «верховных начал всего»; а циклопы прямо объявлены наряду с Зевсом, Гефестом и Афиной (In Crat. 21, 13—26) «виновниками всякого художественного творчества». Разумеется, такого рода «циклопическое» творчество здесь нужно понимать специально хтонически, хотя этими хтоническими методами Зевс пользуется в дальнейшем уже не для хтонических, но для космических целей. В связи с неправильной этимологией имени Кроноса этот последний понимается как время — отсюда тоже некоторые его небезынтересные особенности (59, 14—21).

д) Соответственно с этим Зевс, далее, перед творением космоса обращается за наставлением к Ночи, и та дает ему указания о структуре всего космоса (In Tim. I 206, 26—207, 11). Также обращается он за советами и к Кроносу (207, 11—19).

И вообще отношение Зевса к Ночи, как оно дано у Прокла, заслуживало бы специального рассмотрения. Мы здесь укажем только на то, что вопрос, с которым Зевс обращается к Ночи, касается космоса в целом и стремится установить отношение между целым и частями в космосе. В соответствии с этим также и Ночь

дает Зевсу указания о том, что весь космос нужно объять эфиром, а внутри космоса все объять днем. Даются и более подробные указания Ночи. Зевс спрашивает (207, 4—7):

Майя, богов высочайшая. Ночь бессмертная, как мне,
Как, поведай, сильно-разумную власть положить мне
Над бессмертными?

На этот вопрос Зевса Ночь отвечает (314, 4—10):

Как же будет одним у меня все и каждое порознь?
Эфиром все обними вокруг несказанным, в нем же
Небо внутри, к тому ж беспредельную землю и море,
Звезды к тому же все, которые небо венчает.

Эти стихи у неоплатоников вообще попадают не раз. Они означают одно: вся структура космоса уже заложена в Ночи, и демиургу Зевсу остается только узнать об этих сокровенных намерениях Ночи.

В связи с этим не худо узнать мнение Прокла и о рангах Ночи. Оказывается, рангов этих много, откуда и выясняется такая глубокая и разносторонняя, хотя и скрытая, осведомленность Ночи. Прокл пишет (III 88, 18—27): «Ведь существует много рангов Ночи и Дня: интеллектуальные и интеллигибельные, сверхмирные, небесные и подлунные, как научает орфическое богословие. Одни из них — до демиургии, другие содержатся в ней самой, третьи из нее эмануруют вовне. Одни невидимы, другие явны, так как ведь и из месяцев и годов одно — невидимое, является только принципом измерения и связи и свершителем становления [а не самим становлением] интеллектуальных и телесных круговращений; другое же — явное и есть [материальное] ограничение и мера [фактического] солнечного обхода». Таким образом, основная диалектико-мифологическая сущность Зевса как демиурга заключается в том, что неявные, нерасчлененные, доноуменьальные и докосмические глубины Ночи он при помощи самой же Ночи превращает в явную, расчлененную, ноуменьально-оформленную и реально-космическую действительность. И вообще все такого рода первичные мифологические конструкции Прокл именует платоновским (R. P. X 614 d, 615 d) термином «бездны», или «расселины». Термин этот не чужд, между прочим, и Плутарху (*De gen. Socr.* 591 c) и Порфирию (*De antr. pumph.* 29, 31 Nauck). У Прокла же по этому вопросу — целое рассуждение (*In R. P. II 93, 18—29* и в более общей форме — *In Tim. I 385, 29—386, 8*).

Интересны некоторые рассуждения Прокла о Зевсе.

е) Прежде всего, у Прокла дается четкая диалектическая формула для Зевса, который, сливая в себе интеллигибельное и интеллектуальное, является уже главным существом, но пока еще докосмическим, пока еще демиургическим строителем космоса, включая всю основную структуру космоса. Он — докосмический принцип космической эманации всей ноуменальной сферы. Читаем (310, 7—15): «Итак, демиург есть единый в себе, определяющий предел интеллектуальных богов бог, восполняемый интеллигибельными монадами и источниками жизни, эманлирующий из себя всю демиургию и выставивший более частных, чем он сам, отцов Всего, сам же неподвижно утвердившийся на вершине Олимпа навеки и царствующий над двумя мирами — сверхмирным и небесным, объемля начало, середину и конец мира».

Поскольку Зевс, по Проклу, является отцом всех богов и людей, он есть начало интеллигибельное; поскольку он отец и творец, он — начало интеллектуальное; и поскольку он только творец, он — начало космическое (III 209, 3—11). В связи с моментом исхождения единого во многое Зевс у Прокла именуется также «царем» и «отцом» (II 145, 4—9). О Зевсе как о принципе единства, порождающего множество, читаем у Прокла не раз (I 318, 20—319, 1; In Parm. 799, 27—800, 11).

Зевс — и вообще принцип перехода от сверхчувственного к чувственному. «Обнаруживается весь демиургический род богов от всех прежде названных начальных и царственных причин, а непосредственно — от единого вождя титанических устройств; и прежде других демиургов — Зевс, унаследовавший единственную силу всей универсальной демиургической цепи, производящий и выставляющий все невидимое и видимое, пребывающий сам интеллектуальным по чину, но приводящий виды и роды сущего в устройство чувственных вещей, восполняемый выше него стоящими богами, дающий всему мировому из себя эманацию в бытие. Поэтому, очевидно, и Орфей передает, что этот бог сотворил все небесное поколение, солнце, луну и всех других звездных богов, сотворивши и стихии подлунного [мира], и разделил на виды бывшее ранее в беспорядке, установил держащиеся им цепи богов по всему миру и узаконил для всех мировых богов соответственный удел промышленности в мире. И Гомер, следуя Орфею, воспевает его вообще как отца богов и людей, вождя, царя, верховного из владык» (In Crat. 48, 22—49, 17).

Если сделать сводку множества отдельных текстов у Прокла, посвященных Зевсу, то можно дать такое диалектико-мифологическое определение Зевса.

Зевс есть 1) наиболее зрелый момент в ноуменальной области, а именно: слияние интеллигибельного и интеллигибельно-интеллектуального. Этот момент достигает степени особого рода 2) смыслового (идеального) живого существа, которое в своем чисто идеальном становлении является 3) демиургом, в котором уже точно намечена 4) структура начала, середины и конца и которая образует собою 5) докосмическую эманацию для всех своих космических проявлений в дальнейшем. Поэтому Зевс, оставаясь чисто ноуменальным и еще докосмическим демиургом, 6) оказывается на самой границе между сверхчувственным и чувственным, хотя своей вершиной и 7) восходит через Кроноса и Урана к доноуменальному первоедиству. Если мы припомним то, что у нас говорилось выше (с. 112, 113) о диалектике Зевса на основании общей философской теории Прокла, то сейчас мы можем легко убедиться, что к тому же самому диалектико-мифологическому выводу необходимо приходиться на основе обзора и всех отдельных, пестрых и разбросанных, высказываний Прокла о Зевсе.

ж) Из первичных мифологических конструкций у Прокла остановимся несколько подробнее на Океане и Тефии, поскольку фигуры эти менее известны и Прокл дает для них весьма обстоятельную интерпретацию. Они входят в число двенадцати титанов, порожденных Кроносом, но у Прокла каждый такой титан играет свою специфическую роль, хотя в общем они расцениваются им тоже как символы устойчивых существ, уже противостоящих сплошному становлению и порождению, символом которого был Кронос.

Прежде всего, Прокл и здесь указывает на разное понимание Океана и Тефии у предшествующих мыслителей. Но чтобы в них разобраться, а также и чтобы не запутаться в той характеристике этих фигур, которую дает сам Прокл, необходимо, как это мы установили выше (с. 268), усвоить себе принципиальную позицию Прокла в этом вопросе. Эта принципиальная позиция заключается в том, что Океан и Тефия являются внутри космоса и, по преимуществу, в подлунной повторением основной космической антитезы Геи и Урана. Гея — мать, материя; Уран же — отец, разум, космический оформитель всего материального. То же самое, по Проклу, надо сказать и в отношении Океана и Тефии, но только с применением этой антитезы не к чистому и общекосмическому уму, но к жизни внутрикосмической, где тоже имеется и свое материальное начало, оформляемое, и свое идеальное начало, оформляющее. Океан оформляет и осмысливает все внутрикосмические субстанции и в первую очередь все живое; а Тефия это уже оформленное внутрикосмическое живое материальным образом устанавливает

и распределяет в виде отдельных, более малых субстанций. Но сначала прочитаем о прежних мыслителях на эту тему: «Океан одни называют телесной сущностью; другие — быстро (οσεῶς) свершающей природой; третьи — движением жидкой сущности; четвертые — эфиром, ввиду быстроты движения; пятые — умопостигаемой глубиной жизни-в-себе» (In Tim. III 177, 24—28). Подобного рода определения Океана, ввиду своей противоречивости, могут только запутать дело, если не иметь в виду указанную у нас выше диалектическую установку Прокла в данном вопросе. Гораздо понятнее звучит приводимое тут же у Прокла мнение Ямвлиха, который имеет в виду основные функции Океана как устроителя «средних жизней» и душ, то есть таких, которые уже выделились из мировой души, но которые еще не стали самими живыми существами и вещами. Здесь имеется в виду созидательная деятельность Океана в смысле оформления всех материальных стихий подлунной. Читаем (177, 28—32): «Божественный Ямвлих определяет Океан как серединную движущую причину, притом божественную, с которой первично общаются средние души, жизни и мышления, равно как и деятельные природы и пневматические из стихий, вроде воздуха или огня».

О Тефии читаем (177, 32—178, 6): «Тефию же одни называют жидкой-в-себе сущностью [слово ουσία, может быть, было бы лучше перевести здесь как «субстанция»]; другие же — многопеременной природой; третьи — благоустройством Всего. Божественный же Ямвлих предположил, что она — это творческое устройство [здесь в греческом тексте лакуна], деятельное установление в действии. В ней участвуют устойчивые мышления, души, природы, потенции и, кроме того, некоторые твердые места, уготовляющие седалище для стихий, то есть для земли и воды». Однако надо сказать, что «божественный Ямвлих» рассуждает здесь чересчур общо, без учета указанной у нас выше основной диалектической установки относительно Океана и Тефии у Прокла. Приводимый здесь же Проклом Феодор (178, 7—13) гораздо вернее утверждает, что если Гея есть целость до частей, Уран же — целость в частях, то Океан и Тефия — целость как совокупность всех своих частей. Но такую схему для Прокла мы, пожалуй, стали бы оспаривать, поскольку здесь предполагается, что сам Уран не может быть окончательной целостью и что эту окончательную целость он получает только внутри космоса. Впрочем, рассуждать тут можно по-разному. Для диалектического объяснения взаимоотношений Океана и Тефии Прокл привлекает еще свое общее учение о монаде и диаде и о возникающем между ними браке, конечно, в применении к внутрикосмической жизни. Об этом у Прокла говорится очень ясно (176,

10—28). Но у него имеется еще один, и притом огромный, текст, в котором диалектико-мифологический портрет Океана и Тефии дается весьма подробно, разнообразно и в роскошных диалектико-мифологических тонах (178, 13—181, 4).

Сначала здесь выставляется основной тезис, что Океан есть «виновник движения, эманации и потенции» в подлунном мире (178, 19—20) и что все разнообразные области в подлунном мире он оформляет специфически, то есть в умах — умственно, в душах — душевно и в телах — телесно (179, 24—25; 180, 3—4), в воде — водно и в воздухе — воздушно (178, 27—31) со ссылкой на Аристотеля (*Meteor.* I 9, 347a 6—8). В связи с этим Тефия определяется как начало, расчленяющее всякую порожденную Океаном форму, эйдос (179, 18—20), и как начало, утверждающее все расчлененное в его самостоятельности и покое (180, 1—3). Самое главное — это то, что Океан является «единящей причиной движений» (*heniaian tōn sinēseōn aitian*, 179, 19), или «становлением (*genesin*) богов» (179, 18), как это читаем у Гомера (Ил. XIV 201). Океан — принцип становления внутрикосмического инобытия, Тефия же — принцип расчлененности этого становления. Или, точнее. Океан — создатель внутрикосмических «эйдосов возникновения и уничтожения» (179, 3—4), Тефия же — это принцип самостоятельной материальной (*ta hylica*) жизни установленных Океаном эйдосов становления (179, 25—27). Все изложенное можно считать первой частью рассуждения Прокла.

Во второй и уже небольшой части своего рассуждения об Океане и Тефии Прокл вносит ряд существенных дополнений. Во-первых, Океан и Тефия есть монада и диада по образцу основной и исходной антитезы Урана и Геи. Во-вторых, согласно общему принципу мифологического построения, они являются мужским и женским началами, а инобытийное становление со всеми частичными его проявлениями является потомством от брака Океана и Тефии. В-третьих, поскольку Океан и Тефия являются подражанием умопостигаемым причинам и их созданиям, оба они несут с собою также и все то, что характерно для небесных и сверхнебесных богов. Они не только различны, но и тождественны. Они не только самодовлеющие принципы, но и причины порождения. И они не только просто эйдосы, но и материальные эйдосы и особенно эйдосы становящейся жизни (180, 18—181, 6).

Нам представляется, что рассмотренное нами сейчас толкование у Прокла мифа об Океане и Тефии не только точно, ясно и безупречно отчетливо, но что оно вполне соответствует и всем принципиальным рассуждениям Прокла, как онтологическим, так и мифологическим. Здесь отчетливо выступает и общее учение

о трех основных онтологических ипостасях, и учение об их космическом инобытии, и о функциях этого инобытия параллельно и подражательно в отношении функций умопостигаемых.

3) Само собой разумеется, что это наше положительное отношение к символизму Прокла характеризует собою здесь только имманентную логическую последовательность символических идей Прокла. Философ здесь, хотим мы сказать, вполне точно соответствует своим же собственным принципиально-диалектическим установкам. Но ставить вопрос о том, хорош или плох этот символизм Прокла сам по себе и является ли он вообще чем-нибудь необходимым, допустимым или полезным или же чем-нибудь ненужным и вредным, — ставить подобного рода вопросы безусловно не входит и никогда не входило в план нашего исследования. Как бы по-человечески историк ни оценивал изучаемые им исторические факты, для него как для историка все они одинаково интересны и полезны.

3. *Битва богов у Гомера.* а) В «Илиаде» Гомера имеются целых две песни, XX и XXI, посвященные битве богов (особенно яркий текст — XXI 342—514). Ввиду того что война греков и троянцев затягивается, Зевс собирает космическое совещание всех богов и демонов, на котором объявляет свою волю: каждый из богов может принять участие в сражениях на той стороне, на которой он захочет. И боги начинают вступать в бой, прямо или косвенно. На стороне греков оказываются Посейдон, Гера, Афина, Гермес и Гефест; на стороне же троянцев — Аполлон, Афродита, Артемида, Арес, Латона и река Ксанф. Сражения, в которых участвуют эти боги, чудовищны и вовсе недостойны божественного совершенства: Арес ударяет пикой Афины; Афина ударяет его камнем в шею, так что тот даже падает на землю без сознания; Афина ударяет Афродиту в грудь за то, что та хотела помочь Аресу; Гера нещадно бранит Артемиду и бьет ее колчаном и луком по ушам, и притом со смехом.

Платон (R. P. II 379a — 380c), исходя из представлений о том, что бог — это всегда только добро и действует он всегда только во благо людям, весьма красноречиво критикует всех поэтов, которые придумывают разные неприличные мифы и приписывают их богам. По Платону, выходит так, что поэты исказили всю вообще мифологию, начиная с Урана и Кроноса и кончая битвой богов у Гомера, приписывая богам то, что совершенно не соответствует их природе (377 e — 378 c). По поводу взаимной вражды богов Платон (378 b) высказывается специально.

И вот Прокл с большим пафосом обрушивается на Платона за такую критику мифологии у поэтов. Он согласен с тем, что в дет-

стве и молодости граждане идеального государства не должны читать и слушать что-либо безнравственное относительно богов, так что в педагогическом отношении Прокл вполне согласен с Платоном. Но он совершенно не согласен по существу вопроса.

б) Дело в том, что мифология, по Проклу, вовсе не есть простой рассказ, касающийся только обыкновенных событий. Мифология всегда символична, и под такими поступками богов, которые с виду представляются безнравственными, всегда нужно понимать те или другие изображения самого высокого и самого похвального, что имеется в богах, и нужно уметь говорить об этом возвышенно и диалектически.

Анализируя с этой точки зрения битву богов у Гомера, Прокл доказывает (In R. P. I 87, 1—95, 31), что в битве богов участвуют вовсе не сами боги, но их эманации в материальном инобытии. Сами боги, при всех своих различиях, всегда между собою согласны и даже тождественны; они живут в течение всей вечности мирно, покойно и блаженно. Другое дело — их эманации. Ведь божественные эманации вступают в материальный мир, а материя, вопреки разуму, который всегда сам с собой согласен, является фактической необходимостью отделять и отрывать одно разумное от другого разумного. И поэтому то, что в божественном мире гармонично, в материальном мире может оказаться дисгармоничным и даже взаимно враждебным (89, 10—17). Во все не боги участвуют в битве богов у Гомера, но их отдаленные материальные подобия. Воюют демоны, которым, конечно, хочется быть ближе к богам, эманацией которых они являются; и именовать самих себя им тоже хочется так, как будто они и есть сами боги (91, 11—92, 2). Кроме того, Зевс, например, как высшее божество, вовсе не участвует в битве богов, поскольку он является демиургической монадой (90, 15—21). И Океан, как высшее внутрикосмическое божество, тоже не участвует в боях (что видно из Ил. XIV 200—201 — о пребывании Океана и Тефии на границах земли во время троянской войны с пояснением Прокла — In R. P. I 169, 10—11; об Океане как о первейшем из всех протеканий — ср. Од. XI 158). Мало того. Даже Посейдон и Аполлон у Гомера только обмениваются руганью, но в бой не вступают ввиду того, что они являются предельными общностями, а в бой вступают только единичные и ограниченные проявления этих общностей (94, 30—95, 2). Поэтому даже с точки зрения самого Гомера, думает Прокл, участие богов в битве более или менее ограничено.

в) Нам представляется, что во всем этом философско-мифологическом толковании битвы богов у Гомера самым важным является то, что все божественные антитезы Прокл возводит к прин-

ципу *первоединства*, которое выше всякого разделения (92, 30—93, 24). В материальной области боги являются не сами по себе, не по своей субстанции, но — в своих эманациях, которые, поскольку они погружены в материю, тоже вступают в противоборство и даже в целое сражение. Но это эманационное противоборство возможно только потому, что оно является несовершенным подобием тех различий, которые свойственны самим богам еще до их материальных эманаций. Эти различия — чисто ноуменальные, и они не мешают гармоническому единству всего божественного покоя. Однако и эти ноуменальные различия отнюдь еще не являются максимально высокими и максимально истинными. Они восходят к тому первоединому, которое уже выше всяких различий; и во всех этих различиях, из него истекающих, оно всегда и неизменно присутствует, так что все различия в основе своей являются неразличимым тождеством. Поэтому отнюдь не всякая борьба исключается в божественном мире. Если эта борьба является символом самоутверждения божественного покоя, то в ней нет ничего безнравственного и в этом смысле ее невозможно отрицать.

Если поэт говорит о низвержении Кроноса Зевсом (Ил. XIV 203—204) или о борьбе Зевса с Тифоном (II 781—783), то возражать, по Проклу, против этого нельзя, поскольку здесь мы имеем дело с правильными символами перехода от хаоса к космосу. Также являются вполне оправданными и многочисленные противоречия, связанные с мифологией Диониса, а также связанные с титаномахией и гигантомахией в мифологии Зевса, так как везде здесь идет речь о самоутверждении всеобщей и предельно данной демиургии (In R. P. I 90, 7—13).

Такие же вполне законные и необходимые противоречия нужно находить и в тех богах, которые участвуют в гомеровской битве. Враждебность этих богов в самой этой битве является не чем иным, как далеким и эманационно-материальным воплощением подлинных их различий в умопостигаемом мире, где эти различия не только безболезненны, но и по самому существу своему впервые только и делаются возможными в результате всеобщего тождества всех богов. Об этом у Прокла целое рассуждение (94, 28—95, 26).

Посейдон — бог возникновения и уничтожения, то есть символ всеобщего круговорота жизни; Аполлон же — бог порядка, симметрии и всеобщей гармонии. Антитеза Геры и Артемиды есть антитеза разумных и неразумных душ. Афина и Арес борются между собою как интеллектуальное устройство жизни с необходимостью. Гермес и Латона являются различием познавательных стремлений и жизненных. Гефест и Ксанф демонстрируют собою различие огня

и воды, которые являются необходимыми элементами материального становления вообще. А то, что эти противоположности должны быть сняты, видно хотя бы по Афродите, которая помогает Аресу, когда Афина повергла его на землю.

г) Таким образом, толкование битвы богов у Гомера заставляет Прокла не только связывать земное противоборство богов с их небесной гармонией, но и эту небесную гармонию вместе со всеми естественными для нее различиями и тождествами возводить к последнему, уже беспредпосылочному принципу единства и блага. И если рассуждать имманентно самому Проклу, то защищает он богов от их безнравственных поступков у Гомера совсем не худо.

Укажем еще на другие мифологические комплексы, тоже изображенные у Гомера, в отношении которых Прокл, путем соответствующего символизма, тоже опровергает всякую принципиальную возможность отрицательной расценки поведения богов.

4. *Свидание Зевса и Геры на Иде*. а) Проанализируем еще один гомеровский мифологический комплекс, который рассматривается у Прокла при помощи его метода символизма. Это — роскошная сцена свидания Зевса и Геры на горе Иде, занимающая у Гомера целых двести стихов (Ил. XIV 153—353).

Гера, стремящаяся отвлечь внимание Зевса от поля сражения и особенно от помощи Посейдона ахейцам, решает его обольстить любовными ласками. Для этого она пользуется роскошными одеждами, умащивает себя благовониями, распространяющимися с земли до самого неба, пользуется поясом Афродиты как символом любовной страсти, в результате чего Зевс начинает испытывать в отношении Геры небывалый приступ страсти и оба они почивают на горе Иде в окружении самых замечательных по своей красоте цветов. С точки зрения Прокла, такая откровенная картина любви весьма вредна для ознакомления с нею в юношеском возрасте. Поэтому детям и юношам не следует читать и слушать подобного рода описания у Гомера. Однако моральное осуждение Гомера отнюдь не является для Прокла окончательным. То, что изобразил Гомер в этом свидании Зевса и Геры, по существу своему, как думает Прокл, совершенно правильно, вполне истинно и прекрасно, но требует для себя символического истолкования. Самые термины «символ» и «символический» употребляются в анализе этой гомеровской сцены не раз (In R. P. I 134, 2; 135, 18). Этот большой комментарий Прокла на указанный текст Гомера (132, 13—140, 19) содержит следующие мысли.

б) Характерно прежде всего то, что Прокл и здесь остается верен самому себе в смысле использования первой неоплатонической ипостаси, а именно — принципа сверхразумного первоеди-

ства. Выше (с. 248) мы уже сказали, что использование этого первопринципа впервые только и сделало возможным для неоплатоников отождествить идеальное и материальное и тем самым проанализировать принцип живого организма, а в дальнейшем и индивидуума, личности. Ведь без этого миф вообще не поддавался бы окончательному анализу и оставался бы на стадии своих отдельно взятых односторонностей, то есть на стадии их аллегорических, а не символических отождествлений.

В начале своего анализа указанной гомеровской сцены Прокл прямо так и говорит о необходимости применения платоновского беспредпосылочного принципа, который впервые делает возможным надлежащим образом производить внутримифические разделения и надлежащим образом преодолевать эти разделения. Даются ссылки на «Государство» Платона (VI 508 e — 511 e) — о беспредпосылочном принципе блага и на «Филеба» (28 cd) — о пределе, беспредельном и смешении того и другого.

На основании этого первопринципа и этого самотождественного различия первопринципа Прокл считает необходимым логически конструировать и весь мифологический процесс. О древних мифотворцах Прокл пишет (In R. P. I 134, 8—18): «Поэтому, как [в повествовании] о богах, предшествующих демиургии, они воспели соединения и последовательные рождения Кроноса и Реи, Урана и Геи, так, по тому же примеру, [говоря] о демиургах всего, они передали [в мифах] первичное соединение Зевса и Геры. Зевс получил достоинство отца, а Гера удостоилась стать матерью всех, чьим отцом стал Зевс. И он по чину монады выводил все, а она, согласно производительности диады, давала жизнь тому вторичному, что следовало за Зевсом. Он соответствовал упомостигаемому пределу, а она — беспредельности, ибо каждому разряду богов следует иметь аналогично им существующие первоначальные причины».

Таким образом, сочетание Зевса и Геры с философской точки зрения представляет собой для Прокла не что иное, как самое обычное противопоставление активно производящей монады и пассивно порождающей диады, предела и беспредельного, мужского и женского, умопостигаемого и чувственного, сверхкосмического и космического, изначального и эманационного и, в конце концов, идеального и материального. Но вся эта антитеза, по Проклу, свершается, если иметь в виду Зевса и Геру, пока еще в мире умопостигаемом, который, следовательно, уже содержит в себе все прообразы возможных типов материального становления. Самую гору Иду Прокл понимает как «место идей» (136, 19).

Специально Прокл трактует о символизме одежды Геры (137, 3), об ее прическе (137, 17), об ее поясе (137, 24), об ее умощении амброзией и маслом (138, 4), даже об ее серьгах и сандалиях (137, 30). Подчеркивается и специфика брачного союза Зевса и Геры (138, 28—139, 19): Уран и Гея — брак общекосмический; Кронос и Рея — брак, устрояющий всю внутрикосмическую сферу и потому демиургический; а Зевс и Гера — это демиурги специально разумно-жизненного устройства всей внутрикосмической области.

в) Возражать против такого истолкования гомеровской мифологической сцены очень трудно, если опять же стоять на имманентной точке зрения, то есть на точке зрения последовательного развития символической мысли у самого Прокла. Но историк античной литературы, не обязанный ограничиваться только имманентно-философскими оценками, может здесь возражать Проклу в очень многом. Это свое глубокое, или, во всяком случае, занимательное, толкование мифа Прокл осуществляет здесь, конечно, в полном отрыве и от всего содержания «Илиады» и от тех разнообразных социально-исторических стилей, которые характерны и вообще для Гомера и для данного места «Илиады». Взять хотя бы образы Океана и Тефии, которые, несмотря на то что они являются глубочайшим принципом становления всего внутрикосмического распорядка, изображены у Гомера как весьма сварливая семейка, так что они из-за ссоры даже отказывают друг другу в постельных делах. Все эти социально-исторические и художественные подробности свидания Зевса и Геры на Иде, конечно, весьма далеки от интересов Прокла. Но еще большой вопрос, имеем ли мы право требовать от Прокла понимания таких социально-исторических и художественно-исторических деталей.

5. *Инцидент с Афродитой, Аресом и Гефестом.*

а) Певец Демодок в «Одиссее» (VIII 266—366) поет песню о том, как однажды Афродита и Арес были скованы сетью Гефеста, законного мужа Афродиты, когда Афродита и Арес находились вместе в одной постели. Созванные Гефестом боги весело смеялись, наблюдая эту скованную пару, а Посейдон выкупил Ареса у Гефеста. После этого инцидента Афродита отправилась к себе на Кипр, где после омовения и умощения предалась отдохновению в красивом одеянии. Нечего и говорить о том, что морально настроенный Платон критикует Гомера за подобного рода сцены, которые только могут соблазнять неопытных читателей и слушателей Гомера. Прокл и в данном случае не возражает против того, что подобного рода гомеровские сцены могут быть соблазнительными. Но такое отношение к Гомеру, думает Прокл, важно только с педагогической точки зрения, а вовсе не по существу. Что же касается существа

дела, то оно выше всякой морали, поскольку оно основано на изображении космических и сверхкосмических функций божественного мира.

б) Что такое Афродита? Она — «руководительная сила единения» (In R. P. I 142, 1—2) и является завершением той высокой монады, которая характерна еще для единения Урана и Геи, а также Кроноса и Реи, освещающая «интеллектуальную (поеган) жизнь светом красоты» (139, 2—5). Она поэтому «существует повсюду» (141, 21).

Что такое Гефест и Арес? Гефест «создает всецелый чувственный распорядок при помощи искусства, наполняя его природными формами (*physicōn logōn*) и силами» (141, 8—10). Но он не только внутрикосмический художник. Он также и художник сверхкосмический. Он соорудил дома для всех богов на Олимпе и для самого себя с величайшим искусством (Ил. I 607—608, XVIII 369—372). Он соорудил для себя двадцать треножников, необходимых для услуг в его доме и у других богов, и даже оживил их (373—380). Для оказавших ему помощь Фетиды и Евриномы он изготовил «пряжки, застежки, витые запястья для рук, ожерелья» (XVIII 401). Итак, Гефест — это и сверхкосмический и внутрикосмический художник, архитектор, скульптор, слесарь, плотник и ювелир.

И если таково содержание мифологических образов Афродиты и Гефеста, то для Прокла является весьма естественным брачный союз Афродиты и Гефеста. Этот союз вполне естественный и вполне законный, поскольку внутреннее единение противоположностей, символом которого является Афродита, само собой разумеется, должно сопровождаться также его внешним устройением, символом которого является Гефест. Брак Афродиты и Гефеста — это универсальный символ внешней, телесной осуществленности и глубочайшего внутреннего единства. Но тогда при чем же тут Арес?

Ареса, по Проклу, нельзя понимать слишком элементарно и плоско, именно как просто бога самой обыкновенной человеческой войны. Дело здесь не в войне, которая для деятельности Ареса является только случайной и необязательной областью. Арес вместе с Гефестом одинаково являются принципами устройства всего космоса. Но только Арес «разделяет противоположности во Всем, пробуждая их всегда и спасая непоколебимо, чтобы космос был совершенным, будучи наполненным всеми эйдосами» (In R. P. I 141, 4—8).

Гефест устрояет бытие в его верхних областях, в небесах, где «сияют красота, эйдосы, блеск и устроенные Гефестом демиургемы (*dēmiourgēmata*)». В низших же сферах, в области материальных элементов, господствует Арес, создающий противоборство эле-

ментов и впервые делающий возможным само противоборство этих элементов (142, 7—11). Поэтому именно Гелиос, освещающий всю подлунную, и сообщает Гефесту о свиданиях Афродиты и Ареса (142, 11—14). Само же соитие Афродиты и Ареса опять-таки нужно считать вполне естественным, поскольку вся подлунная тоже стремится ко всеобщей космической любви и поскольку в противоборствующих материальных элементах тоже имеется внутренняя потребность прекратить эту борьбу. Без Ареса не было бы полноты в жизни всего подлунного мира. Но без вступления Ареса в связь с Афродитой противоборство материальных элементов так и осталось бы непреодоленным. И то, что сожителство Ареса и Афродиты считается незаконным и законный муж Афродиты, Гефест, протестует против этого, — этим здесь тоже символизируется мысль о невозможности свести небесное к земному и земное к небесному.

в) При этом весьма характерна для Прокла мотивировка снятия оков с Афродиты и Ареса. Здесь выступает Посейдон, который договаривается с Гефестом, чтобы тот снял оковы за известное вознаграждение. Но что такое Посейдон и почему он так заинтересован в снятии оков с Афродиты и Ареса? А дело в том, что Посейдон стремится охранить «вечное становление» (*aeigenesian*) и тем самым восстановить вечное круговращение жизни, чтобы жизнь вечно возникала и вечно убывала (142, 22—27). Но любовь Афродиты и Ареса привела бы жизнь к вечной самосогласованности и тем самым к вечной неподвижности, к ее остановке, в то время как реальная жизнь всегда либо нарождается, либо убывает. Между прочим, с пониманием Посейдона как символа всеобщего круговорота жизни мы уже встречались выше (с. 279), в толковании у Прокла гомеровской битвы богов. Значит, по Проклу, не только было естественным и законным противозаконное сожителство Афродиты и Ареса, но является законным и естественным также и снятие с них оков. То и другое полно глубочайшего смысла.

Очень важно также понимать, что такое, по Проклу, оковы, которые Гефест изготовил для Афродиты и Ареса. Дело в том, что имеются оковы небесные; и они вечно нерушимы, поскольку нерушимо все идеальное. Но имеются еще и оковы в подлунной; и такие оковы вполне расторгимы, поскольку вся подлунная, будучи материальной, всегда течет и меняется (142, 19—21).

Но для истории эстетики здесь важен и еще один момент. Именно миф гласит, что оковы, изготовленные Гефестом, ни для кого не видимы, кроме Гелиоса, целью которого является вообще освещение всего, то есть установление всех вообще фактов дей-

ствительности. Но почему же эти оковы ни для кого не видимы? А это потому, что и вообще все связанное со становлением (*genēta*) Гефест устраивает при помощи своих «художественных приемов» (*technicois logos*), то есть Прокл хочет сказать, что такова уж природа всего искусства, создающего невидимую чувственными глазами красоту (142, 14—18). Здесь выражена та важная для античной эстетики мысль, что красота обладает нейтральной природой и в отношении чувственного восприятия и в отношении только абстрактного мышления. Она не есть ни то и ни другое, но обладает своею собственной и ни на что другое не сводимой природой.

г) Таким образом, в изображенном у Гомера свидании Афродиты с Аресом и во всем дальнейшем развитии этой истории нет ничего безнравственного. Это — не анекдот и не то, что мы теперь назвали бы опереттой. Это — символ глубочайших судеб идеального и материального как в их вечном соединении, союзе и любви, так и в их вечном разъединении и противоборстве.

Наконец, приведем из Прокла и еще одну мысль, весьма характерную для его методов толкования всей мифологической области.

6. *Диалектика божественного хохота.* а) Проклу принадлежит одно толкование мифа, которое нельзя не назвать замечательным и которое относится к такому универсальному явлению, как вечный смех богов на Олимпе. Об этом смехе богов Прокл сначала говорит применительно к одной случайной ситуации на Олимпе; но тут же сам Прокл делает из этого универсальные выводы. Однажды (Ил. I 584—604) после одной размолвки среди богов наступило неловкое молчание. И вот, когда неуклюжий и хромоногий Гефест стал при этом разливать божественный нектар по чашам и суетливо обносить этими чашами всех богов, то боги, наблюдая за Гефестом и упившись нектаром, погрузились в несмолкающий смех (I 599). По этому поводу Прокл, расценивающий Гефеста как демиурга, пишет (In R. P. I 127, 11—15): «Когда поэт говорит, что боги при движении Гефеста, радуясь, смеются неугасимым смехом, этим выявляется не что иное, как то, что они становятся содемиургами и деятелями искусства Гефеста и суть искони устроители порядка для Всего».

б) Если исходить из этой установки, то делается ясным, что смех богов — это только символ совершенной демиургии. То, что демиурги творят, прекрасно; а удовлетворение от этой красоты создает в богах ту их особенность, что они вечно хохочут. Самое же главное — то, что боги хохочут даже и тогда, когда мировая и человеческая жизнь отличается несовершенством и разными отри-

цательными качествами. Ведь боги ни в чем не заинтересованы; и все, что ни творится, одинаково и вечно прекрасно. Среди людей смех возникает тогда, когда неудача жизни не приносит никакого ущерба и потому может переживаться нейтрально и самодовлеюще. Но если неудача жизни ведет к страданиям или катастрофе, то возникает уже не смех и не юмор, но плач и трагедия. А вечные боги как раз никогда и не подвержены ни страданиям, ни катастрофам.

Поэтому все, что творится в жизни, для них одинаково удовлетворительно и одинаково смешно. Люди плачут, а боги хохочут — такова уж сама жизнь.

Прокл пишет (127, 21—128, 7): «Говоря кратко, смех богов следует определить как щедрую энергию, направленную на Все, и причину порядка того, что находится в космосе. Поэтому непостижим этот промысл и неистошимо у богов дарование всех благ; и следует признать, что поэт справедливо именует это их неугасимым смехом. И опять ты видишь, что и это мы говорим следуя природе вещей. Мифы говорят, что боги не то чтобы всегда плакали, а, наоборот, смеются неудержимо, так как слезы их относятся к промыслу о вещах смертных и подверженных року, являясь то существующими, то несуществующими знаками, смех же относится к универсальным и вечно тождественно движущимся полнотам (*plēōmata*) универсальной энергии. Поэтому, я думаю, когда мы распределим демиургические действия по богам и людям, то уделим смех поколению богов, а слезы — состоянию людей или животных». Прокл тут же приводит один орфический фрагмент (354 Kern): «Слез твоих вечный предмет — род смертных многострадальных. Род же священный богов возрастил ты с ясной улыбкой».

У богов все божественно; следовательно, смех их тоже божественный. У богов все — вечное; следовательно, и смех богов тоже вечный. У богов все и сверхкосмично и космично; следовательно, и смех богов пронизывает собою все бытие сверху донизу, являясь его демиургической основой. Но мир лежит во зле; следовательно, и по поводу всякого зла боги только хохочут.

в) Нам представляется, что в этом толковании божественного хохота Прокл приоткрыл одну из тайн не только античной эстетики, но и всей античной философии, всего античного понимания жизни вообще¹. Это античное понимание космической и всякой жизни однажды промелькнуло у Тютчева, который по поводу первой весенней грозы писал:

¹ Полный перевод всего этого рассуждения Прокла о смехе богов и комментарий к этому переводу у нас уже приводился в другой работе (Гомер. М., 1960, с. 320—321).

Ты скажешь: ветренная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящий кубок с неба,
Смеясь, на землю пролила.

Д. Заключение

1. *Обзор предыдущего.* Этот обзор предыдущего, как это ясно само собой, должен коснуться вопроса о происхождении мифологической рефлексии, вопроса о ее развитии и вопроса о ее падении.

а) Когда зародилась мифологическая рефлексия? Очевидно, только тогда, когда вера в буквальную мифологию отошла на второй план, то есть когда уже переставали фиксировать миф как живую субстанцию. Такая эпоха, которую можно начинать с VII—VI вв. до н. э., отойдя от буквального мифа, только и могла заниматься его отдельными сторонами, что и означало переход от непосредственных операций с мифом к его рефлексии. Здесь перед нами прошли фиксации различных односторонних пониманий мифа.

В мифе увидели сначала господство только материальных стихий (досократики), а в дальнейшем — отдельные логические категории с некоторого рода их системой (Платон и Аристотель). И материальные стихии досократиков и платоно-аристотелевская идея стали аллегорией потому, что из цельного мифа они зафиксировали только его объективную сторону и конструировали миф только как объект.

б) Однако такое одностороннее использование разных сторон мифа, с которого вообще началась мифологическая рефлексия, в Древней Греции не могло продолжаться слишком долго. Уже с возникновением стоицизма в конце IV в. до н. э. обнаружилась потребность и более синтетического подхода к мифу. Древний миф теперь стали понимать не просто как материальный образ и не просто как идеальную категорию, но как живой организм, который уже был некоторого рода синтезом идеи и материи, хотя и далеким от полноты. Эта полнота стала заметнее в связи с использованием у стоиков платонического учения об идеях. Живой организм, управляющий своей собственной вечной идеей, был уже такой рефлексией, которая значительно приблизилась к фиксации более целостных элементов единого мифа. Но этого единого мифа у стоиков все-таки еще не появлялось, поскольку организм, даже управляемый своей собственной вечной идеей, все еще не мог исчерпать мифа целиком, так как идея была результатом разумного построения, а жизнь не была только разумным построением и происхождение внеразумных элементов в жизни живого организ-

ма все еще приходилось относить к внеразумной стихии судьбы. Ранний стоицизм в своем понимании мифа как живого организма на фоне судьбы уже перестал быть только теорией объекта; и, поскольку миф стал пониматься здесь как организм, тем самым стоицизм вносил в объективную стихию самодвижное начало, то есть в значительной мере превратил миф в субъект. А когда субъект становится самодвижным началом, тем самым он становится уже индивидуумом. Такова была заслуга уже позднейшего, платонического, стоицизма в толковании мифа.

Но каким же образом мифологическая рефлексия могла бы обнять миф целиком, то есть одновременно и как объект и как субъект? Ведь сама рефлексия с того и началась, что в едином мифе стали отдельно фиксировать материальную и отдельно идеальную его стороны, а в идеальной стороне — отдельно ее объективный момент и отдельно ее субъективный момент. Чтобы вернуться к мифу в его буквальном понимании, надо было вообще снять это различие материального и идеального. Надо было начать фиксировать в мифе то, чем он был сначала сам по себе, до выделения в нем материальных и идеальных моментов, то есть то, что было выше самого разделения материального и идеального в мифе. Только таким образом и можно было вернуться к цельному мифу. Это и было сделано в неоплатонизме, который учил о таком первоединстве, которое выше идеи и материи и которое впервые их порождает. Это и значило начать рассматривать миф в его субстанциальной самостоятельности, то есть рассматривать миф в его исконном и вполне буквальном значении.

в) Таким образом, перебирая в течение целого тысячелетия отдельные стороны мифа и тем самым создавая мифологическую рефлексия, античные мыслители в период III—VI вв. н. э. дошли до той последней стороны мифа, которая была не чем иным, как именно самостоятельной субстанцией мифа, так что тем самым мифологическая рефлексия снимала уже себя и доходила до исконной фиксации буквального мифа, но не только в его дорефлексивной непосредственности, а и в его сознательной и до конца логически продуманной диалектической конструкции.

Так закончила свое существование тысячелетняя мифологическая рефлексия, и так она своими же собственными средствами дошла до самоотрицания и до открытого исповедования мифологии в ее древней и вполне наивной непосредственности.

2. *Последний вывод: тождество диалектики и мифологии.* а) Наконец, возникает вопрос о том, что же нового сделал Прокл в этой общей проблеме диалектического толкования старинной античной мифологии. То, что Прокл старался разгадать

философский смысл каждого отдельного мифа, это, конечно, нельзя считать новизной, поскольку подобного рода толкованиями мифологии занималась почти вся античная философия. Также нельзя считать новизной и применение Проклом диалектического метода, поскольку применение это мы не раз констатировали и в нашем анализе других неоплатоников. Больше новизны или, лучше сказать, больше настойчивости можно найти в использовании Проклом генологического принципа, хотя и в этом у него было достаточно предшественников.

Нам представляется, что новизна Прокла во всей античной истории мифологических толкований больше всего проявилась в бесстрашном *отождествлении мифологии с диалектической системой философии вообще*. Здесь не так удивительно диалектическое понимание мифологии, как мифологическое понимание диалектики. Когда берется образ какого-нибудь божества, демона или героя, то для неоплатоника совершенно ясно, что для таких широких и общих мифологических построений необходимо привлечение тоже таких же широких и общих диалектических категорий.

Если диалектика требовала признания не только вещей, но также и идей этих вещей, с античной точки зрения это никого не может удивлять, как и то, что идеи вещей осмысливают и оформляют вообще всю вещественную и материальную область. Здесь мог ставиться вопрос только о последовательности мысли, то есть о том, насколько продуманно выступали в такой диалектической системе отдельные мифологические образы. И то, что Прокл до конца продумал всю эту диалектику мифологической системы, было только естественным результатом многовекового исторического развития. Но удивление читателя и исследователя Прокла вызывает не диалектическое понимание мифологии, но, как сказано, одновременно проводившееся у Прокла также и мифологическое понимание самой диалектики. В чем тут дело?

б) Дело в том, что в античной философии уже искони была тенденция понимать идеальное начало как мужской элемент, а материальное начало — как женский. Издавна считалось, что реальные вещи, возникающие в результате слияния идеи и материи, являются не чем иным, как потомством, то есть детьми, внуками, правнуками и т. д., этого универсального брака идеи и материи. И эту идею *брака идеального и материального начал* Прокл совершенно бесстрашно, удивительно настойчиво и поразительно безоговорочно проводил решительно всюду и во всех мельчайших изгибах своей диалектики.

Вся диалектическая система идей понималась и характеризовалась у Прокла как система родственных отношений, как уни-

версальная семейно-родовая община таких моментов, которые нельзя уже было понимать ни как результат просто семейно-родовых отношений, ни как результат только логических операций. Диалектическая категория у него всегда до последней неразличимости сливалась в одно целое с соответствующим мифическим образом. И поскольку в такой концепции много загадочного, историк-исследователь должен постараться с немалым напряжением выяснить, в чем же тут, собственно говоря, дело. По нашему мнению, дело здесь заключается в следующем.

в) Если мы говорим, что вещи меняются или что они переходят одна в другую, то подобного рода информация, будучи совершенно правильной, конечно, отмечает только одну сторону в реальных вещественных переходах. Реально мы ведь наблюдаем не просто переходы, но и причины этих переходов, а также их целевую направленность. А с этой точки зрения фиксация только перехода как такового и является, конечно, чем-то абстрактным.

Кроме того, когда одна вещь переходит в другую вещь или когда она переходит из одного своего состояния в другое, то между предыдущим и последующим моментами этих изменений безусловно существует родство. Если было сначала зерно или семя, а потом из этого появился живой организм, то между тем и другим есть нечто общее, то есть между ними существует родство. И если табуретка была покрашена сначала в желтый цвет, а потом в коричневый, то здесь тоже не просто переход одного в другое, но такой переход, в котором предыдущее состояние сродни последующему. Цвет каждой вещи может быть разным, но при разной своей покраске вещь, именно как вещь, остается той же самой, что и роднит между собою одну ее покраску с другой.

Итак, уже примитивное материально-чувственное наблюдение свидетельствует, что реально мы воспринимаем не просто переходы одной вещи в другую, но *порождение* одной вещью какой-нибудь другой вещи.

И то же самое, очевидно, должно происходить и в мышлении. Если мышление есть отражение действительности, а действительные вещи всегда друг друга порождают, то, следовательно, и мыслительные понятия тоже должны порождать друг друга, а не просто переходить одно в другое и не просто меняться одно с другим. И если еще можно спорить о том, действительно ли каждая вещь порождает другую и каждое понятие порождает другое понятие, то уж во всяком случае никаких сомнений не может возникать тогда, когда мы берем всю действительность в целом.

Ведь если всерьез мы взяли всю действительность в целом, то есть если всерьез, кроме действительности, вообще ничего нет, то

ясно, что ничто другое и не может породить сферу действительности или привести ее в движение. Действительность только сама же себя и приводит в движение, только сама же себя и порождает. А если мышление есть оформление действительности, то, значит, и мышление (но уже на другой ступени) тоже порождает само же себя. И если перебирать отдельные понятия, взятые порознь, или наблюдать отдельные вещи, взятые дискретно, то, возможно, и не следует прямо говорить о самопорождении. Но, во всяком случае, даже и при таком дискретном подходе необходимо говорить о бесконечно разнообразной степени всеобщего принципа самопорождающей действительности.

г) Тот напор и та бесстрашная настойчивость, с которыми Прокл говорит о самопорождении всей ноуменальной области, включая все предшествующие и все последующие ее моменты, заставляют нас признать, что проблема *порождения* решалась Проклом буквально в самом буквальном смысле слова.

Этот мыслитель ни на одно мгновение не мог усомниться в том, что действительность содержит в себе обязательно мужское и обязательно женское начала и что вся она поэтому есть не что иное, как универсальная семейно-родовая община. Прокл не мог себе представить, что эта семейно-родовая связь понятий есть только субъективное человеческое представление и что это есть только субъективно-человеческая метафора, не имеющая никакого отношения к объективной действительности. Это было бы для Прокла таким невероятным субъективизмом, которого в античной философии мы вообще нигде не находим. Нет, и все вещи порождают одна другую, и все идеи порождают одна другую; и вся действительность, взятая в целом, есть не что иное, как универсальная семейно-родовая община.

То, что это было просто реставрацией огромной исторической эпохи первобытного коллективизма, основанного на родственных отношениях, — это, конечно, разумеется само собою. Но интересно то, что даже такой здравомыслящий философ, как Аристотель, тоже считал, что система всех возможных человеческих понятий есть, попросту говоря, царство семейно-родовых отношений.

д) Итак, по Проклу, не только диалектика объясняет мифологию, но и мифология вскрывает последнюю тайну диалектики. Более смелого, более бесстрашного и более последовательного проведения этой концепции, чем у Прокла, невозможно найти в античной философии. И эстетическая значимость соотношения диалектики и мифологии нигде в античной философии не нашла такого яркого выражения, какое она получила у Прокла: внешнее,

мифология, и внутреннее, диалектика, везде рассматриваются Проклом как подлинное, окончательное и нерушимое тождество.

3. *Исторический контекст этого тождества.* Ввиду того что подобного рода исторические материалы множество раз приводились у нас в предыдущем, сейчас мы не будем вдаваться в подробности и ограничимся напоминанием читателю только самого главного и самого общего, что можно было бы здесь сказать. Тем не менее все приводимые у нас ниже материалы все-таки должны быть на одну-единственную тему, именно на тему тождества мифологии и диалектики.

а) То, что все основные философские и, в частности, диалектические категории рассматриваются в свете родственных отношений, является давнишним фактом античной мысли, так что Проклу здесь принадлежит не открытие определенной философской теории, но только ее систематизация. Правда, позитивно настроенные исследователи бывают очень часто склонны к метафорическому пониманию соответствующих выражений в греческом языке. Но метафоричность эта иной раз настолько ясно выступает, что ее приходится резко отличать от тех случаев, когда у античного мыслителя налицо вполне буквальное, а вовсе не переносное значение.

Когда, например, у *Гомера* на каждом шагу читаем о Зевсе как об «отце богов и людей», то, разумеется, ни о какой метафоре здесь не может быть и речи, потому что «боги» и «герои» в мифологии действительно трактуются как порождение Зевса в результате тех или иных его брачных связей. Но бросим взгляд на философские тексты.

Когда *Гераклит* говорит (В 53): «Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными», — то термин «отец» здесь кое-как еще можно (правда, не без труда) понимать метафорически. Но всякая метафоричность уже, во всяком случае, отпадает в таком тексте того же *Гераклита* (В 50): «Все едино: делимое — неделимое, рожденное — нерожденное, смертное — бессмертное, логос — вечность, отец — сын, бог — справедливость». Отцовство и сыновство безусловно являются здесь категориями чисто натурфилософскими. По *Филолаю* (В 21), все вещи живут и возникают, сохраняя свою форму благодаря «породившему их отцу и демиургу». Но и у *Анаксагора* (А 117), сказавшего, что «солнце есть отец растений», слово «отец» едва ли только метафора.

б) *Платону* принадлежит сознательно проводимая теория идеального начала, или мирового интеллекта, как отца, а материи — как порождающей матери, в то время как реальные вещи, которые

совмещают в себе идею и материю, трактуются у Платона как потомство, как дети этого универсально-космического брака. В диалоге «Тимей» самый термин «материя» пока еще отсутствует. Однако здесь уже проводится, и притом отчетливейшим образом, противоположение ума как бытия другому началу, которое уже не есть бытие, а только воспринимает на себя бытийную идею или форму. Это другое начало так и называется у Платона (49 а) как «восприемница и кормилица всякого рождения», то есть всякого возникновения, всякого становления. О трех моментах всякого порождения, происходящего в космосе, Платон прямо пишет (50 d): «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку». В этом диалоге Платона говорится не просто о «творце и отце Всего» (28 с) и демиург космоса не просто назван его отцом (37 с), но даже подробно характеризуется любовное отношение гармонически устроенного космоса и его демиурга (34 ab). И в другом месте у Платона (Politic. 237 b) космос, приходя в упорядоченное состояние, вспоминает своего «демиурга и отца». Таким образом, согласно глубочайшему убеждению Платона, космос, будучи порождением идеального разума, есть подлинный и самый настоящий, а, кроме того, еще и единственный сын божий. Тут уже трудно понять, где диалектика и где мифология.

Само собой разумеется, такие популярные в каждом языке термины, как «отец», «мать», «дитя», попадают в обширном тексте Платона много раз и вне всяких философских теорий, хотя и тут мы не стали бы сводить все значения этих слов только к бытовому и обывательскому словоупотреблению. Земля — мать, породившая и взрастившая людей (R. P. III 414 de). Земля — мать, породившая всех людей и всю их прекрасную жизнь (Menex. 237 b — e; 238 e). Государство — мать граждан (Euthyd. 2 с). Монархия и демократия — два материнских вида государственного устройства (Legg. III 693 d).

Во всех этих текстах трудно определить, где миф переходит в метафору. Но у Платона имеются тексты, где об отцах говорится уже явно метафорически, как, например, об «отцах и вождях мудрости» (Lys. 214 а) или о тех, кто является не только «отцами наших тел, но и свободы» (Menex. 240 e).

в) *Аристотель*, согласно традиционным взглядам, уже вовсе не имеет никакого отношения к мифологии, а наличие у него диалектики оспаривается указанием на Аристотеля как на создателя формальной логики. В таких традиционных взглядах на Аристотеля содержится много нелепостей, вскрытием которых мы занимаемся в томе, посвященном Аристотелю (ИАЭ IV). Заниматься этим

в настоящий момент нам, конечно, не следует. Однако некоторые концепции Аристотеля здесь все-таки необходимо выдвинуть.

Прежде всего, как уже говорилось выше (с. 214), Аристотель не так уж отрицательно относится к мифологии. Она для него — такой старинный способ мышления, который сам он замещает понятийной философией, но который все же вызывает у него большое уважение. Он приводит старинное мнение об Океане и Тефии как об «отцах становления»; но тут же он прибавляет: «Почтеннее всего — старое» (Met. I 3, 983 b 31). То же самое необходимо сказать и об Уране и Гелиосе, которые в старину также понимались в качестве «порождающих» и «отцов» (De animal. gener. I 2, 716 a 17). Но дело в том, что все свое учение об идее Аристотель конструирует так, как будто бы он учил о самом настоящем мифе.

Каждая вещь, по Аристотелю, имеет свою материальную причину, имеет свой эйдос, а также указывает на нечто действующее и выявляет свое назначение или цель. Это четырехпринципное рассмотрение каждой вещи возможно было у Аристотеля только потому, что, как уже сказано выше (с. 218), каждую вещь он понимал как нечто живое, то есть в конце концов как миф. Этот вопрос мы исследовали и раньше (короче всего и проще всего — ИАЭ IV, 802—808).

Далее, такие основные категории аристотелевской онтологии, как потенция, энергия, эйдос, энтелехия и ставшая чтойность (там же, 91—141, 698—714), основаны на отождествлении идеального и материального и на конструировании живого существа из этих основных категорий. Аристотель здесь не употребляет термина «миф». Но как же понимать иначе идею, которая трактуется как живое существо не в переносном, а в совершенно буквальном и безусловно в субстанциальном смысле?

Далее, хотя Аристотель и критикует приведенное у нас выше (с. 211) мнение Платона в «Тимее» о трех моментах всякого возникновения, тем не менее он выставляет свое собственное и тоже тройное деление по этому вопросу, которое мало чем отличается от платоновского, так что разницу между Аристотелем и Платоном тут можно понимать исключительно как терминологическую. При этом Аристотель хорошо понимает материнскую сущность порождающего начала и даже пользуется самим термином «мать» (Phys. I 9, 192 a 14). И вообще отношения родства не только не чужды Аристотелю, но он ими пользуется для разъяснения трудных концепций. Излагая разные учения об идее и материи, он прямо так и говорит (Met. I 69, 988 a 5), что идею нужно понимать как мужской элемент, а материю — как женский элемент, и по этому поводу он здесь дает целое рассуждение. Если наблюдать

у Аристотеля употребление таких терминов, как «рождать» или «рождение», то часто бывает нетрудно заметить более насыщенное понимание зависимости одной вещи от другой, чем просто зависимость фактическая или логическая. В этом нетрудно убедиться, вдумываясь в рассуждения Аристотеля о небе, космосе, теле или пустоте.

Наконец, Аристотель довольно настойчиво проводит социально-историческое понимание логических категорий, когда говорит, например, что душа есть господин над телом, но что сама она является рабом разума, или что человеческий разум повелевает душой, но сам является рабом общебытийного разума, или что этот последний есть всеобщий космический царь и рабовладелец, для которого весь мир является его собственностью (ИАЭ IV 726—773). Но надо сказать, что Аристотель не только слабо различает государство и общество или политику и экономику, но также и вообще историческую жизнь и родственные отношения. Поэтому если весь космос представлялся Аристотелю как иерархия собственнических отношений, то тут рукой подать и до понимания космоса как иерархии родственных отношений. Но, конечно, Аристотель, как в значительной мере и Платон, являясь философом греческой классики, очень высоко ценит разум и все бытие как систему онтологически понимаемых логических отношений. И поэтому неудивительно то, что Аристотель мало говорит специально о системе категорий в смысле их жизненного родства, которое понимается им имманентно самим категориям, откуда у него и возникают такие категории, как энергия, энтелехия или ставшая чтойность. Впрочем, в своем перечислении разных значений термина «род» на первом плане Аристотель констатирует и понимание рода как живого становления видовых образований и понимание его как «прародителя» этого становления (Met. V 28, 1024 a 29—36).

В связи со всеми этими сложными материалами необходимо для полной ясности дела указать вот на что. Философская система Аристотеля, в основном, есть система логических категорий, так что и свое разделение идеи и материи и свое воссоединение их он понимает преимущественно как чисто логический процесс. Но этот логический интеллектуализм отнюдь не выдерживается Аристотелем до конца. Создавая такие свои основоположные категории, как энергия, энтелехия или ставшая чтойность, Аристотель объединяет идею и материю не просто логически, но и субстанциально. Тем не менее это субстанциальное тождество идеи и материи возникает у него стихийно, как бы само собой и вполне дорефлексивно, описательно. Но тут же становится ясным и то, что понимать это идеально-материальное тождество также еще и субстанциально, —

это значило уже покинуть исходную интеллектуалистическую позицию. Нужно было уже в самой идеальной сфере различать и отождествлять идею и материю. К этому как раз и пришли стоики, то есть главнейшее философское направление из раннеэллинистических и уже послеаристотелевских направлений.

г) *Стоики* стали понимать действительность не как идею, и не как материю, и не как логическое объединение того и другого, но как живой организм, как систему логосов, существующих и развивающихся как организм, так что основную роль в бытии стали играть у них так называемые «семенные логосы». Это было уже решительным шагом к преодолению рационализма эпохи классики и к пониманию мифа как философски обоснованного организма. Поскольку о стоиках у нас было в предыдущем проведено целое исследование (особенно — ИАЭ V 134—142), то распространяться сейчас на эту тему мы не будем (ср. об отношении стоиков к мифологии выше, с. 220).

д) Что касается неоплатоников, то, собственно говоря, уже у *Плотина*, и притом вполне сознательно, проводится принцип активно-жизненного понимания всех логических категорий. Характерное для Плотина учение о всеобщей эманации первоединого, то есть о всеобщем его становлении, превращает решительно каждую логическую категорию в нечто становящееся (конечно, при условии его исходной и везде сохраняющейся стабильности). Это заставило нас в свое время (ИАЭ VI 266, 477) квалифицировать всю философскую систему Плотина как текуче-сущностную и понятийно-диффузную. В этом смысле у Плотина особенно важную роль играет принцип всеобщей потенции (*dynamis*), принуждающий рассматривать все бытие сверху донизу как жизненно-становящееся.

Особенно мы обратили бы внимание на то учение Плотина (VI 2, 19—21), которое подчеркивает в общих категориях именно их породительную способность, когда они создают все частичное и единичное. И когда эти категории именуются «родами» (*genē*), то, согласно Плотину, это нужно понимать совершенно в буквальном смысле слова, то есть общее именно *порождает* всякую частность. В этих случаях Плотин вспоминает даже «семенные логосы» стоиков, чтобы подчеркнуть именно жизненный, животрепещущий, породительный и порождаемый характер всего мышления и всего бытия (III 1, 7, 1—4; V 9, 9, 8—10; ср. также и существенное ограничение в этом вопросе — IV 4, 39, 5—13). Заметим, что и свою критику учения Аристотеля о категориях Плотин трактует не просто в смысле недостаточной их разграниченности у Аристотеля, но и в смысле их чересчур большой неподвижности, в то время как они

суть именно роды и виды, то есть прежде всего порождающее и порождаемое (ИАЭ VI 389—390).

В специальном трактате, посвященном диалектике (I 3), Плотин ничего не говорит о мифологии и ограничивается, кроме разъяснения логического существа диалектики (I 3, 4—5), весьма красноречивым рассуждением о любовно-восторженном состоянии духа у тех, кто занимается диалектикой (I 3, 1—3, 6). Но имеются два обстоятельства, которые заставляют нас решительным образом признать за Плотиним учение об общинно-родовом характере диалектики. С одной стороны, это — его учение об Эросе; а с другой стороны, это — большое количество отдельных высказываний Плотина по специальным категориям диалектики и мифологии.

Что касается трактата Плотина об Эросе, то здесь проповедуется не только основная потребность Эроса как сына ноуменального Богатства и материальной Бедности (конечно, на основании платоновского «Пира»), но также проводится и учение вообще о мужском и женском началах для понимания мифологии в целом. Поскольку об этом у нас было в свое время специальное исследование (ИАЭ VI 635—642), входить в эту тематику сейчас мы не будем. Однако не менее важно еще и другое обстоятельство. Это — постоянная опора Плотина на семейно-родовое понимание отдельных диалектически-мифологических инстанций.

е) Возьмем, например, такой термин, как «отец». У Плотина оказывается, что первоединое есть отец ума (II 9, 2, 2—4; V 1, 8, 6—8; 8, 1, 1—4; 12, 9—12; VI 7, 29, 26—28), равно как и души (V 1, 3, 12—15; 7, 42—44). При этом сам ум тоже есть отец души (II 9, 16, 9; VI 9, 5, 12—14; 9, 33—34), хотя ум уже по одному тому, что он причина всего, есть также и отец всего вообще (V 1, 8, 4—6), а умопостигаемое вообще для нас родина и отец (I 6, 8, 21). Боги, как представители ноуменального мира, — это тоже отцы, и особенно Зевс (V 5, 3, 20—22). Когда Плотин упрекает людей за то, что они слишком дерзко отпали от истины, он прямо говорит о каком-то «отце»; и этому посвящается у Плотина целое рассуждение (V 1, 1). Вообще говоря, если не просто отец, то, во всяком случае, наивысший отец у Плотина, и притом отец решительно всего, — это, конечно, первоединое, которое является «причинно-действующим отцом и разума (logou), и причины, и сущности (ousias)» (VI 8, 14, 37 — со ссылкой на Plat. Epist. VI 323 d), являясь центром всеобщекосмического круговращения (VI 8, 18, 22—24). В заключение этого обзора текстов у Плотина об «отце» мы привели бы его резюмирующее рассуждение о тройном понимании отцовства (V 8, 13, 1—22): наивысший и прекраснейший отец — первоединое в своей абсолютности, которое имеет своим сыном

первоединое в его развитии (числа или боги); первоединое в его развитии является отцом ума и всей ноуменальной области; а ум и является отцом души. Это заключительное рассуждение у Плотина — и пространное и красноречивое.

Возьмем такой термин, как «мать». У Плотина и здесь термин этот применяется к той области, которая является противоположностью ума и эйдоса. Ее Платон, как мы хорошо знаем (выше, с. 104), между прочим, называет «необходимостью» (Tim. 48 a) и в то же время «восприемницей и кормилицей» всякого возникновение (49 a), желая подчеркнуть ее фактическое присутствие, в отличие от разумного и осмысленно-выводного характера чистого ума. И вот эту необходимость Плотин (II 3, 9, 1—6) тоже называет матерью, настойчиво выдвигая на первый план ее обязательную движущую силу во всяком становлении, так что без нее, по Плотину, невозможно было бы и само становление. В связи с прямым заявлением Платона (Tim. 50 d, 51 a) о том, что идеальный принцип — это отец, а материальный принцип — это мать и конкретные вещи — это их дети, — в связи с этим также и Плотин понимает (III 6, 9, 1—2) материю «наподобие матери», причем об эйдосе-отце и материи-матери у него имеется не случайное и краткое, но весьма подробное рассуждение (9, 18—41). У Плотина есть текст (8, 4, 1—14), в котором природа как бы сама говорит о своем происхождении и среди своих порождающих принципов указывает прежде всего на материю, называя ее матерью. Но и природа кое-где и в известном смысле (IV 4, 20, 29) тоже именуется матерью.

Мы здесь не будем перечислять текстов Плотина с терминами родства. Ведь если где говорится об отце кого-нибудь или чего-нибудь, то, конечно, здесь мыслится также и сыновство; и если где говорится о матери, то тут же мыслятся и ее порождения. Здесь стоит, может быть, указать на текст (III 8, 11, 38), где вся ноуменальная область мыслится как «детище» (pais) первоединства, или на текст (V 8, 13, 1—2) о Кроносе, передавшем власть своему сыну Зевсу.

Из терминологии родства у Плотина мы обратили бы внимание на термин «род» (genos). Выше (с. 297) мы уже сказали о том, что кроме бытовых и формально-логических значений этот термин трактуется у Плотина как указание на живую и порождающую общность. Из встретившихся нам текстов Плотина некоторые имеют в этом смысле весьма яркое значение (VI 2, 8, 43; 9, 1; 10, 10; 13, 1. 10. 18. 29; 14, 9; 17, 14; 19, 1). О том, что здесь имеются в виду пять категорий платоновского «Софиста» (254 b—257 b) — «сущее», «покой», «движение», «тождество», «различие», — которые Плотин именует первичными и которые должны браться не

сами по себе, но в их происхождении из первоединого, — об этом у Плотина весьма ясное рассуждение (I 3, 4, 12—23). Вопрос о различии родовых «принципов» (archai) бытия и самого бытия ставится в этих рассуждениях Плотина не раз (VI 1, 1, 12—14; 2, 1—2; 4, 50—52; 9, 37—38; 25, 3—5). Но вопрос этот неизменно и бесповоротно решается одним и тем же способом: самые общие и первичные роды отнюдь не являются только абстрактными общностями, но являются в смысловом отношении порождающими, так что они суть и сама мыслительная «жизнь» (III 8, 8, 21) и сама живая вечность (7, 2, 30—31). «Принципы» бытия и само бытие, живое и действующее, для Плотина есть одно и то же.

Ввиду всего этого необходимо признать, что уже и Плотин стоит на позициях полного отождествления идеального и материального начал как порождающих потомство в виде вообще реального бытия. К этому и сводится у него толкование принципов бытия как самого же бытия, но только понимаемого в смысле живой и действующей силы. Здесь рукой подать до самой настоящей мифологии.

ж) Чтобы кончить наш краткий обзор терминологии Плотина, невозможно не указать еще на один термин, который, как нам кажется, максимально выразительно отражает собою общую тенденцию Плотина отождествлять диалектику и мифологию. Именно еще у Платона имеется учение о *живом существе-в-себе*. Оказывается, ум, будучи моделью для космоса, еще до своего перехода в космос достигает такого ноуменального развития, что он становится чем-то живым, а не просто мыслимым; и это живое есть умопостигаемое живое существо. Если привлечь соответствующие тексты Платона (Tim. 30 с—31 в, 39 е), то необходимо представлять себе умопостигаемое живое существо, которое обладает всеми свойствами чистого ума (вечность, совершенство, обобщение всех возможных отдельных живых существ в уме; всемогущество) и в то же время всеми свойствами живого существа, будучи моделью для всех отдельных живых существ, возникающих уже после чистого ума, и везде будучи самодвижной природой (как и полагается всякому живому существу). Плотин для этого понятия придумал даже специальный термин *αυτοδζῶν*, то есть «живое существо-в-себе» (VI 6, 7, 15; 8, 2).

Интересное рассуждение по поводу этого автодзоона мы находим у Прокла. Прокл, собственно говоря, не возражает против этого термина, но только вносит в него соответствующие уточнения, поскольку у Плотина, думает он (In Tim. I 427, 6—10; 14—20), с одной стороны, автодзоон сильнее ума (III 9, 1, 24—25), постольку единство трактуется в такой последовательности: живое суще-

ство «как оно есть в себе»; ум; и живое в смысле подражания, то есть мыслимое живым. А с другой стороны, у Плотина получается, что автодзоон слабее ума (VI 6, 8, 17—18), когда проводится такая последовательность: первично сущее; ум; живое существо. На самом же деле у Плотина здесь вовсе нет никакого противоречия. Живое-в-себе сильнее ума, если под умом понимать абстрактное умопостигаемое бытие. Но оно слабее ума, поскольку оно является частичным выражением ума как предельной общности. Да и к тому же сам Плотин употребляет термин «ум» и «живое существо-в-себе» совершенно в одной плоскости, когда говорит (8, 1—2), что живое существо-в-себе есть и ум и бытийная сущность (oysia hē ontōs).

Значение термина «автодзоон» у Плотина и Прокла очень велико. Ведь это же есть обозначение такой ступени бытия, когда уже трудно различать умопостигаемое и живое. И этот автодзоон существует, по Плотину и Проклу, решительно везде, потому что все существующее обязательно в той или другой мере подражает этому автодзоону. Этот всеобщий *автодзооморфизм*, или всеобщий *автодзоотропизм*, делает прямо-таки неуловимым переход от диалектики к мифологии. И в дальнейшем наличие этого автодзооморфизма мы будем встречать решительно во всех областях мировоззрения Прокла. А поскольку совпадение идеального и реального выдвигается здесь на первый план, постольку *эстетическая значимость такого принципа не может подвергаться никакому сомнению*.

Можно выставить даже и такой тезис: не только диалектика нуждается в античные времена в мифологии для своего завершения, но и мифология для своего завершения тоже нуждается в диалектике, причем заметно это не только в античной поэзии вообще, но даже у Гомера. В специальном исследовании¹ мы доказали, что гомеровский эпос пронизан такого рода теологемами, что и боги трактуются как ум и обладают вечным знанием и что весь космос и люди доступны познанию в зависимости от степени своей причастности к божественному. Неоплатоники только доведут до конца это тождество диалектики и мифологии, а частично оно выражается, можно сказать, решительно повсюду в античной литературе.

з) Нам представляется, что после всех приведенных у нас выше яснейших материалов из Плотина не стоит, пожалуй, формулировать проблему диалектико-мифологического тождества так, как она ставилась у Порфирия, во всем сирийском и во всем пергамском неоплатонизме.

¹ Лосев А. Ф. Гомер, с. 281—282.

Судить об этом тождестве будет весьма легко тем, кто просмотрит наши резюмирующие характеристики каждого допрокловского неоплатоника. Подобного рода тождество нами уже доказано, и можно было бы говорить только об оттенках той или иной допрокловской концепции.

Неоспоримый вывод здесь один: в проблеме диалектико-мифологического тождества Прокл отнюдь не новатор, но только систематизатор, причем система эта проводится у него убежденнейшим и упорнейшим образом.

Однако на очереди стоит проблема этого диалектико-мифологического тождества и во всех других областях человеческого творчества, которыми занимался Прокл. И для нас не будет неожиданностью то, что и в общих вопросах искусства, науки, морали и религии Прокл всегда и неизменно стоял на позиции, с одной стороны, восхождения от материального к идеальному, а с другой стороны, — отождествления этих областей, отождествления, которое конструировалось у него иерархически.

К соответствующему рассмотрению проблем науки, искусства, морали и религии, как они ставились и решались у Прокла, мы сейчас и перейдем.

§ 9. НАУКА, ИСКУССТВО, МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ

Из предыдущего становится совершенно ясным тот принцип, который лежит у Прокла в основе построения всех отдельных областей его мировоззрения. Как мы видели выше (с. 299), это есть принцип автодзооморфический.

А. Наука

1. *Автодзоон и гипотеза.* О построении науки у Прокла мы уже знаем из рассмотренной у нас выше (с. 176) прокловской философии математики. Но эту философию математики мы рассматривали по преимуществу как область «гипотетических» методов. В настоящий же момент необходимо сказать, что дело здесь не просто в учении о гипотезе. Автодзооморфический принцип шире и глубже простого гипотетизма.

Гипотеза есть только смысловая энергия идеи. Она есть то, чем заряжен ум, если рассматривать его не изолированно, но в том или ином окружении. Всякие возможные осуществления и оформления ума в его инобытии необходимо считать заложенными уже в нем самом как в своем принципе. Они в нем не даны, но заданы; и они в нем не осуществлены, но пока даются как смысловая воз-

возможность этих воплощений и оформлений, как их принцип. Таково это понятие гипотезы.

Ясно, что понятие автодзоона гораздо глубже и богаче, чем понятие гипотезы. Здесь мыслится не просто заданность возможных оформлений, но и их живая сила, причем сила эта дана в предельно общей форме. Кроме того, поскольку мы говорим не просто об автодзооне, но об автодзооморфизме, то по типу автодзоона мы представляем себе и вообще всякую вещь, которая по своему бытию является не чистым умом, но его инобытийным осуществлением.

2. *Иерархия бытия и космос.* а) И вот оказывается, что всякое такое инобытийное осуществление ума, — а это есть и душа, и тело, и космос в целом, равно как и во всех своих частях, — тоже несет на себе печать этого всеобщего автодзоона. В принципе это осуществление — живое, то есть самодвижное, и оно тоже является движущим началом для всего своего окружения. Прокл, как и все неоплатоники, мыслит здесь не просто такой автодзоон, который существует в своей предельной общности и потому является принадлежностью чистого ума. Наоборот, здесь мыслится бесконечно разнообразная степень осуществления этого автодзоона. Максимальная его осуществленность — это есть боги. А затем, в нисходящем порядке, это — ангелы, демоны, герои, человеческие души, животные, растения и неорганическая природа (выше, с. 123). Но ясно, что такая иерархическая лестница бытия возможна только благодаря этому предельно общему и управляющему всей этой иерархией принципу автодзоона.

Нечего и говорить о том, что самым ярким и прекрасным осуществлением этого автодзоона является *космос*. Он есть и безусловно живое существо, каким рисовал его еще Платон в своем «Тимее». И это живое существо ни от чего другого не зависит, кроме как от самого себя, так как космос вообще содержит в себе все и, кроме него, вообще ничего не существует. Он всемогущ, и он вечен. И вообще он есть самый настоящий автодзоон, но только не умопостигаемый, а материально-чувственный и пространственно-временным образом оформленный. О том, что он есть наивысшая красота, которая только возможна в материальной области, — об этом и говорить нечего. Но тем самым он есть также и произведение искусства, причем тоже максимально совершенное, максимально целесообразное и непревосходимо прекрасное.

Платон в «Тимее» (37с) пишет, что космос — это есть «изваяние вечных богов», которое «движется и живет». Космос, по Платону, есть не что иное, как *живая статуя*, в которой содержится не только ее интеллект, составляющий ее «адамантовую структу-

ру», но и живая, вечно подвижная жизнь с соответствующим ей телом. Этот текст платоновского «Тимея» Прокл (In R. P. II 212, 20—213, 11) с большим воодушевлением приводит и подвергает подробному анализу.

Такова философия астрономической науки у Прокла. Она есть, попросту говоря, последовательно проводимый автодзооморфизм, основанный, в конце концов, как мы знаем, на несокрушимой вере в тождество диалектики и мифологии.

б) Можно упомянуть еще о двух трактатах Прокла астрономического содержания, которые, однако, не могут быть использованы в наших суждениях о философии Прокла. Один трактат — это: Procli Diadochi Hypotyposis astronomicarum positionum, ed. Carolus Manituis (Lipsiae, 1909). Здесь мы находим всякого рода очень подробные разъяснения движения солнца, луны, планет и созвездий на основании рассуждений астрономов Аристарха, Гиппарха и Птолемея, но решительно без всякого философского обоснования. Издатель этого трактата дает большое количество чертежей, облегчающих изучение текста Прокла, но ровно ничего не дающих для истории эстетики. Другой трактат — Sphaera, ed. I. Bainbredge (London, 1620, имеется немецкий перевод I. Gutenaeker — Würzburg, 1830). Этот трактат в настоящее время считается неподлинным. Имеется и ряд других астрономических сочинений, приписываемых Проклу, тоже весьма сомнительной подлинности.

в) В заключение всех этих сведений об астрономической системе Прокла необходимо выставить один его тезис, имеющий принципиальное значение.

Именно отнюдь не отвергая тех слишком сложных построений, которые приходилось создавать Птолемею для объяснения «неправильных» движений планет, а, наоборот, сам принимая в этом большое участие, Прокл в основном все же склоняется больше к философскому обоснованию космоса, чем к его слишком сложным математическим конструкциям. Именно он (In R. P. II 202, 3—253, 17) с большим восхищением и весьма подробно анализирует ту картину космоса, которую Платон дал в своем «Государстве» (X 616 c — 617 d), где главную роль играют Ананка — Необходимость, лежащее у нее на коленях веретено космоса и ее три дочери, направительницы человеческой жизни на путях, избранных самими человеческими душами. Подобного рода наглядными картинками космоса Прокл хочет заменить кропотливые, слишком подробные и чересчур искусственные изыскания, которые он находил у астрономов, прибегавших при объяснении «неправильностей» планетных движений к чересчур сложным допущениям. А кроме того, птолемеевская картина планетных движений слишком

далеко уводила Прокла от мифологии. И это тоже было причиной неудовольствия Прокла в связи с тогдашней традиционной астрономией.

После всех этих вопросов науки перейдем к вопросу об искусстве и поэзии, в области которых Прокл тоже проводит свой принцип автодзооморфизма. Поскольку, однако, вопросы поэтики, анализируемые у Прокла, нигде не излагаются, нам придется рассуждать здесь несколько более подробно.

Б. Искусство

1. *Десять основных вопросов поэтики.* В нашем анализе комментария Прокла к «Государству» (выше, с. 52) мы уже указали на наличие здесь значительных теоретических рассуждений по вопросам поэтики. Сейчас нам будет необходимо указать на некоторые детали этих прокловских рассуждений.

Именно по поводу общего значения поэзии Прокл сначала формулирует 10 разных вопросов, а потом на них подробно отвечает.

Во-первых, если при удалении поэта из идеального государства употребляются благовония, что бывает только в религиозных ритуалах, и на самого изгоняемого поэта возлагается венок (R. P. III 398a), тоже подобно священным статуям, то спрашивается, почему же в таком случае поэт изгоняется из идеального государства, хотя в то же время ему оказывают божеские почести (In R. P. I 42, 4—10)?

Во-вторых, почему из идеального государства Платон изгоняет трагедию и комедию, которые призваны к тому, чтобы очищать страсти, и которые, хотя и не буквально, но вообще очень важны для устройства человеческой жизни (42, 11—17)?

В-третьих, если в «Пире» (223 d) Платон утверждает, что один и тот же автор должен уметь сочинять и трагедии и комедии и что искусный трагический поэт является также поэтом комическим, то почему же в таком случае тот же Платон (R. P. III 395 a) отрицает совмещение трагического и комического творчества у одних и тех же авторов и исполнителей, хотя то и другое и являются одинаково подражанием (In R. P. I 42, 18—24)?

В-четвертых, если о ритмах и гармонии прекрасно учил музыкант Дамон, у которого учился и сам Платон и который для него является авторитетом, почему же сам Платон (R. P. III 398 e — 400 b) распоряжается музыкальными тонами по-своему вопреки Дамону (In R. P. 42, 24—28)?

В-пятых, как же нужно понимать самый термин *moysicē*, если эта «музыка» у Платона то признается, то не признается (42, 29—43, 4)?

В-шестых, если у Платона придается большое значение гармониям и ритмам для воспитания, то необходимо о них сказать гораздо подробнее, чем мы находим у Платона (43, 4—8).

В-седьмых, исходя из убеждения Платона (Legg. II 669 с—е) в безусловной художественной авторитетности муз, противоречащей низкопробным стилям разных дурных поэтов, необходимо думать, что Платон критиковал поэзию вовсе не потому, что в ней не разбирался (как это думали многие), а именно потому, что разбирался в ней весьма глубоко (In R. P. I 43, 9—14).

В-восьмых, возникает в таком случае вопрос и о том, какого же поэта Платон считает идеальным во всех отношениях и каковы его особенности (43, 14—18).

В-девятых, тут же сам собой возникает вопрос и о том, какова цель подлинного поэтического творчества. Цель эта есть наилучшее воспроизведение того, что существует. Но как, по Платону, это должно достигаться (43, 18—21)?

И, наконец, в-десятых, если подлинное бытие есть благо, стоящее выше всего, то как же должен действовать поэт в своем изображении действительности (43, 23—26)?

Отвечая на все эти вопросы, Прокл отличается большим многословием. Поэтому все ответы Прокла мы постараемся изложить возможно короче.

Прежде всего, будет полезным делом не рассматривать эти вопросы в глобальном виде, но в целях более отчетливого их анализа наметить их классификацию. Она намечается довольно просто. В первом вопросе формулируется в самой общей форме различие хорошей и плохой поэзии. Во втором и третьем вопросах рассматривается первая и весьма важная частность, а именно трагедия и комедия. Четвертый вопрос трактует теорию гармонии и ритма. Далее, после рассмотрения в пятом вопросе «музыки» вообще следует также рассмотрение отдельных сторон этого искусства, понимаемого в идеальном плане. Шестой — о частных моментах гармонии и ритма. Вместе с седьмым вопросом, где критикуются плохие поэты, этот шестой вопрос можно понимать вообще как введение в теорию идеальной поэзии и идеального поэта. И, наконец, вопросы с восьмого по десятый намечают саму эту теорию.

К рассмотрению ответов на эти группы вопросов мы сейчас и перейдем.

2. Правильная постановка вопроса о подражании. Ответ на первый вопрос очень прост. Платон, конечно, имеет

полное право изгонять плохих поэтов из своего государства. Плохие поэты пытаются подражать действительности, но часто подражают без всякого подлинного ей уподобления. Героев изображают наподобие простых людей, наделяя их обычными людскими слабостями и забывая, что герои — это потомки богов. Самим же богам поэты часто приписывают тоже обычные людские слабости и пороки. Такому подражанию без подобия (*apomoiōs*), конечно, нет места в идеальном государстве.

Но если поэты при изображении жизни избегают беспринципной пестроты, а богов изображают в их божественном достоинстве, то таких поэтов, конечно, нужно окружать благовониями и на их головы торжественно возлагать венки. И если Платон одновременно и почитает поэтов и их изгоняет, то иначе не может и быть. Нужно только признать за Платоном не просто теоретика государства, но и глубочайшего почитателя высокой поэзии. Для него важно не просто подражание, но подражание с уподоблением подражаемому, а уподобление должно быть не таким пестрым, каковым является беспринципная действительность, но обладать простотой, существенной для высшей и достойной действительности. Это не есть отрицание поэзии, а наоборот, возведение ее на очень высокую ступень человеческой жизни (*In R. P. I 43, 28—49, 12*).

3. *Трагедия и комедия.* Вопрос об изгнании трагических и комических поэтов из идеального государства решается Платоном (думает Прокл) на основании общего учения о правильном подражании. Если трагические и комические поэты возбуждают у своих читателей и зрителей аффекты, связанные с восприятием беспринципно пестрой жизни, то, конечно, таким поэтам не место в идеальном государстве. Трагические и комические аффекты, все эти слезы и смех, поскольку они обыкновенно даются в безмерной и глобальной форме, несут с собой для юношества только развращение души и разрушают всякую добродетель. Но трагедия и комедия должны порождать не просто хаотические аффекты и создавать у читателей и зрителей не просто удовольствие от пестроты жизни, но им свойственно еще также и очищение этих аффектов, если вместо пестроты человеческих страстей будет изображаться простота божественного единства. Во всем этом Платон совершенно прав (49, 13—51, 25).

Но отсюда вытекает также и ответ на вопрос о совместимости трагедии и комедии в одном авторе или в одном исполнителе. Если поэт настолько широк в своем понимании жизни, что может воспроизводить и слезы и смех, то принципиально такой поэт, конечно, и может и должен существовать. Однако современная пестрота жизни настолько сильна, что поэту очень трудно изобразить

человеческую душу во всей ее полноте, включая все доземные, все земные и все послеземные ее судьбы. Поэтому пусть уж лучше будет здесь своя специализация и свой профессионализм. Учение о принципиальной совместимости трагического и комического творчества вполне естественно проповедуется вследствие их фактической несовместимости. Весь вопрос — только в типах подражания (51, 26—54, 2).

4. *Гармония и ритм*. Другая существенная сторона искусства, а именно сторона гармонически-ритмическая, трактуется Проклом тоже в связи с основной направленностью проповедуемого им подражания, то есть в связи с политикой идеального государства. Здесь выставляется тезис: всякий политик, если он рассуждает об искусстве, должен иметь художественное образование; и всякий деятель искусства, если он выставляет те или иные политические требования, должен быть одновременно и профессиональным политиком. Основной же проблемой и для художественной политики и для самого искусства является проблема красоты, которая относится к душе в целом. «Путем красноречия [точнее, красоты языка] достигается у нас разумное устройство (logos). Путем же красивой гармонии и красивого ритма украшается вне разумное (to alogon). В первом случае [в гармонии] здесь идет речь о проявлении потенций (поскольку они становятся гармонией до своих энергий). В другом же случае речь идет о проявлении только в области энергий, поскольку соответствующие движения приходят в строй благодаря ритмам. Поэтому ритм и есть порядок этих движений, поскольку они измеряются временем и в них содержится более раннее и более позднее» (56, 12—19). В этом рассуждении Прокла для нас важны два принципа. Один говорит о том, что для красоты поэзии вообще необходимо соблюдение разумной структуры. И второй принцип заключается в том, что гармония и ритм относятся к иррациональной стороне искусства. Политик должен во всем этом разбираться, чтобы устанавливать свои законы о функционировании искусства в государстве как в некоей целостной области (54, 3—56, 19).

5. *Типы «музыки»*. В дальнейшем Прокл рассматривает область *mousisē*, чтобы потом перейти к разновидностям этой области. И мы ожидали бы, что, поскольку этот греческий термин относится к поэзии и к музыке и даже вообще к образованности и культуре, Прокл даст разделение всех этих разновидностей. Но, оказывается, дело состоит вовсе не в этом, поскольку отчетливое разделение поэзии и музыки здесь вовсе не проводится. Единственная задача, которую преследует Прокл в ответе на пятый пункт, заключается в том, чтобы сформулировать иерархическую лестни-

цу всей этой области, куда входят и философия, и поэзия, и музыка в специальном смысле слова.

Первая и самая высокая ступень — это философия, которую Платон, в контексте рассуждения о музах, прямо называет «высочайшим из искусств (mousikē)» (Phaed. 61 a). Слушая правдивого философа и моралиста, Платон (Lach. 188 d) говорит: «Такой человек кажется мне в самом деле музыкантом, проявляющим прекраснейшую гармонию не на лире, не на музыкальных инструментах, а в жизни, в которой у него слова созвучны с делами». Такая философская душа подражает самому Аполлону, который «прославляет самого отца [Зевса] своими интеллектуальными (noerois) песнями» (In R. P. I 57, 13—14) и является у Платона (Crat. 405de) космической общностью (In R. P. I 57, 8—23).

Вторую ступень «музыки» Прокл понимает как вдохновенное музами воспевание героев не в их бытовом существовании, но как полубогов. Относительно вдохновения, или неистовства (mania), посылаемого музами, Прокл ссылается на Платона, который (Phaedr. 245a) резко противопоставляет вдохновенную поэзию техническим приемам, утверждая, что «творения здравомыслящих меркнут в сравнении с творениями неистовых». По Проклу, об этих песнях, посвященных стародавним героям, знал уже и сам Гомер (Ил. I 262—267, IX 524, Од. I 298—299) и ими восхищался. Поэт только тем и отличается от законодателя, что он изображает реальные примеры добродетели, а последний издает для нее общие законы (In R. P. I 57, 23—58, 27).

Третья ступень «музыканта» вовсе не находится в состоянии неистовства и не вдохновляется музами. Это — тот человек, который умеет находить красоту во всех вещах подобно платоновскому «эроту». Платон пишет (Phaedr. 248d): «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты, или человека, преданного музам и любви». По Платону, это первая и высшая категория душ. Дальше, в порядке последовательного снижения, следуют: законопослушный царь, государственный деятель и хозяин, врач и охранитель тела, прорицатель. И только на шестом месте у Платона стоит поэт и вообще подражатель (248 e), так что ниже остаются только ремесленники с земледельцами, софисты и демагоги и, наконец, тиран (In R. P. I 58, 27—59, 20).

Четвертая ступень музыки является только уточнением третьей ступени. Здесь не только поддерживается политическое значение музыки, но, в частности, говорится о гармонии и ритме. В правильном государстве они возводят «к истине» и от чувственного мира возводят в мир умопостигаемый (59, 20—60, 6). При общем

довольно слабо противопоставлении поэзии и музыки в специальном смысле Прокл все-таки считает поэзию разновидностью общей музыки. Ее сущность заключается в подражании, но подражание это неизменно должно вести от чувственности к моделям (*paradeigmata*), которые, очевидно, не отличаются от указанной только что умопостигаемой истины (60, 6—13).

6. *Общее введение в теорию идеальной поэзии.* Эта теория идеальной поэзии уже намечена в предыдущем пункте. Но прежде чем дать ей окончательную формулу, Прокл указывает целый ряд отдельных особенностей идеальной поэзии, где содержится ответ на основной вопрос и дается критика плохих поэтов, составляющая ответ на седьмой вопрос.

а) В шестом ответе (60,14—63,16) Прокл распространяется по преимуществу о тех гармониях и ритмах, которые Платон допускает в своем идеальном государстве. Это — дорийский строй, возбуждающий бодрость и мужество в военном деле, и фригийский строй как соответствующий мирной жизни. Почему Платон выбрал именно эти строи, было неясным и в древности и остается неясным еще и теперь. Если дорийский строй действительно рассчитан на бодрое и мужественное состояние духа, то, по общему мнению всей античности, фригийский строй отличается возбужденным и даже экстатическим характером. Прокл указывает на тогдашние споры по этому вопросу, но сам не решает его в отчетливой форме (61, 24—28). Меньше всего сомнения вызывал дорийский строй, и уже приводившийся текст из Платона, говорящий об этом строе, отличается даже большим гиперболизмом. Здесь подлинный музыкант тот, кто проявляет «прекраснейшую гармонию» не на лире и вообще не на музыкальных инструментах, но «в жизни», «не ионически, не фригийски и не лидийски, а прямо дорически», когда музыкант тем самым «выражает единственную эллинскую гармонию» (*Lach.* 188 d). Что же касается фригийского строя, то Прокл приводит отрывок из «Миноса» (318 b), диалога, признаваемого в настоящее время неподлинно платоновским. Здесь о фригийских напевах говорится, что они «наиболее божественны», что «они одни трогают [души]» и «выражают [состояние] тех, кто чувствует нужду в богах», почему «они как божественные и сохранились еще до сих пор». Это мнение — тоже преувеличенное, причем и сам Прокл добавляет, что фригийские напевы «не помогают воспитанию» (*In R. P.* I 62, 9). Таким образом, по вопросу о фригийском строе у Платона Прокл не дает ясного ответа.

Зато мнение Прокла о дорийском строе выражено вполне категорично. Проклу представляется наиболее соответствующей военному маршу комбинация стоп — ямба, дактиля и пиррихия (61,

3—7). Маршеобразный характер такой комбинации можно себе представить, хотя нам требуется для этого некоторое воображение. Но особенной похвалы заслуживает у Прокла дактиль (61, 7—11), который состоит из двух равных частей, то есть из одного долгого слога и двух кратких слогов. При некотором воображении мужественный и героический характер такой стопы для нас тоже представим. Прокл настаивает на том, что указанный им маршеобразный ритм, и особенно дактиль, вполне соответствует правильному устройству души, которая всегда должна быть в состоянии и прекрасного движения и прекрасного покоя (61, 11—14). Ради избежания пестроты стиля отбрасываются, как у Платона (R. P. III 399 cd), слишком сложные инструменты и, между прочим, флейта (In R. P. I 62, 28—63, 9).

б) После этих конкретных указаний Прокл выдвигает и весьма важное общее суждение. Оказывается, поэты в своих подражаниях, то есть в своих гармониях и ритмах, должны опираться на две основы, «прекрасное» и «простое», причем первое является «интеллектуальным» (поетон), а второе — «божественным». Душа должна уподобляться «сущему до нее», потому что после нее остаются только тело и материя. Но если материя — это «позор», то соединенное с душой тело — уже не позор, но нечто «сложное» (63, 10—15).

в) Здесь, казалось бы, для Прокла и можно остановиться в его намерении создать теорию идеального художественного творчества. Но прежде чем перейти к этой формуле, Прокл затрачивает еще целую главу, посвященную критике плохих поэтов и отвечающую на его седьмой, основной вопрос поэтики (63, 16—65, 15). Здесь критикуются плохие поэты за частое несоответствие у них формы и содержания, когда, например, мужские речи произносят женщины, а женские речи — мужчины (63, 24—26), или когда дорийский строй смешивается в одном и том же произведении с другими строями (64, 1—2), или когда веселые напевы перемешиваются с плачами (64, 11—12), или когда вообще гармонии не соответствуют повествованию, а ритмы не соответствуют гармониям (64, 12—17).

После этого Прокл, наконец, приступает к своей окончательной формулировке идеального художественного творчества. Но и здесь эта формула в своем последнем виде дается только в ответе на десятый вопрос, а восьмой и девятый вопросы пока еще тоже подготавливают окончательное решение.

7. *Что такое идеальное художественное творчество?* Сначала — и это есть ответ на восьмой вопрос — Прокл говорит о предмете идеального искусства, а в дальнейшем, в девятом ответе, речь пойдет о настроении, или, лучше сказать, об устрой-

ении подлинного художественного субъекта. И, как сказано, только в десятом ответе Прокл установит, кого же нужно, в конце концов, считать подлинным творцом и художником.

а) Рассматривая предмет подлинного художественного творчества, Прокл говорит о богах, героях и людях (65, 16—67, 9). Боги есть то, что всегда творит благие дела, всегда неизменно и в своих сущностях, и в своих потенциях, и в своих энергиях, обладая самотождественной истиной во всех своих «единениях» (65, 22—25). Здесь дается полная и исчерпывающая формула того, что такое бог как объект подлинного художественного творчества. Но тогда получается, что подлинная поэзия есть не что иное, как мифология; и об этом Платон прямо говорит в «Федоне» (61b), что поэт должен создавать «мифы, а не логосы», то есть не здравомыслящие изображения. Однако очень интересно, как Прокл развивает эту мысль в дальнейшем. Прокл говорит (In R. P. I 65, 29—66, 7), что в этих мифах не должно быть ничего фантастического, ничего придуманного или ирреального, что в них должны изображаться самые обыкновенные события человеческой жизни, «согласно природе», то есть брак, рождение, воспитание, а не что-нибудь чудовищное. В этической же области объектом художественного творчества должно быть то, что достойно красоты и добра, то есть закон, право, почитание родителей детьми или передача власти родителями детям.

Что касается героев и людей, то в качестве объекта подлинного художественного творчества они должны быть совершенно бесстрастны; а если и нужно будет изобразить плохих людей, то изображать их надо с осуждением. И вообще изображаемые характеры должны быть простыми, а не пестрыми. Подражатель должен изображать только прекрасных, добродетельных и простых людей (66, 9—28).

б) В противоположность этому восьмому ответу, трактующему объект художественного творчества, девятый вопрос и ответ на него трактуют субъект художественного творчества (67, 10—68, 2). Здесь проводится одна мысль. Субъективное состояние и поэта и воспринимающего поэзию читателя или слушателя не должно иметь ничего общего с каким-нибудь наслаждением, удовлетворением или приятностью. Самое важное здесь — стремление к добродетели, стремление стать человеком максимально прекрасным и добродетельным. Имеется в виду знаменитое рассуждение Платона (Legg. II 667 d—669 b и далее), где постулируется, прежде всего, знание поэтом того, чему он подражает, во-вторых, точное понимание того, правильно ли он подражает предмету своего изображения, и, в-третьих, сознательное отношение к тому, правильно ли избраны им

необходимые формы. В заключение говорится о том, как должен поступать политик в художественных делах. Он, как это очевидно, должен требовать создания не таких художественных произведений, которые имеют целью наслаждение, но таких, которые помогают правильно и добродетельно жить (In R. P. I 67,29—68,2).

в) И вот только теперь, в ответе на десятый вопрос, Прокл выскажет свое окончательное мнение о том, кого же нужно считать подлинным и настоящим художественным творцом.

Прокл здесь прямо заявляет, что его интересует такой поэт, который является поэтом в отношении вообще всего существующего (ho en tō panti poiētēs). Такой поэт является, во-первых, в отношении всего военачальником, который ведет мировую войну за лучшее, а этой войны не может не быть ввиду вечного противоборства жизни. Во-вторых, он должен быть врачом, укрепляющим все сущее для блага всеобщего бытия. И, в-третьих, он должен быть оратором, который поддерживает все существующее «интеллектуальными речами» (noeōis logōis) в том виде, как того требует всеобщий политик, разум (noys). Следовательно, всеобщий поэт — единственный, рассуждающий мифологически. Ведь поэт творит «явные подражания неявному, и прекрасные — прекрасному, и природные — разумному, пользуясь гармониями для установления властвующей во всем добродетели, для победы над пороком» (68, 3—21).

Теперь и спрашивается, что же это за поэт и кто он такой? Оказывается, что это просто-напросто Зевс, а за ним и другие главнейшие боги. Зевс — это и есть то, что Прокл назвал политиком. Причем делается ссылка на Платона (Legg. I 624a) о Зевсе как о всеобщем политике. «Его помощник Аполлон — учредитель всякого порядка во всем», «творец подражаний гармонических и ритмических». Другими словами, Зевс есть тайна первоединства, Аполлон же — выявитель этой тайны при помощи раздельного и благоустроенного интеллекта. Но если Зевс и Аполлон являются политиками, то всеобщим военачальником является Арес, без которого не было бы всегда необходимого противоборства жизни. Творцом искусства убеждения оказывается не кто иной, как Гермес, через которого боги ведут речи друг с другом, а более всех — Зевс, избрав для этой цели Гермеса. И, наконец, Асклепия Прокл понимает как целителя всего; именно благодаря Асклепию мир не болеет и не страдает и материальные элементы не прекращают своих связей (In R. P. I 68, 24—69, 9).

После этого, говорит Прокл, становится совершенно ясным, кого же надо считать подлинным и самым главным поэтом. Это, конечно, Зевс, который «побуждает сирен петь в один голос, вы-

держивая один тон (tonos)». Опять делается ссылка на Платона (R. P. X 617b). Это именно Зевс разумно движет сферами космоса, о которых говорит тот же Платон (Tim. 36 c). А все, что получило свое происхождение от проявлений мировой души, это — «поэмы Аполлона и в гармоническом и в ритмическом смысле». Именно взирая на Аполлона, земной поэт и должен воспевать богов и добродетельных людей, будь то в мифах или не в мифах, так что всякое иное поэтическое творчество было бы ошибочным (In R. P. I 69, 9—19).

Так завершается общее рассуждение Прокла о существовании художественного творчества, и в таком виде даются у него ответы на поставленные им десять вопросов относительно поэтики вообще.

8. *Три типа души и три типа поэзии.* У Прокла в том же его комментарии к платоновскому «Государству» имеется еще одна теория поэзии, почти тождественная той, которая у нас сейчас была изложена, но все же с некоторым иным терминологическим оттенком.

а) Именно Прокл исходит здесь из понятия души, а жизнь души он представляет в виде трех принципиально различных ступеней. Каждой такой ступени души и соответствует определенный тип поэзии. Высшая часть души устремлена к божественному, под которым Прокл понимает не какие-нибудь смутные обывательские представления, но свою теорию сверхнуменального первоединства. В поэзии это те произведения, которые основаны на божественном вдохновении и вещают о первоначалах всей действительности (In R. P. I 177, 15—23). «Божественное вдохновение (mania) превосходит мудрости (sōphrosynēs)» (178, 24; ср. 182, 14—16).

Другой тип человеческой жизни основан на расчлененном и целесообразном функционировании разума, который во всей действительности видит божественный порядок и благоустройство (177, 23—178, 2). Наконец, третий тип душевной жизни связан уже с чувственностью, что дает в поэзии подражательную деятельность, отображающую внешнее протекание жизни и потому всегда иллюзорную (178, 2—5).

Эти три типа поэтического творчества Прокл подвергает более подробному анализу, на котором мы сейчас не будем останавливаться. Однако некоторые мысли Прокла все-таки нельзя оставить без внимания.

б) При обсуждении первого, и наивысшего, типа поэтического вдохновения Прокл ссылается на платоновского «Федра» (245 а) с его учением о том, что самая высокая поэзия занимает только третье место после чисто религиозного вдохновения в пророчествах

и, далее, в очищениях и доступна только «нежным и непорочным душам». Это — царство муз (In R. P. I 180, 18—181, 2), и такая поэзия исключает всякое «твердолобое упрямство» (181, 2—17) — это выражение Прокл тоже берет из Платона (Theaet. 155 e). В результате такого «вакхического» (baccheia) вдохновения душа является полным господином для себя самой, неизменно поддерживается богами и оказывается уже неспособной впасть в какое-нибудь более низкое состояние (In R. P. I 181, 17—30). Поэтому такая вдохновенная поэзия играет центральную роль в человеческом воспитании вообще (181, 30—182, 20).

Такая поэзия ни в коем случае несводима к обучению поэтов и к техническому совершенству их произведений. Поэт и рапсод сами не знают, что и как они творят, поскольку причиной возникновения тех или иных результатов поэтического творчества является только сама же «муза». Поэты и рапсоды, да и вся публика, их воспринимающая, притягиваются к этой музе так, как будто бы она была каким-то сверхразумным магнитом; все же отдельные слушатели рапсодов образуют собою как бы некоторого рода цепь, передающую от одного к другому красоту мусического магнита. Конечно, для такого рода мыслей Прокл находит обширные материалы в платоновском диалоге «Ион», из которого он приводит очень важные цитаты (533 d — 534 b, 536 ab), ярко рисующие специфику вакхической, то есть сверхразумной, сущности всякой высокой поэзии (In R. P. I 182, 21—185, 7).

Да и вообще Прокл для своей поэтики использует Платона насколько это возможно. Из «Законов» (III 682 a) Прокл приводит мысль о создании поэтами произведений, изображающих «многие истинные происшествия под воздействием муз и харит» (In R. P. I 185, 8—13). В «Тимее» (40 d) тоже говорится о необходимости доверять тем нашим прародителям, которые, сами происходя от богов, лучше нас знали самих богов. Платон здесь явно имеет в виду древних поэтов вроде Гомера и Гесиода (In R. P. I 185, 14—17). Из «Алкивиада II» (147 b) Прокл (In R. P. I 186, 11—14) приводит слова о том, что всякая поэзия «загадочна» и что далеко не всякому можно ее понимать. Из «Государства» (II 378 d) Прокл (In R. P. I 186, 14—16) цитирует мнение о том, что подростки еще не умеют различать иносказание от подлинного изображения; и поэтому Платон (II 378 a) совершенно прав, когда он советует воспитателям обходить молчанием безнравственные мифы (In R. P. I 186, 16—18).

в) Если перейти ко второму типу поэтического творчества, то есть к тому типу, который основан не только на божественном вдохновении, но и на таком вдохновении, которое совмещается

с разумом и мудростью, то здесь, и опять-таки в связи с платоновскими «Законами», Прокл наряду с Платоном ставит гораздо выше поэзию Феогида, чем поэзию Тиртея. Тиртей не нравится Платону потому, что из всех добродетелей он воспекает только одно мужество (I 630 с), в то время как Феогид воспекает добродетель в целом, включая все ее разновидности, среди которых мужество, согласно Платону, занимает только четвертое место (630 а—с). Сравнению этих двух лирических поэтов Прокл посвящает целое рассуждение (In R. P. I 186, 22—187, 24).

В качестве образца идеально разумной поэзии, и опять-таки вслед за Платоном в его «Алкивиаде II» (142 е — 143 а), Прокл (In R. P. I 187, 24—188, 27) приводит такую молитву, в которой человек обращается к Зевсу не о благах, кажущихся ему таковыми, но о тех благах, которые представляются таковыми только самому Зевсу.

г) Наконец, Прокл анализирует и тот третий вид поэзии, который основан на использовании чувственной предметности. С точки зрения Прокла, как и Платона, поэзия есть *подражание*. И это подражание, и тут тоже с использованием платоновского «Софиста» (235 d — 236 b), Прокл (In R. P. I 188, 28—190, 2) представляет в двух видах, именно как предметно-уподобительное и как образно-построительное. Предметно-уподобительным подражанием пользуются боги, когда они создают идею какого-нибудь предмета, а также те ремесленники и художники, которые на основании той или иной идеи вещи создают саму вещь; и здесь полное совпадение идеи вещи с самой вещью.

Что же касается образно-построительного подражания, то оно ставит своей целью изображать не вещи, реально существующие со всеми реально присущими им размерами и реальными же соотношениями этих размеров, но то, какими представляются эти вещи в человеческом сознании. Так, например, колонна, реально обладающая везде одним и тем же соотношением ее размеров, представляется человеку утолщенной внизу и суженной наверху. Такое подражание, если оно соответствует разумной стороне построенного образа, нужно считать разумным; а всякое другое, особенно когда оно преследует цели капризного человеческого удовольствия, основано не на разуме, а на мнении, и такого подражания не должно существовать (191, 18—25).

д) Вообще говоря, такая теория Прокла есть не что иное, как старая платоновская теория (R. P. X 595 с — 598 d) трех типов подражания: одно принадлежит богам, которые создают идею вещи; другое — ремесленникам, создающим материальные вещи на основании их идеи, их назначения; и третий вид используется ху-

дожниками, когда они подражают вещам и событиям, реально созданным самими людьми. Насколько можно судить, Прокл только воспроизводит эту старую платоновскую теорию (ИАЭ III 34—59, 187), но дает ее в диалектически обработанном виде. Даже и в такой детали, как учение об эстетическом удовольствии, Прокл (In R. P. I 190, 20—25) следует Платону, у которого в «Законах» (II 667 с—668 b) удовольствие тоже не признается принципом искусства, поскольку принцип этот есть «истина» и верность изображаемым моделям; и только при соблюдении «правильности» в художественном изображении принцип удовольствия допускается как законный. Поэтому Прокл признает, в связи со своим учением о трех сторонах души, что существует не три, а целых четыре типа подражания, поскольку образно-построительное искусство может вполне сохранять в себе принцип правильного построения, соответствующий объективным моделям. И запрещается, собственно, только плохое образно-построительное подражание, которое и является единственным предметом отрицательного отношения у Прокла (In R. P. I 191, 25—192, 3). Этот четвертый тип подражания лишен и сверхразумности, и разумности, и даже правильного мнения (ср. Plat. R. P. X 602a).

е) Все эти три правильных вида поэзии Прокл находит и у Гомера (In R. P. I 192, 4—196, 12). Там, где Гомер изображает такие картины, как разделение мира между Зевсом, Посейдоном и Аидом или как брак Зевса и Геры на Иде, подобного рода мифы есть несомненный результат божественного вдохновения. Там, где Гомер говорит о порядке элементов мироздания или о частях души, им руководит в данном случае ноуменальная способность видеть и изображать реальную сущность вещей. Подражание низшим и чисто чувственным предметам тоже свойственно Гомеру, но за это он заслуживает порицания. В результате всего этого эстетического раздела комментария даются весьма отчетливые тезисы о том, в чем был прав Платон, критикуя Гомера, и в чем он был не прав (196, 14—205, 23).

ж) В итоге необходимо сказать, что вся эта теория трех типов душевной жизни является отнюдь не бесполезным добавлением к изложенной выше теории в виде десяти вопросов. Здесь не только выставляется категорическое требование для всякого поэта исходить из сверхразумного принципа первоединства, но и конкретно указывается, какие художественные произведения возникают у поэтов в связи с чистым первоединым, какие продиктованы ноуменальными созерцаниями и какие — данными чувственности. Во всяком случае, эта теория является тем максимальным достижением, которое мы ожидаем от Прокла. Было бы безрассудным тре-

бовать от Прокла литературоведческого анализа отдельных стилей и жанров поэтического творчества. Это вовсе не его задача, и в этой области он ровно ни на что не претендует. Зато он дает окончательное решение вопроса о поэзии в свете своей общепhilosophической и общезстетической диалектики. Можно и нужно подходить к Проклу с каких-нибудь внепрокловских позиций. Но если рассуждать с его собственных позиций, то лучшего изображения художественной связи с теорией гармонически-ритмических структур нельзя себе и представить. Теория художественного творчества оказывается у него просто частным случаем общей диалектической системы трех универсальных ипостасей. И если сказать точнее, то это есть все тот же повсюду проводимый у Прокла принцип автодзооморфизма. Если первые и наилучшие «поэты», творящие мир, — это боги и если творимое ими повсюду тоже есть живая жизнь и подражание ей, то самым подходящим названием для такой эстетической системы будет именно автодзооморфизм.

9. *Оценка отношения Платона к Гомеру как показатель подлинного учения Прокла о поэзии.* В этой прокловской оценке отношения Платона к Гомеру важны два обстоятельства: безусловное неприятие безнравственной мифологии Гомера и безусловное приятие Гомера при его правильном философском понимании. Прокл указывает много таких текстов из Платона, где сам же Платон рассуждает вполне по-гомеровски, а иной раз пользуется даже выражениями, близкими к Гомеру. Это значит, что по сути дела и в конце концов Гомер, во всяком случае, является для Платона не только вполне приемлемым поэтом, но и поэтом замечательным и непревосходимым. Особенно это видно из отношения Платона к гомеровскому Аиду.

Всякого читателя поражает то рассуждение Платона об Аиде (R. P. III 386 b—387 c), в котором он договаривается почти до полного отрицания Аида или до изображения его в положительном свете. Платон прямо говорит, что если Аид так ужасен, как его рисует Гомер, то воины, о воспитании которых идет речь в «Государстве», будут бояться смерти и окажутся «чересчур возбудимыми и чувствительными» (387 c). На самом же деле, думает Прокл, дело обстоит совсем иначе.

Когда сам Платон хочет изобразить подземный мир так, как он его сам представляет, он рисует картину ничем не отличную от Гомера. В своем «Федоне» (108 a—c) Платон подробно рисует тот путь, которым души идут в Аид, для нечистых душ полный ужаса, смятения и страдания, а для чистых — более спокойный и привычный. Что касается самого Аида, то Платон изображает прежде всего картину всей земли (108 d—111 c); а потом, и очень подроб-

но, изображаются реки Аида, их расположение в связи с землей и Океаном, их связь с Тартаром (111 d—113 c), включая соответствующую обрисовку душевного состояния пребывающих в Аиде (113 d—114 c).

Вся подобного рода мифология, в основе своей, конечно, вполне гомеровская, даже по словам самого же Платона (114 d), отнюдь не обладает таким абсолютным значением, чтобы не могла быть заменена какой-нибудь другой мифологией. Но, помимо своих художественных качеств, она все же неопровержима, поскольку является результатом истинного учения о душе и теле, о бессмертии души и о порочности ее состояния в земной и телесной области.

Ахилл страдает в Аиде и предпочитал бы быть батраком на земле, а не царем под землею. Это, конечно, ужасно. Но в этом виноват сам же Ахилл (Procl. In R. P. I 120, 10—12; 18—20). Геракл, например, всегда героически выполнявший волю Зевса на земле, взят живым прямо на небо (120, 12—18, с приведением гомеровских стихов Од. XI 602—603). И это тоже справедливо. А Одиссей, например, еще в своей земной жизни выбрал себе судьбу частного человека (Plat. R. P. X 620 cd). А из этого видно, что вся земная жизнь, даже и самая ужасная, в основе своей вполне справедлива, поскольку она избирается самими же душами в их доземном существовании.

Таким образом, величайший поэт Гомер, какие бы мифы он ни изображал, всегда является глашатаем истины и толкователем истинной философии о соотношении идеальных и реальных сторон действительности.

10. *Вопрос о творческой фантазии.* а) В заключение этого обзора поэтики Прокла необходимо обратить внимание еще на один пункт, имеющий для античной эстетики безусловно фундаментальное значение. Мы уже много раз встречались с текстами о фантазии (*phantasia*), поражающими новоевропейского читателя своим пассивно-субъективистским характером. Если исключить некоторые редкие оттенки, то «фантазия» почти всегда является у античных эстетиков обозначением вовсе не какого-нибудь творческого или построительного воображения. Почти всегда это есть только пассивное чувственное отображение такого же материально-чувственного предмета. Это и соответствует общеантичному и с новоевропейской точки зрения сниженному пониманию человеческой личности и человеческого субъекта. Везде в этих случаях мы говорили и думали, что творческие акты приписываются в античности не человеческому субъекту, но окружающей его объективной действительности.

Однако на стадии неоплатонизма эта объективная действительность, доступная античному сознанию, уже осознана до конца, так что сам собой возникает вопрос: где же тут творческие акты самой действительности и как может сама эта активная действительность пониматься в качестве творческой и, в частности, в качестве творческого воображения? Подлинная и законченная объективная действительность — это, согласно неоплатоникам, есть всеобщий разум, всеобщий ум. Он-то и есть подлинное творческое начало.

Но тогда возникает другой вопрос: отличается ли чем-нибудь это творческое начало ума от самого ума как от абсолютно объективной действительности? Оказывается, отличается. Ведь если ум есть творчество, создающее вещи, то эти вещи уже должны содержаться в нем самом, но содержаться пока еще только мыслительно, умопостигаемо. Вся материальная область предвосхищена умом, если он на самом деле является ее создателем. И эта творческая, активная сторона ума, нагруженная предвосхищением материального мира, тем самым является уже не столь активной, но содержит в себе также и элементы пассивности, страдательности.

б) У Прокла мы являемся свидетелями замечательной картины, конечно, с античной точки зрения. Именно Прокл эту творческую сторону объективно действующего ума так и называет фантазией. Этот термин «фантазия» в обычном субъективно-пассивном и отобразительно-чувственном значении попадает у Прокла тоже не раз (In R. P. I 74, 7; 80, 25; 86, 16; 111, 21; 112, 12; 115, 15; II 277, 19 etc.). Однако у Прокла интересно совсем другое.

Именно этот же самый термин употребляется у него в отношении чистого ума, когда этот последний самостоятельно творит еще до всякой чувственности и до всякой материи. Мы бы сказали, что это какая-то уже трансцендентальная фантазия, если вспомнить терминологию немецкого идеализма. Прокл так и пишет (I 235, 18—20): «Действительно, фантазия, с одной стороны, являясь формообразующим мышлением (*noēsis morphōticē*), стремится быть знанием тех или иных умопостигаемых предметов. А чувственное восприятие, с другой стороны, при помощи мнения познает то же самое как становящееся (*to genēton*)». «Кроме того, фантазия есть некоторого рода страдательный ум, внутренне стремящийся к энергии, а ослабевающий вследствие снижения до лишенности [своей первоначальной чистоты]» (II 52, 6—8). «Поэтому некоторые из древних говорили, что фантазия тождественна с умом; другие же думали, что не может быть никакого мышления, лишенного фантазии» (II 107, 18—20).

Заметим, что в такой общей форме тексты о понимании фантазии как середины между умом и чувственностью попадают

в позднем неоплатонизме вообще не раз. Так, в известном анонимном трактате V—VI вв. под названием «Пролегомены к философии Платона» (р. 21, 26—23, 37 Wester.) со ссылками на Платона (Phaed. 65 b, 66 b, 79 c) излагается буквально то же самое учение о двух абстрактных сферах, ума и чувственности, и об их конкретном слиянии в фантазии. О том же читаем и у Дамаския и Олимпиодора Младшего (ниже, с. 324).

в) У Прокла имеется по этому поводу отнюдь не какое-нибудь случайное упоминание, а целое рассуждение, подробное и последовательное. Именно в своем комментарии на платоновское «Государство» Прокл ставит общий вопрос о том, что вообще нужно понимать под мифом. Прокл, прежде всего, критикует эпикурейца Колота за его отрицательное отношение к мифологии. По Колоту, Платон, вместо того чтобы заниматься наукой, пускается на разного рода выдумки и мифологические глупости, противореча в этом самому же себе и создавая рассуждения, непонятные толпе, а для ученых излишние (In R. P. II 105, 23—106, 14).

Прокл выставляет против Колота несколько аргументов, отчасти опираясь на Порфирия. Порфирий учил, что если душа бессмертна и если существует провидение, то уже из одного этого вытекает традиционная мифология о загробных наказаниях (106, 14—23), и что ради своей проповеди справедливости Платон тоже соответствующим образом рисует загробную жизнь (106, 23—107, 5), и что поскольку уже и у Гераклита (В 123) «природа любит скрываться», то является вполне естественным и вообще выявление тайного и невидимого при помощи явного и видимого (In R. P. II 107, 5—14). Но Прокл идет гораздо дальше в своем учении о мифе.

Именно в мифе, по Проклу, раскрывается вселенский разум, но не просто как таковой, а еще и в своем внешнем проявлении, и это еще до фактического перехода в материю. Уже сами души, являясь в своей основе интеллектуальными (ноεαι), по своей сущности есть не что иное, как «наполнение логосами (logōn) бестелесными и интеллектуальными». А с другой стороны, души «облачены в фантастический ум (phantasticon nous)», и без этого они вообще не могли бы существовать в области становления. Вследствие этого, будучи неаффицируемыми, они аффицируются; и, будучи бесформенными, становятся способными к оформлению (morphōticai). А это уже ведет к необходимости понимать их как мифы, поскольку мифы по своей сущности оказываются «интеллектуальным светом истины», а не просто человеческим воображением, которое их только затемняет. Таким образом, надо уметь отделять в мифах ложную оболочку и подлинную, уже чисто иде-

альную значимость. Без этого невозможно понимать ни все древние мистерии, ни весь космос, наполненный дыханием жизни и божественным светом. Все это размышление Прокла (107, 14—109, 3) неопровержимо свидетельствует о наличии у него подробно разработанной теории космической фантазии, принадлежащей уже самому вселенскому разуму. Здесь необходимо припомнить то, что мы говорили выше (с. 311) о девятой и десятой проблемах подлинного искусства. Там шла речь, собственно говоря, тоже о фантазии, но о фантазии космической, разумной, добродетельной и в своем предельном завершении актом божественного творчества.

г) На этом основании делаются понятными два обстоятельства, о которых необходимо упомянуть, несмотря на краткость нашего изложения.

Во-первых, делается понятным учение Прокла об *удовольствии*, которое мы получаем от подобного рода трансцендентальной фантазии. Здесь не просто логические категории, но выступают живые личности, своего рода умственно-интуитивные личности и события (108, 6—10). Для истории эстетики — это весьма важная установка. Вопрос об удовольствии, доставляемом чистой фантазией, ставится также у Дамаския (In Phaed. I 525, 1—5 Wester.), у которого прямо говорится о наслаждении вымыслами и о логосах как «образах сущего» (*tōn ontōn eiconas*), причем прямо имеется в виду безболезненная «игра» фантазии.

Во-вторых же, как сказано, Прокл, и со своей точки зрения вполне справедливо, обрушивается на эпикурейца Колота, который давал весьма энергичную критику мифологии вообще.

Итак, принцип *трансцендентальной фантазии* для Прокла может считаться вполне установленным. До Прокла мы его находим у Плутарха Афинского (выше, с. 6), а после Прокла, как сказано, его можно найти еще у ряда авторов.

д) Поскольку учение о трансцендентальной (так сказать) фантазии является в греческой философии до чрезвычайности редким, а нередко оно только в виде учения об активности космического или сверхкосмического разума, мы позволим себе привести несколько небезынересных текстов на эту тему.

Уже Аристотель (De an. III 3, 427 a 24—27), отчасти вслед за Платоном (Soph. 264 b, Phileb. 39 b), строго отличал фантазию от мнения, как совпадающего с чувственным восприятием, так и связанного с ним и отражающего эту чувственность. С другой стороны, фантазия, по Аристотелю, отлична также и от познания и ума, поскольку может быть и истинной и ложной (De an. III 3, 428 a 17—18), и вообще от мышления, поскольку животные могут иметь фантазию, но не иметь мышления. И вообще фантазия может быть

связана и с чувственностью и с разумом (III 10, 432 a 9 — 433 b 31). Таким же образом Аристотель (III 3, 429 a 2) определяет фантазию как «движение, возникающее от ощущения в действии».

Здесь, однако, необходимо на минутку остановиться. Дело в том, что в этой последней цитате из Аристотеля имеется в виду совершающийся в фантазии переход от ощущения к тому «действию», которое по-гречески обозначено как «энергия». Но энергия у Аристотеля есть не просто физическое, то есть пространственно-временное, действие, но действие смысловое, то есть целеустремительное и формообразующее движение (подробнее об этом и тексты: ИАЭ IV 110—112, 115—122). Но тогда получается, что уже Аристотель трактовал фантазию как смысловую деятельность. Тут только не нужно путать привлечение общеаристотелевского разделения ума на пассивный и активный. Подлинный и настоящий ум, по Аристотелю, — это ум действующий, а не страдательный (*De an.* III 5 — вся глава). Но когда ум действует, то в сравнении со своим исходным и чистым состоянием он уже является до некоторой степени также и страдательным умом, поскольку он в данном случае содержит в себе указания на оформляемую им и в полном смысле слова пассивную материю. Это важно иметь в виду потому, что неоплатоники будут трактовать фантазию именно как страдательный разум. Страдательность здесь не абсолютная, но та, которая чисто смысловым образом предвосхищает в себе любую пассивную материальность.

Таким образом, уже у Аристотеля имеются все необходимые данные для положительного учения о фантазии, хотя оно у него покамест разработано слабо. Но приведенные нами сейчас аристотелевские тексты уже делают понятными позднейшие более высокие оценки фантазии, хотя эта высокая трактовка фантазии будет в античной философии еще довольно долго нерешительной и неокончательной.

Изучение стоических материалов указывает на большие колебания, которые существовали у стоиков по вопросу о творческой фантазии. В известном собрании стоических фрагментов Арнима, во II томе, посвященном Хрисиппу, имеется большой раздел о фантазии (фрг. 52—70). Здесь мы находим целый букет разнообразных взглядов стоиков на фантазию. С одной стороны, фантазия трактуется здесь как простой отпечаток существующих вещей, возникающий в душе в процессе чувственного восприятия. Фантазии бывают постигающие и непостигающие, то есть в них либо содержится объективирующий акт, либо его не содержится. Постигающие фантазии являются поэтому критерием в процессах познания вещей, и таковым критерием не являются фантазии не-

постигающие. Фантазии, далее, бывают и чувственные и вневещественные, равно как разумные (*logikai*) и внеразумные (*alogoi*). Между прочим, термины «фантасма» и «фантастический» попадают и в смысле произвольной выдумки, которая не соответствует никакой действительности. Наконец, фантазии бывают «обработанные» (*technikai*) и «лишенные обработки» (*atechnoi*), поскольку, например, ваятель смотрит на изваяние иначе, чем неваятель. Все такого рода сведения содержатся у Диогена Лаэртца (VII 46, 49—51). Таким образом, уже у ранних стоиков доходила мысль до фантазии в художественном смысле слова, хотя и без подчеркивания ее активности.

Представления древних стоиков о постигающей фантазии, разумной и разработанной, остались в стоицизме навсегда. По крайней мере, Марк Аврелий в подавляющем количестве своих текстов с данным термином исходит именно из такого представления о фантазии (I 7, 1; II 5, 1; III 4, 1; IV 24, 5; V 24, 5; V 16, 1 и многие другие). Фантазии у этого автора признаются даже как ведущие принципы (VIII 49, 1). С другой стороны, фантазии могут быть и плохими, мешающими правильному течению нравственной жизни (VIII 29, 1). Однажды говорится о «сплошном» примыкании фантазии ко «всей вечности и ко всей субстанции (*oysias*)» (X 17). Здесь термин «фантазия» уже совсем близок к его употреблению у неоплатоников.

Как мы знаем (выше, I 96, 98), уже у Порфирия идет речь о самосознательном характере фантазии. Но еще у Плотина фантазия расценивается не очень высоко. У этого философа она прежде всего противопоставляется мышлению (I 2, 5, 20; III 6, 4; 19—21; VI 8, 3, 7—16 и др.). Фантазия противопоставляется также и природе (IV 4, 13, 12): «Природа не обладает фантазией». Тут же проводится и традиционный взгляд о срединном положении фантазии между чувственным ощущением и мышлением (IV 4, 13, 13). Впрочем, у Плотина имеется суждение и о соединении мышления и ощущения в одном образе фантазии (IV 3, 30, 2—5): «Но если всякому мышлению сопутствует фантазия, то, пожалуй, поскольку подобного рода фантазия является образом (*eiconos*) мысли (*dianoematos*), постольку в результате ее пребывания, можно сказать, возникает и память о познанном».

Филострат (V. Ap. VI 19, p. 231, 1—3 Kays.) даже пишет: «Фантазия является более мудрым демиургом, чем подражание»¹. Лон-

¹ Подробнее о фантазии и подражании у Филострата см.: Тахо-Годи А. А. Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве. — В кн.: Эстетика и искусство. М., 1966, с. 47—52.

гин (De subl. XV 2 Prick.) говорит о «риторической фантазии», а Плутарх (Amator. 16, p. 759 b) — о «поэтических фантазиях». По Лонгину (De subl. XV 11), кроме того, в поэзии «мы переходим от доказательности к удивлению согласно фантазии».

Таким образом, учение о чисто чувственной фантазии было в античности постоянной и неизменной традицией; но это нисколько не мешало существованию еще другой традиции, согласно которой фантазия понималась уже риторически, поэтически и вообще художественно. В связи с этим как раз и получают свое большое значение тексты из Дамаския и Олимпиодора Младшего.

Дамаский (In Phaed. II 130, 1—5) пишет: «Почему Платон пользуется мифами для [своих] доказательств? Или потому... что душа любит мифы, сама будучи первым образом (eicōn) и возникающая вне пределов истинно сущего. Или же потому, что ум двояк; он, с одной стороны, — нестрадательный (apathēs); а с другой — страдательный (pathēticos). И [Платон] сообразуется с каждым из них, ориентируясь в художественном построении (tōi plasmati) на фантазию, а в скрытой истине — на разум (pros ton logon)».

Из этого текста видно, что фантазия, хотя и не является сама по себе истиной, тем не менее все-таки есть структурная оформленность истины. Следовательно, мы находим не просто чувственное понимание фантазии, но ту или иную ее оформленную образность.

Приблизительно то же значение термина «фантазия» мы находим и у Олимпиодора Младшего (In Gorg. 46, 2—3, p. 236, 22—237, 24 Wester.), который пишет (Аверинцев): «Следует знать, что они пользовались мифами, взирая на двоякий образец — природу и на нашу душу. Во-первых, на природу и ее демиургию. Следует знать, что неявное удостоверяется из явного и бестелесное — из тел (ведь есть бестелесные силы) и что мы от тел приходим к сущему в уме. Ибо мы видим, что все благоупорядочено, и постигаем, что правит некая бестелесная сила... Так и мифы возникли для того, чтобы мы от явленного пришли к чему-то неявленному. Например, слушая о блудодеяниях богов... мы из этого берем не само явление, но приходим к неявному и отыскиваем истинное. Вот почему они прибегли к мифотворчеству по примеру природы; а почему по примеру нашей души, будет сказано. Детьми мы живем по воображению (cata phantasia), а вообразительная часть души — в образах, в формах и тому подобном. Итак, для сохранения присутствующего в нас воображения мы пользуемся мифами, ибо воображение получает от мифов радость. Далее, миф есть не что иное, как сложный рассказ, отображающий истину. Коль скоро миф есть образ истины, а душа есть образ предшествующих ей

начал, душа естественно (eicōtōs) радуется мифу, как образ образу. Если уж мы с детства и от младых ногтей росли с мифами, должно их принять».

Согласно этому тексту, мифологическая фантазия, взятая сама по себе, то есть изолированно от всякой предметности, есть ложь; но взятая в связи с истиной, она есть отражение истины, ее образная оформленность, ее структурная построенность.

е) У Прокла имеется одно рассуждение о сущности фантазии как творческой деятельности, которое нельзя не привести, если ставить своей целью точный анализ философской эстетики Прокла. В этом тексте, вообще говоря, содержится то, о чем мы уже знаем. Однако этот текст поражает своей, с одной стороны, детальной постановкой вопроса, а с другой стороны, — необычайной точностью и краткостью своих формулировок. Приведем этот текст (In Eucl. p. 51, 9—52, 26 Столяров).

«Кратко говоря, в связи с тем, что существует тройкий всеобщий эйдос (catholicon eidos) участвуемого, и существует во многом, и наполняет частичное, мы поразмыслим и о различиях, касающихся материального субстрата. Равным образом мы считаем, что и само участвующее двояко: с одной стороны, чувственно-воспринимаемое, а с другой — наличествующее в фантазии. Ведь и материя тоже двояка: одна принадлежит к соединяемому в чувственном восприятии, другая же — к [схватываемому] фантазией (как где-то говорит Аристотель); и мы будем считать, что всеобщая структурная упорядоченность (to catholou to catatetagmenon) двояка: одна чувственная (в ней принимают участие чувственно воспринимаемые вещи), а другая — [схватываемая] фантазией (она состоит из неких величин фантазии).

Ведь и фантазия, вследствие формообразующего движения (dia... tēn morphōticēn cinēsīn) и вследствие того, что она существует вместе с телом и в теле, всегда производит частичные, разъединенные и наделенные очертаниями формы (eschēmatismenōn tyrbōn). И все, что она познает, получило такое вот происхождение. Именно поэтому кто-то [Arist. De an. III 5, 430 a 24] не колеблясь назвал ее страдательным умом. Но если это ум, то почему он лишен страдательности и нематериальности? Если же его деятельность связана с внешними воздействиями, то как вообще он может по справедливости называться умом? Ведь на самом деле уму и умной природе подобает бесстрастие и страдательное несвойственно этой сущности. Однако я думаю, что он, желая показать ее срединное положение между самыми первыми и самыми последними видами знания (gnōseōn), назвал ее умом (потому что она подобна выс-

шим видам), но вместе с тем [умом] страдательным, вследствие родства с низшими видами.

В частности, знания, лишённые очертаний и формы, пребывают в самих себе, обладая умопостигаемым и действуя внутри самих себя, и присоединяются к познаваемому (*tois gnōstois*), будучи чисты от всякого внешнего очертания или страдания. Что же касается низших видов, то они действуют посредством органов [чувств] и являются, скорее, аффектами, воспринимая знания извне и двигаясь вместе с [воспринимаемым] субстратом. Именно таковы, говорит Платон (*Tim. 69cd*), чувственные ощущения, возникающие из насильственных аффектов. Фантазия, со своей стороны, занимая среди видов знания самую середину, пробуждается сама собой и выдвигает познаваемое; но поскольку она не пребывает вне тела, то из [состояния] нерасчлененности жизни приводит свои познания в состояние частичности, раздельности и оформленности. И поэтому все, что она ни помыслит, есть очертание и форма мысли (*typos esti cai morphē poēmatos*)».

ж) Теперь, наконец, мы можем формулировать подлинное *историческое место* Прокла (как мы видели выше, с. 6, ему тут предшествовал, собственно говоря, только Плутарх Афинский) в проблеме фантазии вообще. Как мы знаем, самая обыкновенная, самая элементарная и максимально обыденная античная традиция гласила, что фантазия есть не что иное, как пассивное отражение чувственной предметности, либо прямо никак от нее не отличное, либо отличное, но все же максимально пассивное, максимально отобразительное. То новое понимание фантазии, которое мы находим у Прокла, не имеет ничего общего с этой обывательской традицией. Была еще и другая традиция, которая сводилась к тому, чтобы уже придавать некоторого рода активность образам фантазии; но активность эта все же продолжала вращаться среди чувственных данных и только занималась разным комбинированием этих чувственных данных, то есть была риторической, поэтической и, вообще говоря, художественной. Эта вторая традиция тоже несколько не характерна для Прокла.

Подлинная историческая новизна Прокла (и в какой-то мало нам известной степени — Плутарха Афинского) заключалась в привлечении не душевной области, но чисто умственной, интеллигибельной. Эта интеллигибельная область, если ее брать не в ее элементарных построениях, но в ее завершительной картинности, по Проклу, уже вмещает в себе все свои будущие эманации и тем самым все свои возможные фактические, а не просто смысловые воплощения, необходимые при фактическом переходе чистого интеллекта в область космической души и самого космоса. Вот эта-

то чисто смысловая энергия надмирового интеллекта и вот эта-то смысловая его эманация во всевозможных инобытийных сферах — это, по Проклу, и есть фантазия. Употребляя новоевропейский термин, мы назвали такую фантазию трансцендентальной. Этот термин хорош потому, что он говорит о сверхфизической и сверхпсихической природе той фантазии, о которой толкует Прокл. Но этот термин будет плох, если за ним последуют разного рода субъективистские ассоциации новой и новейшей философии. Прокловская фантазия есть фантазия самого космического и надкосмического интеллекта, а такой интеллект является для Прокла высшей реальностью.

Поэтому, когда немецкие романтики пользовались фантазией, они почти всегда понимали ее как порождение человеческого субъекта. Когда же Прокл говорит о фантазии, то фантазия эта есть выразительный результат самой же объективной действительности. Это именно она, всеобщая действительность, фантазирует. И это именно она как раз и является фантазией.

В. Мораль и религия

1. *Мораль*. Если мы вспомним то, что у нас говорилось выше (с. 299) об автодзооморфизме, то естественно ожидать, что и в области морали дело, вообще говоря, будет обстоять у Прокла не иначе.

а) Для этики Прокла имеет большое значение обширное рассуждение из комментария на «Государство».

Здесь мы находим, прежде всего, общее рассуждение о добродетели. Под добродетелью нельзя понимать нечто такое, что присуще, например, неодушевленным предметам, но лишь то, что присуще живым существам. При этом добродетель — это не просто причина жизни, но причина блага (*toу eu*) в жизни и потому служит совершенствованию жизни (*In R. P. I 206, 6—15*). Кратко говоря, добродетель есть «усовершенствие стремящегося [осуществиться] (*orecticon*) и познавательного эйдоса жизни» (206, 16—18).

Вместе с тем нужно иметь в виду, что, хотя совершенство одной сущности (то есть добродетель вообще) может быть только одно (206, 25—26), конкретные добродетели могут отличаться друг от друга по эйдосу, так как сущности (*oysiai*), совершенством которых являются конкретные добродетели, разные, имея различное содержание (*hуросеiменon*) (206, 19—25; 207, 4—5). Ясно поэтому, что трем частям души будут соответствовать различные добродетели (207, 10—109, 6). В частности, одни будут соответствовать уму, другие — телу, а третьи будут занимать место между ними. То, чему

от природы предназначено властвовать, присуще уму; тело же — часть подчиненная (211, 4—14). Таким образом, четыре основные добродетели рисуются у Прокла так: добродетель ума, или мудрость, управляет всем человеком; добродетель тела, или софросина («целомудрие»), есть целостное подчинение уму, собранность и сдержанность слепых инстинктов жизни; добродетель средняя между тем и другим, которая подобно уму управляет и подобно телу управляема, это — мужество; и, наконец, справедливость (214, 3—8) является единством и равновесием всех этих трех указанных добродетелей.

К этому можно прибавить только аналогию с музыкальным аккордом, которой, на пифагорейский манер, пользуется здесь Прокл, полагающий, что интервал мудрости и мужества подобен квинте, интервал мужества и целомудренной сдержанности тела подобен кварте, а интервал мудрости и целомудренной сдержанности тела равен октаве (212, 26—213, 27). Интересны также подробности той средней добродетели, которую Прокл именуется мужеством. Здесь очень важно сплетение рациональной, практически направленной мудрости и в то же время сверхрациональной подчиненности ее в отношении высшей мудрости (214, 8—27). Перевести по-русски греческое наименование этой способности души — *thymoeides* — очень трудно, потому что перевод «воля» был бы неуместен ввиду отсутствия в этот период греческого языка соответствующего понятия, а для перевода «аффект» трудность в том, что для этого понятия по-гречески есть свой собственный термин — *pathos*. Мы бы перевели указанный термин как «аффективно-волевое стремление».

К этому необходимо прибавить, что четыре основные добродетели Прокл находит не только в душе человека, но и в обществе. Как и у Платона, один общественный класс, призванный управлять на основах мудрости, есть класс правителей-философов. Другой класс, который воплощает в себе мужество, необходимое для общественного осуществления мудрости, есть класс воинов. И, наконец, третий класс физических созидателей общественных ценностей, необходимых для жизни всего общества, есть класс производителей, то есть крестьян и ремесленников, единственная добродетель которых есть только подчинение философии (215, 28—217, 5). Что касается справедливости, то она и в области сословий является центром их равновесия и гармонии. Это все — по Платону (III—IV кн. «Государства»). Соответствующие рассуждения у Прокла — весьма пространные и многословные как в отношении общественных классов (217, 6—219, 17) с их добродетелями (219, 17—221, 8), так и в отношении отдельной человеческой души, и то-

же с ее собственными добродетелями (221, 9—228, 27), включая, в виде дополнения, такие важные вопросы: почему существуют только три части души (228, 28—232, 14), что такое «чувственное ощущение» (232, 15—233, 28) и каковы два типа «стремления» (*orexis*), а именно умопостигаемое, или первообразное, и чувственное, или уподобительное, подражающее (235, 1—21)?

Если оценить в целом общественно-моральные взгляды Прокла, то, очевидно, вполне можно сказать, что здесь у философа тоже господствует принцип автодзооморфизма. Первая и самая высокая добродетель — это мудрость. Но мудрость, или ум, как мы уже знаем, есть именно такая ноуменальная жизнь, которая довлеет сама себе и является принципом для всех других добродетелей, поскольку мужество, софросина и справедливость являются у Прокла не чем иным, как формами осуществления самодовлеющей мудрости.

б) Изложение моральной теории у Прокла в его комментарии на платоновское «Государство» отличается некоторого рода сухостью и прозаизмом. Совсем другое впечатление получается от биографии Прокла, принадлежащей его ученику Марину. Здесь, правда, сама теория Прокла не излагается. Но зато здесь рисуется возвышенный образ самого Прокла, отвечающий всем требованиям морали, в связи с чем и дается перечисление основных видов добродетели.

Сначала Марин (гл. III) дает общее перечисление добродетелей в таком виде. Имеются добродетели природные, нравственные и общественные. Далее следуют добродетели очистительные и теоретические (под «теорией» Марин, как и все неоплатоники, понимает «умозрение»). Выше всего, однако, расцениваются добродетели «теургические» (то есть те, которые превращают человека в бога).

Что касается природных добродетелей, то Марин (там же) формулирует такие их четыре вида. Прежде всего здесь имеется в виду телесная разумность (*phronēsis somaticē*), состоящая из безущербных физических ощущений. Далее идут: физическая сила; красота, состоящая из соразмерности телесного строения; и здоровье, как аналог справедливости, то есть правильного функционирования физического организма в целом. Среди нравственных добродетелей перечисляются (IV): памятьливость, восприимчивость, высота духа и доброта, правдивость, справедливость, мужество и умеренность. Из общественных добродетелей указываются такие, например, как человеколюбие и дружба (XIV—XVIII).

Наконец, что такое очистительные, умозрительные и теургические добродетели, Марин точно не определяет. Но зато их изображению в том виде, в каком они были свойственны Проклу, Марин

посвящает всю свою биографию Прокла. Поэтому те, кто хочет узнать существо той морали, которую Прокл проповедует и осуществляет в своей собственной жизни, должен обратиться к изучению его биографии, написанной Марином и содержащей целые картины прокловской морали. Начинаясь с чисто физических совершенств, она кончается убежденностью в божественном происхождении человека и в полной возможности для человека осуществлять в своей жизни все божественные совершенства (об этом — ниже, с. 382 сл.) В частности, у Марина довольно подробно говорится о теургической добродетели, причем посвященные этому главы XXVIII—XXXIII трактуют исключительно о разного рода чудесах, видениях и магических операциях.

Здесь мы, однако, подошли к завершающей области мировоззрения Прокла, а именно к его философии религии, поскольку высшая ступень морали изображается у него уже в виде чисто магической деятельности.

2. *Религия в основном.* а) Что касается огромной сферы религии, то всякий, кто знакомился с теоретической философией Прокла, уже заранее может сказать, что религия для Прокла — это не просто бытовым образом проводимый культ, и не просто теологическая теория, и не просто моральная область. Мы должны исходить здесь из того общего вывода, который мы получили (с. 300) на основании изучения диалектико-мифологического тождества у Прокла. Мы сделали заключение, что в основе каждого мифа Прокл находит то, что Платон считал живым существом-в-себе и что Плотин называл автодзооном (выше, с. 299). Это живое существо, которое одновременно является и живым организмом и умопостигаемым индивидуумом, эманурует в окружающее его инобытие, где оно тоже стремится стать таким же идеальным живым существом. Такой принцип организации всякого бытия мы назвали автодзоогоническим, или автодзооморфическим. Так рассуждал Прокл, когда строил свою теорию космоса; и так он рассуждал и в своей теории искусства и морали. Теперь мы должны сказать, что точно таким же методом он строил и всю религиозную область.

б) Здесь мы должны остановиться на минутку, чтобы в ясной форме очертить историю религиозно-философской мысли в неоплатонизме от Плотина до Прокла.

В настоящее время уже имеется полная возможность представлять себе историю магии и теургии в системе неоплатонизма. В своей специальной работе о мистике и магии в неоплатонизме С. Zintzen (ниже, библиография, с. 511) пользуется весьма недостаточным методом, который затемняет собою процесс логического назревания теургических представлений в неоплатонизме. У него выхо-

дит так, будто бы Плотин занимался только чистым умозрением и сам пока еще был далек от народных представлений о чудесах и волшебстве.

Действительно, сам Плотин был весьма далек от народной веры в чудеса и магию и действительно ограничивался только чистым умозрением¹. Но все дело в том и заключается, что в теоретическом отношении Плотин вполне сознательно и последовательно проводит свою теорию мировой симпатии, или сочувствия, согласно которой не только единое присутствует во всех отдельных моментах мирового целого, но и все эти отдельные моменты тоже подражают один другому и воспроизводят один другого. Поэтому каждая даже самая малая вещь принципиально уже является или может являться любой другой вещью; а это значит, что уже каждая даже самая малая вещь есть чудо. В этом смысле о мировой гармонии и симпатии мы читаем у Плотина не раз (IV 4, 32, 1—52, 41, 7—29). Почти так же и о непосредственном, вполне сверхразумном и сверхидейном прикосании философа к первоединому у Плотина тоже говорится часто (напр., IV 7, 10, 30—40; VI 9, 9, 56—60). В этом смысле выше (ИАЭ VI 677) мы и рассматривали учение Плотина об «умопостигаемых изваяниях». Следовательно, хотя Плотин практически и был далек от вопросов магии и ясновидения, тем не менее у него была вполне продумана конструктивно-диалектическая основа для того и другого.

Совсем другая картина у Порфирия. Порфирий гораздо ближе стоит к народному культу и даже старается использовать для себя тогдашние общенародные мистерии. Как мы видели выше (I 83), у него имеется целый трактат о почерпании философии из оракулов. Такому же положительному использованию священных действий (выше, I 29, 78) и священных изображений (выше, I 106) у него посвящены тоже целые трактаты. Но, как это мы тоже установили выше (с. 78—85), чудесный характер народных обрядов и таинств отнюдь не используется им в буквальном смысле слова, а является только свидетельством умозрительной истины. Все эти священные предметы имеют для него не буквальный, но только регулятивный смысл. Вследствие этого первым и подлинным теоретиком теургии оказался только Ямвлих.

Умозрительное учение о мировой симпатии и теория практического священства отчетливо формулируются у Дамаския (In Phaed. I 172, 1—3): «С одной стороны, имеются почитатели философии, каковы Порфирий, Плотин и многие другие философы. А с другой стороны, почитают священство (hieraticēn), каковы Ям-

¹ Cp.: Merlan Ph. Plotinus and Magic. — Isis, 44, 1953, p. 341—348.

влия, Сириан и Прокл, а также все, признающие священство (*hieraticoï*)». Следовательно, нововведение Ямвлиха вполне сознавалось уже в те времена. Оно отчетливо формулируется самим Ямвлихом (*Myst.* II 11, p. 96, 13—97, 2): «Теургов объединяет с богами отнюдь не мышление. Что же препятствует теоретически философствующим быть в теургическом единении с богами? А это происходит потому, что истинное вовсе не таково, [как его представляют теоретики]. Напротив того, теургическое единство доставляется свершением неизреченных дел, производимых сверх всякого знания и божественным образом, а также силою мыслимых только одними богами невыразимых символов. Это — потому, что мы достигаем упомянутых вещей отнюдь не посредством размышления; ведь в противном случае энергия этих [божественных вещей] постигалась бы нашим умом и привносилась бы нами». Поэтому тот огонь, которым пользуются теурги, в основе своей является умопостигаемым огнем, почему он и обладает силой возводить человека ввысь (III 31, p. 179, 8—11). Тем не менее этот оккультный характер теургии теоретически изображается у Ямвлиха все еще на основах платиновской теории всеобщей симпатии (см. III 16; III 26; IV 8—10; V 7). И только Прокл сумел обосновать теургию при помощи платоновского принципа автодзооморфизма.

в) Такого рода религиозно-философскими рассуждениями изобилуют все сочинения Прокла, если не любая страница этих сочинений. Но на эту тему у Прокла имеются и специальные материалы. В частности, есть небольшой трактат, дошедшие фрагменты которого вышли под названием — *Procli De sacrificio et magia* (*Analecta Graeca*, ed. Guil, Kroll. Greifswald, 1901). В дальнейшем Ж. Биде опубликовал еще один значительный фрагмент в *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI. Bruxelles, 1928, p. 7—151). Были обнаружены еще и другие фрагменты этого трактата. Общая религиозно-философская картина, рисуемая в этом трактате, сводится к следующему.

Основная идея сочинения сводится к хорошо известной нам концепции Прокла относительно всего во всем. Это — общая неоплатоническая концепция, отрицающая существование дискретных вещей и признающая их только в свете их взаимоотрицания, взаимодействия и сочувствия. Прокл пишет следующее (p. 6, 1—7, 29 Kr.).

«Подобно тому как влюбленные от той красоты, которая является чувству, постепенно и надлежащим образом переходят к божественной красоте, так и древние жрецы, созерцая в природе некое сродство и сочувствие одних вещей другим, а явных потенций — тайным и обнаруживая все во всем, создали священную науку об

этих вещах. А именно они открыли высшее в вещах низших и низшее в высших: на небе — земное по происхождению, но по небесному образу, а на земле — небесное, но по образу земному. Почему же, в таком случае, мы полагали, что те растения, которые называются гелиотропами, склоняются в направлении солнца соответственно его движению, а селенотропы поворачиваются к луне? Ведь все молится и слагает гимны вождям своего порядка, но одно — интеллигибельным образом, другое — интеллектуальным, третье — физическим, четвертое — чувственным».

В дальнейшем Прокл приводит многочисленные примеры этого взаимодействия вещей. Конопля, прежде чем стореть, нагревается и тем самым отражает на себе огонь. Лотос с восходом солнца раскрывает свои лепестки и свертывает их с заходом солнца. Имеются гелиотропы, которые наклоняются в направлении солнца. Имеются камни, которые испускают из себя лучи наподобие солнца. Этих примеров Прокл приводит много (р. 7,30—10, 158).

Отсюда ясен вывод и для понимания существа магии.

Читаем (р. 10, 158—168): «[Отсюда] ясно можно видеть, что свойства, объединенные в солнце, повсюду содержатся в том, что принадлежит к солнечному порядку, то есть в ангелах, демонах, душах, животных, растениях и камнях. Поэтому основатели древнего священнодействия извлекали из видимых вещей почитание высших сил, одно смешивая, а другое очищая».

Отсюда, наконец, делается ясным и заключение излагаемого нами трактата (р. 11, 202—235): «Итак, священнослужители через взаимное сродство и сочувствие вещей сводили воедино, а посредством противоречия отвращали, очищая, когда было нужно, серой и асфальтом, окропляя морской водой (сера ведь очищает вследствие остроты запаха, а морская вода — вследствие [присущей ей] огненной части). Они почитали богов, предлагая им соответствующих животных и все прочее равным образом. Поэтому, начиная с таких и подобных [вещей], они прежде всего познали, что силы демонов весьма близки природным вещам и делам, и вызывали их к бытию с помощью того природного, чему они родственны. Затем от демонов они перешли к самим силам и энергиям богов, частью выучившись у наставляющих демонов, частью же своим собственным прилежанием толкуя подобающие символы и достигая знания, свойственного богам. И в конце концов, пренебрегая природными вещами и делами, а по большей части также и демонами, они удалились в общество богов».

г) Изучение всего этого трактата Прокла о жертвоприношении и магии производит впечатление незаконченности. Ведь как указывает само название этого трактата, речь в нем должна была идти

о том, какими доводами можно было бы обосновать магию. Но эти доводы даются в настоящем трактате чересчур описательно. Ведь и без всякого специального трактата ясно, что для тех, кто верит в магию, сначала нужно вообще верить в богов и в их заботу о людях. Заранее и тоже без всяких специальных трактатов ясно также и то, что и у людей должны быть такие средства и приемы, которые были бы способны привлекать богов для свершения разных волшебных дел. Но это значило бы уже покинуть чисто описательную сторону дела и вместо простого описания войти уже и в объяснение магии.

В трактате, далее, совсем не затрагивается вопрос о теургии, который и для всякой магии, а особенно для Прокла, является основным.

Наконец, существование богов и все их действия рисуются в данном трактате чересчур принципиально, то есть чересчур абстрактно, и нет ни одного слова о мифологии. Тем самым диалектико-мифологическая позиция оказывается не использованной до конца, в результате чего вся религиозная область оказывается представленной здесь только в самом основном, то есть без всяких существенных подробностей и только в описательном виде. Все это заставляет нас привлекать еще и другие тексты из Прокла для обрисовки его религиозно-философской системы. А текстов этих у Прокла с трудом исчислимое множество.

Итак, рассматриваемый нами трактат о жертвоприношении и магии обсуждает по преимуществу только самый факт жертвоприношения и магии, целиком минуя философское обоснование всей этой мистики. Но это приводит к ложному пониманию теории Прокла, поскольку теория эта полна разного рода попыток именно логически обосновать всю эту область магии, а не просто ее описать. В частности, здесь нет и намек на платоническую автодзооморфическую теорию, которая еще со времен Платона как раз и использовалась для обоснования чудес как онтологического явления. Это значит, что для обоснования чудес необходимо привлекать еще и другие сочинения Прокла, которые как раз и дают логическое объяснение, а не просто фактическое описание чудотворной действительности.

д) Между прочим, приведенное у нас выше исследование К. Цинтцена грешит именно слишком большим отрывом у Прокла магии от теоретической философии. Получается так, что магия у Прокла решительно превосходит всякую философию и нисколько в ней не нуждается. Магия, рассуждает К. Цинтцен, только потому и находит для себя такое исключительное место у Прокла, что человек целиком оторвался от своей умпостигаемой сущности и что

сам он не в силах к ней приблизиться; и приближение это может совершиться только самими богами.

Такая точка зрения этого исследователя в корне искажает всю фактическую характеристику магии у Прокла. Человек, по Проклу, не настолько оторвался от своей умопостигаемой сущности, чтобы быть неспособным к ней возвращаться. И в противоречие с таким изображением магии у Прокла Цинтцен тут же приводит и учение Прокла о «теургических добродетелях», которые возникают у человека именно на путях его возвращения к своей умопостигаемой сущности. Вся специфика учения Прокла о магии как раз и заключается в том, что эту магию он вовсе не преподносит только в описательном, то есть только в фактически принудительном виде. Наоборот, он ее всячески объясняет и пытается логически обосновать, так что между магией и диалектикой в глубинном смысле у него нет совершенно никакого различия. Сейчас мы в этом убедимся.

3. *Религия в диалектико-мифологическом ос-
вещении.* Если подходить к делу не просто описательно, но объяснительно, то возникает вопрос: как вообще возможна магическая операция и, в частности, как возможна теургия? При этом речь идет здесь не о фактических условиях для осуществления магии и не о тех физических приемах, без которых она не может осуществиться. В тех многочисленных текстах, которые у Прокла посвящены магии, вопрос постоянно ставится не о физико-физиологически-психологических приемах магии, но в первую очередь о ее *логической* возможности. Прокл везде старается установить, какие логические категории необходимо пустить в ход, чтобы магия оказалась допустимой и реальной.

а) Чтобы ответить на этот вопрос о логической возможности магии, необходимо найти основу для этого в самом бытии. Когда в результате различных телесных и вообще физических приемов одно тело становится другим, то есть если совершается чудо, то необходимо признать, что это частично совершающееся чудо обусловлено таким чудом, которое свойственно самому бытию и которое является не чудом в частичном смысле слова, но чудом вообще, так как обосновать что-нибудь единичное — это значит подвести его под соответствующую общность.

И эту общность Прокл простейшим образом находит уже в «Федре» Платона, где изображается путешествие всех душ в виде колесниц вслед за богами по всей периферии космоса, падение некоторых таких душ с неба на землю и земное пребывание этих душ уже в земных телах. Как возможна магия, то есть как возможно преобразование одного тела в другое путем только одного сло-

весного акта и путем только одной телесной жестикуляции? Это возможно потому, что в самом начале, еще до своего падения с неба на землю, душа имела свое тело, такое же вечное, как она сама, и ни при каких обстоятельствах не отделимое от нее, будучи ее носителем, будучи ее субстанциальным основанием (ниже, с. 342). И если душа неотделима от существенно свойственного ей тела, такого же вечного, как и она сама, то это и есть гарантия того, что и в земной обстановке телесные операции души способны к созданию тех или иных телесных преобразований. Другими словами, сама вечная душа, существуя при помощи своего тела, уже является магическим актом, она уже преобразует известное тело в известном душевном направлении. И поскольку душа является для Прокла одинаково и мифологическим существом и диалектически обоснованной категорией, можно сказать, что *магическая операция обоснована у Прокла диалектико-мифологически*.

б) Можно сказать и проще. Прокл исходит здесь, попросту говоря, из своего общего *автодзоогенетизма*. Душа есть у него живое-в-себе, то есть нечто самодвижное и самодвижно осуществляющее себя во всяком своем инобытии. Когда теург путем словесных знаков или жестикуляции совершает чудо, это значит только то, что он обнаруживает в вещах присущую им автодзоогоническую силу, которая совершается в вещах и без всяких жреческих приемов и даже до них, так что жреческие приемы только и делают видимыми проявления повсюду существующего и повсюду действующего автодзоона.

в) О том, что душа имеет свое вечное тело, мы находим весьма выразительное рассуждение хотя бы в трактате «Первоосновы теологии», соответствующие главы из которого были у нас приведены выше (с. 77).

О том, что каждое божество зависит от самого себя и является живым от себя самого, — об этом яснейшее рассуждение в том же трактате (131), как и о том, что от всякого такого автодзоона исходит множество иерархически расположенных эманаций (145). Теургия есть не что иное, как высшая ступень всей этой иерархической последовательности, которая нигде не становится только материальной, но везде оказывается идеальной в той или иной степени.

Поэтому уже молитва, если она подлинная, вовсе не есть только субъективный акт молящегося, но в то же самое время и объективный акт автодзоогонически действующего божества, так что всякая подлинная молитва уже *онтологична*, уже *теургична*. Прокл пишет (In Tim. I 211, 24—212, I): «Что до конечного единства, то оно водружает единое души в едином богов и соединяет нашу энер-

гию с энергией богов. По этой энергии мы принадлежим уже не себе, но богам, пребывая в божественном свете и входя в его окружение. В том именно и заключается наивысший предел истинной молитвы, чтобы она присоединила возвращение (*epistrophēn*) к исходному пребыванию на месте (*tēi monēi*) и все, что произошло из единого богов, вновь поместила бы в едином и чтобы свет в нас обнимался божественным светом».

Этот текст Прокла вполне убедительно обнаруживает уверенность философа в том, что подлинная молитва уже имеет онтологический смысл, так что теургия совершается не только при помощи разных культовых предметов, но уже на стадии молитвы. Подобного рода убеждение является только частным выражением общего учения Прокла о всеединстве, для чего мы привели бы, например, такой текст (*In Crat.* 174, p. 97, 15—21): «Почему же, в таком случае, Сократ воспользовался как раз этим порядком [разделения]? Ведь он, начав с искусства врачевания и пройдя через искусство прорицания и стрельбы из лука, сопричислил их к музыкальному искусству. А именно нужно сказать, что все энергии этого бога присутствуют во всех распорядках сущего, начиная с высших вплоть до самых низших, причем, как представляется, различные силы в большей или меньшей степени властвуют в различных порядках».

г) Но если теургия есть высшее общение с божественными автодзоонами, то, во-первых, даже когда она является субстанциальным общением с автодзооном, она *вовсе не является просто магией*. Она *вовсе не есть совокупность физических приемов для совершения чуда*. Она, восходя к тому или иному автодзоону и тем самым к тому первоединству, которое является основой и для самих автодзоонов, есть *внутреннее безмолвие духа* и умопостигаемый охват вещей, над которыми производится магическая операция.

В результате всего этого теургия возникает только тогда, когда в душе человека водворяются три божественные функции, — благо, мудрость и красота, а за ними вера, правда и любовь. Теургия есть человеческое объединение всех этих божественных функций и потому выше даже их самих.

Прокл пишет (*Plat. theol.* IV 9, p. 193, 29—194, 10), после того как сказал, что ясные, простые и недвижные видения (*phasmata*) являются душам в сверхнебесном месте от тех богов, которые связывают мироздание: «А именно эти таинственные (*mystica*) знаки умопостигаемых вещей проявляются в данном месте, а также непостижимая и несказанная красота этих знаков. Ведь посвящение в таинство (*myēsis*) и созерцание [как высшая степень посвящения] — это символ (*symbolon*) несказанного молчания (*arrētoy sigēs*)

и единения с таинственным (*pros ta mystica*) благодаря умопостигаемым видениям (*dia tōn poētōn phasmatōn*). И (что более всего достойно удивления) когда жрецы повелевают погребать мертвые тела, за исключением головы, в самом таинственном из священнодействий, то (как предположил еще Платон) их побуждают к этому боги. Ведь мы (говорит он), будучи свободны от того, что мы теперь обычно называем телом, сподобляемся блаженнейшего посвящения (*tyēseōs*) и созерцания, преисполняясь умопостигаемого света. А с помощью этого ясного блеска (*augē cathara*) символически открывается нам умопостигаемый свет. Ведь жизнь, которая заключена в умопостигаемом, была у нас совершенно свободна от тела. И мы, воздвигая главу самого возничего на другом месте, преисполняемся тамошних таинств и умопостигаемого молчания. Я, со своей стороны, полагаю, что Платон достаточно хорошо разъяснил тем, кто внимательно слушал его слова, три возводящие причины — любовь (*erōta*), истину (*alētheian*) и веру (*pistin*). Что, в самом деле, объединяет нас с прекрасным, если не любовь? Где еще находится «поле истины», как не в том [сверхнебесном] месте? И что, наконец, является причиной этого таинственного посвящения, как не вера? Ведь посвящение не достигается ни размышлением, ни рассуждением, но лишь тем единственным и превосходящим всякую силу познания *молчанием*, которое приносит вера, водружая все души, а равно и наши, в неизреченном и непостижимом [месте] богов».

После такого совершенно ясного текста Прокла не будет удивительным тезис, который обычно не выставляется у излагателей Прокла, но который имеет для философа принципиальнейшее значение. Наш тезис заключается в том, что последняя сущность теургии не есть система жреческих манипуляций и не есть только те или иные правила магических операций. Сущность теургии — это *внутренний и чисто умопостигаемый путь восхождения к такому первоединству*, которое охватывает собою и все разумное и все неразумное¹. Поэтому говорить о теургии у Прокла исключительно как о магической операции могут только те, кто не читал самого Прокла. Да и кроме Прокла такое же учение проповедуется и в трактате Ямвлиха «О египетских мистериях», который очень близок к воззрениям Прокла. Так, мы обратили бы внимание на следующие два текста. В одном таком тексте (*Myst. V 14, p. 217, 3—218, 17*) мы читаем, что лучший доступ к богам открывается тогда,

¹ Проблема безмолвия в неоплатонизме уже не раз обсуждалась в науке. Мы бы привели только работу Odo Casel'я (ниже, библиография, с. 511), у которого можно найти много интересных текстов и который посвящает Проклу с. 144—152.

когда порядок жертвоприношений соответствует порядку богов, которые бывают материальными и нематериальными. Последние совершенно свободны от материи и весьма превосходят материальных. Согласно жреческому ритуалу, начинать нужно с материальных богов, так как это единственный подход к нематериальным богам. Первые имеют извечное сродство с материей, которой они предводительствуют; нематериальные же боги господствуют над ними. Поэтому тот, кто хочет теургически их почитать, должен делать это в соответствии с их природой и властью, то есть приносить материальные жертвы богам материальным. Тем самым мы, сами будучи материальными, через материю вступаем в общение с материальными богами посредством соответствующего почитания. А подобает этим богам гибель, уничтожение и вообще всякая перемена материи не самим по себе, но вследствие их главенства над материей. Вместе с тем, хотя они и отличаются от материи, тем не менее с нею связаны, так как управляющее начало не может быть совершенно чуждо тому, чем оно управляет, а украшающее — тому, что оно украшает. Поэтому, если нечестиво приносить материальные жертвы нематериальным богам, то материальным как раз это и подобает.

Из этого текста следует, что настоящие и подлинные боги — это существа не материальные, но умопостигаемые и общение с ними происходит только на путях умопостигаемых. Но имеются низшие боги, разного рода злые демоны, которые и сами материальны, и общение с ними тоже материально. Но эти низшие боги — злые, и общение с ними имеет дурной смысл. Если же среди материальных богов имеются и истинные, хотя и частичные, боги, то общение с ними не только не запрещается, а, наоборот, только и является подлинным путем восхождения от материального к нематериальному. Примат умопостигаемости, таким образом, и здесь тоже налицо.

Примат умопостигаемости и знания в теургии подчеркивается и в другом месте указанного трактата (*Myst. X 7*, р. 293, 1—13). Здесь мы читаем, что божественное благо — это бог прежде всякого разума, а благо человеческое — единство с богом. Теурги не ради мелочей утруждают божественный ум, но ради очищения и спасения души. Они вопрошают не о том, что трудно, но для людей бесполезно, а о том, что более всего полезно для души. Злокозненные демоны не могут смутить тех, кто превосходит их во всех отношениях и обладает божественным знанием.

д) Но чтобы концепция теургии стала окончательно ясной, нужно указать еще на два обстоятельства.

Прежде всего поскольку материальное и идеальное отождествляются в теургии субстанциально, то произносимые теургом слова уже *сами по себе* имеют онтологическое значение и потому уже *сами по себе* производят необычное действие. Об этом ясно сказано уже в трактате «О египетских мистериях» (II 11). Однако весьма важно и еще одно обстоятельство.

е) Именно для выяснения сущности теургии важно еще то привлечение *мифологии*, к которому прибегает здесь Прокл, и те диалектические рассуждения, которыми он пользуется здесь и для мифологии и для теургии. Из множества разного рода текстов, сюда относящихся, мы привели бы следующие два текста.

В первом тексте идет речь о привлечении мифологии не в смысле педагогическом, когда приходится оставлять в стороне внормальные стороны мифа, но в смысле существенного содержания мифологии как таковой. Этот текст гласит (In R. P. I 84, 22—85, I): «Ведь подобно тому как гармония бывает двух родов, причем один из них свойствен воспитательным [искусствам], а другой им чужд, так и мифология разделяется на правильное воспитание молодежи и на иератическое (*hieraticēn*) и символическое (*symbolicēn*) призывание божественного. Первый способ, который пользуется образами, подобает истинно философствующим, а второй, указывающий на божественную сущность посредством таинственных знаков, подобает предводителям самого таинственного действия, с помощью которого и сам Платон полагает доказать достоверность и ясность многих своих мнений».

Другой текст в самом существенном смысле объединяет подлинную теургию с подлинной мифологией. Он гласит (In R. P. II 108, 17—27): «То, что мифы оказывают влияние на большинство людей, показывают священнодействия. Ведь последние, пользуясь мифами для установления в них несказанной божественной истины, являются, неведомым для нас и божественным образом, причинами сочувствия, которое души испытывают к этому влиянию. При этом одни из посвященных приходят в ужас, преисполняясь божественным страхом, а другие вступают в общение со священными символами и, выйдя из самих себя, целиком присоединяются к богам и проникаются божественным. Во всяком случае, вероятно, что следующие за богами и превосходящие нас роды посредством любви к этим знакам побуждают нас к симпатии с богами, достигаемой с помощью этих [знаков]».

Сущность дела совершенно ясна. Если речь заходит у Прокла о магической практике, то ее смысл он находит не в самом ритуале, не в технических приемах и манипуляциях ведовства, но исключительно только в философско-теоретической, вполне умопо-

стигаемой и вполне умозрительной значимости и в активных мерах на путях восхождения к высшей мудрости.

ж) Наконец, ради обоснования умозрительного характера той теургии, которую Прокл считает правильной, необходимо точно представлять себе саму природу отхождения души из умопостигаемой области в область чувственно-материальную. Уже приведенный нами выше (с. 330) К. Цинтцен обосновывает необходимость теургии для Прокла той теорией этого последнего, в которой философ как будто бы доказывает полный отрыв эманации души от ее умопостигаемого источника. На с. 95—96 он приводит ряд текстов из Прокла, будто бы говорящих на эту тему. Данный автор утверждает, что, по Проклу, теургия потому и необходима, что человеческая душа целиком оторвалась от своего умопостигаемого источника и потому нуждается в божественной помощи, в теургии для своего возвращения к исходному первоисточнику. Кое-что на эту тему, действительно, содержится в текстах Прокла (In Parm. 948, 14—24; In Tim. III 165, 7; 231, 5; 245, 19; Inst. theol. 184. 211). Однако дело обстоит совсем не так.

Прокл действительно говорит о цельном ниспадании души из высшего мира в низший (об этом особенно ясно в Inst. theol. 211). Но подобная теория Прокла нужна ему только для того, чтобы душа при своем падении не становилась другой, но оставалась самой же собой. Поэтому если она ниспадает как таковая, то все высшее, откуда она ниспала, вовсе не уничтожается целиком, а только подавляется в ней мраком и туманом земной жизни. Чтобы освободиться от этого падшего состояния, она должна воспитывать в себе так называемые «теургические добродетели» (выше, с. 330), при помощи которых она и может восходить к высшему. Следовательно, в абсолютном смысле вовсе нельзя сказать, что человеческая душа целиком отпала от своего умопостигаемого состояния. Если бы в высших слоях космической жизни от падшей души ничего не оставалось, то неизвестно, куда же ей надо возвращаться и какие именно склонности в себе воспитывать. Таким образом, уже одно то, что теургия возвращает нас, по Проклу, в высшее состояние, в котором мы когда-то были, как раз и свидетельствует, что это состояние все же определенным образом остается нетронутым. И об этом свидетельствует также и то, что, по Проклу, все участвуемое обязательно остается в самом себе также и в виде неучаствуемого (выше, с. 57).

4. *История концепции светового тела.* Сейчас мы должны несколько отвлечься для исторического разъяснения одной концепции, которая, как мы сейчас установили, имеет фундаментальное значение и вообще для всей прокловской философии.

фии религии. Но эта концепция такова, что античные мыслители, собственно говоря, никогда с ней не расставались, хотя часто заговаривали о ней только случайно. Это — та средняя область, которая существует между душой и телом. Она — одновременно и душа и тело. Называли эту среднюю сущность по-разному. Говорили о световом теле, звездном, небесном, эфирном, воздушном, пневматическом, лучевом. Условно мы будем пользоваться термином «световое тело», который будет для нас условным обобщением всех этих срединных между душой и телом сущностей. Остановиться на этом важно еще и потому, что такая концепция как раз наиболее характерна для античной эстетики, для которой такие категории, как «тело» и «душа» или, вообще говоря, «идея» и «материя», что мы и старались обнаружить во всех томах нашей «Истории античной эстетики», никогда не оставались логически разрозненными, но всегда стремились к своему диалектическому синтезу. А эстетика и есть учение о таких выразительных формах, в которых сливаются и отождествляются внутренняя жизнь действительности и ее внешняя материальная сторона. Какое-нибудь более характерное понятие для античной эстетики, чем это световое тело, трудно и найти.

К счастью, задача исторического изучения этого понятия в настоящее время до некоторой степени облегчена специальным исследованием на эту тему, принадлежащим Э. Доддсу и помещенным им во втором дополнении к переводу и комментарию «Первооснов теологии» Прокла (с. 313—321); об этом издании — ниже, библи., с. 524. Многие из приводимых Э. Доддсом текстов приводились у нас в разных местах и по разным поводам. Кроме того, не все приводимые Э. Доддсом тексты одинаково существенны, не говоря уже о том, что он не делает почти никаких выводов о существенной значимости приводимых им текстов. Другими словами, использование работы Э. Доддса может быть только критическим.

Другое исследование античной концепции светового тела принадлежит И. Адо (*Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocès et Simplicius. Paris, 1978, p. 98—106, 181—187*). Эта исследовательница приводит много таких текстов, которые отсутствуют у Э. Доддса, и пытается дать их в систематической форме. Но у нее нет истории изучаемого понятия до неоплатоников; и, кроме того, у автора нет намерения локализовать это понятие на фоне всей неоплатонической философии в систематическом виде.

Поскольку указанные здесь две небольшие работы, не обнимая всей обширной истории данного понятия, все же могут считаться основанием для более капитальных исследований в этой области, постольку и нам приходится ими воспользоваться. Но наше ис-

пользование этих работ по необходимости оказывается существенно критическим и требует с нашей стороны еще других, наших собственных наблюдений и обобщений. В результате этого мы и получили некоторую картину данного предмета, правда, не окончательную, которую мы сейчас кратко и изложим.

а) Минуя более древние материалы, требующие весьма нелегкого анализа, начнем с *Платона*, соответствующие тексты из которого нам уже не раз встречались по разным поводам.

Основной платоновский текст для нашей проблемы — это, конечно, «Федр» (247b), где души изображаются в виде колесниц, запряженных двумя конями и управляемых специальным возничим. Не входя в анализ этого символизма, который у Платона в данном случае выражается очень просто, обратим внимание на то, что в состав души входит еще и колесница, материальный и телесный носитель всей души. Это значит, что момент тела входит в существенное определение самой души. В загробном мире души плывут по Ахеронту, впадающему в озеро Ахерусиада (Phaed. 112 e—113 e). Следовательно, телесность души здесь тоже подчеркивается. В загробном мире уже по телу души видны все преступления и дурное поведение души во время ее земной жизни (81 b—d; 83 d; 107d; ср. R. P. X 614 d). А когда по миновании всех своих перевоплощений душа водворяется на небе, то она водворяется вместе со своим телом и на все времена; а об этом можно заключить из того, что у богов душа и тело бессмертны и «нераздельны на вечные времена» (Phaedr. 246 d). Последние тексты о соответствии души и тела у порочного и у чистого человека отсутствуют у Э. Доддса. И если, по «Федону» (80 e—81 a), непорочные души философов различаются со своим телом, чтобы стать божественными и умопостигаемыми, то, очевидно, здесь имеется в виду земное и грубое тело человека, а не тело вообще.

О том, что имеется тело небесное, то есть вечное и прекрасное, говорят такие выражения, как «тело Всего» (Tim. 31 b) или «тело космоса» (32 c), и эти два текста тоже отсутствуют у Э. Доддса. О звездных душах, и опять в виде колесниц, читаем там же (41 e). В том же диалоге (44 de) говорится о сферовидности человеческой головы как о символе наиболее возвышенной части человеческого существа. Там же (69 cd) — опять о колесницах душ.

В «Законах» (X 898 e—899 a), в связи с учением о движущей силе души, говорится о том, что душа приобретает «себе откуда-то извне огненное или какое-то воздушное тело». Это «извне» нельзя понимать здесь слишком грубо, то есть как полную противоположность и несовместимость души и ее огненного тела. Здесь просто указывается на то, что в одном и том же световом теле можно раз-

личать два разных момента, чисто душевный и чисто телесный, каковые два момента все-таки в конце концов сливаются здесь в одну субстанцию.

Все эти платоновские тексты производят двойственное впечатление. С одной стороны, о тождестве души и тела говорится у Платона без всякой системы и более или менее случайно. С другой стороны, совершенно очевидно, что это тождество является глубочайшим убеждением Платона; и речь у него может идти только о разных типах этого тождества: то о земном типе, то о подземном, то о связанном с тем или другим перевоплощением души, то о чисто небесном. В «Федре» (271 a—d, 277 bc) прямо ставится вопрос о разных видах души и соответственно о разных видах речей или диалогов, в которых эта душа фигурирует. Но если говорится о речах, то это только потому, что под речами Платон понимает здесь вообще телесную воплощенность души. Другими словами, необходимо признать разную степень телесности и разные типы самой материи. Но мы еще из досократовских материалов знаем о сгущении и разрежении физических элементов, так что для Платона это вовсе не является новостью. Стоики в дальнейшем будут учить тоже о *topos* бытия, причем этот «тонос» есть опять-таки не что иное, как разная степень напряженности.

Наконец, нельзя не высказать глубокого порицания в адрес тех бесчисленных излагателей Платона, которые выдвигали у него на первый план учение о бессмертии души и ничего не говорили о бессмертии тела. Весь платонизм есть учение не только о бессмертии души, но и о бессмертии тела; и притом платонизм с начала и до конца. Да иначе не может и быть, поскольку вся античная философия вырастает на интуиции чувственно-материального тела. В предельном обобщении это является уже не земным телом, но особого рода световым, огненным или, вообще говоря, идеальным телом. А все-таки тело в своем основном принципе в античности — бессмертно.

б) Что касается *Аристотеля*, то прямая связь души и тела вытекает уже из того приведенного у нас выше (с. 294) аристотелевского текста, согласно которому душа есть «энтелехия», или «эйдос» физического тела, обладающего органами. Как бы ни толковать здесь эти термины, ясно, что, по Аристотелю, если нет органического тела, то нет и души. Поэтому совершенно правы позднейшие толкователи Аристотеля Прокл и Фемистий. Прокл (In Tim. III 238, 20) утверждал, что Аристотель учил о душе как о «носителе дыхания» (*ochēma pneumaticon*). Фемистий же (De an. p. 32 Hein.) писал, что, по Аристотелю, «носитель» соответствует «пятому телу», то есть эфиру, из которого состоят звезды (Arist. De gen. anim. II 3, 736 b 35 — 737 a 1).

Согласно указанному исследованию И. Адо (указ. соч., с. 184—186), Аристотель имел особенно большое значение для выработки учения о так называемом пневматическом теле. Дело в том, что лежащее в основе этого понятия другое, более простое понятие, «пневма», еще Аристотель понимал как нечто «оживляющее» (*dzōtison*). Так, по крайней мере, рассуждает Симплиций (*De an.* 300, 32—302, 17 Hayd.). Согласно этому позднему комментатору, пневма у Аристотеля — это общая локализация для всех психических состояний, которая помещается в сердце и вокруг сердца. Она есть нечто человеку врожденное, то есть от него неотъемлемое (*De part. an.* II 16, 659 b 17—18; *De mot. an.* 10, 703 a 10), и противопоставляется пневме приобретенной, которую человек получает, когда его разумная душа вступает в материальный мир и облекается материальными стихиями земли, воды, воздуха и огня. Это соответствует учению Платона о душе, созданной самим демиургом, в отличие от материальной души, созданной вторичными, природными богами (*Tim.* 42 de). К сожалению, И. Адо не приводит всех соответствующих текстов. А у Аристотеля, например (*De mot. an.* 10, 703 a 9 — b 2), имеется подробная картина пневмы как двигательной психической силы, создающей всякого рода толчки и сокращения и разного рода интенсивные переживания. Зато у И. Адо приводится интереснейший текст Аристотеля (701 b 32 — 702 a 7) о пневме как о принципе всех остроаффективных психофизиологических состояний человека в его радости и печали, в его восторженности и подавленности, в его свободном волеизлиянии и стесненности. По И. Адо, именно подобного рода суждения Аристотеля имел в виду Симплиций (*In Ench. Epict.* 49, 53—50, 5 Dübн.) в своем изображении пневмы.

Однако И. Адо не замечает того, что такого рода концепция пневмы для времени Аристотеля несомненно противоречива: с одной стороны, пневма есть единство и принцип всей психической жизни человека, отличный от чистой разумности; а с другой стороны, это принцип крайне напряженной аффектации, доходящей до дрожи, обморока и даже до смертельного исхода. Но это, конечно, не мешает тому, чтобы находить уже у Аристотеля яркое изображение разумной и пневматической души, а следовательно, светового и пневматического тела.

Добавим к этому, что во времена Аристотеля в Сицилии была целая школа медиков, которые подробно разрабатывали именно это остроаффективное понимание пневмы¹. Это заставляет остро-

¹ Wellmann M. Die pneumatische Schule. — *Philologische Untersuchungen*, 14. Берлин, 1895. Также — Kudlien F. *Pneumatische Ärzte*. — *Realencyclor. d. Altertumsw.*, Supplbd. XI, 1968, 1097—1108; Ср. и общие работы по античной пневме: Jaeger W. *Das Pneuma im Lykeion*. — *Hermes*, 48, 1913, S. 29—74; Saake H. *Pneuma*. — *Realencyclor. d. Altertumsw.*, Supplbd. XIV, 1974, 387—412.

аффективное понимание пневмы считать одним из серьезных периодов в развитии античного учения о разных типах телесности.

Точно так же имеются все основания термин «дыхательная пневма» понимать не настолько узко, чтобы речь здесь шла только о дыхании. Аристотель хочет сказать, что разумная душа человека, погруженная в область материальных стихий, получает от этих стихий как бы новую оболочку в результате вдыхания в себя этих материальных стихий. Речь идет здесь, следовательно, не просто о дыхании в узком смысле слова, но о восприятии разумной душой всех вообще окружающих ее материальных стихий. Поэтому термин *pneumatikon* лучше переводить не просто как «дыхательное», но как «пневматическое тело», чтобы выразить именно обобщающий характер пневмы. У Аристотеля это пневматическое тело мыслится покамест в начальном виде и не очень отчетливо отличается от пневмы как остроаффективного психофизиологического состояния человека.

в) *Стоики*, несомненно, продвинули вперед этот вопрос о световом теле, поскольку они исходили не из понятия о материальных стихиях и также не из платоно-аристотелевского учения об идеях, но из понятия организма. Подобно Гераклиту, они учили о первоогне, откуда у них появлялись все прочие материальные элементы, но этот первоогонь толковался у них как мир идей, так что различать материальный элемент и идею они отказывались с самого начала. Они учили, следовательно, о некоем уже ноуменальном и, в частности, интеллектуальном теле. Это, между прочим, приводило к тому, что они учили не просто о логосе («смысле», «идее») и не просто о логосах, но о «семенных логосах», то есть о таких идеях, которые были не просто чистыми идеями, но живыми семенами всех существующих вещей, то есть понимались органически.

К сожалению, Э. Доддс не приводит этого основного воззрения стоиков. Но зато он дает некоторые полезные текстовые указания. Так, задаваясь вопросом о том, кто первый соединил в отчетливой форме звездные души Платона и пневматического носителя Аристотеля (мы выше сказали «носителя дыхания»), Э. Доддс приводит любопытный текст Галена, в котором кроме души как особой и самостоятельной субстанции еще говорится о «лучевидном» и «эфировидном» теле (*Galeni De plac. Hippocr. et Plat.*, p. 643 Müller). В связи с этим стоики и вообще понимали душу как пневму, то есть как дыхание (SVF II 774; 885). «Пневма» здесь, очевидно, уже трактуется как понятие не чисто физиологическое, но накануне своего перехода к значению «дух», так что «пневматический» едва ли здесь означает «дыхательный», но почти уже «духовный» или,

точнее, «телесно-духовный». Гераклид Понтийский, будучи платоником, тоже говорил о «небесном теле» (Doxogr. graec. 213, 214, 388 Diels).

Если привлечь такого платонического стоика, как *Посидоний*, то у него тоже идет речь о «божественном теле, состоящем из эфира, блестящем и огненном, которое никогда не находится в состоянии покоя, но всегда находится в круговом движении», причем имеются в виду звездные тела (frg. 127 Edelst. — Kidd). У того же философа имеется такой замечательный текст (100); «Бог есть интеллектуальная (поегон) пневма, распространенная по всей субстанции (oysias)», где под «субстанцией» схолиаст понимает материальные стихии земли, воды, воздуха и неба. Еще в другом фрагменте Посидония (101) говорится, что бог не только есть интеллектуальная пневма, но что сама она, не имея формы (morphēn), переходит во что хочет и уподобляется всему. К сожалению, этих замечательных фрагментов Э. Доддс не приводит тоже.

Псевдо-Плутарх (писатель, вероятно, II в. н. э.) в известном трактате «О жизни и поэзии Гомера» (гл. 128) утверждал, что душа после смерти удерживает свое pneumaticon, которое служит в дальнейшем ее «носителем». И если миновать герметические и раннехристианские тексты, укажем теперь на неоплатоников.

г) Учение о срединном состоянии между душой и телом представлено у *Плотина* скупое, и об этом воззрении у философа можно только догадываться. Когда души из занебесного умопостигаемого мира спускаются на небо, они, говорит Плотин (IV 3, 15, 1—4), получают тело, которое в дальнейшем приобретает «более земной» вид. После земной жизни душа переходит в другие тела; а когда достигает полного успокоения, она, говорит Плотин, теряет тело и существует вместе с божественными «субстанциями» (24, 1—28). Таким образом, о небесном теле у Плотина не говорится отчетливо, и о нем можно только догадываться, поскольку о потере тела на небе говорится, по-видимому, в смысле потери земного тела, а не тела вообще. Ведь мы только что привели текст Плотина о том, что небесный мир, в отличие от более высокого умопостигаемого занебесного, уже состоит из тел (конечно, чисто идеальных). Во всяком случае, Плотин утверждает (II 2, 2, 20—22), что пневма души имеет то же самое движение, что и звезды.

Порфирий более подробно формулирует мысли, намеченные, но недосказанные у Плотина. Находясь в земной обстановке, душа у него пропитывается влагой, тяжелеет и становится физически видимой. Но вначале пневма души является «эфирным телом», затем «солнцевидным телом» и далее — «луновидным телом» (Sent. 29, p. 18, 14—19, 13 Lamberz). Здесь же говорится о том, что эфир-

ное тело «близко к нематериальному» (19, 7). Прокл (In Tim. III 234, 18—30) приписывает Порфирию мнение, что неразумная часть человеческой души есть ее носитель. Но Прокл тут едва ли прав, поскольку подлинный носитель души, скорее, мыслится у Порфирия в виде платоновской небесной колесницы души во время ее путешествия по небесной орбите, причем, согласно самому же Проклу, колесница души и сама душа получают разную судьбу, поскольку вместо колесницы носителями души оказываются физические элементы вроде воздуха и огня. Таким образом, у Порфирия, как и у Плотина, еще нет отчетливого учения о субстанциальном слиянии души и тела, хотя об этом и можно найти у Плотина некоторые намеки.

д) Предстояло окончательное субстанциальное слияние души и тела в одну срединную сущность, которую и стали понимать как духовное тело, или как телесный дух, или как световое, ментальное (то есть умопостигаемое) тело. Этот взгляд достаточно ярко выражен в трактате о египетских мистериях. Здесь *Ямвлих* (или Псевдо-Ямвлих) утверждает, что «эфировидный и лучевидный носитель» является восприемником божественных «фантазий» (*phantasiai*). Здесь (III 14, p. 132, 11—15) мы читаем: «Именно она [мантика] наполняет облегающий душу эфировидный и лучевидный носитель божественным светом, вследствие чего движимые желанием богов божественные фантазии овладевают находящейся в нас фантастической (*phantasticè*) способностью». Таким образом, светоносное тело объявляется здесь условием, при котором возможно существование фантазии, но фантазии уже не в пассивно-отобразительном смысле, а в смысле творческого устройства самой жизни, если в этой последней сливаются в одно нераздельное целое дух и материя.

Уже у Порфирия (*frg. 2 Bidez*) «духовная (*spiritalis*) душа» является посредником между телесным и духовным. Но эту духовность Порфирий понимает пока еще слишком низко, именно как аффективную сторону души. Совсем другое у Ямвлиха, который эту срединную сторону человеческого духа ставит очень высоко, понимая ее как некоего рода духоносное тело. Оно действует даже тогда, когда физические глаза человека закрыты (*Procl. In R. P. I 39, 9—11; Herm. In Phaedr. 69, 7 Couvr.*). Правда, даже и этот эфировидный носитель, покамест он находится в земной человеческой душе, тоже требует своего очищения. О такого рода «светоносном теле», или «эфирном теле», учил также Гиерокл Александрийский (ИАЭ VI 76—77, а также в настоящем томе, с. 10), хотя и без точного логического анализа. Теорию «светового тела» мы находим (выше, с. 16) у Сириана, который был учителем Прокла.

Необходимо отметить, что одни философы учили о полном тождестве этой светоносной души с душой вообще, как это встречается даже в материалах по Ямвлиху (Procl. In Tim. III 234, 32—235, 9). Другие, как это мы знаем из Порфирия (выше, с. 348), отделяли здесь одно от другого, используя платоновское учение о падении душевных колесниц. Прокл замечательным образом соединяет эти две точки зрения на светоносное тело.

е) С одной стороны, *Прокл* (Inst. theol. 196) пишет: «Всякая душа, допускающая причастность себе, пользуется телом, первично вечным и имеющим нерожденную и неуничтожимую субстанцию». Из этого вытекает, что носитель души создан «первичной причиной» (207), почему он «нематериален, неделим по сущности и не подвержен действиям» (208). С другой же стороны, у Прокла имеется подробное рассуждение (209) о том, что душа, несмотря на все свои «материальные покровы», возвращается к своей первоначальной сущности. Таким образом, Прокл оправдывает тем самым и все принимаемые душой материальные оболочки. Это общее учение о таком теле, которое, будучи смертным и неразумным, путем очищения восходит уже к телу вечному, Прокл дает в замечательно ясной и компактной форме, оправдывая тем самым не только земное тело со всеми его несовершенствами, но вместе с тем оправдывая также и существование вечного и светоносного тела и у человека, и у демонов, и даже у самих богов (In Tim. III 236, 31—238, 24). Об этом «блестящем», «чистом» и «насквозь ощутительном» теле читаем также у Гермия (In Phaedr. 68, 21—23; 130, 25—28).

Нечего и говорить о том, что прокловская диалектика светового тела восходит к указанной у нас выше платоновской теории (Phaedr. 246 d) о нераздельном слиянии души и тела у богов на вечные времена. Прокл и здесь оказывается представителем только тончайшей диалектики, более интуитивно представленной уже у Платона. Но кто внимательно следил вообще за всем нашим исследованием античной диалектики, должен признать, что и вообще субстанциальное слияние души и тела есть всегдашняя заветная античная идея.

Если подвести общий итог учения Прокла о световом теле, то мы должны в первую очередь отметить его строго систематический характер и его диалектическую ясность, которую мы не всегда и далеко не везде находим у предшественников Прокла. Система эта дается у Прокла в строго продуманном и сформулированном виде (In Tim. III 236, 29—31; 284, 16—285, 21; 298, 27—299, 4). У Прокла мы имеем ровно три типа души и соответственно три типа тела. Первый тип, разумный, «простой и нематериальный», свойствен-

ный богам и человеку в его пребывании среди богов. Второй тип, пневматический, «прост и материален». Как мы видели выше (с. 345), Аристотель некогда пытался формулировать эту пневматическую природу души и тела, но плохо отличал ее от аффективных психофизиологических состояний человека. Вместо этого у Прокла тоже дается упор на материальность, но эта материальность тоже есть нечто простое, то есть она не рассыпается на отдельные аффективные изломы, но является неделимым принципом всей вообще психофизиологической природы человека. Наконец, третий тип души и тела, вегетативный, «сложен и материален». Это именно тот третий тип души и тела, который отличается своей неразумностью и который у Аристотеля так нечетко формулировался в отличие от пневматического типа. Из приведенных у нас сейчас текстов Прокла именно о таком разделении трех типов телесности мы читаем в специальном месте (285, 12—14). Здесь Прокл блещет ясностью своего тройного деления телесности.

ж) Дамаский (De pr. I 32, 11—12) бегло говорит тоже о трех видах тел, причем одно из них — прямо пневматическое.

То же самое деление — см.: Olymp. In Phaed. 77, 13—15 Norv., где тоже употреблен термин «пневматический». То же самое — у Дамаския (In Phaed. I 239 Wester.), но гораздо подробнее о поведении пневматического тела см.: Olymp. In Phaed. 52, 27—53,4; 59, 15—22 Norv. — с более подробным определением отношения к вегетативному телу. Вегетативное тело и его душа создаются и разрушаются для разумной души каждый раз заново (Olymp. In Gorg. 264, 27—265, 5 Wester.).

Весьма оригинально и четко у Дамаския (In Phaed. I 551): чистые, но нефилософские души — на вершинах земли в виде пневматического тела; чистые и философские в общественном смысле — на небе в виде светозарных тел; совершенно же очищенные — в занебесном месте без тел.

Здесь некоторое расхождение, потому что, например, у Прокла (In Tim. III 298, 31—299,1) разумные души на всю вечность остаются внутри космоса. По-видимому, в тех случаях, когда неоплатоники говорили о «нематериальных» душах, они понимали под материей физическую и земную материю. В этом смысле боги и люди на небе действительно нематериальны. Но зато у них своя собственная материя, идеальная. Таково мнение всего античного платонизма.

з) В заключение нашего обзора неоплатонических учений о световом теле мы хотели бы указать еще на два обстоятельства.

Необходимо учитывать подвижность, а также известного рода противоречивость неоплатонических учений о световом теле. То, что выше мы сказали о трех типах телесности у Прокла, является основным и окончательным, поскольку световому телу тут определено тончайшее диалектическое место среди трех типов телесности вообще. Такой ясности мы не находим, например, у Симплиция, который, как мы видели выше (с. 345), слишком сильно сближает неоплатоническую пневму с аристотелевской пневмой аффективных состояний души. Гиерокл (выше, с. 10) противопоставляет разумную душу светоносному телу, управляющему человеческими душевно-телесными состояниями. При этом, однако, это светоносное тело именуется у него также и пневматическим, поскольку и светоносное и пневматическое тела оба нуждаются в очищении (Hierocl. In aug. carm. XXVI Mullach.). Получается некоторая путаница: разумная душа выражается одинаково и светоносно и пневматически, так что вместо трех видов тела получается только два, да и то не очень отчетливо. Александрийский неоплатоник Гермий (In Phaedr. p. 73, 27—74,9; 130,25—131,3 Couvr.), а также еще и Синезий (De insomn, p. 152, 13—155,11 Terz.) тоже не различают светоносного и пневматического тела в том смысле, что оба этих тела, как и вообще все части души, подлежат очищению. Это не мешает Синезию давать весьма оригинальную и интересную характеристику световому телу души. По Синезию, фантазия есть первое тело души, являясь «ощущением ощущений» (aisthēsis aisthēseōn), так что она есть и центр и условие возможности для всех прочих ощущений. В то же время такая фантазия, по Синезию, независима от отдельных ощущений и есть нечто прямое и непосредственное, близко связанное со сферой разума, точнее, активный принцип совмещения ума и материи. Это такая «фантастическая пневма», которую даже невозможно охватить философскими категориями. Она — вполне специфична. И вообще колебаний в этом вопросе можно находить очень много, причем полной ясности здесь нельзя добиться даже и в отношении Порфирия и Ямвлиха (что, возможно, зависит от недостатка дошедших до нас материалов). Поэтому еще и еще раз приходится опираться на тройное деление телесности у Прокла как на максимально ясное и простое.

Имеется и еще одно обстоятельство, на которое необходимо обратить внимание. Это вопрос о связи тройного деления телесности с проблематикой теургии.

В целях исторического разъяснения вопроса мы должны добавить здесь только то, что у Прокла его учение о световом теле было глубоко связано с его же учением о теургии. Ведь эта теургия трак-

товалась во времена Прокла не просто как очищение тела и не просто как его атрибутивное преобразование, но и как субстанциальное превращение человека в бога. Но для такого превращения необходимо было признавать, что и боги тоже не состоят только из одного духа, но что они в то же время также и телесны (правда, в возвышенном смысле слова). Если нет ничего телесного в богах, тогда и человек не может становиться богом в телесном смысле слова. Значит, исторически учение Прокла о светоносном теле было только одним из моментов общей теургической системы. Тут была своя железная логика.

5. *«Халдейская философия»*. а) В первые века нашей эры появилась целая литература под названием «халдейская», в основном эклектического характера, но с явной близостью к неоплатонизму. Что понимать под «халдеями», не очень ясно. Ясно только то, что неоплатоники довольно охотно упоминали эти «халдейские» источники в целях расширенного понимания исконных греческих философских учений и мифов. Мы уже знаем, что свой основной труд Ямвлих назвал «О египетских мистериях», хотя, как мы пытались доказать выше (I 304), ничего специфически египетского в этом трактате не содержится, а содержится только развитие старинных пифагорейско-платонических учений.

Наше представление об этих «халдеях» и их философии основывается на сочинениях византийского философа XI века Михаила Пселла, который посвящал халдеям целые трактаты¹. На границе обеих эр в античном мире под «халдеями» просто понимали разного рода жрецов, магов и гадателей вавилонского происхождения. Их учение о внутреннем восхождении души пользовалось тогда большим успехом. Но если говорить о самих неоплатониках, то никакая мистика никогда не мешала им проводить свою традиционную пифагорейско-платоническую диалектику мифа.

Вот Проклу и принадлежал целый трактат, посвященный этой халдейской философии. Трактат этот полностью до нас не дошел, но на основании кропотливых филологических изысканий можно довольно определенно говорить по крайней мере о целых пяти рассуждениях из этого трактата. О прежних изданиях этих отрывков и об огромной филологической работе, которой они потребовали, можно получить представление по изданию всех этих (и не только прокловских) халдейских материалов у E. des Places'a (об этом издании — ниже, библи., с. 525). Итак, надо различать не дошедший до нас анонимный трактат о халдейских оракулах, фраг-

¹ Анализ Михаила Пселла как источника для установления халдейской философии дается у Lewy Н. *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Cairo, 1956).

менты которого собрал Э. Де Плас, не дошедший до нас трактат Прокла такого же содержания и те пять отрывков Прокла из этого трактата, которые в науке обычно называются «Эклогами» из халдейской философии Прокла и которые издавались отдельно. Если проанализировать эти пять обширных фрагментов, установленных в современной науке в качестве прокловских, то кратко можно сказать следующее.

б) Прежде всего, обращает на себя внимание полная незыблемость платонического учения о *первоединстве*. А тем самым здесь сохраняется и весь диалектический аппарат в области этой проблемы, при помощи которого Плотин создал свою систему и который также здесь имеется в виду.

Единое — центр всего, который является пределом стремления и для души и для всего прочего (211, 9—12 Des Pl.). Рассуждая о путях восхождения (209, 12—17), Прокл констатирует здесь и ту ноуменальную сферу, которая для души является светом ее высоких стремлений, и каждую отдельную душу как тоже воплощение первоединого, поскольку она тоже есть неделимый центр и средоточие всех «психических потенциалов» (210, 28—211, 4; 212, 4—16). Поэтому первоединое надо понимать двояко. С одной стороны, оно везде одно и то же; а с другой стороны, оно везде разное, везде является каким-нибудь определенным эйдосом, так что каждый такой эйдос в отношении своих эйдетических функций тоже является первоединым, хотя каждый раз специфическим (211, 4—15).

Все это нужно расценивать как типично прокловское учение, и ничего какого-то «халдейского» искать здесь не надо. В частности, то, что здесь называется дианоэтическим мышлением, объявляется как мышление всех вещей в их смысловой простоте (209, 7—10); а сам разум, воспринимая себя как целое, тем самым уже выходит за свои пределы и становится таким единым, которое уже выше разума (210, 8—15), с безусловным требованием констатации такого первоединого (209, 17—20).

в) Далее, в этих халдейских материалах необходимо отметить некоторые черты, которые не столь фундаментальны в смысле общего неоплатонического триадизма, но тоже отнюдь ему не чужды и тоже едва ли возникли из каких-то «халдейских» источников.

Так, например, исходное первоначало в этих материалах трактуется как «отец» (206, 2, 19—23; 207, 17—25; 208, 3—5). Но это есть старинные платонические представления. Как мы видели выше (с. 293), уже у Платона божественный разум мыслится как отец, а мир — как сын божий. То же самое мы находим и у Плотина (выше, с. 297).

Далее, космическое бытие мыслится в этих халдейских фрагментах Прокла как «огонь», то есть как разные ступени простоты и разреженности огня. Говорится о «незапятнанном огне» (206, 8—9) и об огненном восхождении к отцу (208, 3—5). «Теплое дыхание есть передача [то есть осуществление] жизни» (206, 14—15).

Нечего и говорить о том, что все эти «отцовские», «огненные» и «дыхательные» представления являются для этих халдейских материалов в первую очередь характеристикой космических «*порядков*», или определенной космической структуры (206, 3).

С точки зрения платонизма уже наперед является очевидным также и признание трех познавательных способностей души — интеллектуальной (*noera*), размышляющей (*dianoëticē*) и мнящей (*doxasticē*) (207, 5—6).

Однако в этих халдейских материалах у Прокла имеется и нечто более специфическое.

г) Именно здесь идет речь о теургии, а в связи с этим — о задачах философии. Теургия понимается в этих материалах, надо сказать, довольно скромно. Когда здесь заходит речь о «теургической природе» людей, то говорится лишь о том высочайшем благе, о торжестве которого заботятся теурги, отвергающие низменную область человеческих страстей (208, 27—209, 1). Следовательно, теургия есть просто материальное осуществление высшего блага.

Но высшее благо, как говорится в этих материалах, есть отец. И отец этот не есть просто только понятие, идея или логос. За этим логосом отца кроется еще и знакомое нам (выше, с. 337) безмолвие, которое выше всякого разума и всякого логоса, причем это касается вообще всего существующего, и души, и всякой отдельной вещи, которые поэтому и трактуются Проклом как «происшедшие от божества» (210, 22—24).

Что касается специально человеческой души, то она состоит из «священных логосов и божественных символов» (*symbolōn*), причем ее логосы происходят из «интеллектуальных эйдосов» (*noerōn eidōn*), а ее символы — из «божественных генад» (211, 21—24). При этом напомним, что «генады», по Проклу, — это и есть первичные боги, которые еще до ноуменальной области возникают уже в первоедином и состоят из первородящих числовых структур (выше, с. 74). И если область логосов есть создание самой философии, то символы устанавливаются для нее «оракулами» (211, 20—21).

Поэтому настоящие философские гимны состоят не из искусственно создаваемых рассуждений и не из торжественных и украшенных ритуалов, но из огненно-ноуменальных восхождений (207, 17—22; 208, 1—4).

Наконец, в этих материалах мы имеем также и эмоционально насыщенные призывы к восхождению на путях логосов и символов, на путях ноуменального огня (207, 22—208, 1).

д) В заключение этого обзора халдейских материалов Прокла необходимо сказать, что в них невозможно найти такие идеи, которые были бы чужды основным сочинениям Прокла и для которых нужно было бы придумывать особое название «халдейских». Самое большее, что мы можем здесь найти, — это предписание халдейских оракулов об использовании кроме философских логосов еще и символов. Однако нетрудно догадаться, что эти символы есть просто древние мифы, без использования которых философия оставалась бы на ступени абстрактных логосов. Но диалектическое использование мифологии, как известно, является общей темой и общим методом философии Прокла в целом.

Возможно, что в те века античного разложения и падения языка «халдейские» пропагандисты магии, гадания, всякого рода предсказаний и даже колдовства имели большое значение, взывая к забытым восторгам напряженной религиозной жизни. В этом отношении «халдеи» могли оказывать глубокое воздействие в смысле подъема религиозного вдохновения. Но удивительным образом это не оставило никакого следа в философских размышлениях Прокла. В смысле теоретической философии Прокл и в этих своих халдейских симпатиях оставался верным сторонником неоплатонической системы, а неоплатоники оказались верными сторонниками и продолжателями платоно-аристотелевского мировоззрения. При этом читатель не может упрекать нас в том, что мы уделили много времени и места для изучения халдейских элементов Прокла, в то время когда ничего специально халдейского найти у него невозможно. На это мы должны сказать, что без специального исследования халдейских элементов Прокла наше суждение о них заимствовалось бы только из вторых или третьих рук. Сейчас же, после внимательного филологического прошупывания всех этих материалов, мы можем уже с полной уверенностью и вполне ответственно заявить, что ничего халдейского в этих «халдейских» материалах Прокла ни в какой мере не содержится. В крайнем случае это есть только энтузиастическая корреляция общепрокловской диалектико-мифологической системы.

Справедливость заставляет заметить, что даже и в отношении Платона иногда раздавались голоса о большом воздействии на него все тех же халдеев. Правда, у Платона попадаются тексты с выражением сочувствия по адресу восточной мудрости. Дело доходило до того, что в «Послезаконии» устанавливали прямое воздействие «халдейской астрономии» (Йегер). Однако не только в отношении

Прокла, но и в отношении Платона такое воздействие необходимо считать чрезвычайно преувеличенным. В «Федре», «Пире» и «Государстве» высказываются положительные оценки восточной мудрости. В «Законах» (X 896 a—899 d) говорится о мировой одушевленности, о том, что мировая душа управляет всем большим и малым в космосе и что добродетель нуждается в такого рода астрономии; но здесь ни слова не говорится о халдеях. В «Послезаконии» (985 e—988 e), и тоже в целях обоснования морали, говорится о небесных круговращениях и говорится, между прочим (987 ab), о значении в этом отношении деятелей Египта и Сирии, но опять-таки о халдеях ни слова. Поэтому занимавшийся такими текстами из Платона Э. Де Плас в статье 1936 г.¹ немножко спешит с утверждением о влиянии халдейской философии на Платона.

6. *Проблемный состав и краткая история халдейства.* Прежде чем расстаться с анализом религиозно-философских взглядов Прокла, выскажем несколько суждений о самом этом халдействе, ввиду чрезвычайно больших преувеличений, господствующих в науке в вопросе о наличии халдейских элементов в неоплатонизме. В предыдущем мы уже много раз убеждались в том, что греческая мысль в последние века своего существования безусловно продвигалась к положительной оценке и теоретической и практической области старинных и общенародных оракулов. И все же надо сказать, что упомянутое выше (с. 352) издание греческого текста фрагментов халдейских оракулов Э. Де Пласа, сопровождаемое его же исследованием, позволяет делать только весьма скромные и умеренные выводы о значении этого халдейства. Воспользуемся этими выводами Э. Де Пласа.

а) Семь проблем характерны для этой халдейской философии.

Прежде всего, это — учение о триадах. По разверстке Э. Де Пласа, это — фрагменты 11, 26, 27, 31. В этих кратких фрагментах нет ровно ничего такого, что можно было бы считать новостью в сравнении с общеплатоническим учением о первичной триаде. Беспредикатность первой категории, именно «отца», упоминается слабо и не без противоречий.

Вторая проблема относится к области «отца», «демиурга» и космической души. Но если иметь в виду общую неоплатоническую диалектику трех основных ипостасей (единое, ум и душа), то халдейские рассуждения на эту тему производят довольно жалкое впечатление. А такая оригинальность, как, например, понимание третьего принципа в виде Гекаты (фрг. 5 и 50), и совсем никак не

¹ Перепечатано в кн.: P l a c e s E. D e s. Etudes platoniciennes. 1929—1979. Leiden, 1981, p. 131—144.

мотивируется. Скорее, можно думать, что в данном случае не халдеи повлияли на неоплатонизм, но сама халдейская философия возникла под влиянием неоплатонизма.

Третью проблему халдейской философии можно понимать как учение о высших существах (после богов), то есть об ангелах и демонах. Здесь суждения неоплатоников и, в частности, Прокла, по-видимому, гораздо ближе подходят к халдейскому мировоззрению, хотя и по этому вопросу, то есть по вопросу о промежуточных звеньях между богами и земным миром (включая человека), платоники всегда говорили очень много, не исключая даже Платона, у которого (Conv. 202 e—203 a, Epin. 984 e—985 b) дана максимально отчетливая формула всей этой промежуточной области бытия, и дана раз и навсегда на все века античной философии.

Четвертая основная халдейская проблема, соотношение души и тела, получает свое заострение в пятой проблеме, которая занимается у халдеев учением о спасении души (фрг. 102, 103, 113, 130, 153—155, 158, 161—164, 196). Вероятно, здесь сказывается максимальная близость неоплатонизма к халдейству; и возможно, что неоплатоники именно здесь испытали максимальное воздействие со стороны халдеев. Правда, у халдеев дело здесь не обходится без некоторого совершенно неантичного дуализма, намеки на который рассыпаны повсюду (ср. фрг. 113, 161—162). Тем не менее на выручку халдеям приходит учение о теургии, которая делает возможным спасти даже и ничтожное человеческое тело (фрг. 128—129).

Шестая халдейская проблема имеет своим предметом космос. Просматривая халдейские фрагменты о космосе, нетрудно убедиться, что здесь речь идет по преимуществу об основных натурфилософских стихиях — земле, воде, воздухе, огне и эфире. Эти элементы трактуются здесь тоже довольно противоречиво. Особенно высоко ставится эфир (фрг. 51, 58, 61, 67). И здесь тоже дело не обходится без дуалистических намеков. Хотя материя пронизывает всю подлунную (Procl. In Tim. II 10, 7—8), тем не менее душу надо отделить от материи, а материю нужно откинуть раз и навсегда ввиду ее незаконных претензий (In R. P. II 296, 7—11; In Tim. I 38, 2—3). Это, конечно, самое настоящее неоплатоническое решение проблемы, и какого-нибудь воздействия халдеев на неоплатонизм здесь нельзя и предполагать, хотя бы даже отдаленно. Впрочем, небезынтересно то обстоятельство, что в приведенных текстах из Прокла в качестве источников философской мысли упоминаются не специально халдейские оракулы, а говорится в более общих выражениях — «боги» или просто «оракулы» (*ta logia*).

Что касается, наконец, седьмой проблемы, то в изучаемом нами анонимном трактате она представлена вопросами о теургии. Вероятно, здесь и надо искать внутреннюю и наиболее существенную связь философии Прокла с халдейской литературой. Но как раз этот момент у наших халдейских оракулов представлен не очень ярко, и притом такими фрагментами, которые требуют специального филологического комментария (108—109, 132, 139, 149, 206—208, 219—224).

Таким образом, мнение Э. Де Пласа о воздействии халдейских оракулов на неоплатонизм надо считать преувеличенным. Мы бы даже сказали, что весь этот анонимный халдейский трактат производит, скорее, доплатоновское впечатление.

б) *История влияния халдеев* на неоплатонических мыслителей тоже не отличается особенной яркостью и убедительностью.

Относительно Плотина даже и Э. Де Плас сомневается в том, что неясное выражение Плотина (I 9, 1, 1) о сдержании тела душою, чтобы оно не мешало ее полному освобождению, было навеяно аналогичным суждением «Халдейских оракулов» (ср. фрз. 166), как то думали М. Пселл и А. Армстронг. А что Плотин вообще чужд общения с оракулами, это уже определенно доказано у нас выше (с. 331; ср. I 370).

О близости Порфирия к оракулам много говорится у Августина (*De civ. d. X* во многих главах). Эти тексты Августина производят на современного историка впечатление довольно сильное. Но о полной сводимости Порфирия к оракулам, конечно, не может быть и речи. Тот, кто устанавливает сильное воздействие оракулов на Порфирия, должен придумывать для этого целую специальную биографию Порфирия. Не раз говорили, например, что склонность Порфирия к оракулам была у него еще до знакомства с Плотиним, что общение с Плотиним привело его к отчуждению от оракулов и что после смерти Плотина Порфирий будто бы опять оказался под сильным влиянием оракулов. Такая периодизация творчества Порфирия отнюдь не просто фантастична. Но настаивать на ней все-таки трудно. Так или иначе, но в X книге «Града божия» имеется достаточно материалов о близости Порфирия к оракулам, хотя и остается неизвестным, везде ли Порфирий имеет в виду наш анонимный трактат о халдейских оракулах. Сопоставление Порфирия с оракулами, как оно представлено у Августина, отнюдь не лишено своей силы, и с ним легко познакомиться хотя бы по тому же Э. Де Пласу (указ. соч. о халдейских оракулах, с. 19—24).

Несомненно, Ямвлих подошел к оракулам гораздо ближе. Но — весьма интересная вещь: в трактате «О египетских мистериях» нет ни одного места, в котором философия оракулов излагалась бы

путем приведения цитат, а о халдеях в положительном смысле вообще не говорится ни разу. Но такие тексты об огненном восхождении души, как *Myst II 6* и *VIII 8*, вполне сопоставимы с фрагментом 110 «Халдейских оракулов». Другие сопоставления Ямвлиха с халдейскими оракулами (Э. Де Плас, с. 26—29) даже и на Э. Де Пласа производят менее убедительное впечатление.

После рассмотрения Арнобия, Мария Викторина, Синезия речь заходит у Э. Де Пласа и о Прокле.

в) Как мы уже сказали, мы не считаем, что Прокл заимствовал у халдейских оракулов что-нибудь существенное, потому что его собственная философия не только предполагает проблематику оракулов, но и развивается гораздо глубже и выше. В интересе его к халдейским оракулам сомневаться не приходится. Выше (с. 16) мы уже натолкнулись на тот факт, что после предложения Сириана выбрать Домнину и Проклу для изучения труды Орфея или оракулы Домнин выбрал Орфея, а Прокл — оракулов. При этом известный биограф Прокла Марин (XXVI) пишет: «Он свел воедино важнейшие сочинения о богоданных оракулах и прочие изложения халдейского учения и на все это потратил пять лет». Но его трактат о халдейских оракулах, написанный, вероятно, под влиянием трактата Ямвлиха о халдеях, до нас не дошел, а его «Эклоги» из халдейских оракулов (выше, с. 355) дошли до нас в самом ничтожном виде.

И тем не менее связь Прокла с этими халдейскими оракулами или с оракулами вообще была настолько сильной, что Марин (там же) говорит прямо об его «искушенности» халдейскими учениями.

Прокл почти во всех своих проблемах близок к оракулам, и веяние духа этих оракулов чувствуется у него на каждом шагу. Но, во всяком случае, Прокл всегда был захвачен одной проблемой, которая едва ли снилась когда-нибудь халдейским оракулам. Это, конечно, есть проблема первоединства и всеединства, которая к тому же решается не только мистериальными, но и чисто диалектическими методами. Начиная с первого своего сочинения, Прокл был раз и навсегда охвачен восторженным энтузиазмом в проблеме первоединства, и ни о каком философском влиянии на него со стороны халдейских оракулов в этой проблеме говорить не приходится.

Таким образом, если теоретически Прокл не зависел ни от каких оракулов, то практически, и прежде всего по своей сотериологической настроенности, Прокл был, несомненно, близок к оракулам, что, впрочем, и здесь не мешало ему быть оригинальным и самостоятельным философом, величайшим философом-систематиком.

г) Как это ясно читателю, наше исследование зависимости Прокла от халдеев ясное и определенное. И это мы постарались сделать еще и потому, что в огромной литературе об этих пресловутых халдеях существует невероятная путаница и нагромождения одного произвольного тезиса над другим, таким же произвольным. Влияние халдеев на Прокла то признается, то не признается. Одни склонны чуть ли не целиком возводить Прокла к халдеям. Другие это полностью отрицают. Одни указывают, что во времена Прокла халдеями называли вавилонских выходцев, которые пользовались разными фокусами и псевдочудесами, чтобы одурачить греческий народ и извлечь из этого мошенничества только грубую выгоду для себя. Между прочим, как мы сказали выше (с. 359), в трактате Ямвлиха о мистериях, там, где говорится о магии в положительном смысле, халдеи ни разу не упоминаются, а в начале главы III 31 этих халдеев Ямвлих рисует просто как шарлатанов. Были в науке и такие мнения, которые отрицали прокловское авторство за теми халдейскими эклогами, которые еще со времен В. Кролля вполне уверенно приписывались прямо Проклу. Войти в анализ всей этой путаницы и суматохи, царящей в науке о халдеях, мы, конечно, не будем. А желающих заняться этим кошмарным предметом мы отослали бы к другому труду Э. Де Пласа, а именно к его вступительной статье к изданию трактата о египетских мистериях (ниже, библиограф., с. 516). Эта неразбериха и путаница, и притом тоже в нечетком виде, но с указанием всей главнейшей литературы, представлена у него на с. 14—21. Мы же сделали попытку осветить в ясной и простой форме вопрос об отношении Прокла к халдеям. Более детальные и более пристальные наблюдения с применением современных тончайших методов филологии для нас в настоящей работе совершенно излишни.

7. *Мистериальные элементы терминологии.* Наконец, в виде заключения мы укажем еще на одну проблему, хотя бы кратко, потому что в целом это огромная проблема.

а) Дело в том, что очень важно представлять себе в ясной форме язык и стиль неоплатонизма в сравнении с Платоном, на основе которого вырастает весь неоплатонизм. Уже в работе 1930 г. с помощью исчерпывающего статистического метода мы установили, что теория идей у Платона с большим трудом поддается технической обработке и очень часто остается на уровне обыкновенного просторечия¹. В 1940 г. этот же взгляд был высказан

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. I. М., 1930, с. 227—281.

В. Гольдшмидтом¹, а в 1961 г. — Э. Де Пласом² (перепечатано в 1981). Тем не менее диффузный характер платоновской терминологии нельзя считать просто недостатком языка Платона. Ведь Платон — диалектик, вечно спорящий, вечно ищущий; и потому несколько не удивительно, что он часто совсем не доходит до технически устойчивой терминологии. Печать вечного философского искания объясняет собою также и то, что Платон пользуется разного рода бытовыми метафорами вроде метафоры охоты³. Такой же взгляд на терминологию Платона проводит и Э. Де Плас⁴.

Другое дело язык и стиль неоплатоников. Конечно, в порядке комментаторства и буквального текстового заимствования указанные черты платоновского языка наличны и у всех неоплатоников. Но последние отличаются от языка Платона двумя весьма резкими чертами. Каждый философский термин обсуждается и формулируется у них с окончательной ясностью. А с другой стороны, само-то философское понятие мыслится у них текуче-сущностным образом, о чем мы говорили и в своей работе о Плотине (ИАЭ VI 254—262) и в настоящем томе (выше, с. 354). Это придает ту поразительную особенность языку и стилю неоплатоников, которая оказалась вне горизонтов В. Гольдшмидта и Э. Де Пласа.

б) Э. Де Плас делает еще некоторые наблюдения над употреблением таких мистериальных терминов, так *teletē* («посвящение в таинство», «таинство»), *myein* («посвящать в мистерии»), *eropteyein* («созерцать» вообще или при посвящении в высшие таинства), *proagoteyein* («предвещать»), *protrōsis* («объявление», «провозвещение»). Платон знал Элевсинские мистерии и их почитал. Его Сократ в «Федоне» (69 cd) утверждает, что только «очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов». Приводимые на эту тему платоновские тексты у Э. Де Пласа, как и следует ожидать, свидетельствуют о наличии во времена Платона мистериальной практики и о возвышенном отношении к ней самого Платона, у которого, однако, нет никакой ее теоретической разработки. Нужно думать, что только само учение об идеях принципиально совмещалось в сознании Платона с мистериальным очищением⁵. Что касается неоплатоников, то учение об идеях и мистериальная теория в противоположность Платону разработаны у них до чрезвычайности подробно, как в различии, так и в

¹ Goldschmidt V. Essai sur le «Cratyle». Paris, 1940, p. 74.

² Des Places É. Etudes platoniciennes. 1929—1979. Leiden, 1981, p. 47—48.

³ Более подробно об этих соматических элементах в учении Платона об идеях обследовано у А. Ф. Лосева, ИАЭ III 340—360.

⁴ Des Places É. Op. cit., p. 36—47.

⁵ Ibid., p. 83—97.

тождестве этих актов сознания. Впрочем, этот язык Прокла, одновременно научно-философский, духовно-созерцательный и мистериальный, еще пока не стал предметом достаточно тонкого и абсолютного философского исследования.

§ 10. СПЕЦИАЛЬНЫЙ ОЧЕРК ЭСТЕТИКИ

Все многочисленные материалы по Проклу являются с точки зрения истории эстетики по преимуществу философско-теоретическими материалами, из которых эстетика вытекает в более или менее ясной форме. Такова ведь особенность и вообще всей античной эстетики, поскольку эстетика не была в античности самостоятельной дисциплиной и с каким-нибудь самостоятельным и определенным названием. Обычно она была только выводом из общей философской теории, то есть ее завершением и обобщением. Это и заставляет нас излагать эстетику Прокла после анализа его общих взглядов на науку, искусство, мораль и религию. Но, с другой стороны, в нашем распоряжении имеется такой прокловский материал, который, пожалуй, и на самом деле является самостоятельным очерком эстетики, хотя, конечно, на основе общей теории, как это и полагалось в античности.

1. *Трактат «О единении и красоте»*, сконструированный Фр. Крейцером на основе комментария Прокла к «Алкивиаду I». Известный издатель и комментатор неоплатонических текстов в первой половине XIX в. Фр. Крейцер выбрал из комментария Прокла к платоновскому «Алкивиаду I» такие суждения о красоте, которые еще и сейчас удивляют нас своей краткостью, компактностью, точностью и систематическим характером, и поместил этот полученный им трактат в конце изданного им же самим, переведенного на латинский язык и прокомментированного трактата Плотина «О красоте» (I б). В латинском предисловии к этому трактату Псевдо-Прокла Крейцер ссылается на ряд издателей и комментаторов, которые тоже создавали выборки из античных авторов, с точным использованием их текстов, но распределенных в систематической форме, без уклонений в сторону и повторений, часто имевших место в тексте самих античных авторов.

Такую выборку Крейцер назвал *Peri henōseōs cai calloys*, то есть «О единстве и красоте»¹. В своем собственном издании коммен-

¹ Plotini liber de pulchritudine, emend. Fr. Creuzer. Heidelbergae, 1814, p. 71—126. Точнее было бы назвать данный трактат «О единении и красоте» или, еще точнее, «О переходе в единичность и о красоте».

тария Прокла к «Алкивиаду I» (1820) Крейцер своей выборки «О единстве и красоте» уже не поместил, равно как не поместили ее и другие два издателя того же комментария Прокла, В. Кузен (1864²) и Л. Вестеринк (1954). Поэтому нам придется пользоваться текстом интересующего нас трактата по указанному изданию Крейцера 1814 г. Здесь нет ни одной фразы, которая не принадлежала бы Проклу; Крейцеру же принадлежит здесь только систематическая подборка текстов Прокла без всяких уклонений в сторону и посторонних мыслей, в изобилии содержащихся в тексте самого Прокла. Этот текст комментария Прокла дошел до нас в очень плохом виде, его содержание порой граничит с полной бессмыслицей. Но здесь Крейцер воспользовался переводами и комментариями знаменитого переводчика и комментатора неоплатоников Марсилио Фичино (XV в.), разъяснениями и дополнениями которого будем пользоваться также и мы.

2. *Благо, красота и справедливость.* а) В сводке Фр. Крейцера «О единстве и красоте» Прокл исходит из своего общего гносеологического принципа, который, впрочем, находит для себя место у большинства античных философов, и прежде всего у Платона, Аристотеля, почти у всех эклектиков и, уж во всяком случае, у всех неоплатоников в течение их 400-летнего существования.

Эту принципиальную систему мы не будем здесь излагать, поскольку читатель настоящего тома уже встречался с ней много раз. Это есть система трех основных диалектических ипостасей. В предполагаемом трактате Прокла она, конечно, занимает первое место (88, 6—89, 6; 92, 17—93, 4; 93, 18—23; 90, 14—92, 17). Но в предполагаемом трактате Прокла эти три основные ипостаси очень упорно и настойчиво характеризуются как *благо, красота и справедливость*. Здесь требуется кое-что разъяснить.

б) То, что первая ипостась именуется благом, вполне соответствует общеплатонической теории; и это разъяснялось у нас во многих местах нашей работы. Но то, что вторая ипостась именуется у Прокла красотой, требует для себя особого внимания. Ведь вторая платоническая ипостась — это ум, разум, смысловая структура, единораздельная цельность, интеллект, интеллигенция, эйдос, идея, мудрость, демиургия. Но поскольку эта вторая ипостась есть оформление бесформенной первой ипостаси и поскольку она обладает вполне самостоятельной и вполне самодовлеющей смысловой значимостью, смысловым оформлением, она есть красота. Такая категория красоты, конечно, вытекает сама собой из общеплатонического учения об уме; но, как мы сейчас увидим, эта концепция выступает у Прокла в гораздо более обогащенном виде. Точно так же необходимо обратить особое внимание и на понятие

справедливости, которую Прокл связывает с третьей ипостасью, то есть с душой. Делает он это потому, что душа для него, как и для всех платоников, есть самодвижное становление жизни. Чтобы не быть анархическим и беспринципным, это становление должно воплощать в себе все принципы ума и мудрости. А это и значит, что душа существует как нечто справедливое.

Эти три момента — благо, красота и справедливость — еще более или менее обычны или, по крайней мере, более или менее понятны уже и сами по себе, если стоять на строгих позициях античного платонизма. Но вот дальше начинается у Прокла нечто более оригинальное, хотя уже и небольшое размышление заставляет признать эту оригинальность весьма последовательной и весьма понятной для платонизма. Именно в данном трактате Прокл рассматривает каждый член этой триады в свете всей триады, то есть так, что каждый член триады обязательно содержит в себе два других члена, но конструирует их со своей специфической точки зрения. Получается, таким образом, уже не просто триада, но три триады. И вот на этих путях Прокл и формулирует специфику красоты.

Итак, прежде чем сформулировать специфику красоты, твердо запомним указанную нами сейчас основную конструкцию трех исходных категорий. Именно, по Проклу, в данном трактате благо не есть просто благо, но тождество красоты и справедливости, данное, однако, как благо. И красота у Прокла не есть просто красота, но тождество блага и справедливости, данное как красота. И наконец, справедливость оказывается у него не просто справедливостью, но тождеством блага и красоты, данным как справедливость.

Отсюда, очевидно, мы и получаем более богатое и уже окончательное определение того, что такое красота.

Первый, самый главный и самый очевидный эстетический тезис у Прокла сводится обязательно к тому, что красота занимает среднее положение между благом, или добром, и жизненноподвижной справедливостью.

3. Красота и благо. Благо выше всего, так как оно максимальное сосредоточение всего, максимальная общность всего и совпадение всех противоположностей в одной неделимой точке. Ясно, что красота сама по себе не есть просто благо, но она есть раскрытие этого блага и структурное оформление его в эйдосе. А еще ниже красоты — справедливость. Но и эта справедливость ни в каком случае не существует отдельно. Она тоже есть изливание, или эманация, первоединого блага и последующей за ним красоты.

Вот как пишет Прокл о соотношении блага и красоты. Благо, как всеобщее сосредоточие всего, есть только начало ума и красо-

ты, и начало пока еще не развернутое. Но благо в развернутом виде, когда оно выявляет все скрытые в нем противоположности и этим противоположностям дает определенную структуру, создает из них эйдос, — тогда это значит, что благо дошло до своего крайнего проявления, до своей последней явленности, до своего предельного осмысления, до ума, а это и значит — до красоты. Приводимые нами в дальнейшем тексты из данного трактата Прокла переведены В. В. Библихиным. «В началах вещей благо возвышается над красотой, а красота превосходит справедливость. Благо водружено в неприступной сфере, предшествующей всему умопостигаемому; красота сокровенным образом заключена в умопостигаемых первоэлементах и явным — в предельных частях умного устройства. Благо единовидно выступает в изначальном порядке мыслительных сущностей, красота — в завершении мыслительного божественного исхождения» (107, 3—14). Здесь имеется в виду платоновское учение о началах и концах в «Государстве» (VI 510 b, 511 a). К этому необходимо прибавить, что все такого рода противоположности, совпадая в первоедином, но противопоставляясь в виде конструкции чистого ума (то есть, как говорит Прокл, умственные сущности, или лучше было бы перевести — «умные сущности», если бы не мешали ассоциации обыденной речи), являются для Прокла не чем иным, как богами. «Благо — в богах, красота — в умах, справедливость — в душах» (107, 14—108, 2). Другими словами, всякий бог уже коренится в самом благе, но достигает своего смыслового конструирования в уме и потому становится красотой ума.

4. *Красота и справедливость.* На основании трехпринципной диалектики соответствующую квалификацию получает у Прокла и соотношение справедливости с красотой. Он пишет: «Отсюда, конечно, и справедливое есть одновременно красота, но не все прекрасное справедливо; и причина красоты подчинена благу, а всякая красота есть благо, но источник всех благ превосходит своей простотой любую красоту. Также и справедливость есть нечто благое, будучи соединена с благом через посредство красоты; однако благо само по себе запредельно как красоте, так и справедливости» (108, 2—11).

Далее, нам представляется вполне естественным то обстоятельство, что срединное положение красоты является причиной ее особенно большой значимости в низших сферах бытия. Мы часто бываем несправедливы или не хотим быть справедливыми, равно как и доброе только редко осуществляется среди нас и мы не хотим употребить усилий для его достижения. Но как раз поэтому

и появляется на сцене красота, которая облегчает наш доступ и к справедливости и к благому.

«Сократ в «Федре» (250 b) говорит, что в здешних подобиях нет никакого отблеска справедливости и благоразумия. И вот лишь красоте выпала участь быть и очевиднейшим и одновременно наиболее влекущим (там же, 250 de). Поэтому где справедливое, там и прекрасное, и где прекрасное, там и благо, все равно, обращаешь ли ты к первым началам или к их воссияниям в низшем бытии. При этом благом питается все, потому что оно всему начало, прекрасным — лишь причастное эйдосу, а справедливым — лишь причастное душе» (108, 16—109, 12).

5. *Красота и душа*. С другой стороны, однако, делается весьма понятным и убедительным то обстоятельство, что во всем этом изображении феномена красоты Прокл иной раз не прочь базироваться именно на учении о *душе*, хотя в порядке диалектического процесса душа является только третьей категорией после единого и ума. Это понятно потому, что эстетические переживания обладают особенно большой интимностью и, как у нас обычно говорится в быту, «захватывают нас». Поэтому эстетическое выдвигание души на первый план отнюдь не противоречит Проклу в его трехпринципной теории бытия, а только подчеркивает особенную близость эстетического предмета к живой и разумно ощущающей душе.

Прокл пишет: «В средоточии (en de tōi mesōi centrōi) же всего сущего, каковым и является душа, и благо, и прекрасное, и справедливое единятся друг с другом; и благое этой души прекрасно и справедливо, справедливое — одновременно прекрасно и благо, а прекрасное — вместе и благо и справедливо» (109, 12—17). И далее: «И хотя различие между отдельными моментами в данном случае весьма существенно, в душе все они с точки зрения триады друг с другом единятся, так что ее бытие есть жизнь и ум, жизнь — ум и бытие, а ум — бытие и жизнь. Это потому, что едина простота души и едино ее существование (hypostasis); и ни жизнь, ни мысль не привнесены в нее как некое добавление, но ее ум жив и бытиен, ее жизнь — разумна по своей сущности, и бытие — в своей основе разумно и живо. Поэтому цельная душа есть все одновременно и единство всего. В связи с этим, очевидно, благо в ней отличается красотой и справедливостью, и красота есть нечто совершенно благое и вполне справедливое, и справедливость сливается с красотой и благом» (110, 9—111, 7).

Таким образом, Прокл несколько не нарушает своего диалектического процесса при получении трех основных принципов бытия, но все-таки в области третьего из этих принципов, а именно души, ему представляется особенно ярким единство блага, кра-

соты и справедливости. Он подчеркивает нерушимость своей диалектической триады и прямо говорит как о различии ее отдельных моментов, так и об их тождестве. И при всем том красота больше всего другого прельщает его, и он не устает прославлять ее как связующее звено для всего, хотя, теоретически рассуждая, она, взятая в чистом виде, является всего только вторым моментом триады: «Поэтому Сократ и соединил справедливость с благом через прекрасное, которое опосредствует и связывает их. Прекраснейшая связь, говорит Тимей (31 с), — та, которая в наибольшей мере единит себя со связуемым; но прекрасное, конечно, много лучше всякой иной связи связует и единит обе эти части — справедливое и благое» (112, 11—18):

Уже теперь можно было бы дать окончательную формулу красоты согласно учению Прокла. Однако прежде чем это сделать, скажем еще несколько слов о тех важных предметах, которые Прокл затрагивает в сводке «О единении и красоте».

6. Аргументация в защиту всегдашней красоты и единства справедливости. Прежде всего, Прокл приводит несколько специальных аргументов в защиту тезисов о том, что справедливость в его понимании всегда прекрасна и всегда максимально едина (113, 1—119, 14). Это ясно уже из предыдущего. Тем не менее Прокл приводит для этого еще целых пять аргументов.

Первый аргумент (113, 1—115, 2) сводится к тому, что по самой своей природе все низшее и слабейшее подчиняется высшему и сильнейшему, хотя то и другое по своему смыслу совершенно равносильны. Нельзя допустить, что справедлива та душа, в которой низшие аффекты господствуют над разумом, а разум бессилён совладать с неразумными аффектами души.

«Но справедливость именно и есть то, что воздаёт должное каждой части души, являясь для каждой причиной соответствия своему назначению и достоинству, храня тем самым весь порядок и оставаясь в себе соразмерностью, как то и подобает ее природе, которая, помимо упорядочения частей, не производит ничего своего. Но в свою очередь порядок, соразмерность и соответствие природе прекрасны. Справедливость оказывается, таким образом, причиной красоты и прекрасным» (114, 6—115, 2).

Во-вторых (115, 2—116, 15), Прокл входит также в рассмотрение эстетической структуры справедливости. Таких структур он мыслит две. Одна — «арифметическая», основанная на равенстве разных проявлений справедливости. Другая — «геометрическая», основанная на равенстве соотношений между разными проявлениями справедливости. Термин «геометрическая» Прокл заимствует

из математического учения о так называемой геометрической пропорции: А так относится к В, как это В относится к С.

В-третьих (117, 1—118, 4), Прокл различает смысловой образ, или эйдос, с одной стороны, и, с другой стороны, чистую материальность (*hylē*), которая лишена всякой формы (*amorphia*), всякого эйдоса (*aneideon*) и всякого разума (*alogon*) (117, 1—9). Действительно, если от материи отнять все ее оформление, то она превратится в чистый хаос. Об этом отсутствии всякого образа в материи Прокл говорит только в порядке предварительной абстракции. На самом же деле и реально всякая материя всегда так или иначе оформлена, а смысловой образ и структура так или иначе материализованы. Поэтому и в душе не может быть никакого господства хаотических аффектов, но они должны быть в гармонии с разумным началом, с логосом, с тем или иным образом и потому всегда должны отличаться порядком и гармонией. Поскольку, однако, такая гармонизованная и уравновешенная душа и есть царство справедливости, то «справедливость есть и прекрасное, будучи для души причиной красоты» (118, 2—4).

В-четвертых (118, 5—119, 4), Прокл трактует справедливость как нечто совершенное и определенное в противоположность всему несправедливому, которое всегда и несовершенно и неопределенно. Но это значит, что справедливость есть некоторого рода мера, господствующая в душе, а это и значит, что справедливость всегда прекрасна. «Справедливость вместе и совершенна, и размеренна, и определена, и прекрасна; и все это по природе не отличается друг от друга» (119, 2—4).

В-пятых (119, 5—14), наконец, справедливость имеет для Прокла (как уже и для Платона) также и космическое значение. Ведь платоновский демиург «нашу вселенную устроил, следуя справедливости. Он связал ее прекраснейшею из связей и неразрушимо скрепил ее силой справедливой пропорции, сдерживающей ее и порождающей ее внутреннее согласие» (119, 5—10).

Таким образом, если свести в одно всю аргументацию Прокла по поводу того, что справедливость прекрасна, то необходимо сказать: справедливость всегда прекрасна потому, что она 1) создает для всех частей души соответствующие их природе достоинства 2) при помощи арифметической или геометрической пропорции этих частей, 3) являясь их разумным оформлением и организацией, поскольку 4) сама она есть совершенство, справедливость и мера, включая также и 5) весь космический распорядок.

Здесь мы должны заметить, что такая эстетическая оценка справедливости свойственна не только Платону и неоплатоникам. Можно было бы привести множество разных цитат из разных пе-

риодов античной истории и из разных писателей, никогда не устающих любоваться на соразмерное устройство души и всегда склонных превращать моральные доказательства в эстетический показ внутренней жизни человека. Это же самое необходимо сказать и о том, что всякую красоту античные авторы всегда склонны связывать с еще более высоким началом, а именно с благом, или добром. При этом как раз для античной эстетики, а у древних, выходит, и для этики, весьма характерно виртуозное умение как разделять благое и прекрасное, так и объединять их в нерушимую цельность, а также отождествлять и разделять самодовление красоты с ее утилитарным и производственным характером. Об этом тоже говорится у Прокла достаточно.

7. *Самодовление красоты и ее утилитарно-производственный характер.* а) Красота есть то, к чему мы стремимся, чего мы желаем и что мы любим. Но стремиться можно только к тому, что для нас необходимо и что является для нас благом. Желать и любить мы можем тоже только такое, достижение чего для нас нужно, необходимо, является нашей целью, является для нас каким-то добром. Следовательно, уже из одного того, что красота есть предмет нашей любви, вытекает то, что она является для нас нашим добром, нашим благом (120, 13—122, 1). Само собою ясно, что мы можем стремиться к тому, что вовсе не является для нас благом. Ведь очень многие стремятся прямо к злу. Однако это не так. Когда человек стремится к злу, то, возможно, это зло является таковым только объективно. Субъективно же совершенно невозможно стремиться к злу, если мы, действительно, знаем, что предмет нашего стремления есть зло. Если мы знаем, что мы стремимся к добру, то предмет нашего стремления в данном случае обязательно, хотя бы в некотором отношении, является добром и субъективно и объективно. А если мы стремимся к злу, то это только потому, что мы не отдаем себе в этом никакого отчета, то есть если бы мы достоверно знали, что предмет нашего стремления есть зло, то мы бы к нему и не стремились. Значит, к чему бы мы фактически ни стремились, к объективно доброму или объективно злему, все равно наше сознание свидетельствует о том, что *прекрасное есть обязательно и доброе* (122, 1—126, 5).

По поводу этого принципа отождествления доброго, или благого, с разумным, или добродетели с разумом, принципа, который всегда выдвигался в античности начиная еще с Сократа, необходимо сказать, что это едва ли было интеллектуализмом, как это думают вообще все исследователи древнегреческой философии и как это отчасти думал иной раз и автор настоящей работы. Сущность дела заключается здесь не просто в интеллектуализме, а в том, что все

этическое понималось не диспаратно с разумным осмыслением, но как раз и было чем-то безусловно осмысленным, чем-то максимально собранным воедино, чем-то добротным и ценностным. Это не было каким-то метафизическим рационализмом. Наоборот, здесь допускалась любая аффектация. Но только этическая аффектация всегда мыслилась как целенаправленная, а не просто как сумбурная и хаотическая, всегда как осмысленная, здравая и здоровая, как всегда смысловая.

б) Теперь, наконец, мы дадим те формулы, которые отличаются у Прокла полной ясностью и благодаря которым мы получим возможность понять и логически определить, что такое для него красота, взятая сама по себе.

Три основных принципа бытия могут рассматриваться и как тождественные и как различные. Поскольку в первом принципе Прокл вслед за Платоном находит совпадение всех противоположностей в одной неделимой точке, или в одной всеобщей единичности, в одной неделимой субстанции, в которой совпадает все мыслимое и немислимое, то уже по одному этому все три основных принципа бытия, выставляемые у Прокла, абсолютно тождественны и взаимно неразличимы. Но свою триаду Прокл строит диалектически, как об этом много раз говорится и в разных других его сочинениях. А тогда получается, что у него три основных принципа не только тождественны, но и различны. Из этого, далее, вытекает, что каждый принцип, во-первых, есть он сам, а, во-вторых, он несет на себе смысловую нагрузку и двух других принципов. Другими словами, все три принципа сразу и одновременно существуют в каждом из этих принципов, но существуют каждый раз по-своему, специфически, в свете именно данного, а не какого-нибудь другого принципа. Отсюда сами собой получаются следующие три формулы, которые в очень четкой форме даются у Прокла в разбираемом трактате.

Благо есть единство (вернее сказать, тождество) красоты и справедливости, данное как неделимая и изначальная субстанция, или абсолютная и нерушимая единичность.

Красота есть единство (вернее сказать, тождество) единичности как блага и душевно жизненной справедливости, данное как умозрительный эйдос, то есть как единораздельная цельность.

Справедливость есть единство (вернее сказать, тождество) благости и красоты, то есть становление субстанциальной единичности в виде единораздельной цельности.

В этом рассуждении нас интересует по преимуществу эстетика, то есть вопрос о том, что такое красота. Ее сущность и ее диалектическое место из предыдущего совершенно ясны. Но на ос-

новании приведенных у нас выше рассуждений Прокла можно эту формулу красоты уточнить еще более.

в) Ясно, во-первых, что благо для Прокла выше красоты. Это вполне естественно решительно почти для всей античной философии. Как бы древние ни любовались на красоту, именно по этому самому они и находят в глубине красоты нечто благое и нечто доброе. Но это благое, или доброе, вернее сказать, максимально добротное, максимально слаженное, максимально взаимопроникнутое и доходящее даже до неделимой единичности всегда и было для греков чем-то природным и естественным, чем-то обязательно субстанциальным, мыслить ли под этой субстанцией какие-нибудь идеальные субстанции вроде богов, демонов или героев, мыслить ли под этим космос в целом или мыслить самые обыкновенные живые существа или самые обыкновенные вещественные и материальные предметы. Из всеобщей античной склонности созерцать прекрасное никак нельзя делать того вывода, что это прекрасное в античности обязательно отделено от всех других видов бытия и жизни, что под ним не кроется ничего онтологического и что это какой-то только абстрактный предмет ни в чем не заинтересованного и бескорыстного самодовлеющего созерцания. Тут нужно уже отказаться от всех подобного рода эстетических представлений, разбросанных по всей Европе Нового времени и впервые четко сформулированных у Канта.

Греки, действительно, всегда имели склонность отдаваться любованию этой самодовлеющей предметностью. Но настоящее самодовление возникало у них только тогда, когда самодовлеющий предмет в то же самое время оказывался и производственно созданным, вполне утилитарным предметом. Ведь можно же носить такую шляпу, которая будет настолько красива, что ею любят люди в полном забвении об удобстве ее ношения, об ее прочности и об ее годности для дождливой или холодной погоды. Древний грек тоже любовался таким эстетическим образом на окружающие его предметы. Но настоящий грек всякую такую самодовлеющую предметность сознавал еще и как вполне целесообразный и весьма удобный предмет для утилитарного употребления. А это он и называл благом, или добром. Сам космос был для него таким прекрасным и самодовлеющим предметом, который в то же время был и предметом вполне утилитарным, вполне определяющим собою состояние земной атмосферы и всей человеческой жизни.

г) Вот почему необходимо считать, что опора красоты на благо, то есть на объективно необходимую субстанциальность, вовсе не есть у Прокла и вообще в античности какое-то снижение красоты и какая-то эстетическая неполноценность. Наоборот, имен-

но субъективистскую эстетическую теорию Канта греки и считали бы снижением красоты и совершенно неполноценной эстетикой.

Итак, красота у Прокла не оторвана от бытия, но укоренена в нем как в своей нерушимой субстанции и всегда зовет к благому, доброму и совершенному.

Во-вторых, однако, Прокл нисколько не забывает и о правах самой красоты. Ведь, как видно из предыдущего, она для него всегда и смысл, и логос, и разум, и порядок, и идейная определенность, и смысловая структура. Прокл очень хорошо делает, что употребляет здесь еще платоно-аристотелевский термин «эйдос». Эйдос ведь и есть в античной философии не что иное, как разумная и смысловая структура. Ее-то уж, во всяком случае, нельзя свести ни на благо, ни на душевную собранность и активность, ни на справедливость. Эйдос имеет значение сам по себе; и им можно безопасно любоваться сколько угодно, не обращая внимания ни на что другое.

Такая концепция оценивает красоту чрезвычайно высоко и предоставляет ей совершенно самостоятельное место. Вот почему филологи так бесконечно бьются над распознаением того, какая разница у древних между благом (*agathon*) и красотой (*callos*). Действительно, употребление этих терминов в греческом языке настолько смешанно, спутанно и хаотично, что большею частью даже самый тонкий филолог отказывается распознать подлинную семантику этих терминов. Но всю эту неразбериху и хаотичность Прокл одним своим небольшим рассуждением уничтожает раз и навсегда. Добро выше красоты, поскольку настоящая красота требует для себя и соответствующую ей субстанцию, которую греки понимали как благо, как добро. Но в этом нет ровно никакой моралистики и нет никакого снижения красоты в угоду нравственности. Ведь то благо, о котором говорят Платон и Прокл, вовсе не есть нравственная категория и вовсе не имеет никакого отношения к морали. Это есть максимальная слаженность, максимальная объединенность, доходящая до единичности, неделимая, безущербная и нерушимая субстанция, абсолютная добротность и абсолютная собранность. Поэтому если в древности и говорили о примате добра над красотой, то этим не только не хотели снизить красоту, не только не хотели отнять у красоты принадлежащий ей и для нее специфический лик. Наоборот, в античности хотели этот лик красоты, этот ее эйдос сделать более прочным и устойчивым, более обоснованным и укорененным в бытии и нерушимым, более добротным. Потому-то греки и могли безболезненно и притом бесконечно любоваться на красоту, не впадая ни в какое эстетство, что сам-то эйдос, этот предмет эстетического любования, уже по самому сво-

ему содержанию был нерушимо связан с безусловной добротностью, собранностью и нерушимой здравостью того бытия, смысловым отражением которого он и являлся.

Итак, нужно еще много поработать над собою, чтобы понять, каким это образом красота у древних одновременно и была предметом самодовлеющего созерцания, самоудовлетворенного любования, и была также вполне реальна, вполне самостоятельна, вполне объективна и вполне субстанциальна. Даже те образы вечной красоты, которые в античности именовались богами, были вполне материальны, вполне имели свое тело, правда очень тонкое, эфирное, и занимали вполне определенное место в космосе, который, впрочем, тоже был одновременно и предметом самодовлеющего созерцания и предметом вполне материальным, вполне вещественным, вполне определенной системой вполне физических элементов и сил.

д) Поэтому, подводя последний итог, необходимо сказать, что красота, по Проклу, есть эйдос (или смысловая структура), имеющий под собою добротную и абсолютно слаженную реальную субстанцию, а внутри себя — бесконечно бурлящую жизнь самочувствия и проявляющий себя в своем становлении как соразмерность (или меру), как совершенство и определенность в виде особого рода справедливости, одинаковой и в неодушевленных предметах, и в человеческой душе, и во всем космосе, и во всех богах (как в обобщенных принципах устройства всего космоса и всего, что внутри космоса). Имея в виду эту необходимую для античной красоты вполне адекватную производственную осуществленность, можно специально говорить даже о *теле* красоты, о ее необходимой *телесной* осуществленности. Это, правда, не формулировано в виде тезиса в использованной здесь у Прокла трехпринципной диалектике. Но этот момент телесности сам собой вытекает из основной трехпринципной формулы; да и в общем бытии, в абсолютном бытии, он установлен как космос, как идеальная осуществленность блага, эйдоса-нуса и справедливости-души.

Таким образом, если у нас часто говорят о том, что древние греки были стихийными материалистами, то это оказывается верным даже и для такого крайнего идеалиста, каким был Прокл. Красота, которую он проповедует и формулирует, как уходит в глубину нерушимо добротного существования, так и завершается вполне телесным оформлением смысловой структуры (эйдоса) со всем ее тоже структурно оформленным становлением.

8. *Значение эстетики Прокла для методологии всей истории античной эстетики.* Методологическая ценность проанализированных у нас формул Прокла при изучении истории античной эстетики огромна и обладает всеми черта-

ми окончательного и завершительного метода. После изучения Прокла историку античной эстетики уже не нужно будет путаться в текстах, трактующих о добре, красоте и справедливости. Нигде в античной эстетике мы не можем найти столь ясной и настолько удовлетворительно решенной проблемы прекрасного. В Прокле, жизнь которого относится к последнему столетию античности, здесь сказан тысячекратный опыт всей античной эстетической мысли, так что благодаря соответствующей концепции Прокла только и можно овладеть методом распознавания эстетического, этического и онтологического начал в античной философии. Методология изучения истории античной эстетики только здесь и получает свою окончательную форму, и на основании этой методологии мы только и можем разобраться в бесконечных и запутанных материалах античной эстетики.

Таким образом, философско-эстетическая теория Прокла выступает у него не только в виде общепhilosophических категорий, но и в виде специально эстетического рассуждения, которое дает возможность разбираться и во всех предшествующих периодах истории античной эстетики.

§ 11. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Поскольку использованное у нас понимание Прокла во многом совпадает с предыдущими работами о Прокле, но еще в большем отличается от них, необходимо в заключение сказать несколько слов об изучении Прокла в прошлом. Только после этого целесообразно будет формулировать и наше понимание Прокла.

1. *Из истории изучения Прокла в прошлом.* Огромное значение Прокла в эпоху средних веков и Возрождения никем не подвергается сомнению. И арабская, и еврейская, и христианская философии в эпоху Средневековья и Возрождения находились под сильнейшим влиянием Прокла, необходимые сведения о чем можно найти в нашей статье «Неоплатонизм»¹. С наступлением Нового времени интерес к Проклу весьма заметно падает, и, если иметь в виду сущность дела, впервые только Гегель приводит и к глубокому пониманию Прокла и к существенному его использованию.

а) Мнения, высказанные о Прокле в XVII и XVIII веках, производят удручающее впечатление².

¹ Помещено в кн.: Лосев А. Ф. Статьи по истории античной философии для IV—V томов «Философской энциклопедии». М., 1965, с. 54—63.

² Некоторые библиографические сведения об изучении Прокла в прошлом мы заимствуем из вышеуказанной (с. 161) работы В. Байервальтеса, с. 1—15. Ввиду недостаточности указаний этого автора наше отношение к нему — критическое.

Так, Я. Бруккер (1742, 1746) квалифицировал Прокла как представителя эклектизма и суеверной фантастики, которая противоречит себе самой и себя саму уничтожает. Д. Тидеман (1793) понимал философию Прокла как учение об абстрактном рассудке и о превращении этого рассудка в чувственно-воспринимаемые вещи, что вместе с мифологией Прокла могло, по его мнению, содействовать только упадку философии. В. Г. Теннеман (1807) тоже думал, что Прокл не выходил за пределы произвольного синкретизма, суеверной фантастики и мистицизма.

б) Полным переворотом в области такого невежественного и самоуверенного понимания Прокла явились лекции *Гегеля*, читанные им в 10-х и 20-х гг. и впервые изданные в 30-х гг. и переизданные в 40-х гг. Эти 15 страниц, посвященные у Гегеля Проклу, являются переворотом потому, что здесь впервые рисуется диалектика бытия, которое из своей сверхсущей и нераздельной замкнутости переходит в отдельно понимаемое инобытие и затем из этого инобытия возвращается к себе в обогащенном виде. Вот этой простейшей сущности дела до Гегеля как раз никто не понимал. И когда мы теперь вникаем в эти лекции Гегеля, мы чувствуем, насколько зорко и проницательно Гегель читал Прокла и какое живое выражение он дал всем этим трудным и неудобопонятым глубинам прокловской мысли. Он отчетливейшим образом трактует не только об основной триаде Прокла, но и о триадическом строении каждого члена основной триады. Даже теургию Гегель не оставил без внимания. А вот, правда, до чего он не дошел, так это до диалектики мифа. Но и без того переворот в понимании Прокла был совершен, и с тех пор с ним уже нельзя было не считаться¹.

Л. Фейербах, вслед за Гегелем, в общем весьма положительно относился к Проклу и самого Гегеля называл «немецким Проклом». В противоположность Л. Фейербаху А. Шопенгауэр ничего не находил у Прокла, кроме суеверия и фантастической теософии.

в) После немецкого идеализма в связи с весьма интенсивной тенденцией излагать факты известный историк античной философии Э. Целлер, тогда еще молодой, дал в своей истории античной философии (первое издание в 1844—1852 гг.) довольно подробное изложение фактической стороны философии Прокла вместо традиционной в ее адрес ругани. По-видимому, для своего времени это изложение Э. Целлера тоже было своего рода событием. Однако в настоящее время, в ретроспективе прошедших с тех пор полутора столетий, это изложение представляется нам все же черес-

¹ С рассуждениями Гегеля о Прокле можно познакомиться по его «Лекциям по истории философии», именно в XI томе «Сочинений» (см.: Гегель. Соч. Т. 11. М., 1935, с. 59—74).

чур абстрактным, а главное, лишенным двух существенных сторон философии Прокла, именно диалектики и мифологии. Под диалектикой Э. Целлер понимает какую-то «схоластику», о существовании которой ничего не известно, а только известно, что это нечто весьма плохое; мифология же для него всегда есть только суеверие и решительный отказ от всякой философии.

г) Теперешняя оценка философии Прокла развилась под влиянием двух причин. Во-первых, многочисленные исследования последних десятилетий, относящиеся к источникам средневековой и возрожденческой философии, установили огромное значение именно учения Прокла для формирования этих философских эпох. А во-вторых, в XX в. стали выходить новые издания трактатов Прокла, известных до тех пор в старинных и очень плохих изданиях, над которыми и работать-то было очень трудно. И к этому еще нужно прибавить появление ценнейших и многотомных французских переводов комментариев Прокла к «Пармениду» (1900—1903), «Тимею» (1966—1968), «Государству» (1970) Платона, к Евклиду (1959, сюда же — немецкий перевод 1945 и английский 1970) и халдейских «Эклог» Прокла (1966).

В дальнейшем мы даем указания в самой общей форме, а в точной форме эти издания мы даем ниже, в библиографии, с. 524—526.

д) Очень большое значение необходимо придавать английскому переводу Э. Доддса «Первооснов теологии» (1933, 1963) и особенно работе «Философия Прокла» Л. Розан (1949). Этот последний автор рассматривает Прокла с точки зрения онтологии, далее — космологии, которую он понимает как теологию, и, наконец, с точки зрения этики. Термин «онтология» — это, правда, не античный термин. Но в устах современного исследователя он имеет чрезвычайно важное значение, поскольку Л. Розан противопоставляет в отношении Прокла суеверную фантастику и чисто субъективные выдумки строгой науке о сущем, которая есть онтология. Космологию Прокла Л. Розан тоже совершенно правильно отождествляет с теологией, поскольку у Прокла (In Tim. I 217, 25) так и сказано: «Учение о природе (physiologia) оказывается некоего рода теологией». В нашем предыдущем изложении Прокла мы тоже не раз встречались с фактом чисто мифологического понимания у него отдельных областей космоса. Третья проблема, которую рассматривает Л. Розан у Прокла, тоже понимается у него сугубо онтологически и космологически, что в настоящее время тоже является символом уже нового понимания Прокла. Именно по мнению Л. Розан, Прокл в своей этике понимает человека тоже как своего рода космос, то есть как микрокосмос. Это вполне соответствует основному взгляду Прокла, сказавшего (III 355, 7—10): «Ведь и че-

ловека нужно рассматривать точно так же, как весь космос, потому что и человек представляет собою маленький космос. А именно он обладает умом, логосом, божественным и смертным телом, подобно вселенной». Такая позиция в отношении Прокла, несомненно, является достижением только середины XX века.

Для того чтобы открытие подлинного Прокла было завершено (а оставалось только выдвинуть в нем на первый план и изучить формальную сторону богато представленного бытия), Дж. Мартано в своей работе 1952 г. «Человек и бог у Прокла» подробно рассмотрел классификационную сторону системы Прокла, ее иерархическое строение. В результате такого подхода к Проклу выясняется сложная, но в своей последовательности весьма ясная картина перехода от человека к богу. Но изучение этой формальной стороны системы Прокла тут же вскорости привело и к выдвиганию у Прокла на первый план его триадизма. Именно Р. Бойтлер (1957) в своей статье в энциклопедии Паули-Виссова — и статья эта является целым исследованием, — кажется, впервые отдает учению Прокла о триадах ту огромную дань, которую это учение заслуживает. И это важно потому, что бесконечное нагромождение у Прокла одних триад над другими способно ввести в заблуждение и создать впечатление чистейшей «схоластики». Правда, сам Р. Бойтлер не свободен от традиционного предрассудка рассматривать схоластику как чистейшую формалистику. И тем не менее будет вполне справедливо сказать, что только после Р. Бойтлера стали серьезно относиться к триадизму Прокла и не бояться выдвигать в его системе триадизм на первый план.

В итоге можно сказать, что на основе воззрений Э. Доддса еще с 30-х гг. начинается активная борьба против чудовищного векового предрассудка относительно философии Прокла в целом. Существенную роль сыграли в этом последователи указанных ученых. Переворот этот произошел, следовательно, в самой середине XX века.

е) Особенно большую роль в изучении Прокла сыграли французы.

Еще в первой половине XIX века Виктор Кузен блеснул шеститомным изданием греческого текста Прокла (1820—1825, с повторным изданием в одном томе в 1864 г.). Еще в середине XIX века французы блеснули тоже двумя капитальными работами по истории «александрийской школы», где Прокл занимал виднейшее место. Это — двухтомный труд Жюля Симона (1843—1845) и трехтомный труд Э. Вашро (1846—1851). Увлечение неоплатонизмом в те времена во Франции настолько было велико, что в незаконченном романе Стендаля 1834—1836 гг. «Люсьен Левен» одна

элегантная дама занимается проповедью александрийской школы в светских салонах. Специально систему Прокла излагал еще в 1840 г. А. Берже.

В связи с наступлением века позитивизма это французское увлечение неоплатонизмом значительно ослабело. Зато, однако, в XX веке это увлечение Проклом возродилось в самой мощной форме. Удивительным образом оказалось, что все самые трудные и самые обширные по своим размерам комментарии Прокла к платоновским диалогам были переведены именно на французский язык, как об этом мы уже сказали выше (с. 376).

Выдающимися знатоками и очень тонкими наблюдателями в области философии Прокла оказались в XX веке именно французы. В 60-х гг. в своих многочисленных глубоких статьях писал о Прокле А. Ж. Фестюжьер. Эти его статьи о Прокле перепечатаны в его сборнике 1971 г. «Этюды из области греческой философии». К 1969 г. относится книга П. Басти «Прокл и закат греческой мысли», где дается подробный анализ как происхождения системы Прокла, так и ее внутренней последовательности. Разносторонними и часто весьма тонкими наблюдениями, особенно в области терминологии Прокла, отличаются многочисленные работы 50—70 гг. Ж. Труйара, которому принадлежит также и большое исследование «Единое и душа по Проклу» (1972). Все рекорды французского изучения Прокла были побиты в новом издании «Платоновской теологии» Прокла, которая хотя и не принадлежит французам, но выполнена на французском языке. Этот совершенно новый греческий текст основного произведения Прокла, неизменно искаженный в единственном до того времени издании 1618 г., приведен здесь в аккуратнейшем виде и сопровождается французским переводом, а также ценнейшими комментариями, тоже на французском языке. Весь этот огромный труд принадлежит Г. Д. Сэффри и Л. Г. Вестеринку. Подобного рода издания Прокла необходимо считать тоже поворотным пунктом в исследовании философии Прокла вообще.

ж) Наконец, самым полным и обстоятельным исследованием философии Прокла, уже на этих новых позициях, является ценнейший труд 1965 г. В. Байервальтеса, посвященный всем основным проблемам философии Прокла. На первом плане тут, конечно, триада, которую В. Байервальтес обстоятельно изучает, хотя, как мы видели выше, пока еще недостаточно предметно, если иметь в виду учение Прокла об основных ипостасях. Совершенно правильно В. Байервальтес развивает, далее, учение Прокла о круге и тем самым существенно связывает всю онтологию Прокла с вековой античной традицией. Нельзя не подчеркнуть большую значи-

мость труда В. Байервальтеса и в отношении диалектики Прокла, которой этот автор посвящает в данной книге целое исследование. Другого такого обстоятельного труда о Прокле на основе прошедшего в середине XX века переворота во взглядах на его философию мы не имеем (или это еще не дошло до автора настоящего тома). Из капитальных работ 70-х гг. необходимо указать еще на труды Сэффри-Вестеринка, о которых мы уже упоминали выше, и еще весьма значительные работы Гирша (S. E. Gersh) о «неподвижном движении» по Проклу (1978 г.) и о различии языческого и христианского неоплатонизма на протяжении от Ямвлиха до Эриугены (1978 г.).

Изучение всех этих работ свидетельствует о том, что вся основная проблематика Прокла теперь уже извлечена из столетнего мрака забвения и из традиционной хулы на Прокла в целом. Собственно говоря, в настоящее время остаются неизученными только детали. Однако деталей этих у Прокла бесчисленное множество. А кроме того, отнюдь не во всех проблемах изучена специфическая методология Прокла. Теперь уже точно установлено, что Прокл в основном только продумывает до конца трехипостасную теорию Плотина. Однако нельзя сказать, чтобы был установлен уже и самый метод этого продумывания. Кроме того, хотя для мифологии и для теургии у Прокла установлено в настоящее время подлинное место, тем не менее отчетливая диалектическая связь мифологии и теургии с теоретической философией все еще и теперь требует от исследователя большого внимания.

Имея в виду все эти решенные и нерешенные проблемы философии Прокла, попробуем на основании указанной здесь нами новейшей литературы о Прокле резюмировать выводы нашего собственного исследования.

2. *Теология и теософия.* а) В первую очередь, необходимо учитывать общеплатоническое учение о трех основных и универсальных ипостасях, то есть о едином, уме и душе. К этому надо прибавить еще и ту ипостась, которую обычно не называют отдельной ипостасью, но которая, несомненно, таковой является фактически, поскольку в ней мы находим осуществление и телесное оформление трех основных ипостасей. Это — космос, который и у всех неоплатоников и особенно у Прокла трактуется как телесное осуществление трех основных ипостасей. Такую четырехипостасную систему можно назвать *теологией* Прокла.

б) Однако уже и у других неоплатоников мы находили попытку характеризовать каждую из этих четырех ипостасей в свете других ипостасей. Так, существует не просто сверхпознаваемое единое, но такое сверхпознаваемое единое, которое есть также и ум,

поскольку оно создает числа, и душа, поскольку это единое энергично проявляет себя во всем последующем. Оно есть также и свой собственный космос, то есть такая числовая структура, из которой эманурует все последующее и которую Прокл вместе с другими неоплатониками понимает как первичную божественную сущность, как царство богов вообще. Такая же четырехипостасная рефлексия проводится у Прокла и в отношении второй основной ипостаси ума, где тоже формулируется ноуменальный ряд, начиная от чистого бытия и кончая демиургическим «умопостигаемым космосом» вплоть до чисто человеческой области. Такую всеединую рефлексию четырех основных ипостасей в каждой из них в отдельности можно назвать *теософией* Прокла.

в) Теперь мы можем точно формулировать тот метод, которым пользуется Прокл при своем продумывании основных четырех неоплатонических ипостасей. На основании тщательного изучения материала, а также на основании повсюду разбросанных суждений самого Прокла в настоящее время можно с уверенностью сказать так: в каждой из своих четырех ипостасей Прокл, попросту говоря, проводит свое общее четырехипостасное разделение. Раньше мы говорили, что Прокл продумывает до конца основную неоплатоническую диалектику. А теперь мы можем точно сказать, каким именно путем совершается у него это продумывание. Путь этот, оказывается, очень прост. Он есть не что иное, как повторение всей четырехипостасной диалектики в каждой из четырех основных ипостасей. Этот путь мы находили уже и у Плотина, у которого мы раньше (ИАЭ VI 266, 477, 528) основную философскую позицию охарактеризовали как текуче-сущностную и понятийно-диффузную. Но только у Плотина каждая диалектическая категория отражает на себе все другие более или менее случайно и несистематически, у Прокла же совершенно отчетливо говорится о наличии именно всех четырех ипостасей в характеристике каждой основной ипостаси в отдельности.

г) Итак, теолого-философская система Прокла есть *четырёхипостасная диалектика, всеединорефлектированная в каждой из четырёх основных ипостасей*.

3. *Теургия и мифология.* а) Но каждая из этих четырех основных ипостасей рефлектирована у Прокла еще и в другом отношении. Именно каждая такая ипостась дана себе самой, соотнесена с самой собой, всегда переживается ею как таковая, всегда сознает и мыслит себя саму, всегда создает себя саму, всегда является самосознающей субстанцией, то есть всегда имеет свой собственный субъективный коррелят. А так как основная и универсальная ипостась первоединого, согласно требованиям диалектики,

присутствует везде и во всем частичном, хотя каждый раз и специфически (и возникающая здесь иерархия первоединства и качественно и количественно существует в виде бесконечно разнообразной иерархии восхождения), то все бытие представляет собою разную степень самосознающего первоединого, то есть разную степень *теургии*.

б) Но такое теургическое воплощение высшего в низшем не есть только смысловое или только идеальное воплощение. Оно есть также и реальное воплощение высшего в низшем, субстанциальное воплощение. Оно есть уже и в теургии. Но в теургии оно мыслится в основном только смысловым образом, то есть как то или иное преобразование сознания и мышления. Субстанциальное восхождение обязательно мыслится и здесь, но по преимуществу оно мыслится как внутреннее состояние субъекта. А это значит, что существует и такая теургия, которая не только субъективна, но и объективна.

в) Но что такое есть состояние бытия, которое одинаково является и субъектом и объектом? Это есть *личность*, которая и существует, во-первых, объективно, а с другой стороны, дана сама себе сознательно, мысленно и, вообще говоря, переживательно, то есть субъективно. Отсюда становится ясным, что последнее обобщение бытия, по Проклу, есть обобщение личностное, то есть *мифологическое*. Ведь мифологические боги, демоны и герои уже не являются философскими категориями, хотя бы эти последние и были самыми глубокими и самыми широкими, но являются личностями. Мифология — это тоже есть результат рефлексии, но такой рефлексии, когда она преодолевает различие субъекта и объекта, то есть снимает себя саму и перестает быть рефлексией. Но в таком нашем анализе философии Прокла не должно быть никакой неясности или противоречивости.

г) Прокл хочет преодолеть раскол субъекта и объекта, выставляя учение о прямом и непосредственном субъект-объектном тождестве. Это субъект-объектное тождество, субстанциально данное в субъекте, есть теургия. Оно же, субстанциально данное в объекте, есть мифология. И, наконец, оно же, данное как таковое, то есть как всеобщий принцип всякого инобытия, есть иерархическая лестница восхождения от чистой до эйдетической материи, переходя через мир чистых эйдосов и кончая сверхэйдетическим первоединством.

Итак, окончательное завершение диалектической системы Прокла есть завершение *теургически-мифологическое*.

4. *Философская эстетика Прокла в одной фразе*. Если соединить то, что мы сказали выше о теологии и теософии Прокла, с тем, что мы сейчас сказали о теургии и мифологии,

то можно всего Прокла выразить в такой единственной фразе: философско-эстетическая система Прокла есть четырехипостасная диалектика, всеединорефлектированная в каждой из четырех основных ипостасей, а также рефлектированная еще и теургически-мифологически.

5. *Личность Прокла.* Для общей и заключительной характеристики Прокла имеет большое значение его биография, написанная его учеником Марином и уже не раз использованная нами выше. Согласно плану всего нашего исследования, мы обычно не входим в анализ личностей философов, если эти личности обрисованы в наших источниках слишком позитивно и оторванно от воззрений изучаемых нами философов. Такие позитивные биографии очень важны, но для их изучения существует специальный раздел классической филологии. Поэтому если мы сейчас находим нужным снова высказать суждение о личности Прокла на основании материалов Марина, то это нужно сделать для того, чтобы можно было строить выводы историко-философского характера.

Но сначала скажем о некоторых более или менее позитивных чертах личности Прокла, минуя пока чудеса и фантастику.

а) Марин рисует Прокла как совершенство всех человеческих добродетелей и даже как совершенство в физической области. Прославляются безущербность и правильность всех его чувственных ощущений и среди них зрения и слуха, физическая сила и выносливость как в случаях зноя, холода или недостаточного питания, так и в отношении всяких трудов, болезней и напряженных молитвенных состояний (гл. III). Болел Прокл мало, но и свои немногие болезни переносил стойко. Стойкость проявлял он и при всяких неожиданных и тяжелых житейских обстоятельствах (XX). Специально Марин распространяется о физической красоте Прокла, которая, по его мнению, состояла из уравновешенности и согласованности всех частей тела, а также из соответствия всех его физических совершенств его душевному строю, тоже всегда уравновешенному и сосредоточенному (III).

В отношении всех людей Прокл всегда отличался правдивостью, справедливостью и учтивостью. «Он привлекал собеседников учтивостью и веселостью без утраты достоинства, так что люди расходились от него ободренные» (IV—V). Для Прокла были характерны щедрость и великодушие (XIV), а его заботливость проявлялась даже в уходе за больными и их лечении (XVII). В тесной связи с этим находилась также и его всегдашняя общественно-политическая настроенность, заставлявшая его участвовать в разных собраниях, подавать благие советы правителям, заботиться о справедливых отношениях между гражданами, содействовать делу просвещения, жертвовать в пользу общества и даже завещать свое

имущество не только близким, но и государству (XIV—XVI). Что ему совсем не было свойственно, это состояние гнева, который он либо совсем преодолевал, либо превращал в разумное поведение (XX). В спорах если он и гневался, то очень быстро успокаивался, быстро делался податливым; и если было нужно, то за своих спорщиков заступался перед правителями (XVI).

От брака воздерживался (XVII, XX). Дни и ночи проводил в постах и молитвах, обязательно исполняя, кроме того, еще и религиозные омовения, очищения и вообще всякие религиозные обряды (XVIII—XIX, XX).

Общее мнение Марина о бытовом поведении Прокла сводится к тому, что Прокл решительно отвергал все низменное и во всем преследовал только цели преуспевания в мудрости (IV). Это и заставляет Марина сказать о душе Прокла: «Было в ней разумение — не житейское разумение, помогающее управлять тем, чем можно и не управлять, а иное, чистейшее мышление, обращенное само на себя и не скованное представлениями тела» (XXI). *Чистое мышление, обращенное к самому себе*, — вот в чем заключалась, по Марину, вся личность и вся жизнь Прокла.

До сих пор мы приводили те черты личности Прокла из биографии Марина, которые можно считать более или менее позитивными. А дальше начинаются чудеса и фантастика, которые для объективного историка тоже обладают некоторого рода реальностью, хотя уже и в специфическом смысле.

б) Здесь на первое место необходимо поставить роль Афины Паллады в течение всего жизненного пути Прокла. Марин утверждает, что Афина была как бы повивальной бабкой при появлении Прокла на свет. Это именно она направила родителей Прокла из Ликии в Византию, где он и родился. Еще в его отроческие годы Афина явилась ему во сне и призвала его заниматься философией. А когда родители Прокла вернулись из Византии в Ликию, то в ликийском городе Ксанфе, где особенно почитался Аполлон, Прокл оказался в атмосфере религии Аполлона (VI). Здесь же во время его опасного заболевания ему явился от богов некий «свершитель», юноша большой красоты, и мгновенно исцелил его одним прикосновением к его голове (VII).

После этого Прокл прибывает в Александрию, где занимается и увлекается риторикой (VIII). Но когда из Александрии он приехал опять в Византию, то та же самая Афина явилась ему с приказанием отправиться в Афины для философских занятий в Платоновской Академии (IX). На пути от Пирея в Афины у святилища Сократа уставший Прокл пьет воду из местного источника, что явилось счастливым знамением его предстоящей философской

работы в Платоновской Академии. А сторож, который должен был запереть ворота для входа на Акрополь, чудесным образом не стал этого делать ради прибывшего молодого человека Прокла, конечно, покамест о нем еще ничего не зная (X). Когда во время возникшей в афинском обществе идеологической смуты Проклу пришлось уехать на год в Лидию, то в Афины он возвращается опять по произволению Афины (XV).

Некий Руфин, собеседник Прокла, не только был поражен глубиной ума и красноречием философа, но и увидел вокруг его головы сияние (XXIII). Дочь Плутарха Асклепигения, знаток и любитель халдейских оракулов, научила тому же и Прокла, который еще и раньше того, в связи со своими халдейскими очищениями, «видел светоносные лики Гекаты». При помощи талисманов Прокл однажды навел на Аттику дожди и спас ее от вредоносной засухи, а также умирал землетрясения и предсказывал, сидя на своем пророческом треножнике, свою собственную судьбу. Однажды во сне ему открылось, что в нем живет душа пифагорейца Никомаха (XXVIII). По его молитве мгновенно выздоровела после мучительной болезни дочь Архиада и Плутархи (XXIX). Незадолго до его смерти во сне явилась ему змея, которая исцелила его от боли по соизволению Асклепия (XXX). Чудеса творились также и вокруг исцеления Прокла от подагры (XXXI), а когда он умер, то вся природа выражала по этому поводу свою скорбь, так что произошло даже затмение солнца и среди дня наступила ночь на земле (XXXVII).

Но, кажется, совершенно уникальным фактом является то, что после похищения злоумышленниками статуи Афины в Парфеноне Проклу явилась во сне некая прекрасная женщина, призывавшая его приготовить свой дом для прибытия к нему Афины и для дальнейшего поселения Афины в его доме (XXX).

6. *Общественно-политический и вообще культурно-исторический смысл «истинного вакханства» «чистого мышления».* а) Марин пишет (XXII): «Очистившись, вознесшись над всем житейским, свысока глядя на всех его тирсоносцев, он достигнул истинного вакханства, воочию узрел блаженные его зрелища и к науке своей пришел не показательными рассуждениями и умозаключениями, а словно прямым взглядом взметнул непосредственный порыв умственной своей силы к прообразам божественного ума, достигнув этим той добродетели, которую вернее всего именовать разумением, а еще того лучше — мудростью, а если можно, то и любым более торжественным именованьем» (ср. также XXI). То, что человек может достигать состояния чистого мышления, и естественно и понятно, хотя подобного рода

явление — очень редкое. Также и то, что чистое мышление может достигаться интуитивным путем, без длительных и мучительных дискурсивных актов, тоже и естественно и понятно, хотя и опять-таки чрезвычайно редко. Но вот возникают вопросы: при чем же тут чудеса, при чем тут невероятная фантастика, при чем тут магические операции, включая любую степень волшебства и колдовства, и при чем тут боги, которые являются в ваш дом для житья и остаются в нем с вами навсегда? Вот здесь-то и приходится историку оставаться верным своему историческому методу и искать общественно-политическую основу в таких явлениях, которые с первого взгляда не имеют ничего общего ни с каким обществом и ни с какой политикой.

б) Нам представляется необходимым исходить из нескольких основных тезисов, которые исторически надо понимать только как аксиомы.

Во-первых, эпоха Прокла характеризуется как всемирно-историческая катастрофа, когда рушилась тысячелетняя рабовладельческая формация и совершалось падение всей Римской империи. Весьма мощно назревал феодализм, и последние века Римской империи обычно характеризуются именно как период постепенной феодализации рабовладельческой Римской империи. То, что мы называем Платоновской Академией, было кучкой античной утонченной интеллигенции, ничего не хотевшей и знать о совершавшейся тогда всемирно-исторической катастрофе.

Во-вторых, античные неоплатоники того времени во главе с Проклом всерьез могли признавать только старую античную культуру и ничего не хотели знать нового. В отношении расцветавшего тогда христианства это были злейшие враги. Поскольку, однако, ничего античного в те времена уже почти не оставалось, вся эта античность превращалась только в мечту, только в идею, только в умственное построение, только в попытки субъективно восстановить то, что объективно уже давно ушло в глубь истории.

В-третьих, сам собою наступал тот период мысли, когда мечта о невозвратном прошлом становилась единственной реальностью. Так как деться было некуда и оставалась только мечта о прошлом, то естественно, что эта мечта и стала трактоваться как единственно возможная и самая подлинная реальность. Поскольку, однако, древность верила в богов, демонов и героев, и верила не только в них самих, но и в их реальное, материальное воплощение, то мечтатель тех времен готов был везде и во всем находить присутствие богов, демонов и древних героев.

Но отсюда, в-четвертых, необходимо сделать еще и тот вывод, что весь этот религиозный материализм, все это материальное воплощение былых богов, демонов и героев и вся эта реальная

возможность и для обыкновенного человека стать героем, демоном или каким-нибудь богом должна быть нами понимаема не в плане психопатологии, как некоего рода коллективная галлюцинация, но понимаема *культурно-исторически* и в первую очередь *общественно-политически*.

Марксистско-ленинская теория категорически запрещает объяснять общественно-исторические явления методами естественных наук. Природа не знает того, что для истории самое важное. Она не знает прогресса или регресса, либерализма и консерватизма, свободомыслия и реакции, революции и контрреволюции. Все совершающиеся в ней процессы и даже все катастрофы имеют только физический смысл, они — вне человека и даже до человека, они физичны, а не историчны, и об их истории можно говорить только в переносном смысле.

Поэтому сказать, что человек страдает галлюцинациями, значит оставаться на путях физиолого-психологического исследования, то есть на путях использования так называемых законов природы, и заградить себе всякий путь к общественно-историческим объяснениям. Допустим, что Прокл страдал галлюцинациями. А вот для нас это обстоятельство как раз и отличается полной бесполезностью для объяснения сложных исторических фактов. То, что Афина Паллада появилась в доме Прокла, — это для нас факт не физиолого-психологический, но общественно-исторический. И с общественно-исторической точки зрения нет ничего удивительного в том, что Афина Паллада переселилась в дом Прокла. История беспощадна. И она очень часто заставляет людей верить в антиреалистические идеи, и верить окончательно, бесповоротно, как бы это ни казалось ненормальным и противоестественным для тех или иных людей, для тех или иных эпох. Не существует такого гиперболизма, такого сумасбродства и такого безобразия, для которых в истории не нашлось бы самых принципиальных последователей и сторонников, самых отъявленных фанатиков, готовых приносить в жертву подобным идеям и свою собственную жизнь и жизнь всякого другого человека. Если считать философию и жизнь Прокла психической болезнью, то с точки зрения мировой истории эта болезнь еще не самая глубокая и не самая безнадежная. В истории сумасбродство бывало и похуже. История ведь только и знает, что безумствует.

в) Между прочим, в своей биографии Прокла Марин рисует его как человека вполне уравновешенного, мудрого и благожелательного, как человека, способного своим обаянием покорять всех людей.

Марин пишет (VIII), что после своего появления в Александрии Прокл еще подростком пленил своих наставников, что его профессор Леонат стал приглашать его к себе на обед и сажал его за стол вместе со своими женой и детьми. Даже египетские правители, плененные его разумом и остроумием, тоже приняли его в свой дружеский круг. Когда Прокл явился в Афины, то Сириан тоже был поражен благородством и философскими рассуждениями Прокла; а Плутарх, несмотря на свою старческую немощь, лично стал давать ему уроки и всегда называл его «дитя мое» (XII). Занимаясь общественной деятельностью, он проявлял любовь к людям, благожелательство, морально влиял на правителей и защищал угнетенных (XV), а также заботился о больных (XVII).

Вот портрет Прокла, набросанный Марином (XXIII): «Кто перечитает его сочинения, тот сам убедится, что все сказанное мною о нем — истинная правда; а еще больше он бы в этом убедился, если бы сам его увидел, посмотрел в его лицо, послушал его толкования и дивные рассуждения о предметах сократических и платонических, которые он вел каждый год [на юбилейных празднествах Сократа и Платона]. Ибо видно было, что не без божественного вдохновения льется его речь: снежным потоком струились слова из премудрых его уст, очи его казались полны некоего огня, и во всем лице было божественное сияние».

Недаром Марин пишет, что Прокл был не каким-нибудь местным священнослужителем, но «иереем целого мира» (XIX) и что «вся жизнь его была красива» (XXI).

Мы соглашаемся, что все такого рода сообщения о здоровой и красивой уравновешенности Прокла имеют значение только для тех, кто находит в жизни и настроении Прокла историческую необходимость и общественно-политическую естественность. Для тех же психиатров, которые сводят законы истории на функции головного мозга человека, все такого рода сообщения, конечно, ничего не значат и могут вызывать только раздражение.

7. Гимны Прокла как наилучшая характеристика его философско-эстетического символизма.

а) Под именем Прокла до нас дошло семь гимнов, посвященных Гелиосу, Афродите, музам, всем богам, ликийской Афродите, Гекате и Янусу, велемудрой Афине. По этому поводу в науке происходили споры, в которых высказывались и положительные и отрицательные взгляды на эти гимны. Но в настоящее время можно считать, что уже давно водворилась в науке и глубокая по своему содержанию и высокая в художественно-техническом смысле оценка этих гимнов Прокла. Детально изучена как их философско-теоретическая сторона, так и их художественная образность. Но осо-

бенно важно то, что в настоящее время никто не отрицает необычайной искренности этих гимнов, равно как и их острейшим образом направленного интимно-личностного содержания. Во всей античной литературе нельзя встретить такого слияния философско-теоретической изощренности и восторженно-личного переживания самых крайних и предельных обобщений. В советской науке имеется тщательное исследование на все подобного рода темы, принадлежащее А. А. Тахо-Годи, под названием «Гимнография Прокла и ее художественная специфика», к которому мы обратимся ниже. Здесь же мы ограничимся только приведением второй части гимна Прокла к «Велемудрой Афине», где вместо обычных торжественных концовок мы находим у автора простейшие просьбы почти о бытовых надобностях (О. Смыка).

Ты, о богиня, чей лик излучает святое сиянье,
 Внемли и дай мне, скитальцу, счастливую тихую гавань,
 О, даруй душе моей благосвященных сказаний
 Чистый свет и премудрость, любовь, и любовь таковую,
 Я умоляю, вдохни, дабы силой ее воспарила
 К отчему дому душа, на Олимп от земного предела.
 Если же я и подвластен ошибкам, как в жизни бывает,
 Ведаю сам, что терзают меня прегрешенья, проступки,
 Все, что не должен свершать, но свершаю душой неразумной,
 Смилуйся, кроткая духом, не дай мне, простертому в прахе,
 Стать для недугов готовой добычей, о смертных спасенье!
 Я ведь молю об одном — дабы был, о богиня, твоим я!
 Членам ослабшим даруй нерушимую крепость здоровья,
 Прочь отгони плотоядных болезней печальное племя,
 Я умоляю, царица, своей амвросической дланью
 О прекрати непосильные муки страданий ужасных,
 В море житейском пловцу, пошли мне спокойные ветры,
 Брак и потомство, известность, богатство, отрады веселий,
 Гибким умом одари, пошли в испытаниях стойкость,
 Дар убеждения, шутки друзей, почет у сограждан.
 Внемли, о внемли, царица, молю бесконечной мольбою
 В трудный свой час, да слух преклонишь ты ко мне благосклонно!

Гимны Прокла — это небывалая по своей выразительности картина всего его философско-эстетического символизма, начинающая с предельных разумных и сверхразумных обобщений, проходящая через восторги перед стихией космической красоты и кончая интимно-личностными и даже чисто бытовыми вздохами и надеждами.

б) Ввиду чрезвычайной важности для нас гимнов Прокла мы хотели бы воспользоваться ценными результатами современного их изучения и привести необходимые подробности. Ниже мы при-

водим часть указанной работы А. А. Тахо-Годи (см.: Живое наследие античности. Вопросы классической филологии. IX. М., 1987, с. 177—212).

В гимнической поэзии Прокла¹ «ученая», изысканная манера, характерная вообще для его эпохи, сплетается с «искренним» и «личным» чувством², созвучным душевному состоянию молящегося.

Правда, У. Виламовиц скептически относился к поэтическому дару Прокла, полагая, что «особенно высокой поэзии или хотя бы риторического искусства нельзя ожидать от болтливового (*geschwätzig*) философа, равно как нельзя ожидать от его стихов развития его философских учений»³. Вот почему, считает Виламовиц, гимны Прокла обращали на себя мало внимания.

Отказывая Проклу в поэтическом даре и во внутренней связи с его философским учением, Виламовиц, однако, особенно подчеркивает в гимнографии философа ее личностное начало, «выражение подлинного настроения»⁴, но условное, как и та теология, которую он исповедует. Тем не менее, судя по рассуждениям Виламовица, эта условность была оправдана традицией самого гимнического жанра, складывавшегося в философских школах в чисто практических целях, когда совместные трапезы и празднества нуждались в культовой поэзии, как это можно увидеть, например, в известном гимне к Зевсу стойка Клеанфа.

Виламовиц признается, что было бы просто прекрасно, если бы мы приблизились к той молитвенного рода поэзии, которую скла-

¹ Гимн к Дионису (VIII), не дошедший до нас, представлен одной строкой, цитируемой Олимпиодором (*Vit. Plat. Biogr. gr.* p. 384, 50 Westerm.). Проклу также приписывались гимны чужеземным богам: газейскому Марну, аскалонскому Асклепию Леонтуху, арабскому Фиандриту, Исиде, почитаемой в Филах, так как Прокл полагал, что философ должен быть священнослужителем не одного города, но целого мира (*Marin. Vita Procl. XIX*). По свидетельству И. Лида (*De mens.* p. 23, 9 Wuensch), существовало собрание гимнов Прокла (...*ec tōn hymnariōn labein*).

Гимн «К богу» (*eis theon*), который приписывают обычно Григорию Назианзину и который, по мнению А. Яна (*Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, ed. et commentatus est Alb. Jahnius. Hal. Sax. 1892, p. 62 sqq*), принадлежал Проклу, этому последнему не принадлежит, слишком резко отличаясь от его гимнов по своему стилю, композиции и образности (см.: *Procli Hymni, ed. E. Vogt. Wiesbaden, 1957, p. 34*).

² *Proclus et la religion traditionnelle. — Festugière A. Études de philosophie grecque. P., 1971, p. 579, 581.*

³ *Willamowitz-Moellendorff U. v. Die Hymnen des Proclus und Synesios. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1907, S. 272=Kleine Schriften, II, Berlin, 1971, S. 163.* Однако современная исследовательница гимнов Прокла А.-М. Нани полагает, что, несмотря на скромное место, которое занимают эти гимны, они не только не лишены поэзии, но в этой последней гармонично слиты философская мысль и лирическое чувство (*Nani A.-M. Gli inni di Proclo. — Aevum, 1952, t. 5, p. 398*).

⁴ Там же, с. 276—168.

дывали и слушали ученики Аркесилая и Карнеада. В этом смысле он особенно ценит VII гимн Прокла, обращенный к Афине, где она предстает как носительница отечественной веры во всем великолепии ее собственного изображения и храма, где она обитает.

Такого рода личное обращение ученого и его учеников находит Виламовиц не только в гимне к Афине. Гимн VI, к Гекате, тоже, видимо, связан с важным моментом открытия школы¹. «Очень личностен»² гимн V, в котором Прокл обращается к Афродите Ликийской, богине своих родных мест. Даже в I гимне к Гелиосу, как считает Виламовиц, вырисовывается личность Прокла, профессора и главы школы, которой угрожает разрушение отеческой веры³. О личностном начале в III гимне к музам Виламовиц даже и не сомневается, усматривая здесь явный страх перед «родом нечестивых людей», то есть христиан, которые готовы отвратить поэта-философа от священной тропы древнего благочестия⁴.

В свою очередь, некоторые из немногих исследователей, которые в последние десятилетия обратились к гимнам Прокла, выступают прямыми критиками и Виламовица и точки зрения конца XIX в., сильно преувеличивавшей влияние Нонна и его школы на Прокла⁵. Так, Э. Фохт, заново издавший гимны Прокла⁶ в сопровождении большого критического аппарата, схоллий и индексов, совершенно справедливо полагает, что никак нельзя преувеличивать и переоценивать влияние школы Нонна на гимнографию Прокла или их «взаимное влияние», поскольку «намерения неоплатонического философа, комментатора Платона, Прокла и эпигона эпиков, Нонна, очень отличаются друг от друга»⁷.

Э. Фохт подходит к сравнению Нонна и Прокла, исходя не из формальных признаков стиля, каковые могут сближать, между прочим, Прокла также и с предшествующей гимнической традицией вообще, но из существенных задач и целей, на которые были направлены условная изощренность автора эпической поэмы о Ди-

¹ В гимне Геката именуется «преддверницей».

² Там же, с. 274—166.

³ Там же, с. 276—167.

⁴ Э. Гоффман, в свою очередь, не считает возможным по гимнам Прокла представить себе «песнопения» Платоновской Академии в связи с тем, что в гимнах выражен, скорее, личный характер внутренней жизни Прокла (Hoffmann E. Platonismus und Mystik im Altertum. Heidelberg, 1935, S. 145.).

⁵ Ср., например: Schneider M. Die Hymnen des Proclus in ihrem Verhältnis zu Nonnos. — Philologus, 51, 1892, S. 593.

⁶ Procli Hymni, ed. E. Vogt. — Klassisch-Philologische Studien. Wiesbaden, 1957, H. 18.

⁷ Vogt E. Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proklos. — Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Bd. 100, H. 4, 1957, S. 361.

онисе и живая потребность философа поэтически прочувствовать мир высочайших идей, само бытие которых уже находилось под угрозой в последние дни античности.

Прав Э. Фохт, когда пишет, что гимны Прокла нельзя измерять техникой Нонна. В связи с этим нелишне внести некоторые уточнения.

Именно на поэтическую технику ссылался в свое время М. Шнайдер¹, когда исходил из метрики (гекзаметр) и фразеологии гимнов Прокла (сложные эпитеты по моделям Нонна, но употребляемые только Проклом). М. Шнайдер, в свою очередь, опирался на авторитет А. Людвиха², издавшего впоследствии гимны Прокла. Однако, как справедливо заметил в 1931 г. Р. Кейделл³, в своем издании гимнов 1897 г. А. Людвих уже не входил в достаточной степени глубоко в метрику и язык Прокла, как он это делал раньше, а только констатировал его знакомство с поэзией Нонна и ее использование. Более того, Р. Кейделл ссылается на П. Фридлиндера⁴, отметившего, что, скорее всего, Нонн развил и использовал тот эпический стиль, который мы находим также и в гимнах Прокла. Что же касается буквальных совпадений, то они говорят о взаимодействии обоих поэтов со стороны поэтической техники.

Действительно, П. Фридлиндер прямо говорит об обоих поэтах, что «непосредственная зависимость ни с какой стороны не доказана и так, как это преподносит Людвих, невозможна»⁵. Прокл пользовался гораздо более старой техникой стиха, чем Нонн. Если же учесть, что Прокл изучал поэтическую технику молодым человеком в Александрии, то он должен был хорошо знать новшества поэзии тридцатых годов V в. (Прокл жил в 410—485 гг.), а Нонн тогда еще никак не мог на него воздействовать⁶, поскольку, на основании специального исследования, П. Фридлиндер ограничивает деятельность Нонна 440—490 годами.

Как можно заметить, П. Фридлиндер подошел к проблеме взаимоотношения поэзии Прокла и Нонна отнюдь не с формальных

¹ Указ. соч., с. 593.

² Ludwich A. Beiträgen zur Kritik des Nonnos, Regimontium, 1873, S. 92, 138.

³ Keydell R. Die griechische Poesie der Keiserzeiten (bis 1929). — Jahresbericht über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft. Bd. 230, Abt. 1. Leipzig, S. 91.

⁴ Friedländer P. Die Chronologie des Nonnos von Papopolis. — Hermes, 47, 1912, S. 43—59.

⁵ Friedländer P. Op. cit. — Studien zur antiken Literatur und Kunst, Berlin, 1969, S. 256 (1912, S. 51).

⁶ Friedländer P. Op. cit. — Student zur antiken Literatur und Kunst, S. 257 (1912, S. 51—52).

позиций¹. Что же касается Э. Фохта, то для него вполне безусловно формальная сторона стиля Прокла не имеет самодовлеющего значения. Для него Прокл — великий философ, «последняя выдающаяся в духовном отношении личность не только в Платоновской Академии, но и во всей уходящей античности»². Нет необходимости оправдывать Прокла-поэта и скрывать его недостатки, на которые он еще раньше сам мог бы указать. Но выявить автобиографизм гимнов Э. Фохт считает совершенно обязательным. Именно в этом плане Фохт смыкается с Виламовицем, только выражая свою мысль более ярко и драматично, можно сказать, несколько в экзистенциалистском духе и даже употребляя характерную для этой философии терминологию.

Гимны Прокла, как устанавливает Э. Фохт, «являются захватывающим самосвидетельством (*ergreifende Selbstzeugnis*) одинокого и замученного человека, который болезненно сознавал отделение своей души от божественного истока, ее запутанность (*Verstrickung*) в земных делах, ее безродность (*Heimatlosigkeit*) и потерянность (*Verlorenheit*) в мире, как и очевидность ее окончательного освобождения»³. Вот почему «он не заботился о внешнем совершенстве»⁴ своей поэзии.

Такой глубокий подход к гимнам Прокла дал Э. Фохту возможность кратко сформулировать мысль, нам особенно близкую. А именно Э. Фохт полагает, что «зависимость (*Zusammenhang*) между философской и поэтической продукцией Прокла... теснее, чем между его гимнами и произведениями Нонна, а также его школой; и только из знания философии Прокла возможно понимание его стихов»⁵. Собственно говоря, лучшей критики Виламовица, осудившего «болтливую» философа, неспособного к поэзии, трудно себе представить. В работе об эстетических тенденциях в комментариях Прокла к платоновскому «Тимею»⁶ уже была намечена художественно-эстетическая трактовка Проклом чисто философской проблематики и стихия ее высокой поэтической образности. Мысли

¹ Ср., например, противоположную позицию А. Людвиг, который на основании совпадения ряда слов в гимне Прокла VII 31 слл. и в эпиллии Мусея (56, 339, 337) делает вывод, что эти строки «выдают влияние Мусея» и что Прокл «знал эпиллии Мусея» (*Ludwich A. Musaios und Proklos*. — *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, Bd. 133—134, H. 4, 1886, S. 246—247.).

² Vogt E. *Zu den Hymnen...*, S. 377.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, S. 362.

⁶ Тахо-Годи А. А. Эстетические тенденции в комментариях Прокла к платоновскому «Тимею». В кн.: Эстетика и жизнь, вып. 5. М., 1977, с. 270—295.

Э. Фохта только подтверждают пути подобного рода исследования. И если Виламовиц в 1907 г. считал, что нельзя ожидать от стихов болтливового философа развития его философского учения, то в 1957 г. Э. Фохт выдвигает тезис о том, что философские построения Прокла в комментариях к «Государству» Платона дополняют его гимническую поэзию, а гимны в свою очередь создают поэтический комментарий к философским концепциям знаменитого неоплатоника. Правда, Э. Фохт, занятый подготовкой нового издания гимнов Прокла, не ставил своей задачей обследовать специфику «Комментариев», тем более что работа здесь предстоит необъятная.

Для целей тех изысканий, где можно проследить тенденцию некоторых позднеантичных авторов вернуть утраченную целостность слова художественного и философского, исследование комментариев Прокла к «Тимею» и его гимнографии представляется не только вполне закономерным, но и объяснимым. Необходимо также учитывать, что «Тимей» — произведение молодого, двадцатисемилетнего Прокла, у которого философская мысль поднимается до уровня художественного вдохновения, а гимны философа, судя по всему, — результат деятельности умудренного и жизнью, и школой, и учениками мыслителя и наставника, который воплощает в сжатой поэтико-символической форме всю сложную диалектику неоплатонических философских мифологем о взаимоотношениях универсума и человека.

в) Принимая во внимание настойчиво выдвигаемый, но недостаточно разработанный исследователями *личностный* характер гимнографии Прокла, нельзя не остановиться в первую очередь на выразительных свидетельствах, тоже биографического плана, хотя определенным образом заостренных и явно идеализированных, как это положено для любого жизнеописания, а особенно для похвального слова, каким является сочинение Марина, ученика и биографа Прокла.

Прокл, который, по свидетельству своего биографа, тоже неоплатоника, Марина, даже по ночам слагал гимны, записывая их утром (Vita Procl. XXIV), с юности находился под влиянием Аполлона Мусажета (гл. VI) и, несомненно, проявил свое обостренное чувство выразительного и в философских сочинениях. Любовь Прокла к сложнейшему, но в основе своей безупречному в логическом отношении «плетению» мысли, к тщательному, филигранному «обтачиванию» сути и формы платоновского слова проявляется с особым мастерством в его свободных художественно-эстетических парафразах на классическую сжатость и простоту платоновского

«Тимея»¹. И здесь, несомненно, сказывается стремление философа к самостоятельному поэтическому творчеству².

Образ Прокла, не только философа, но и поэта, красочно рисуется Марином в известном жизнеописании Прокла, где как раз особенно выделяются черты художественно-эстетические, указывающие на «внешнее совершенство» Прокла, на его телесную красоту, на то, что «душа его цвела в теле, как некий жизненный свет, испуская дивное сияние, с трудом изобразимое словами». Прокл, по словам Марина, «был так красив, что образ его не давался никакому живописцу», причем ему была присуща «справедливость телесная», то есть отменное здоровье (*Vita Procl.* III). Марин создает идеальный портрет философа, образцового в своей калокагатии, который сроднился с высшей истиной, справедливостью, мужеством, умеренностью, высотой духа, добротой и обладал необычной восприимчивостью, редкой силы памятью, чуждался незыщного и грубого. Отсюда особое почтение Прокла к богине Афине, явившейся ему во сне и призвавшей его заняться философией, а также к Аполлону Мусагету, способствовавшему Проклу быть «первым во всех науках» (VI), чему помогло также явление Телесфора-Свершителя, самого Зевса в облике светоносного юноши (VII). Являлись философу и светоносные призраки Гекаты, способствуя его мантическому дару. Его возлюбили Асклепий, Пан и Великая Мать Богов. В молодые годы, еще до своего философского призвания, Прокл усердно занимался у грамматика Ориона и особенно увлекался риторикой (VIII), без чего тогда немислим был ни один поэт. Восприимчивость Прокла, «ясность умозрения», «бессонные труды и заботы» в изучении Платона привели к тому, что уже к 28-ми годам он написал «блестящие и полные учености» комментарии к платоновскому «Тимею» (XIII). Афина и Аполлон, философия и поэзия, неизменно сопровождают Прокла. Неудивительно, что он обращается к богам с песнопениями, славословит эллинских и чужеземных богов (XVII, XIX), умеряет боли и недуги гимнами богам, которые пели его ученики, причем сам он, будучи тяжело больным, подсказывал поющим слова гимнов и Орфеевых стихов (XX). Как известно, он просыпался среди ночи и слагал гимны, записывая их поутру (XXIV). Страсть

¹ Тахо-Годи А. А. Указ. соч.

² Что поэзия в разных ее формах не была чужда Проклу, доказывают приписываемые ему эпиграммы. Одна — эпитафия для собственного надгробия (*Magin. Vita Procl.* 36=*Anth. Graec.* VII 341, Beckby), другая — посвящена Дионису (*Orphica*, p. 276, Abel.; *Vogt E. Procli Hymni*, p. 34) и была издана Ф. д'Орвиллем в 1783 г. и впервые включена в греческую антологию Якобсом: *Anthologia graeca*, ed. Fr. Jacobs, Lipsiae, 1814, II 69 (*Appendix epigrammatum apud scriptores veteres et in marmoribus servatorum*).

к поэзии не покидала его всю жизнь, и в семидесятилетнем возрасте он «слагал песнопения», читал Орфеевы стихи, написал к ним подробный комментарий, толковал оракулов, в сорок лет дважды произнес провидческие стихи о своей собственной судьбе (XXVIII) и даже сочинил себе эпитафию (XXXVI). Больше всего из своих сочинений он ценил комментарии к «Тимею» (XXXIII), труд своей молодости, где красота мысли и философская глубина нераздельны. Идея нерасторжимости разума и красоты также пронизывает жизнеописание Прокла, и не случайно Марин, автор этой биографии, обращается здесь именно к «любителям прекрасного» (XXXVI), заключая, что «разум и ум владычествовали» в душе Прокла, а вся его жизнь «была красива» (XXI).

Перед нами настоящий энкомий, подлинная похвала Проклу, создающая, пусть даже и способом идеализации своего героя, вполне реальное представление о единстве философии и поэзии, издавна присущем древним мудрецам, о том единстве, которое мечтает возродить философ конца античности.

Художественно-эстетический аспект комментариев Прокла к «Тимею» получает еще большее подтверждение своей закономерности и органичности в том случае, если привлечь для их анализа гимнографию философа.

г) Гимны Прокла, дошедшие полностью (как сказано выше), посвящены Гелиосу (I)¹, Афродите (II), музам (III), богам (IV), Афродите Ликийской (V), Гекате и Янусу (VI), велемудрой Афине (VII). Гимн, обращенный к Гелиосу, указывает на монотеистические тенденции в язычестве, особенно характерные в последние века античности. В первую очередь здесь мыслится отождествление Аполлона с Солнцем, начавшееся еще в классической античности, не ранее V в. до н. э., и укрепившееся в эпоху эллинизма, что, несомненно, свидетельствовало о реставрации древнейшего мифологического комплекса «множественной семантики», когда в одном божестве еще не были дифференцированы многие его функции. Великолепный пример Солнца-Гелиоса как универсального божества дает речь неоплатоника Юлиана «К царю Солнцу» (IV) или глава (I 17) в «Сатурналиях» неоплатоника Макробия с их выразительным философско-мифологическим синкретизмом. Однако и у самого Прокла в комментариях на платоновского «Кратила» (гл. 174—176) образ Аполлона рисуется «со стороны пласти-

¹ Гимны I и VII, по мнению В. Тайлера, имеют связь с халдейскими оракулами (Theiler W. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. — Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966, S. 296—299=Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, 18, 1942, S. 37—39).

чески-упорядоченной и структурно-творческой его природы»¹, являясь «виновником единения и возводителем множества к единству»², то есть он приближается по своим функциям к демиургу, как сын подражает отцу, а значит, Гелиос Прокла в своей универсальности объединяет первичную демиургическую мощь Зевса-отца и вторичную, в ослабленном виде, — сына (In Crat. 99, 27—100, 7). Универсалистские тенденции Прокла оправданы в гимне к музам (III), дочерям Зевса, прославляемым как высшие носительницы ума, знания, чистоты, светоносности; в общем гимне богам (IV), тоже славным мудростью и светоносностью; в гимнах Гекате и Янусу (VI), указующим путь к свету мудрости; и Афине (VII) как высшей мудрости, символу упорядоченности, умной красоты и любви, охранительнице человека и общества.

Таким образом, гимны I, III, IV, VI, VII представляют некое определенное единство, не нарушаемое включением сюда Гекаты и Януса, ибо среди функций древней Гекаты, богини мрака, ночных видений и чародейства, были и вполне благодетельные (покровительство охоте, пастушеству, общественной деятельности человека в судах и народном собрании — Hes. Theog. 421—452). Кроме того, в образе Гекаты как дочери светоносных титанидов — Астерии и Перса (409—420), богини, близкой Артемиде, Деметре и Персефоне, объединяющей мудрость жизни и смерти, мрака и света, издавна были заложены универсалистские тенденции.

Особенно характерен здесь для Прокла как гражданина Римской империи Янус двуликий и даже четырехликий, смотрящий на все стороны света, который мыслился как божество всех начал и концов, внутренней и внешней государственной упорядоченности, римский коррелят двуликих Гермеса и Аполлона, держатель ключей 365 дней, то есть всего солнечного года. Гимны к Афродите (II и V) представляют собой воспевание двух типов богини — небесной и земной, восхваление любви, красоты, света и очищения.

Итак, умная светоносная демиургия, умное светоносное знание и умная светоносная красота — вот три главных аспекта в гимнических восхвалениях Прокла.

Сама тема просветления, восхождения к светоносному источнику очищения через свет теснейшим образом переплетается с диалектикой мысли философа, идущего к чистому знанию. В. Байервальтес недаром посвятил ряд страниц своей книги той беседе

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, с. 351.

² Там же. с. 352.

с высшим разумом, которую он назвал «молитвой философа»¹, причем эта мольба именно о помощи в философствовании, в укреплении и очищении (catharsis) мысли, которая должна достигнуть высшего озарения (ellampsis)². И чрезвычайно характерно, что В. Байервальтес находит мотивы, аналогичные гимнам Прокла, не только в комментариях Прокла на «Кратила» (103, 24 слл.) и на «Тимея» (I 168, 27 слл., ср. Plat. theol. V 24), но и в «Эннеадах» Плотина, для которого «мысль есть свет» (phōs to noein, VI 7, 41, 5) и «источник света» (phōtos archēn, V 5, 7, 21), когда сам «акт философствования» ведет от света чувственно-видимого к источнику света умного.

Вполне можно сказать, исходя из мысли и терминологии В. Байервальтеса, что гимны Прокла есть не что иное, как самая настоящая молитва философа, но только философ этот — поэт, хорошо владеющий техникой традиционной гимнографии³.

Отметим также, что В. Байервальтес находит эту важнейшую идею Прокла, просветление через познание посредством диалектического пути мысли, и в гимнах и в его систематических философских трудах⁴. А это в свою очередь поддерживает тезис о художественно-эстетическом единстве гимнов Прокла и его комментариев к «Тимею».

д) Посмотрим теперь, как художественно-эстетические тенденции комментариев Прокла на платоновского «Тимея» соотносятся с гимнографией философа, которая дополняет, углубляет и развивает образы космологической картины комментариев, начиная от демиурга-отца как воплощения высшего блага, переходя к красоте космоса, творящего ума, мировой души, богов, небесных сфер, внутрикосмических тел и души, чтобы завершить это нисхождение сверху вниз дольным миром безвидной и вечнотекучей материи.

Демиург, или демиургический Ум, сравнивается в комментариях Прокла с Фидием. Однако творческий акт Демиурга — это не только работа скульптора, изваявшего Зевса по типу гомеровского громовержца, но труд высшего художника, а именно самого «мыслящего божества» (noeton... theon), создающего прекрасный

¹ Beierwaltes W. Proclus. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1965, S. 391—394.

² Ibid., S. 287—294.

³ А. М. Нани отмечает технику гимнов Прокла, простую, точную, не совсем обычную благодаря особой содержательности его поэзии, философской и мистической (Указ. соч., с. 399).

⁴ Указ. соч., с. 291.

мир, созерцая вечный, а не становящийся архетип (I 265, 14—26)¹. Демиургия — своеобразное художественное творчество, миметический акт, без которого немислим творец (334, 18). Но этот «добрый» демиург, «наилучшая из причин» (330, 22—332, 30) — создает мир «играя» (334, 2), обладая силой, «производящей красоту» (334, 15) и упорядочивающей космический строй (taxin, 334, 19). Демиургическую волю Прокл именует, обращаясь к терминологии сценического искусства, «хорегом» (214, 3), устройтелем космического действия. Демиургический ум все освещает своей красотой (361, 4—7), он — причина «первой красоты» — *prōtiston callos* (434, 28—31), целостности космоса и его упорядоченности (305, 16—20), будучи сам всесовершенной целостностью (*panteloys holotēs*, 423, 3—7). Величественная фигура демиурга, вдохновенно (*enthousiasticos*) обратившегося к богам с речью, «пронизанной светом умных замыслов», «поражающей силой», «полной прелести», «красоты» (*calloys*), «четкой» (*syntomos*), «тщательно отделанной» (*apēscribōmenos*, III 199, 30—200, 3). Все дышит здесь «божественностью» и все пронизано «сиянием красоты» (*callei dialampontōn* 200, 20—26).

Образ демиурга в комментариях к «Тимею» разработан Проклом еще более выразительно в гимне «К Гелиосу» как универсальному наивысшему божеству. Здесь подчеркивается именно мощь Гелиоса — владыки (*ana* I 2), царя (*basiley*, 1), держателя ключа от источника жизни (2—3), восседающего в высоте над эфиром (5), умиряющего смятение стихий (13), распределяющего свет (*phaoys temia*, 2), от манования которого все зависит (50)². Великому богу уступает даже хор непоколебимых Мойр, вращающих веретена (16, 48—49), а демоны, губящие людей, страшатся бича небесного владыки (27). Он — родитель Диониса и Феба — Пэана, играющего на дивной кифаре (19, 20, 24), наполнившего космос «всеполезной гармонией» (23). Гелиос изливает «ток гармонии» (*harmonies rhyma*, 3—4) на «миры телесные» (*hylaiōis eni cosmois*, 4). Он — «царь умного огня» (*pygos poeoy*, 1), «увенчанный огнем» бог (*pygistephēs*, 33), «златоповодный титан» (*chrysēnie*, 1), обладатель «вечноцветущих огней» (*seithaleas... pyrsoys*, 8), податель «чистого света» (*phaos*

¹ Ср. рассуждения Плотина (V 8, I, 36—40) о Фидии, создавшем Зевса без отношения к тому или иному чувственному предмету, но благодаря подражанию невидимому Зевсу и творческой самостоятельности.

² Мощь и всеислие гимнического божества передаются часто через употребление сложных эпитетов с *poly-* и *pan-*, а также через лексику, выражающую вечность демиурга (*aei*, *aidios*), его воздействие на весь мир (*pas*, *panta*) и ему одному (*monos*) присущую силу. Такой стиль К. Кейсснер называет гиперболическим, посвящая ему главу в своей работе о греческих гимнах (Кейсснер К. *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*. Stuttgart 1932, S. 28—48).

hagnon, 40) и «светодаровитого здоровья» (42), тот, что рассеивает «ядоносный мрак» (41).

Мудрость и знание, присущие вечному божеству, особенно выделяются в гимнах Прокла. Боги стоят у кормила (oiēcas echontes) священной мудрости (sophiēs, IV 1). Они — вожди (hēgemones) пресветлой мудрости (13), податели чистого света от «пребожественных книг» (1), пробуждающих ум (egersinoōn, III 4). Поэт приходит в исступление, движимый «умными мифами мудрецов» (5), а матерью (mētera) книг является сама Афина (VII 23). Ум, знание, мудрость воспеваются Проклом на все лады. Афина раскрывает врата (pulebnas) «богошествующей мудрости» (7), она ее подательница (34), обладающая острым, «изогнутым» умом (agcylomētēn, 49, ср. гомеровский эпитет). Это богиня, украсившая жизнь «многознающими (polyeidesi) искусствами» (19), вкладывающая в душу «умную демиургию» (dēmioergeiēn poētēn, 20).

Однако для Прокла в комментариях на «Тимея» ум обязательно соединяется с красотой в образах Афины и Афродиты, причем Прокл рисует возвышенный облик мудрой богини, неразрывно объединенной с интеллектуальным и демиургическим светом, наделенной характерными для нее эпитетами. Она — «чистая» (cathara) и «несмешанная» (amigēs), сама «мудрость», «носительница света» (phōsphogos), «спасительница» (sōteira), «внедряющая (enidruoysa) частичный ум (merison poyn)» в целостную мудрость Зевса (holicais poēresi), «работница» (erganē), предстоящая при демиургической деятельности отца, созидательница «прекрасных дел» (calliergos), обладательница «умной красоты», «вершина и единение» (henosis) демиургической мудрости (I 166, 30—32; 167, 7; 168, 28—169, 5).

Похвала Афине вполне соответствует тому воспеванию мощи Ума, которое в дальнейшем пронизывает гимны Прокла и отвечает к тому же самым интимным настроениям философа. Ведь, по свидетельству Марина, Афина «как будто была причиной бытия» философа, когда Прокл по воле судьбы родился в охраняемом ею городе. Богиня своим промыслом направила его затем ко благу и, явившись ему во сне, призвала к занятиям философией (VI). Она же была путеводительницей Прокла в Афины, после того как осчастливила его своей эпифанией в Византии (IX—X). Прокл, по словам Марина, «был люб» богине — покровительнице мудрости, изъявившей свое желание навсегда пребывать вместе с ним (XXX).

В гимнах Прокла образ Афины усложняется. Она не только подательница мудрости, но богиня, «священный свет молниемечущая в лицо» (phaos hagnon apastraptoysa prosōrōi, VII 31), «медо-советная» (40), преклоняющая свой «медовый слух» (meilichon oyas,

52) к человеку, душа которого совершенствуется от медовых сотов мусической мудрости (III 10). Афина посылает «плывущему по жизни тихие дуновения (galēnioōntas aētas)» (VII 47), дарует страннику счастливую пристань (olbion hogmon, 32), спасает от «черных скорбей» (melainaōn odupaōn, 46) и, наконец, прославляется как «владычица» (potnia, 5), обладающая «радостным духом» (5); подательница не только мудрости, но и любви (egōta, 34), исполненной мощи (menos, 34).

Внутрикосмический мир в комментариях к «Тимею» прекрасен, так как Афродита «освещает» (epilamprei) его красотой, порядком, гармонией, «совместным единением» (coinōnian), будучи сама «надкосмической причиной» (II 54, 19—23). Внутреннее единение мира, связующие его узы воплощаются в Эросе, неизменном спутнике Афродиты. Если Афродита источает красоту и гармонию на космическое тело, то Эрос укрепляет внутреннее единение и целостность мира (54, 24—29).

Афродита, воспетая Проклом в гимнах, — богиня небесная и земная. Она возносит душу от «безобразия» (aischeos) и «безумия земных страстей» к «великой красоте» (es poly callos, V 14—15). Она исправляет жизненный путь человека «справедливейшими стрелами» (II 20) и укрощает «хладный порыв желаний» (21), преклоня к человеку свое «острослышащее ухо» (14). Она изливает «силы неукротимые» (dynamēis... adamastoys, 18), обладая «великим царственным источником» (pēgen megalēn basilēion, 2). Ликийская Афродита — богиня родных мест философа, «царица» (basilēida, 1), чье изваяние — символ «умного брака и умных свадебных пиршеств огненного Гефеста и небесной Афродиты» (V 5—6). Здесь образ Ликийской богини любви и красоты исполнен особого благоговения и морального пафоса как наставительницы человека, направляющей его на жизненных путях, оберегающей супружеские узы, очищающей от губительных страстей и приближающей людей к божественной душе вечного космоса.

Красота, по Проклу, пронизывает весь космос. Комментарии к «Тимею» буквально пестрят указаниями на то, что «красота в себе» и «первопрекрасное» реализуются непрестанно в красоте универсума, представленного как «разукрашенный», «блистающий красотой»; «очень прекрасный» (I 368, 9—11). Прекраснейший космос наделен высшей красотой (330, 22; 331, 6, to calliston), он даже «пресыщен красотой» (calloys diacorēs, 332, 27—29), неизменно соучаствуя во «всеобщей красоте» (409, 31—410, 7). И эта красота особенно выделяется своей целостностью (II 305, 7—25), «единством» (hen cosmon, I 128, 28—129, 8), вмещающая в себя «гармонический хоровод душ» (enarmonios choreia), «изобилие (chorēgia) бо-

жественной жизни» (332, 27). Все части космоса объединяются в идеальный целостный организм непрестанной деятельностью Вселенской Души (*tēs holēs psychēs*), которую философ сравнивает с трагическим поэтом (*tragōidias poiētēs drama poiēsās*), наблюдающим за правильной игрой актеров и являющимся единственной причиной разыгрываемой космической драмы (II 305, 7—25). Характерная для Прокла сценическая терминология неоплатоников уже была предметом специального изучения¹. Развернутая картина человеческой жизни как сценической игры, поставленной великим хорегом — высшим разумом, или Единым, была дана еще Плотинном в его трактате «О промысле» (III 2). Строгая распорядительность космического поэта-демиурга обеспечивает каждой душе в мире свою роль, свою маску и костюм. «Поэт вселенной» ставит трагедию на подмостках целого мира (III 2, 17, 27—58) и проявляет свое мастерство в строгом объединении всех замыслов театрального действия, так что в конце концов продуманность этой космической игры напоминает прекрасно налаженный музыкальный инструмент (17, 59—89).

Если в комментариях Прокла демиург создает мир «играя», а воля его сравнивается с деятельностью «хорега», то и в гимнах Прокла мусическая и драматическая терминология имеет место. Мойры, вечно вращающие свои веретена, образуют хор (*chores*, I 15); планеты ведут «неутомимые хороводы» (*asamatoisi choreiais*, 9); Феб, играя на кифаре, убаюкивает пением человеческий род (15); музы обучают души людей «держатъ стопу» (*ichnos echein*) над глубоким летеиским потоком (III 6). Более того, непрестанное воспевание божества (I 24, 26; III 1) связано с очищением душ при помощи особых таинств (*teletēisi*, IV 4, VI 7), «неизреченных» (*argētoisi*, IV 4). С таинством, чародейством и даже вакхическим исступлением связано воспевание божества, «благоглаголанье, околдовывающее ум» (*euēpiēs phrenothelgeos*, III 11), мудрость, исходящая от муз (*baccheysate*, 5). Таким образом, красота космоса и красота, изливающаяся богами на души благих людей, мыслятся Проклом как замысел единого демиургического творчества, который пронизывает божественный и человеческий мир.

Красота, следовательно, охватывает у Прокла также мир внутрикосмических тел. Он выделяет в комментариях к «Тимею» красоту и благо небесного семичлена, гебдомады (II 260, 7—13), а также ее пропорции (267, 19—24). Небесные тела сияют красотой (I 60, 14), «гармонической общностью единения» (II 18, 16), и геометрическая пропорция придает телу особую красоту (*calloys*, там же).

¹ Тахо-Годи А. А. Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков. — В кн.: Искусство слова. М., 1973.

Гармония, по мысли Прокла, — «причина», порождающая самих муз (*aitia mousoŋ*), и «сила», воздействующая на внутрикосмические тела; причем эта сила (*dynamis*) как раз именуется здесь «хорегом» (III 214, 3—20).

е) В комментариях к «Тимею» особенно выделяется сферическое тело вселенной как идеальная, совершенная форма. Эту мысль Платона о высшей красоте космоса, который «должен быть всюду подобным самому себе, то есть везде возвращаться к самому себе, и потому он есть шар» (ИАЭ II 734), Прокл развивает не только в своих рассуждениях по поводу «Тимея», но не раз возвращается к проблеме сферичности и в поздних работах. В его комментариях к «Пармениду» (1184, 33) серединой интеллигибельного бытия является очаг, то есть воплощение богини Гестии, а бытие мыслит само себя тоже в процессе кругового движения (1161, 14).

В комментариях к Евклиду отмечается «совершенство сферического тела», его «простота и подобие себе самому» (91, 9 сл.). Поэтому нет ничего удивительного, что и гимн Прокла к Гелиосу весь пронизан сферическими интуициями.

Если представить себе общее целое и отдельные частности этого гимна, то эстетический характер законченного в себе бытия, пребывающего в вечном вращении, станет вполне очевидным.

Гелиос, великий демиургический титан, как податель света и обладатель умного огня, является центром космоса. Прокл недаром именует пребывание Гелиоса в главной точке сферы «срединным» (*messatien*, I 5). Седалище, или трон Гелиоса (*hedrēn*), находится над эфиром, а само «демиургическое солнце владеет чрезмерно блистающим кругом»¹ (*epheggea cyclon*, 5) в виде сердцевины, или сердца космоса (*cosmoŋ gradiaion*, 5).

Итак, солнечный круг занимает срединное место в сферическом космосе, являясь его сердцевиной. Однако само солнце находится в непрестанном движении, так как бег солнечной колесницы вечно возвращается на свои круги (*palinnostoisi diphreiais*, 11).

Идея вращающегося в себе «умного огня» (1) влечет за собой круговые движения планет вокруг Солнца, причем эти планеты, как выразительно говорит Прокл, ведут хороводы (*choreiais*, 9), и эти хороводы, то есть шествие по кругу, тоже не имеют завершения, они «неутомимые», как и бег солнечной колесницы. Но сами планеты в свою очередь «опоясаны» (*dzōsamenoī*, 8) «вечноцветущими огнями» солнца (*aeithaleas seo pursoys*, там же), то есть они вечно горят уделаемым им жаром Гелиоса.

¹ Отметим, что впечатление слепящего солнечного света выражено здесь усиленной препозитивной частицей *epi-*, придающей эпитету торжественно-архаическую окраску.

Солнечный бог мыслится также в огненном венце, «огневенчанным» (*pyristephes*, 33). Но и этого мало.

Кроме хороводов планет в космосе водят также хороводы и Мойры, богини судьбы, хотя перед солнечной мощью даже они «поворачивают вспять» нить необходимости (*metastrōphōsin*, 16).

Если средоточием универсума является Солнце, то вся сферическая картина широкого (*eugea*, 23) космоса дополняется еще представлением о некой противопоставленной друг другу целостности высоты и глубины этого мира. В надэфирных высях находятся светлые чертоги Солнца, откуда с высоты (*hypsothen*, 4) изливается «ток гармонии» (*harmoniēn rhyma*, 4) на «телесные миры» (*hylaiois epi cosmois*, 3).

Принимая во внимание, что «телесный» здесь есть не что иное, как «материальный» (*hylē* — материя, вещество), то вполне очевидно, что такой мир должен находиться столь же далеко в глубине от средоточия космоса, сколь высоко находятся огненные эфирные выси. Именно это противопоставление имеет в виду Прокл, когда «телесный» находится у него в оппозиции к «огненному» и «эфирному» как тончайшей нематериальной субстанции (*Plat. theol. IV 39*).

В I гимне космическому солнечному уму, пребывающему в надэфирных высях, соответствует, таким образом, «пучина» (*laitma*, 30) человеческой плотской жизни, «чистому (священному) свету» (*phāos hagnon*, 40) противоположен «мрак, напоенный ядом» (*achlyn... iolocheyton*, 41). Но если огненный солнечный круг светит над миром (ср. «всевидящий круг солнца» — *Aesch. Prom. 91*, Гелиос, «страшно взирающий очами», — *Hom. Hymn. XXXI 9*), то также взирает на мир «быстрое око» Дики, что все видит (*thoon omma*, 38).

Человеку, погруженному в житейскую пучину, угрожают и хоровод Мойр и принадлежащие Мойрам веретена, нити которых вращаются в зависимости от круговых движений звезд (*asteroclinēois*, 49).

Итак, в I гимне Прокла дается внушительная картина всеобщего кругового движения универсума. В этом движении всегда есть возврат к себе, что свидетельствует о вечности и нестарении космоса, а также создает мировое равновесие, поддерживаемое средним положением Солнца в сердце космоса, изливающим из источника жизни ток гармонии на все миры, в том числе и на дольный мир. Отсюда — надежда на спасение человека, которому угрожает и хоровод Мойр, и вращение их веретен, и быстрый глаз Дики.

Целостность и завершенность космоса, представленная Проклом в I гимне, вполне соответствует эстетическому характеру сферического универсума в его комментариях к «Тимею», где все пронизано упорядоченностью, стремлением к единообразной красоте (I 149, 2), сопричастной уму и через него себя осуществляющей (401, 21—32).

Далее, в комментариях Прокла космос пронизан «божественным» (theion) огнем, «самой сияющей» (lamprotaton) и «прекраснейшей» (calliston), «созидающей» (systaticon) стихией, тончайшей «лучистостью» (diaygasma, III 114, 16—24).

Гимны Прокла представляют собой также беспримерное воспевание светоносной демиургии, мысли и красоты. То, что в пределах философско-логического следования мысли высказано в комментариях о созидающей роли огня и света, в поэтических гимнах приобретает характер неустанной похвалы и восторженного песнопения.

Свет (phaos) и огонь (pur) вечной жизни и божественной мудрости противопоставляются мраку, холоду земного прозябания, текучести безвидной материи. Вспомним, что в комментариях Прокла материя мыслится «бездной» (chasma), «не имеющей корней» (oute rythmēn) и границ, «неопределенной» (aoriston). Она — «непрерывный мрак» и «отсутствие света» (alampes, I 385, 29—386, 7). Телесная материя земного, грубого мира воплощает в себе «безобразие» (aischos de oysian aytēn, III 122, 19 сл.) и пламя, ее охватывающее, мрачное, лишённое света. Огненная стихия земного мира «оматерьяленная» (enylotaton), неотличима от мрака (scotos, 114, 29). Наоборот, «божественный», «прекраснейший», «сверхсияющий» (hyperlampron) свет — небесный огонь, знак (testergia) истины, образ высшей, умной благодати, проявленной в красоте (114, 16—24).

В гимнах это исконное противопоставление двух миров еще более развито и подчеркнуто. Земная, материальная жизнь есть не что иное, как «мрачное ущелье» (scotion ceuthmōna, IV 3). Здесь — «мрак» (achlyn, I 41), изливающий яд, «туман» (omichlēn, IV 6), черные страдания (melainaōn odynaōn, VII 46), иссиня-черная тьма, охватывающая род людской (cyanees, VI 10), зло болезней и грехов (casas, 5; casē VII 37), безобразие (aischeos, V 14), смятение стихий (orymagdos, I 13), леденящий холод волн человеческого рода (IV 10—11; I 19—24), желаний (II 21), возмездия за грехи (IV 12; VII 41)¹.

¹ Здесь особенно ощущается то личностное начало, о котором говорил У. Вилламовиц. О соединении гимнов с системой поведения поэта, когда знание и вера, учение и жизнь, метафизика и мифология представляют нечто одно, пишет в своей книге Э. Гоффманн (Указ. соч., с. 145).

Тьма и мрак соседствуют здесь с представлением о «пучине» (*laima*, I 30) и «бездне» жизни (*benthos*, III 3), о глубинах смерти и потоке забвения (*bathyscheumona lēthēn*. 6; IV 8).

Но над мрачным ущельем человеческого бытия боги зажигают (*harsamenoī*) возводящий ввысь огонь (*pyr*, IV 2), будучи вождями пресветлой мудрости (IV 13). В надэфирных высях мчится Солнце, титан в колеснице с золотыми поводьями (I 1). Гелиос обитает в пресветлом чертоге (31), он обладатель умного огня (1, 7), раздаватель света (2), великий бог, увенчанный огнем (31, 33), блистающий круг в сердце мира (6), сам окружен планетами, опоясанными огнями (9). Афина мечет чистый молниенный свет (VII 31), Гефест — огненный супруг Афродиты (V 5—6), а музы — «светлоглаголевые» дочери Зевса (*aglaophonous*, III 2).

Этот божественный свет чист (*catharos*) и священен (*hagnos*, I 40; III 7; IV 4, 6; VI 7; VII 31, 33). Он не имеет ничего общего с мрачным огнем, которым пылает земная материя, так же как водная бездна человеческой греховной жизни не имеет ничего общего с представлением об источнике бытия, который находится во власти богов (*rēgē*, I 2—3; II 2; VII 2), с представлением о токе гармонии, который изливает на мир Гелиос (I 3—4), или о том, как Пэан наполняет гармонией космос (23), как живородящие брызги посылаются на землю хороводами планет (9)¹.

ж) Отметим еще один интересный художественно-философский образ в гимнах Прокла, который, как можно судить, не имеет по своей выразительности аналога в комментариях к «Тимею».

Это — образ души, странствующей по миру и ищущей пути к вечной жизни. О странствиях душ не раз говорится в комментариях к «Тимею» (I 58, 17; II 97, 18; III 56, 23; 87, 21; 90, 25; 125, 1; 127, 11, 18; 132, 30; 259, 4; 278, 14; 280, 21; 296, 9; 297, 7; 302, 18) при толковании пифагорейско-платонической традиции в связи с круговоротом, переселением, рождением и умиранием душ. Однако в гимнах Прокла возрождается то интимно-трогательное чувство потерянности человека в земном мире, отягченности его души земными грехами, которое было некогда великолепно выражено Платоном в «Федре» (245 с—249 d) со всеми его космологическими выводами в «Федоне» (108 с—114 е).

Души и род человеческий изображаются Проклом «блуждающими» по земле (*alōtēnas*, III 3; IV 10—11; VII 32 или *polyplagetoio*, III 8). Они «ниспали» на берег рождений (9), «упав» в волны хо-

¹ А. М. Нани отмечает, что образы гимнов Прокла проникнуты прозрачностью и светом, точны и конкретны, причем повторяющиеся философские мотивы, сведенные в поэзию, не производят впечатления монотонности, а говорят об искренности и жаре вдохновения лирической души (Указ. соч., с. 398—399).

лодного человеческого рода (IV 10—11). Они «устали» на путях странствий (*сесmēōta*, VI 11—12), попали в мрачное ущелье жизни (IV 3),отягчены злыми болезнями (VI 5). Душа здесь то плывет по жизни с помощью Афины, подающей тихие ветры (11—12; VII 47), то мечтает о счастливой пристани (*hogmon*, VI 11—12; VII 32), ибо кормчими мудрости являются боги (IV 1), которые — и это очень характерно для Прокла — именно с помощью света книжного знания рассеивают туман заблуждений (6). Здесь же — душа в виде путника, стремящегося по тропе, несущей его ввысь (*hypsiphorēton*, 14), взыскующего сияющего «пути» жизни (*porēien*, VI 4), который указуют боги (8). Боги «влекут» души людей, пробуждая и очищая их таинствами (7), а «стрекалами» (*centra*) страстей заставляют человека жаждать «озаренных огнем» небесных чертогов (II 5—6). Богиня Афина открывает перед человеком «врата» (*puleōnas*, VII 7), через которые пролегает божественная тропа мудрости. Итак, душа, как усталый путник, по крутой тропе поднимается к воротам умного знания и, как блуждающий мореплаватель, достигает наконец счастливой пристани вечной жизни.

Этот образ многострадального путника восходит к одному из своих давних архетипов, а именно к гомеровскому Одиссею, не раз интерпретированному философской традицией, идущей от софистов и киников через стоицизм к неоплатонизму и нашедшей свое завершение в неоплатонической идее странствующей по миру души¹.

Знаменитая гомеровская экзегеза Порфирия, трактат «О пещере нимф», завершается образом Одиссея-странника, который «освобождается от чувственной жизни... то борясь со страстями, то завораживая и обманывая их и всячески изменяясь сообразно с ними, чтобы, отбросив рубище, низвергнуть страсти, не избавляясь попросту от страданий» (*Porph. De antro nymph. 35 Тахо-Годи*). Странствующая душа в гимнах Прокла ищет спасения у Афины, открывающей перед ней врата мудрости. Одиссей в трактате Порфирия тоже находит прибежище у Афины, усевшись под ее священной маслиной вблизи пещеры нимф. И здесь Одиссей «отсекает все страстные и злые помыслы души» после странствий по миру, а «морская же гладь, море и бури, по Платону, означают материальную субстанцию», как пишет Порфирий. Одиссей тем самым «проходит по порядку весь путь становления и восстанавливает себя в беспредельном вне моря и вне бурь» (34). Порфирий, как мы знаем, оперирует в своем трактате символами. Что касается гимнов Прокла, то и здесь перед нами не только художественный образ,

¹ Buffière F. (ниже, библи., с. 529), p. 413—418.

но еще и образ, символически заостренный. Комментарии Прокла к «Тимею» в свою очередь изобилуют символическими толкованиями платоновского текста. Рассказ египетского жреца Солону — символ истинной жизни души (I 109, 1). Миф о Гелиадах — символ судьбы душ (114, 7); Нил — символ космической жизни (96, 27—28). Война Афин с Атлантами — символ космических оппозиций (130, 11; 205, 11). Миф о Гефесте — символ творческой активности в отношении чувственного мира (42, 27). Молния, уничтожающая Фаэтона, — символ демиурга (112, 10) и т. д. Однако среди множества подобных примеров мы не находим в комментариях Прокла столь целостной философско-художественной картины, осмысленной как глубочайший символ человеческой судьбы, которая поэтически живописуется в его гимнах. Здесь, в гимнах, на этой символической картине горестной судьбы человеческого рода и отдельного человека покоится отблеск какой-то личной заинтересованности философа-поэта, интимности, неясной тоски — тех чувств, что являют читателю особый жизненный философский и теургический опыт самого Прокла.

Это личностное начало гимнов особенно заметно на структуре всего их ряда.

Поэт возвращает гимн к его истокам, к древнему ритуалу молитвы, обращенной к высшему существу. Однако философские гимны Прокла — не только прославление божества, что требовало по традиции его пространной биографии, украшенной великими подвигами и чудесами, как, например, в знаменитых гомеровских гимнах. Гимническая поэзия философа — это призыв о помощи, горячая убежденность в действенности непосредственной беседы со своим высоким покровителем. Вот почему такое важное место занимают в гимнах мольбы поэта, причем — просьбы духовного плана и лишь изредка бытовые, в то время как в гомеровских гимнах эти просьбы ограничиваются несколькими заключительными строками с повсюду одинаковым набором обычных и доступных материальных благ. В этом смысле характерны следующие композиционные соотношения размеров каждого гимна и личных молений Прокла, значительно меняющих традиционную гимническую структуру.

I гимн, «К Гелиосу», соответствует VII — «К Афине». Мольба поэта занимает в I 18 строк из 50, в VII — 21 стих из 52. II гимн, «К Афродите», соотносится с V — «К Афродите Ликийской». Во II из 21 стиха мольба занимает 8 стихов, соответственно в V из 15 стихов — 4 стиха. III гимн, «К музам», соотносится с VI — «К Гекате и Янусу», в каждом мольба занимает соответственно 8 стихов из 17 или 9 из 15, причем в последнем 3 начальных и замыкающих

стиха — хайретизмы, так что мольба заключена в середине гимна. «Общий гимн богам» — IV — сердцевина гимнического ряда, где все 15 стихов представляют собой мольбу поэта. В центре рассматриваемых гимнов оказывается не миф о божестве, но человек, умоляющий своих высоких покровителей о достижении тихой пристани жизни, света знания, очищения от страстей и житейской суеты, об укреплении веры в древние мифы и мудрость книг, о даровании силы для борьбы с врагами и для участия в делах народа. Перед нами не объективно-эпическое описание мифологии божества, а субъективность личного чувства поэта и ученого, самого Прокла, одинокого героя среди чуждой религии и обычаев, который уповает на помощь древних богов, тоже, однако, чуждых новому миру.

III

СОВРЕМЕННОКИ И ПРЕЕМНИКИ ПРОКЛА

§ 1. ПОСЛЕДНИЕ СХОЛАРХИ ПЛАТОНОВСКОЙ АКАДЕМИИ

1. *Общие сведения.* Афинский неоплатонизм прекратил свое существование вместе с последними схолярхами Платоновской Академии. Надо сказать, что академические схолярхи никогда не отличались большой известностью и большой значительностью. За последние два или три столетия до Плутарха Афинского такие имена, как Аттик (во времена Марка Аврелия), были редкостью. Но вот Плутарх Афинский (до 431 г.) и Сириан Александрийский (после 431 г.), судя по многочисленным источникам, являлись крупными или значительными фигурами, не в пример своим предшественникам и не в пример Домнину, который в течение короткого времени был схолярхом после Сириана перед Проклом. Сам же Прокл — это огромная величина мирового значения, несравнимая ни с каким другим схолярхом Платоновской Академии за несколько столетий ее существования. И вождем Академии он был в течение достаточно долгого времени, то есть в течение нескольких десятилетий. За ним последовали фигуры уже несравненно меньшего значения — Марин из Неаполя Палестинского и Исидор Александрийский. Почти ничего не известно о Гегии и Зенодоте. Последним схолярхом оказался Дамаский (род. 458 г.), во времена которого и была закрыта Платоновская Академия (529 г.).

От этого Дамаския сохранился трактат о первых принципах, труд весьма больших размеров, написанный труднейшим языком, где еще раз формулировалась основная неоплатоническая система, и формулировалась пространно, детализированно и с множеством отдельных интереснейших оттенков.

После Дамаския в афинском неоплатонизме были известны Присциан из Лидии и Симплиций из Киликии, уже не являвшиеся схолярхами Академии. Этого Симплиция нужно считать уже переходным этапом еще к новой неоплатонической школе, а именно к александрийской.

Кроме Дамаския, Присциана и Симплиция, обо всех этих деятелях позднего афинского неоплатонизма почти ничего не известно. Кое-что известно о Марине и Исидоре.

2. *Марин*. Годы его жизни на основании приблизительного подсчета — между 440 и 495 гг.

Марин прославился, как это мы уже хорошо знаем, своей биографией Прокла с весьма характерным названием «Прокл, или о счастье». Уже одно это название свидетельствует о глубочайшей заинтересованности Марина в том, чтобы изобразить Прокла особенно возвышенным образом. Прокл для него и есть высочайший образец того, как человек вообще может еще при своей жизни достигнуть высшего блаженства. Здесь мы имеем не только биографию Прокла, но и похвальное слово по его адресу и проповедь внутренних восторгов и философского энтузиазма. Об этом читатель может судить по тем сведениям о личности Прокла, которые мы привели выше (с. 382) по Марину.

С внешней стороны этому энтузиазму Марина как будто бы противоречат его слова, переданные Элием (In Arist. Categ. 8b 23 Busse): «О, если бы все было только математикой». Это суждение Марина о математике по своему существу едва ли противоречит его общей теории философского энтузиазма. Ведь у входа в Платоновскую Академию было же написано: «Негеометр да не войдет».

Марин написал комментарий на платоновского «Филеба», но после критики со стороны Исидора сжег этот комментарий. Писал он комментарий на «Государство» Платона, причем известно, что сам Прокл посвятил свой комментарий на X книгу «Государства» именно Марину. Кроме того, сохранилось введение Марина к *Dedomena* Евклида. Из иудаизма он перешел в эллинизм. По мнению Дамаския, состояние Платоновской Академии во время Марина было упадочным.

3. *Исидор*. Этот преемник Марина по схолахату Платоновской Академии известен нам по его биографии, составленной Дамаскием. Из этой биографии вырисовывается еще более восторженный и энтузиастический образ философа. После риторики и поэтики он скоро перешел к «более божественной философии» Аристотеля. Но и Аристотель его не удовлетворил, и он скоро перешел к преклонению перед Платоном. Исидор высоко ставил Порфирия, Ямвлиха, Сириана и Прокла, но об его симпатии к Плотину упоминаний не имеется. Пожалуй, можно считать, что Плотин был для него слишком рационалистичен. Исидор и вообще не придавал большого значения учености ввиду слабости человеческого разума.

Дамаский пишет в биографии Исидора (32), что Исидор находил «близость к уму» и его «остроту» не в «удобоподвижной фан-

тазии» как «даровании, основанном на мнениях», и не в «размышлении об истине, проворном на ходу и живучем», но в «божественном нисхождении», которое он называл «счастливым уделом». Богов Исидор почитал «в неизреченности всесовершенного неведения». Этот резкий энтузиастический уклон Исидора, по-видимому, нашел сильное противодействие в лице философии Дамаския, которая, наоборот, переполнена диалектическими и вообще логическими рассуждениями. К этому Дамаскию мы сейчас и переходим, поскольку последние афинские неоплатоники Присциан и Симплиций уже не были схоластами Платоновской Академии и находились в зависимости от Дамаския, а Симплиций, кроме того, уже был переходным звеном между всем афинским и последующим александрийским неоплатонизмом. О них удобнее будет сказать после Дамаския.

§ 2. ДАМАСКИЙ

1. *Общие сведения.* Дамаский родился около 458 г. в Дамаске (Сирия). Как и большинство тогдашних философов, он не мог миновать Александрию, а так как в Александрии в те времена была в большом ходу риторика, то первые его научные занятия проходили в области риторики под руководством Феона, а также весьма известного в те времена Аммония, который, кроме того, обучал его также и философии Платона. В течение 9 лет Дамаский и сам вел риторические занятия в Александрии. По прибытии в Афины, где Прокла он, вероятно, уже не застал, он занимался философской математикой у Марина и общей философией у Зенодота. Когда он стал схоластом Академии, неизвестно; и год его смерти тоже неизвестен. Известно только то, что после закрытия Платоновской Академии в 529 г. императором Юстинианом он с шестью другими неоплатониками направился в Персию, где пытался обучить платонизму тамошнего царя Хосроя I. Никакого успеха он в этом не имел и в 533 г. вернулся в Римскую империю, где преподавать философию было ему, однако, запрещено.

Писал Дамаский довольно много. Кроме главного труда и для нас, по-видимому, наиболее важного большая часть сочинений Дамаския известна только по позднейшим цитатам или по разной степени подробности изложения. Дамаскию принадлежала «Жизнь Исидора», известная нам по отрывкам из нее у Фотия. Дамаский комментировал платоновского «Парменида», текст сохранился. Но только неизвестно, было ли это отдельным сочинением или второй частью труда Дамаския «О первых принципах». По разным

позднейшим ссылкам видно, что Дамаский комментировал платоновские диалоги «Тимей», «Алкивиад I», «Филеб». Схолии анонимного автора к платоновскому «Федону», следовавшие за схолиями Олимпиодора к тому же «Федону», как теперь убедительно доказано Л. Г. Вестеринком, принадлежат Дамаскию. Тому же Л. Г. Вестеринку принадлежит прекрасное издание этого комментария Дамаския. И Олимпиодор и Дамаский основывают свои комментарии на не дошедшем до нас комментарии Прокла к «Федону». Но если Олимпиодор ограничивается ссылками на Прокла, то Дамаский относится к предшественнику вполне критически. У Дамаския был еще не дошедший до нас полностью трактат «О числе, месте и времени». Имеются сведения о сочинениях Дамаския по поводу разных оккультных вопросов, откуда видно, что наряду с изысканнейшими логическими построениями Дамаский уделял большое внимание теургии, теософии и вообще магической практике.

Самое главное, однако, философское сочинение Дамаския дошло до нас полностью, и называется оно «Трудности и их разрешения относительно первых принципов в связи с комментарием на «Парменида» Платона». (Это сочинение мы цитируем сокращенно через обозначение *De pr.*, имея в виду его латинское название *De primis principis.*) Не только в период неоплатонизма, но и для всей античной философии это сочинение Дамаския нужно прямо считать уникальным. Оно наполнено труднейшими логическими выкладками, которые, в конце концов, не так уж трудно расшифровать, имея в виду то, что здесь перед нами все та же теоретическая система Прокла, все с теми же постоянными триадами и все с той же триадической разработкой каждого члена из выставляемой основной триады. Это не мешает труду Дамаския быть весьма большим вкладом и в неоплатонизм и вообще в античную философию, вкладом, который часто поражает даже искушенного читателя своими оригинальными, весьма детальными и часто весьма изысканными суждениями.

Это — последняя улыбка умиравшей тогда античной философии, которая уже чувствовала свой смертный час и в связи с тысячелетними усилиями античной мысли могла только улыбаться по поводу скоротечности и обреченности всяких человеческих усилий.

Ввиду плохого состояния прочих сочинений Дамаския это сочинение о первых принципах является теперь основным документом для характеристики философии Дамаския, и анализом этого сочинения нам и приходится ограничиваться.

Ознакомление с трудами по поводу этого трактата Дамаския удивительным образом обнаруживает не только полную их недостаточность. Видно, что данным трактатом Дамаския вообще никто и никогда не занимался всерьез специально. Если неоплатонизмом вообще занимались недостаточно, то до Плотина исследовательская рука дошла вплотную, и об этом философе имеется достаточно исследований. Значительно хуже обстоит дело с Порфирием и Ямвлихом; а Прокл, можно сказать, до сих пор оставался изученным весьма мало и плохо. Но что касается Дамаския, то его труд о первых принципах, можно сказать, до сих пор и совсем никак не изучен. Имеются только краткие замечания в общих энциклопедиях и в общих историях античной философии¹. Поэтому анализ трактата Дамаския, даваемый нами ниже, представляет собою по времени первую попытку подробно разобраться в этом трактате. И такая попытка, конечно, разделяет участь вообще всех хронологически первых попыток в науке со всеми их преимуществами, но также и со всеми их недостатками.

2. *Композиция трактата «О первых принципах»*. Специально вопрос о композиции этого трактата приходится ставить потому, что его содержание до чрезвычайности насыщено и переполнено множеством разного рода детальными наблюдениями. Трактат состоит из 460 небольших глав, которые только начиная со 126 главы поддаются достаточно простому и легкому разделению ввиду совпадения наличной здесь проблематики с основной ноуменальной триадой Прокла, включая учение о приобщении. Но что касается первых 125 глав, то они с трудом поддаются какому-нибудь простому членению ввиду сложности их содержания и перегруженности деталями. Тем не менее всякий внимательный читатель Дамаския не может скрыть сам от себя своей настойчивой потребности детально разобраться в этой области, хотя для этого и приходится излагать материал указанных 125 глав не буквально в том порядке, в каком содержание этих глав развивается фактически.

Итак, если иметь в виду эти первоначальные 125 глав, то как можно было бы себе представить общее разделение трактата «О первых принципах»? Поскольку эти первые 125 глав являются все же, в конце концов, введением в основное содержание трактата, то необходимо придумать для этого введения и общее название. Мы считаем, что таким названием можно было бы считать следующее: «Общее учение о первопринципе, включая всю доноуменальную

¹ Более обширные сведения об этом трактате дает все тот же неизменный Целлер, без которого еще и в настоящее время невозможно изучать древнегреческую философию: Zeller Ed. Philos. d. Griech. III 2³, 901—908.

ступень». Но тогда станет ясным, что дальнейшая обширная часть трактата (126—319) посвящается ноуменальной ступени с разделением на интеллигибельную часть (126—190), интеллигибельно-интеллектуальную (191—263) и просто интеллектуальную (264—319). После общих разъяснений о всей ноуменальной области (320—337) в дальнейшем, как и у Прокла, у Дамаския следует посленоуменальная ступень (338—396) с подразделением на сверхкосмическую (338—350), сверх-и-внутрикосмическую (351—377) и внутрикосмическую (378—396). Заканчивается трактат обширным рассуждением о гипотезах платоновского «Парменида» (397—460), которые получают на этот раз подробную и последовательную характеристику, поскольку до этих пор платоновский «Парменид» хотя привлекался в трактате и очень часто, но спорадически и вполне случайно.

Без этой общей композиции трактата Дамаския «О первопринципах» нечего и думать критически овладеть содержанием трактата. Такая общая композиция получена нами после тщательного обследования всего текста трактата, и она будет помогать нам разбираться и в отдельных частностях.

3. *Общее учение о первопринципе, включая всю доноуменальную ступень (1—125).* а) Если рассуждать строго логически, то основной проблемой является здесь, как это ясно уже из названия трактата, проблема *начала всех начал*. Здесь выставляется следующий основной тезис: начало всего не может входить в это все, так как подобного рода начало будет уже внутри всего и не будет началом всего как целого. С этого тезиса и начинается изложение у Дамаския (гл. 1).

б) Если мы твердо займем эту позицию, то ясно, что такой первопринцип нельзя будет сводить ни на что другое, поскольку это другое уже предполагает для себя принцип и является не принципом, но чем-нибудь подпринципным. Но тогда, в целях последовательного развития мысли, сюда же нужно будет присоединить соответствующие главы, в которых говорится о том, что нельзя считать первопринципом. Таким первопринципом не может быть ни тело (9), ни природа (10), ни неразумная душа (11), ни разумная душа (12), ни даже сам разум, если его понимать как нечто реально существующее в виде той или иной смысловой объединенности, так что если единое понимать как объединенность, то и единое не есть первопринцип (13). Таким образом, эти главы 9—13 логически прямо следуют за главой 1. Даже и самодвижность, как и неподвижность, и даже само сущее не есть первопринцип (19—21). Первопринцип не есть даже и причина различия, которая относится к его сфере, но не есть он сам (35). Все эти виды

действительности сами возможны только благодаря тому или иному принципу, и потому ни в коем случае не могут быть первопринципом, который уже не нуждается для себя ни в каком другом более высоком принципе.

Поскольку этот первопринцип объединяет многое и даже все, он, конечно, есть нечто единое. Но это есть такое единое, которое выше всякой множественности и не нуждается в ней. В то же время, однако, оно должно находиться в определенной диалектической связи со множественностью. Отсюда три типа единства (5). Если начинать снизу, то сначала это есть такое единство, которое является результатом множественности. Выше этого — единое, которое имманентно множественности. И выше всего — единое, предшествующее всякой множественности. Об отношении единого и многого вообще говорится в трактате много раз. Но, пожалуй, один из самых ярких текстов в трактате повествует об этой проблеме в связи с вопросом об «участии» низшего в высшем (108—109). Отсюда становится ясной диалектика единого, многого, бесконечного, всего, целого и первопричины (4, 28—37, 47—48, 52 а). О том же — в связи с понятием монады и диады (50) и в связи с теорией Ямвлиха (51). Сюда же нужно присоединить еще момент максимальной *простоты* первопринципа (3, 52), присутствующей везде, на всех этапах бытия наряду со сложностью подчиненных частных (8). А это значит и то, что первоединое, которое выше всего и потому непознаваемо, представлено в сфере множественности уже и как познаваемое (2, 6—7, 22, 25—27, 45—46, 49).

Здесь же уместно будет сказать, что Дамаский весьма озабочен правильным пониманием его абстрактных рассуждений у читателя. Он весьма энергично напоминает и о реальном существовании нашего, то есть материального, мира, и о реальном существовании другого, то есть ноуменального (23), и о реальном существовании мировой души (24). Самое же главное — это то, что Дамаский, по давнишнему платоническому образцу, именует свое первоединое «благом» (22, 31 а, 440), желая подчеркнуть, что в основе всего лежит не просто диалектическое рассуждение, но реальное бытие, вполне качественное и содержательное, но притом еще и совершенное, включая совершенство и всего из него происходящего (53).

в) В результате диалектики единого и многого Дамаский находит нужным говорить уже и о *структуре* получаемой им единораздельной цельности (38), а также о *потенции* и *энергии* (14—16, 64—65), а с этим уже связывается и учение об *эйдосе* и *материи*.

Что касается наиболее общей характеристики структуры, то эту последнюю Дамаский рисует при помощи терминов «элемент» (*stōi-*

cheion), «часть» (meros) и «облик», наглядно данная органическая часть (eidos). Посвященные этому вопросу две главы (56—57) написаны чрезвычайно трудным языком, часто граничащим с настоящим туманом, вследствие чего мы здесь не будем входить в анализ этих глав строка за строкой, а формулируем только результат нашего анализа.

Дамаский исходит здесь из весьма популярного во всем неоплатонизме суждения Платона о том, что все конкретно мыслимое является результатом слияния границы и безграничного, или предела и беспредельного. Это слияние Платон называет смешанным. И вот в этом смешанном, говорит Дамаский, мы и должны находить расчлененное целое, которое хотя и состоит из многого, но в то же самое время и присутствует во всем этом многом. Элемент целого — это есть такая его часть, которая еще не отражает никакого целого, а существует сама по себе, как будто бы никакого целого и не существовало. Но взяв такой отдельный и самостоятельно существующий элемент, мы сразу же замечаем, что он относится к чему-то целому, выражает собою то или иное целое и это целое является для него каким-то более или менее существенным атрибутом. Но тогда это уже не будет элементом целого, а будет частью целого. Далее, в своей части целое может присутствовать не как ее атрибут, но как ее самая подлинная субстанция, так что удаление такой части оказывается равносильным гибели всего целого. Нам представляется совершенно ясным, что речь идет здесь у Дамаския об организме, потому что только в организме имеются такие части, которые из него нельзя удалять без гибели всего организма (так, в животном организме нельзя удалять сердце или легкие, не приводя к гибели весь организм). Правда, самого термина «организм» Дамаский не употребляет, пользуясь в таких случаях такими терминами, как «живое», «жизнь», «самодвижность» или «душа». И вот такую-то субстанциально-органическую часть организма Дамаский и называет эйдосом. У него дается сложнейшая диалектика элемента, части и эйдоса, анализировать которую в деталях мы здесь не будем. Мы только указали бы на некоторые термины из приведенной главы (56).

Цельность, неразвернутость и максимальную компактность единого, не перешедшего в сферу множественности, Дамаский так и называет «сплоченностью», или «скованностью» (pēxis). Переходное состояние единого, когда оно стремится стать многим, Дамаский называет «текучестью» (chysis); а такое протекание, которое мыслится не в чистом виде, но как процесс изменения какого-нибудь определенного предмета, Дамаский называет «стремлением» (rhysis). И если hen значит «единое», то Дамаский употребляет

интересный термин *henōta*, который трудно перевести на русский язык и который можно перевести только описательно — именно как «состояние единого в каждом отдельном моменте его проявления во множественности». Таков же и термин *diastima*, означающий у Дамаския «состояние раздельного в каждом отдельном моменте проявления этой раздельности в области множественного». Для нас здесь важно еще и то, что свою единораздельную структуру целости Дамаский ни в каком случае не понимает статически. Все моменты этой структуры мыслятся им обязательно в процессе становления, разумеется, в процессе покамест еще смыслового, но не материального становления. Это обязательно всегда еще и *динамическая* структура, а не просто структура.

Тут же удобно будет заметить и то, что упомянутая нами выше теория Дамаския о потенции и энергии тоже стремится выдвинуть на первый план диалектику первичных категорий, а не их статику. Эти термины указывают не только на смысловую данность категорий мысли, но обязательно также и на подвижность этих категорий, на их текуче-становящийся характер, хотя этот последний не только не исключает исходной смысловой статики, но только на ее основе и может осуществляться. Много важных мыслей на тему о диалектике элементов, частей и эйдосов содержится и в других рассуждениях трактата (особенно в 85—89).

Но мы уже сказали выше, что к числу главнейших конструкций диалектики единого относится диалектика эйдоса в его соотношении с материей. Мы уже видели, что такое эйдос в сравнении с элементом целого и в сравнении с частью целого. Но сейчас эту категорию можно будет углубить.

г) Что такое эйдос? Он относится к сфере ума и есть то, что в нем установлено как таковое в отличие от всего другого (116), поскольку и сам ум есть прежде всего самотождественное различие (221). Другими словами, эйдос просто есть то, что существует в уме как таковое, то есть он есть ум как бытие (438). Он и сам по себе есть достигнутая и зафиксированная разделенность в сфере ума (86); и, с другой стороны, он, конечно, должен быть отличаем и от всего прочего (18). Поэтому он и существует решительно везде, где что-нибудь отличается и фиксируется, не исключая и материи (40, 93), хотя он вполне от нее отличен (37, 72). Отличаясь от всего прочего, эйдос, конечно, отличается и от первоединого, но даже и с первоединым эйдос совпадает тем, что он, будучи составленным из единого и многого (58) и, значит, будучи чем-то составным (9), является в себе тоже неделимым и состоит тоже из таких же неделимостей, «атомов» (454). Только потому, что он неделим в себе и в то же самое время оформляет все делимое, —

только поэтому он является основной характеристикой демиургии (346). Но еще и до демиургии эйдосы, полностью отличаясь друг от друга, обязательно участвуют одни в других (126) и по самой своей природе не могут существовать отдельно, одни без других (126 б).

Но для определения эйдоса необходимо иметь в виду и отношение эйдоса к материи. То, что он отличен от материи и тем не менее в ней всегда присутствует, мы уже знаем. В этом смысле материя ничем не отличается и от всего прочего, что участвует в эйдосе. Ведь все вообще феноменальное и указывает на идеальное, на эйдосы, то есть на разные свойства этого идеального (102); и, с другой стороны, эйдосы являются парадигмой всего зависящего от них феноменального (218), как и образы человеческого мышления в свою очередь зависят от чистых эйдосов (345). А если эйдос есть парадигма для материальных вещей, то это значит, что он является некоторой общностью для того или иного множества вещей, то есть является уже родовой конструкцией. Но это не мешает ему ни сохранять свою неделимую единичность, ни предполагать над собой еще более высокие родовые конструкции (375). Что же касается эйдетического функционирования в низших областях, то жизнь, например, не существует без эйдоса жизни (284), а конечным пунктом инобытийного становления эйдоса является самое обыкновенное материальное тело, которое тоже есть эйдос, но только не чисто смысловой, а материально осуществленный (там же). Таким образом, чистый эйдос, погружаясь в материю, находит себя в материи, то есть возвращается к самому себе в обогащенном виде (274), так что существует целая иерархия инобытийного функционирования эйдоса (100).

Итак, последним достижением понятия эйдоса является констатация его триадической структуры. Но раз мы дошли до триадической структуры, то в дальнейшем эйдос будет играть отнюдь не первую и отнюдь не исключительную роль, но — только в связи с триадой вообще.

д) Эту общую триаду Дамаский в основном понимает, вместе с другими неоплатониками, как *бытие* (субстанция), *жизнь* и *ум* в собственном смысле слова (58). Та же триада формулируется у Дамаския как «отец», «потенция» и «ум», а также как «наличие» (*huparxis*), «потенция наличия» и «мысль потенции» (54). После общей формулировки этой основной триады (сюда же 66) Дамаский специально рассматривает сначала первый из этих принципов как в его связи с более высоким принципом (44, 62—63, 68), так и в его собственной значимости (67), равно как и отношение третьего из этих принципов к первым двум (60—61, 69). Второй

принцип Дамаский связывает с учением Платона о «свете души» (41), в то время как «свет истины» Платон связывает с единым (40). Кроме того, свой третий принцип Дамаский отождествляет с тем «смешанным», в котором сливаются «предел» и «беспредельное» в «Филебе» (у Дамаския 55).

Однако весьма существенной характеристикой основной триады является не просто перечисление и статический анализ соответствующих категорий, но и их смысловое становление и их взаимный переход. При этом такого рода диалектическая динамика разыгрывается не только при взаимном переходе одной логической категории в другую, но и при переходе всего логического, или ноуменального, к тому фактическому бытию, которое ниже ноуменальной логики и которое, будучи ее инобытием, только и существует как ее осуществление вовне, как ее тоже ноуменальная структура, но данная в посленоуменальной области. Здесь возникает величайшая для Дамаския, как и для всего неоплатонизма, теория «эманации», или исхождения высшего в низшее и «возвращения», или приобщения низшего к высшему, уподобления высшего низшему. Эта динамическая диалектика, собственно говоря, содержится уже и в первоначальной, то есть в статической, триаде. Но Дамаский тратит огромные усилия, чтобы всю эту диалектику пребывания на месте, эманации и реверсии (возвращения) сделать возможно более глубокой, разносторонней и обстоятельной.

Остановимся на одном общем условии для эманации и реверсии. Установив самый факт эманации единого (39, 90—91) и установив основную проблематику этой эманации (42), Дамаский самым решительным образом постулирует нерушимость первоединства и неподчиненность его никаким своим эманациям; оно всегда остается самим собою, то есть оно всегда выше всякой эманации (43, 105). С другой стороны, то, что эманации из первоединого, всегда сохраняет в себе структуру тождества и различия независимо от степени удаления эманации от первоединства (92), так что каждый отдельный уровень эманации отличается от своего исходного начала только как та или иная эйдетическая копия отличается от эйдетической парадигмы (93). Поэтому необходимо говорить не только об эманации вообще, но и о специфической эманации на каждом ее уровне (107), так что субстанция, жизнь и ум вполне специфичны (100—103).

е) Далее, очень важным является у Дамаския одно рассуждение об эманации, которое выражено у него чрезвычайно трудно и мудрено, но которое, как нам кажется, нам удалось расшифровать и изложить простейшим образом.

Это — учение о двух типах эманации, гомогенном (или гомомерном) и негомогенном (или негомомерном).

К первому типу относятся такие ступени эманации, которые, в основе своей оставаясь исходным началом, не специфицируют это исходное начало, а только характеризуются той или иной степенью дробности исходного начала. Получается так, что результат эманации нумерически стал другим и все такого рода результаты нумерически оказались различными, но они еще не различны по своему смыслу. По своему смыслу они все еще продолжают нести на себе только свое общее, недифференцированное исходное начало, то есть без всякой специфической для них индивидуализации. Поэтому Дамаский называет такую эманацию «гомогенной» («однородной»), то есть хотя все виды такой эманации различны между собою как факты и различны между собою по своей субстанции, тем не менее они еще не различны по своему смыслу, который все еще является для них тем общим родовым смыслом, который свойствен их исходному началу (95).

Другой тип эманации заключается в том, что каждый результат эманации отличен и от исходного начала эманации и от всех других результатов эманации тем, что он осмыслен уже специфически, так что этот его специфический смысл и вполне индивидуален и свидетельствует о его смысловой неповторимости. Его смысловая сторона, или смысловая наличность (*hyparxis*), уже не просто вне его или до него, но присутствует в нем же самом; и его смысловая модель не просто вне его, то есть так, что он приобщался бы к ней только извне, но она содержится в нем же самом и неотличима от него же самого. Поэтому данный тип эманации распространяет исходную позицию уже не гомогенно, то есть не однородно, по всем результатам эманации, то есть не в виде сохранения исходной смысловой общности по всем ее эманационным частностям, но с появлением в каждой такой частности одновременно и соответствующим образом индивидуализированного осмысления (95 а). О невозможности разрыва гипарксиса вещи с ее телесной и вообще всякой субстанцией у Дамаския специальное рассуждение (96), так что на каждой ступени эманации все родовое существует сразу и вместе как неделимый и индивидуальный лик данного результата эманации (97). Рассуждая формально, в каждой гомогенной эманации, конечно, есть нечто и негомогенное, поскольку отдельные результаты эманации все-таки отличны здесь друг от друга, хотя бы и только по своей субстанции, хотя бы и только фактически. Но, с другой стороны, и во всякой негомогенной эманации существует нечто гомогенное, поскольку результаты такой эманации являются проявлениями все-таки одной и той же

родовой и самой общей исходной точки. При этом гомогенный тип эманации, будучи более простым, конечно, и логически является более ранним (97 а). Но это не мешает тому, чтобы негомогенный тип был богаче гомогенного, потому что свойственная ему внешняя множественность целиком подчинена внутренней множественности, то есть, мы бы сказали, внутренней неделимости, внутренней индивидуальности и потому неповторимости (98).

Нам хочется сказать, что эти главы о двух типах эманации (95—98), несомненно, требуют весьма углубленного анализа; и наша интерпретация этих глав никак не может претендовать на окончательность и, вероятно, в дальнейшем потребует еще новых разысканий.

ж) Вообще весь этот раздел, предшествующий внутриноуменальной диалектике, то есть главы 1—125, написан весьма трудным языком, в котором мы выше пытались найти наличную здесь скрытую и вполне ясную логическую систему. Из всей этой части трактата мы могли бы указать еще на главы, посвященные теории познания (70—71, 80—84), но, судя по другим главам (72—79), вся эта проблема относится скорее к реверсии, чем к эманации. Точно так же в этой части трактата попадают главы, посвященные предварительной концепции отождествления диалектики и мифологии (110—111, 113, 123—125). Наконец, здесь имеются главы, которые являются прямым введением в триадическую диалектику всей ноуменальной области (99, 112, 115, а также в значительной мере 104, 106, 116—122).

4. *Интеллигибельное*. а) Первый раздел всей ноуменальной области — это интеллигибельная часть — рассматривается здесь с подразделениями на ту часть, которая возникает ввиду участия в бытии всех его эманационных функций, кончая учением о бесконечности, или вечности (126—138), на диалектику единства, множества и цельности (139—172) и на учение о целостной бесконечности (173—190). Эта ступень ноуменальной области заслуживает самого тщательного анализа; и этому тщательному анализу стиль Дамаския отнюдь не мешает, хотя философ трактует здесь крайне изысканные извивы своей мысли; но этот стиль только способствует анализу, поскольку Дамаский везде старается здесь внимательнейшим образом отдельно сформулировать каждую проблему. Так, имеется глава (173), выставляющая целых 12 проблем, которые необходимо разрешить в третьей части всей интеллигибельной проблематики и которые Дамаский тут же и разрешает.

б) В конце концов, на наш взгляд, Дамаский трактует всю эту интеллигибельную проблематику очень просто. Исходя из нерасчлененного единого и переходя к его множественному членению,

философ естественным образом объединяет категории единства и множества в новую категорию, которую он называет бесконечностью. С другой стороны, однако, переход от единства к множеству, по Дамаскию, не может совершаться как попало, то есть смутно и глобально, но только в определенном порядке, структурно; и, следовательно, философ тут же должен трактовать о соединении единства и множества еще в новую категорию цельности. Но тогда становится ясным, что полученную у нас выше категорию бесконечности мы тоже должны трактовать структурно. И получается основной вывод всей интеллигибельной триады — это структурная бесконечность, единораздельно-целостная бесконечность. Уже тут залегает категория божества, хотя до отдельных божественных имен еще далеко. И тут же залегает категория *эйдоса*, который есть не что иное, как *единораздельно данная целостность бесконечного*.

5. *Интеллигибельно-интеллектуальное* (191—263). После интеллигибельной области всей общеноуменьальной сферы Дамаский переходит к той области, которую он вместе с Проклом (выше, с. 20) называет областью интеллигибельно-интеллектуальной. Насколько нам удалось проанализировать эту часть трактата, мы могли бы сказать следующее.

а) Дамаский также и здесь подчеркивает, что все вообще его деления сводятся к основному триадическому разделению: пребывание в себе, эманация и возвращение. Это самое деление он применяет и ко всей интеллигибельно-интеллектуальной области, взятой в целом, как об этом можно читать в специальной главе (191), и в применении к внутреннему разделению самой этой области (204). Следовательно, если полученная у нас первая интеллигибельная ступень заканчивалась учением об эйдосе, то вторая ступень, интеллигибельно-интеллектуальная, — есть эманация эйдоса, то есть его функционирование во внеэйдетической области. Но чтобы сразу же сделать эту головоломную диалектику Дамаския понятной, мы тут же скажем, что речь у него идет здесь не о чем другом, как о *числе*. Именно при чем же тут число? При том, что эйдос был цельностью бытия, то есть цельностью качественной, в то время как переход в инобытие имел своей новизной именно тот отход от чистой качественности, который сводился только к количеству, то есть к числу. Таков, как нам кажется, смысл всей этой интеллигибельно-интеллектуальной области. Если это так, то надо ожидать и необходимого здесь соответствующего деления этой части трактата.

б) Здесь действительно после общего перечня проблем, относящихся к этой области (191), мы находим сначала общее учение о числе (192—239) с разъяснением числа в отличие от просто мно-

жества (196—197), от монады, которая вполне мыслима еще на интеллигибельной ступени (199, 201—203), а также от единства и бесконечности вообще (200).

Между прочим, в этом разделе попадает терминология, с которой мы имели дело выше (с. 420) и которая, на наш взгляд, весьма удачно употребляется Дамаскием именно в теории числа. Это — термин «гомомерный», или «гомогенный». Когда речь шла об интеллигибельном эйдосе, то там имелось в виду разделение родового понятия на такие виды, которые и нумерически и по своему смыслу представляют собой каждый раз нечто специфическое, то есть то, что Дамаский так и называл «эйдосом». Такое разделение эйдосов, очевидно, не было гомогенным, но, наоборот, таким, где каждая видовая конструкция имела свой собственный специфический смысл. Когда же Дамаский перешел к числу, то каждое число, будучи бескачественным, уже утратило качественную эйдетичность и конструировало собою такое количество, которое только нумерически было везде различно, а по смыслу своему было вполне однородно, то есть гомогенно, при переходе от одного числа к другому. Эту любопытную деталь Дамаский анализирует в специальной главе (195).

в) Установленная таким образом категория числа в дальнейшем уточняется 1) в связи с необходимостью находить в числе три интеллигибельных момента, а именно единства, сущего и единства сущего (204—216), 2) в связи с собственным оформлением этого непрерывно становящегося эйдоса, то есть числа, в виде жизни с присущими ей своими собственными субстанциально-смысловыми структурами (217—229) и 3) в связи с соответствующим анализом платоновского «Парменида» (230—239).

Здесь Дамаский вводит очень важную категорию *жизни*; и нужно понимать, почему он это делает именно в контексте учения о числе. Дело в том, что число как количество не содержит в себе того качества, которым характеризуется интеллигибельный эйдос. Но жизнь, взятая в чистом виде, когда уже не видно ее интеллигибельно-смысловой целенаправленности, тоже есть не что иное, как смутное становление и творчество. Поэтому, с точки зрения Дамаския, жизнь и надо рассматривать именно в контексте учения о числе. Мы знаем, что и раньше, у Ксенократа (ИАЭ III 448), душа, а это есть то же самое, что и жизнь, рассматривалась как самодвижное число.

Но это, даже и расширенное, учение о числе все еще не вскрывает всей категории числа как интеллигибельно-интеллектуальной области.

Именно дальше у Дамаския следует то, что он именует средней, то есть промежуточной, проблемой, для того чтобы уже после этого дать окончательную формулу числа. Этот промежуточный раздел трактует число и жизнь как нечто установительное, как нечто устанавливаемое и как нечто установленное (245), причем сам Дамаский считает это специальной структурой (*diacosmos*) числа и жизни, а всему этому разделу посвящается еще несколько глав (240—251) с обширным привлечением все того же «Парменида».

г) Наконец, последний раздел всей этой интеллигибельно-интеллектуальной части, как того требует основной триадический закон, является объединением числа вообще и его жизненного осуществления. Именно если предыдущий раздел закончился категорией свершения, то весь этот раздел является учением о *совершенстве* и потому основная функция числа и жизни трактуется здесь как *усовершеншительная* (*telesiourgicē*). Этот усовершеншительный принцип полагает своих усовершеншителей как исходное начало (*teleticē*) и как окончание процесса совершенствования (*demioourgicē*) (252—260).

Поскольку, однако, речь идет не только о жизненных функциях числа, но и об его чисто количественных функциях, то Дамаский вводит еще категорию *фигуры* (261—262). Еще и раньше (254) Дамаский заговаривал о такой эманации целостности, когда эта последняя получает свою собственную структуру, а именно начало, середину и конец. И вот теперь, в конце всей этой интеллигибельно-интеллектуальной части, Дамаский — и со своей точки зрения вполне последовательно — рассматривает уходящую в неопределенную даль числовую эманацию также и в своем окончательном, то есть уже установившемся, виде. Это значит, что число эманировало в сферу пространства и с достижением окончательной и совершенной структуры этого пространства необходимым образом приняло вид той или иной фигуры.

д) Заканчивая характеристику всей интеллигибельно-интеллектуальной области по Дамаскию, необходимо сказать, что *мифология* представлена здесь у Дамаския довольно расплывчато. Дело в том, что предыдущая интеллигибельная область имела настолько общий характер, что там еще не появлялись имена определенных богов, а можно было говорить только о божественном вообще. Вся эта область была одинаково и светом и тьмой (125 b). Но интеллигибельно-интеллектуальная область уже вносит сюда определенную структуру, правда, покамест все еще слишком общую. Дамаский перечисляет здесь малопонятные имена разных восточных богов. И, насколько можно судить, трактуя всю интеллигибельную

область как мировое яйцо, Дамаский считает, что интеллигибельно-интеллектуальная область есть такое яйцо, которое уже расколосось на небо и землю, и вот эту-то первую космическую или, лучше сказать, докосмическую брачную пару он именует Ураном и Геей (125 с). Об Уране в трактате имеется еще несколько указаний (94, 205), но у Прокла (выше, с. 111) диалектически-мифологическое место Урана указано более определенно.

6. *Интеллектуальное (264—319)*. а) Теперь, при переходе от всей интеллигибельно-интеллектуальной области к области чисто интеллектуальной, нужно сделать одно замечание, которое должно облегчить попытку разобраться в этой весьма мудреной области. Нам представляется, что если интеллигибельная область есть область бытия и бытийного эйдоса, а интеллигибельно-интеллектуальная область трактует жизненно-числовую фигуру, то есть, попросту говоря, жизнь, то значит, последующая интеллектуальная область должна слить в одно целое бытие и жизнь. Если бытие предстало сначала как единойраздельная цельность, а потом эта цельность стала трактоваться как жизнь, то, очевидно, полученная вначале цельность, численно раздельная, должна стать жизнью и в целом и в своих частях. Но целое, если оно существует так, что по самому своему бытию, то есть по самой своей субстанции, является таковым же во всех своих частях, — очевидно, такое целое есть уже органическое целое. Оно есть *организм*, в котором действительно удаление какого-нибудь из основных его органов равносильно уничтожению всего организма. Вот что мы ожидали бы от Дамаския, если рассуждать чисто логически.

Посмотрим теперь, как же сам Дамаский рисует эту интеллектуальную область.

б) После предварительного и для настоящего трактата обычного перечисления основных проблем (264) и после аргументации о седмичном разделении этой области вместо обычного триадического (265—267) Дамаский весьма многословно трактует о том, что значит «в себе» и «в ином» для этой ноуменальной области (268—277). И только в конце этой части (275—276) Дамаский, не употребляя термина «организм», дает изображение именно того соотношения «в себе» и «в ином», которое характерно как раз для организма. Именно «в себе», то есть единая и нераздельная субстанция, должно целиком присутствовать в каждой своей части; а поскольку каждая такая часть в отношении целого есть уже его иное, то и возникает необходимость такой категории, которая после этого иного субстанциально вернулась бы к исходному целому. Тут, как мы сказали, нет термина «организм», но зато есть термин «че-

ловек» (276), с упоминанием также и животного и растительного мира (287). Значит, мы поступили совершенно правильно, когда заранее предположили, что учение Дамаския об интеллектуальной области есть, попросту говоря, учение об организме. Точнее говоря, понятием организма у Дамаския заканчиваются все три ноуменальные области; но только в интеллигибельной области организм мыслится как бытие, в интеллигибельно-интеллектуальной области — как жизненно-числовая структура и в интеллектуальной области — как слияние бытия и жизни в одно живое существо. Посмотрим теперь, о чем пойдет речь у Дамаския дальше.

в) Если получена категория жизни, представленной как целесообразный и структурно определенный организм, то ясно, что дальше должна пойти речь о *функциях* этого организма. В посвященном этому вопросу разделе (278—293) очень много слишком общих рассуждений о покое и движении, о которых, по Дамаскию, необходимо говорить при изучении вопроса о функциях жизни. Как он правильно рассуждает, дело здесь не просто в покое и движении как самостоятельных категориях, но в том, что является оформленным через этот покой и это движение, то есть не в интеллигибельном бытии, но в интеллектуальной жизни (286, 288—291). Сущность же данной ступени рассуждения формулируется как *жизнепородительная* (*dzōgonos*). Среди обширного многословия этот момент формулируется у Дамаския очень ясно (283—284), с последующими тонкими сопоставлениями проводимой теории и учений Платона и Прокла (294—300).

Однако, если сама категория жизни была продолжена анализом функций этой жизни, то есть в виде жизнепорождающих функций, то и эти жизнепорождающие функции тоже должны быть взяты в их цельности и нераздельности. Но для этого уже мало только категорий покоя и движения, конструирующих эту жизнепородительную функцию. Необходимо, чтобы она развивалась столько, сколько надо, но где-то должна также и прекратить свое становление, чтобы ее можно было обозреть как целое. Другими словами, здесь выступает на первый план еще новая пара категорий, которые были предусмотрены уже в интеллигибельной области, но там не могли осуществиться в жизни, потому что не было самой категории жизни. Теперь же, когда уже получена категория и жизни вообще и организма жизни, представленного в виде подвижного покоя его частей, наступила очередь и весь этот бесконечно функционирующий организм жизни понять как целое, то есть как самотождественное различие частей организма. И, в отличие от категорий тождества и различия, которые были отмечены

ны еще на интеллигибельной ступени, Дамаский уточняет эту уже чисто жизненную пару категорий и называет их *тождественность* (*taytotēs*) и *инаковость* (*heterotēs*). Новым названием для этой заключительной части всего учения о жизненном организме, или об органической жизни, является у Дамаския термин «демиургия» (301—311). Дается также и расширительное его толкование в связи с категориями причины и действия, рода и вида, субстанции и акциденции; и все это — с неизбежными ссылками на Платона и Прокла (312—319). Тут же — и разного рода подробности о всех предыдущих категориях, относящихся к трем основным ноуменальным областям (320—337).

А дальше уже начинается анализ того, что следует после всей ноуменальной области, то есть начинается диалектика не ума, но души, то есть космической души.

г) Прежде чем перейти к этой части трактата, упомянем еще некоторые *мифологические* черты, свойственные интеллектуальной области, о которой мы говорили. Здесь довольно прочное место занимают Кронос и Рея. Определенно говорится, что Кронос — сын Урана и отец Зевса (94). Будучи органическим слиянием моментов «в себе» и «в ином», он находится в «сверхкосмическом месте» (366). Исходя из того, что интеллигибельная область, лишенная жизненно-числового расчленения, есть пока еще нерасчлененная тьма, а Кронос есть не только нерасчлененный разум, но и расчлененно становящаяся жизнь (это его интеллигибельно-интеллектуальный момент), то, будучи синтезом разума и жизни, то есть уже цельным разумным существом, он и в этом своем качестве повторяет тройное деление всей ноуменальной области.

Именно в своем первом — интеллигибельном — моменте он есть пока еще жизненно-нерасчлененная ночь. А так как второй момент общеноуменального разделения есть жизнь, то этот же момент в сфере интеллектуальной, то есть интеллигибельно-интеллектуальный момент в интеллектуальном, будет уже жизненно-расчлененным разумом, то есть уже перестанет быть только тьмой. Поэтому Кронос, возникший как жизненная расчлененность, есть уже разум тьмы. Поскольку он вмещает в себя интеллигибельное, он есть тьма; поскольку же он есть расчлененность, он есть разум интеллигибельной тьмы (272). Поскольку же, наконец, в этой общей интеллектуальной области имеется не только своя чистая интеллигибельность (ночь в смысле нерасчлененного лона жизни вообще) и не только своя интеллигибельная интеллектуальность (жизненно-расчлененный разум нерасчлененного лона жизни), но и своя специфическая интеллектуальность, то эту интеллектуаль-

ность в области интеллектуального Дамаский понимает как действующий разум в области ночи, или, как он говорит, демиургию.

Именно в отношении космоса Кронос пока еще не создатель, но только его провидение (270) и в этом смысле выше демиурга (3, 362). Но если его рассматривать самого по себе, то он, скорее, есть не законченная организация жизни, а только ее принцип, ее лоно. Но принцип организации, взятый сам по себе, еще не есть сама эта организация. Он выше ее, и потому сама организованность ему пока еще не свойственна. Это и делает его *титаном*, так что он, имея титанизм в виде своей сущности, является порождением всего титанического рода (97 а). По-видимому, Дамаский хочет сказать, что хотя Кронос и низвергает своего отца Урана и тем самым лишает его бесконечной производительной силы жизни, тем не менее Кронос пока еще не в состоянии придать и себе самому и своим порождениям образ человеческого совершенства. Будучи разумом тьмы, он пока еще слишком связан с тьмой. Титаны — это принципы оформления жизни. Но всякое такое их оформление не выходит за пределы чудовищ и страшилищ. Поэтому Кронос и поглощает своих детей (271) и извергает их (272, 277). Настоящий же и подлинный оформитель жизни будет уже не титан, но только сын титанов Кроноса и Реи, а именно Зевс, который по преимуществу и является демиургом. Происходя из разума тьмы, поглощавшего все свои порождения (поскольку он тьма), Зевс уже возвращен из этой тьмы к разуму света и потому становится реальным демиургом реально оформленного и светлого космоса.

Не совсем понятно, почему Дамаский так мало говорит о мифологии второй интеллектуальной ступени, после того как много и подробно говорится у него о Кроносе и о разных мифологических существах, характерных для его области (205—206). О второй интеллектуальной ступени, то есть не о жизни просто, но об ее функционировании, говорится только, что ее возглавляет Рея (267, 284), которая без Кроноса рождает Куретов (278). Эти Куреты именуется «неумолимыми», или «суровыми», поскольку они охраняют собою все достижения реально функционирующей жизни. Они существуют еще в Кроносе, но как причина, в Рее — как факт причинения, а в Зевсе — как способ участия в действительно причиненной жизни (292). Об Афине, которая, по Проклу (выше, с. 115), играет огромную роль в этой второй интеллектуальной области, упоминания у Дамаския не очень внятные.

О Зевсе в трактате тоже говорится слишком мало. То, что он обнимает в себе одно и все (311), не так интересно, потому что, в конце концов, это относится и ко всем богам. И что он именуется

Паном («Пан» — это по-гречески и есть «Все») — это тоже для Дамаския не удивительно (123). Важнее утверждение, что Афина есть «внутренняя сущность» (*huraqxis*) Зевса, то есть она — его разум (96). Но что касается уточнения этого разума Зевса, то тут мы имеем у Дамаския прекрасное по своей ясности суждение. Оказывается, что если погоня за причинным объяснением ведет нас в дурную бесконечность и причины вещи мы должны искать в ней же самой, то это слияние общего и единичного в вещи и есть ее *huraqxis*, то есть ее субстанциально данная идея. Зевс вместе со всей демиургией и есть источник этого субстанциального тождества идеи и материи, являясь тем самым окончательным завершением и целокупностью всего жизненного функционирования (там же). Таким образом, Зевс есть не что иное, как предел всех жизненных эйдосов, а Рея есть предел жизни вообще (284). Между прочим, такое понимание Зевса трактуется у Дамаския как условие возможности теургии, потому что теургическая операция есть только частный случай, или частное выражение, всеобщее данного тождества разума как идеи и жизни как материального воплощения этой идеи (96).

7. *Посленоуменальная область (338—396)*. Переходим к посленоуменальной области. Мы уже знаем (выше, с. 414), что эта область, как и у Прокла (выше, с. 123), состоит у Дамаския из трех ступеней — сверхкосмической (338—350), сверх-и-внутрикосмической (351—377) и внутрикосмической (378—396).

8. *Сверхкосмическая ступень (338—350)*. В сравнении с Проклом (выше, с. 118) эта ступень, как и вся посленоуменальная область, представлена у Дамаския чрезвычайно абстрактно и решительно без приведения каких бы то ни было мифологических примеров. Общая идея этой ступени рассматривается в двух последних главах (349—350) и, несмотря на крайнюю замысловатость, сводится к одному простому тезису. Именно везде тут идет речь о разнице между соотношением одного и иного в интеллектуальной демиургии и тем соотношением этих моментов, когда второй является уподоблением первого. В чистом интеллекте одно и иное, если они и различаются между собой, обязательно остаются одной и той же субстанцией, так что различие в области единой интеллектуальной субстанции вносит уточнение в саму же эту субстанцию. Когда же мы выходим за пределы чистого интеллекта, то все остальное, что существует после чистого интеллекта, есть уже ничто и становится чем-нибудь впервые только благодаря своему участию в интеллектуальной субстанции и благодаря тому или иному, в разной степени данному, уподоблению изначально-

му моменту интеллектуальной субстанции. Другими словами, при переходе интеллекта в свое инобытие мы получаем уже не просто одну субстанцию, которой вначале был чистый интеллект до перехода в свое инобытие, но имеем уже две субстанции. И в этом случае нужно говорить уже не просто о различии одного и иного, но об отличии одной субстанции от другой, когда одна субстанция не нуждается в другой, а эта другая впервые только и возникает благодаря своему подобию первому и исходному субстанциальному моменту. Эта простая мысль излагается у Дамаския при помощи весьма мудреных рассуждений, понимание которых для нас осложняется еще и тем, что Дамаский в данном случае все время пытается использовать платоновского «Парменида», а целесообразность этого использования отнюдь не везде для нас очевидна.

9. *Сверх-и-внутрикосмическая ступень (351—377)*. По существу дела, здесь мы не находим ничего принципиально нового по сравнению с тем, что находили у Прокла (выше, с. 120) по вопросу об этой диалектико-мифологической ступени, или о так называемых «независимых», «промежуточных» или «абсолютных» богах. Здесь у Дамаския тоже приводится очень важная диалектика самой категории олимпийских богов, которая указывает на их промежуточное положение — между сверхкосмическим и внутрикосмическим принципами.

Собственно, это и есть самые настоящие космические боги, если под космосом понимать нечто целое и неделимое и нечто закругленное в себе, которое резко отличается и от того, что выше космоса, и от того, что внутри космоса. Это есть как бы пограничная окружность космоса, в которой соприкасаются области сверхкосмические и область внутрикосмическая. Подробную диалектику этого соприкосновения Дамаский осуществляет здесь в специальных главах (355—357, 362). Рассматриваются здесь и другие категории, заимствованные из «Парменида», вроде большого и малого или равенства и неравенства (372, 374—375).

10. *Внутрикосмическая ступень (378—396)* рассматривается у Дамаския тоже в связи с толкованием определенных мест из платоновского «Парменида». На этот раз Дамаский использует текст «Парменида» о времени (152 а—155 d), поскольку вся эта внутрикосмическая область как область подлунная характеризуется именно нашим конкретным временем, то есть таким становлением, которое то причастно бытию, то не причастно бытию и которое становится то старше, то моложе, возникая, развиваясь и вновь погибая. Тут, конечно, есть и свои боги (381), но это такие боги, которые уже не являются богами только бытия, но

являются в то же время и богами становления, так что в данном случае бытие и становление являются одним и тем же (383). Особенно интересно привлечение Дамаскием указанного рассуждения Платона о том, что во времени бытие становится и старше себя, и моложе себя, и оказывается одновременным с самим собою (385). Нечего и говорить о том, что время, как его изображает Дамаский, предполагает категорию вечности, а также категорию автодзоона (387), так что время оказывается сразу и непрерывным и прерывным (389). Дается диалектика вечности (времени) и мгновения (390), а также и диалектика моментов времени, то есть прошедшего, настоящего и будущего (392).

В заключение даются разного рода уточнения и дополнения по всей данной внутрикосмической ступени (394—396).

11. *Девять гипотез в связи с использованием платоновского «Парменида»*. а) После анализа всей ноуменальной области трактат Дамаския «О первых принципах» заканчивается анализом так называемых гипотез. Необходимо вспомнить то, что мы раньше (выше, I 12) говорили о существовании этих гипотез. Кратко говоря, это — те основные ступени диалектики одного и иного, которыми занимается Парменид Платона и которых в «Пармениде» насчитывается восемь. Другие философы (таблица, ниже, с. 456) общее количество основных диалектических ступеней увеличивают до девяти. Так поступает и Дамаский.

Другой вопрос заключается в том, почему Дамаскию в конце его трактата понадобилось говорить об этих девяти гипотезах. Дело в том, что весь анализируемый нами трактат Дамаския представляет собою, собственно говоря, комментарий на платоновского «Парменида». Но это исследование «Парменида» в течение всего трактата хотя и было очень частым, но все же было более или менее случайным. Естественно, что в конце своего трактата Дамаский захотел дать свое понимание «Парменида» уже в систематическом порядке с анализом не своих собственных проблем в связи с «Парменидом», но с анализом специально самого «Парменида» в порядке систематического развития его самого, то есть «Парменида» в целом. Не забудем также и того, что указание на комментаторство платоновского «Парменида» содержится уже в названии самого этого трактата, что также делает вполне естественным обращение к анализу «Парменида» в целом.

Но естественным является также и то, что свой анализ платоновских гипотез (397—460) Дамаский начинает не с первой гипотезы, но с третьей. Это — потому, что первая гипотеза, которая касается исходного первоединства, и вторая гипотеза, содержащая

в себе основные логические категории, слишком часто использовались Дамаскием в течение всего трактата. Чтобы указать на самое главное, скажем, что на платоновском учении о первоединстве основываются такие главы, как 5, 13, 46, 57, 69, 101 а, 198, 209, 217, а на теории основных логических категорий — множество глав, начиная с 84 и кончая 357.

Итак, вся эта последняя часть трактата Дамаския начинается с третьей гипотезы.

б) Свою *третью* гипотезу (397—415) Дамаский, так же как и Прокл (выше, с. 147), понимает не в связи с разделением у Платона. У Платона третья гипотеза формулирует выводы для иного, которые получаются на основе относительного полагания одного. В «Пармениде» Платона этому посвящены страницы (157 b—160 b), которые не относятся к третьей прокло-дамаскиевской гипотезе. Свою третью гипотезу Прокл и Дамаский находят в том окончании второй платоновской гипотезы (155 e—157 b), которое посвящено не системе самих категорий, но их *становлению в виде взаимопроницаемой непрерывности*, когда, собственно говоря, нельзя указать, где кончается одна категория и начинается другая, так что этот раздел у Платона (155 e—157 b) кончается учением о «внезапности» возникновения каждой категории в связи с предыдущей и последующими категориями (156 de). Таким образом, то, что Дамаский будет называть своей четвертой гипотезой, будет соответствовать платоновской третьей гипотезе, так что платоновская вторая гипотеза оказывается разбитой у Дамаския на две отдельные гипотезы.

в) Свою *четвертую* гипотезу, которой он посвящает тоже достаточно места (416—423), Дамаский, значит, отождествляет с третьей платоновской, которая, как мы сейчас сказали, является ответом на вопрос, что такое иное при относительном полагании одного. Это одно утверждается здесь относительно, то есть не в том своем абсолютном качестве, когда оно выше всего раздельного и потому остается беспредикатным, но в том своем качестве, когда оно уже содержит в себе свою раздельность и потому предстает в виде связной системы основных логических категорий. Спрашивается: как же нужно понимать такое иное, которое является иным именно такого раздельного единства? Всякое иное, по Платону, есть в первую очередь не это, не то, не другое, не третье и вообще есть не что-нибудь, а есть только сплошное и безраздельное становление чего бы то ни было, то есть пока только еще возможность вообще любого всего. Очевидно, что такого рода становление при условии сохранения раздельного одного тоже будет

чем-то раздельным, то есть раздельным становлением. Но так как речь здесь везде идет только о логических категориях, то, очевидно, четвертая гипотеза Дамаския окажется областью логически-раздельного становления, то есть областью *ноуменальных эйдосов*.

Но тогда делается понятной и *пятая* гипотеза Дамаския (424—431). Так как здесь продолжает анализироваться платоновский «Парменид», то в «Пармениде» вслед за выводами для иного при относительном полагании одного следуют выводы для иного уже при абсолютном, то есть беспредикатном, полагании одного. Это — платоновская четвертая гипотеза (157 b—159 b), которая для Дамаския является уже пятой.

Все это сложное рассуждение Дамаския, как нам представляется, можно сделать весьма простым, если всерьез обратить внимание на то, что исходным условием является здесь именно нераздельное, нерасчлененное и потому беспредикатное единство. Так как всякое иное есть становление, то, очевидно, здесь мы получаем становление тоже нераздельное, нерасчлененное и беспредикатное. Другими словами, это есть становление эйдосов без самих эйдосов. И нетрудно представить себе, что это за становление.

Дело в том, что еще со времен Аристотеля появилось учение о так называемой ноэтической, то есть умопостигаемой, материи. Аристотель (ИАЭ IV 61—75), а за ним и неоплатоники, желая представить себе умственный мир по возможности нагляднее, образнее и художественнее, считали, что для умственного образа тоже должна быть своя собственная материя, оформление которой и создает подлинную, уже чисто умственную, чисто умопостигаемую образность. Но это не есть чувственная материя, которая создает чувственные образы, но та умопостигаемая материя, которая создает именно умственные образы. Интересно, что и в своих пояснениях к этой своей пятой гипотезе Дамаский напирает по преимуществу на понятие материи. Поэтому нам представляется, что напрасно бьются историки философии над всеми этими гипотезами Платона, Прокла, Дамаския и других. Нужно быть ближе к фактической истории античной философии; тогда и окажется, что эта пятая гипотеза Дамаския есть не что иное, как общенеоплатоническое учение об *умственной материи*. Она есть та логическая сплошность и непрерывность, которая является материалом для эйдетических оформлений, но сама лишена раздельных эйдосов. Это, так сказать, неэйдетический материал, из которого создаются эйдосы.

Укажем на то, что раздел трактата, посвященный у Дамаския пятой гипотезе, почти весь состоит из диалектики этой «неэйде-

тической», но все же «божественной» материи. От традиционного неоплатонического и еще аристотелевского представления об умственной материи теория Дамаския отличается только одним: она дает не описательный, но уже чисто логический анализ этой умственной материи, который сводится к указанию на то, что это есть 1) инаковость в области умственных расчленений, 2) вытекающая из нерасчлененного и беспредикатного единства и потому 3) являющаяся и эйдетической и в то же время лишенной эйдосов.

г) *Шестая* гипотеза Дамаския (432—440), как это теперь уже само собой ясно, есть не что иное, как пятая платоновская гипотеза (160 b—163 b), трактующая отрицание одного (в отличие от прежних его утверждений в первых четырех платоновских гипотезах) и возникающие из этого выводы для самого же одного. Уже заранее можно сказать, что если одно отрицается, то это еще не значит, что оно отрицается целиком. В этой пятой платоновской и шестой дамаскиевской гипотезе говорится не об абсолютном отрицании одного, но пока только о его относительном отрицании, то есть отрицается здесь, собственно говоря, не все одно, но только его раздельная структура, то есть отрицается его эйдос. Но что же такое эйдос, который уже не имеет своей эйдетической структуры, но все же есть нечто? Дамаский думает, что это есть *чувственное тело*, которое чем-то остается, но только не эйдетически-смысловой раздельностью. Его раздельность — иная, то есть уже чувственная.

Поскольку, однако, речь все-таки идет о чем-то, а не о «ничто», то возникающее здесь чувственное тело как раз и есть единство вне своего эйдоса, то есть чувственно постигаемое тело как совокупность своих, тоже чувственных, свойств.

Но тогда нетрудно будет убедиться и в том, что в *седьмой* гипотезе (441—447), которая развивается параллельно платоновской шестой (163 b—164 b), речь пойдет не об одном в условиях его относительного отрицания, но об одном в условиях его абсолютного отрицания. Что же мы должны думать о таком одном, если в нем вообще все отрицается, то есть все раздельное и расчлененное? Очевидно, это будет такое одно, которое вообще есть просто ничто или, точнее сказать, только еще возможность чего-нибудь. И если в шестой гипотезе речь шла о раздельных, чувственных телах, то, очевидно, здесь пойдет речь уже о *чувственной материи вообще*, подобно тому, как в умственной области мы переходим от раздельных эйдосов к безраздельной, нерасчлененной и непрерывной материи, пока еще чисто умственной; подобно этому Дамаский и здесь переходит от чувственных тел своей шестой гипотезы к чувственной материи своей седьмой гипотезы.

Заметим, однако, что в главах, относящихся к седьмой гипотезе, самый термин «материя» не употребляется в положительном смысле в качестве характеристики этой гипотезы. Единственная характеристика этой гипотезы, по Дамаскию, это не материя, но абсолютное *ничто*, которое не может не возникать, если мы исключили вообще всякое одно и в структурном и в доструктурном смысле. Если понимать под материей какой-нибудь реальный субстрат и говорить, что он тоже что-нибудь значит, то такую «материю» Дамаский исключает вообще из своей седьмой гипотезы (442). Мы, однако, считаем, что термин «материя» здесь был бы вполне уместен, поскольку все платоники трактуют материю вообще как ничто, но как ничто не в каком-нибудь субстанциальном смысле, например в виде субстрата для того или иного эйдоса (такой субстрат есть уже не ничто, а определенное нечто), но как возможность чего бы то ни было.

О таком ничто Дамаский и говорит в своей седьмой гипотезе. И если в шестой гипотезе уже шла речь о чувственном теле, то мы поэтому и находим возможным говорить здесь, как сказано, о чувственной материи.

д) *Восьмая* гипотеза Дамаския (448—454) соответствует, как теперь уже заранее очевидно, платоновской седьмой гипотезе (164 b—165 e). Она основана на том, что из относительного отрицания одного делаются выводы для иного. Относительное отрицание в платоновском «Пармениде», как и относительное утверждение, говорит о структуре отрицаемого или утверждаемого одного. Здесь, следовательно, ставится вопрос о том, как нужно понимать такое иное, которое является становлением, в котором нет определенной структуры, то есть нет эйдетической структуры. Но если так, то в материальном становлении после исключения эйдетической структуры еще остается своя собственная, уже вполне материальная структура, то есть остается чувственно-материальная вещь как совокупность таких же чувственно-материальных свойств. И если в шестой гипотезе Дамаския речь шла о чувственном теле как тоже о некоего рода единстве, то там шла речь о самом этом телесном единстве без перехода в ту множественность особенностей и свойств, которая все-таки свойственна всякому чувственно-материальному телу.

И вот теперь, в своей восьмой гипотезе, Дамаский занят чувственно-материальным телом уже как *суммой дискретных качеств*. Такие качества, конечно, все время плывут, поскольку они, как материально становящиеся, никогда не пребывают в одном и том же месте. И если здесь можно говорить о чем-нибудь постоянном,

то это будут не тела и не их свойства, но, скорее, абстрактно понимаемые атомы вещей и их свойств. Об этих атомах дискретно составленного чувственно-материального тела Дамаский говорит специально (449).

Эта вещественная текучесть дискретно сложного тела подчеркивается у Дамаския различием «иного» (*ta alla*) и «другого» (*ta hetera*). И этому тоже посвящается целая глава (452). Дело в том, что об «ином» говорится в том случае, когда оно не определяется субстанциально, а говорится только об отличии его от одного. Когда же употребляется термин «другое», то тут имеется в виду не просто какая бы то ни было вещь, лишь бы она отличалась от одного, но имеется в виду и какое-нибудь определенное свойство этого иного, какая-нибудь та или иная его субстанция. Так вот, поскольку в восьмой гипотезе Дамаский заговорил о дискретно-сложном теле, то и все свойства такого тела тоже должны быть сложны и дискретны, а для этого они должны обладать своей собственной и тоже вещественной субстанцией.

Любопытно заметить, что Дамаский, трактуя в своей восьмой гипотезе о дискретно-сложном теле и об его дискретно-сложных свойствах, подчеркивает всю нереальность такого чисто телесного же понимания тела и таких же свойств. Реально такое тело, которое что-нибудь значит, то есть несет на себе какую-либо идею. А если нет никаких идей, то, строго говоря, не существует и никаких вещей и никаких их свойств. И если мы все же говорили о таких бессмысленных вещах и их свойствах, то это вовсе не есть результат нашего реального восприятия их. Это, скорее, наше сновидение, а не результат реального восприятия реально существующих тел. И об этой сновидческой природе тела, представляемого как конгломерат дискретных особенностей и частей, у Дамаския тоже целая глава (453).

Девятая гипотеза Дамаския (455—459), соответствующая восьмой гипотезе Платона (165 е—166 с), трактует выводы для иного теперь уже при абсолютном отрицании одного. Если при относительном отрицании одного оставались в ином все же какие-то тела, хотя и дискретно-множественные, то здесь, поскольку отрицается само одно уже целиком, в ином не остается даже и дискретно-множественных тел, а остается, собственно говоря, ничто, но ничто особого рода, то есть материя тоже особого рода. Это — *материя дискретно-множественной телесности*, то есть что-то уже сугубо абстрактное, сугубо «сновидческое».

Между прочим, Дамаский употребляет здесь один общегреческий термин, который чрезвычайно близко отражает изображае-

мую здесь ступень диалектики. Именно еще при обсуждении восьмой гипотезы (454) Дамаский употреблял такой термин, как «феноменальная инаковость» (*phainomenē heterotēs*). Но при обсуждении девятой гипотезы Дамаский тоже употребляет греческий термин «феноменальное» (459). Нам представляется, что термин «феноменальное» замечательно верно отражает здесь суть дела. Ведь та действительность, которую Дамаский вместе со многими другими греческими философами называет феноменальной, не есть просто отсутствие всякой действительности. Она есть та сторона действительности, которая «является» (*phainetai*) в отличие от той, уже подлинной действительности, которая не просто является, но является вместе со своей сущностью, то есть как проявление этой сущности. Поэтому термин «феноменальное» мы считаем чрезвычайно подходящим именно для восьмой и девятой гипотез Дамаския. Во всяком случае, он лучше, чем та сновидческая терминология, которая, как мы сейчас видели, тоже имеет место в этих рассуждениях Дамаския. О сновидениях Дамаский, очевидно, говорит здесь только в переносном смысле слова, это для него метафора. Ведь если бы бессмысленно текущая действительность перестала и на самом деле быть действительностью, то это означало бы, что Дамаский проповедует здесь тот крайний субъективизм, почти какой-то солипсизм, который был совершенно неведом античности.

Тут же становится ясным и то, почему Прокл (выше, с. 154) признавал только первые четыре гипотезы Платона и отрицал вторые четыре гипотезы, считая их бессмысленными. Действительно, поскольку эти вторые четыре гипотезы возникают у Платона при условии отрицания одного, они, конечно, говорят о чем-то бессмысленном, поскольку все реально существующее имеет свой смысл и проявляет свою сущность. А если этого нет, то и сама действительность оказывается бессмысленной. Но из рассмотренных нами материалов Дамаския видно, что бессмысленными здесь являются не сами гипотезы, а только трактуемый ими предмет. Этот предмет вполне бессмыслен. Но теория этой бессмысленности, то есть последние четыре гипотезы Платона, вполне осмысленна. Поэтому для Прокла было бы правильнее говорить не о бессмысленности последних четырех гипотез Платона, но о содержащейся в них теории феноменально представляемой действительности.

е) После обзора девяти гипотез в трактате Дамаския имеется еще последняя глава (460), которая, как это естественно, трактует о *разных понятиях иного*, которые выступали во всех предыдущих главах трактата. Ведь если диалектика одного и иного является

основной для выяснения вопроса о первых принципах, то естественно сделать заключение и о том, что как одно, так и иное во всех гипотезах выступали в разных смыслах. Но что касается одного, то разное употребление этого термина характерно уже для «Парменида» самого Платона. Именно одно было утверждаемое и отрицаемое, и оно утверждалось и отрицалось то в абсолютном, то в относительном смысле. Что же касается иного, то типы его функционирования не выступали с такой же логической отчетливостью ни у Платона, ни у Дамаския. Поэтому Дамаский в данной главе намечает разные типы этого иного.

Когда говорилось об ином в умопостигаемой области, там оно по самой своей субстанции было неразрывно связано с одним. Иное и одно было там одним и тем же, одной и той же субстанцией или разными сторонами одной и той же субстанции. Иное дело — в материальной области, в которой, ввиду отрицания исконного первоединства, то есть в последних четырех гипотезах Платона, это единство между одним и иным распалось. Они могли так или иначе воздействовать друг на друга, но все-таки по своей субстанции они всегда продолжали быть разными. В конце же концов, иное, которое и по своему смыслу и по своей субстанции уже ни в каком отношении не совпадало с одним (поскольку такое одно начисто отрицалось), превращалось тоже в чистое ничто, о котором уже ничего нельзя было мыслить и которое никак нельзя было представить и никак нельзя было и называть.

Таким образом, инаковость во всех девяти гипотезах была разная, она выступала в разной степени и, следовательно, подчиняется определенному иерархическому порядку.

В этой главе важно еще и то, что Дамаский подчеркивает свое отличие от Прокла, хотя и не указывает, в чем именно заключается это отличие. Мы уже видели, что оно заключается по преимуществу в толковании гипотез от шестой до девятой в положительном смысле, то есть в толковании их как диалектики феноменальной картины действительности в отличие от существенно-смыслового ее понимания.

12. *Заключение.* а) У тех, кто не имел возможности войти в тесное соприкосновение с античной эстетикой и с ее терминологией, может возникнуть вопрос, какое отношение весь этот трактат Дамаския о первых принципах имеет к античной эстетике, да и к эстетике вообще. Здесь мы должны, однако, указать на то, о чем мы уже много раз говорили в предыдущем, когда нам тоже приходилось анализировать слишком абстрактные материалы.

Дело в том, что и всю эстетику вообще мы понимаем как учение о выразительных формах и точно таким же образом понимаем

мы и античную эстетику. Она предполагает, что есть выражаемое, объективное бытие в его смысловом построении (первоединство и вырастающая из него смысловая структура бытия), есть выражающее, душевная и жизненная эманация этого бытия, или его становление, и есть выраженное, то есть предел душевно-жизненно-го становления, или ставшее этого становления, то есть живой и одушевленный космос. И мы уже много раз подчеркивали, что античная эстетика, не являясь самостоятельной наукой, все же обладает достаточной научной значимостью, поскольку она есть наука о завершительных формах бытия. В этом смысле вся вообще античная философия есть не что иное, как именно эстетика, или, по крайней мере, она завершается эстетикой. Ничего иного нельзя сказать и о трактате Дамаския.

Эта эстетика, трактующая о завершительной части онтологии, строится у Дамаския еще более отчетливо благодаря приводимому здесь триадическому методу. Как мы уже хорошо знаем (выше, с. 161), особенно много потрудился в этом триадизме еще Прокл. Но у Дамаския триадизм достиг огромной и небывалой интенсивности. Сама эта триада и у Прокла и у Дамаския формулируется так, что иначе, как только художественную или эстетическую, мы ее и не можем понять. Она является здесь наилучшей формулой для выражаемого, выражающего и выраженного. Но даже и в сравнении с Проклом, который не расстаётся со своими триадами, Дамаский, можно сказать, решительно побил все рекорды.

б) Весь трактат Дамаския о первых принципах с начальной страницы и до последней только и посвящен проблеме единства, или, точнее сказать, проблеме первоединства с вытекающими из него бесконечно разнообразными триадами. Без преувеличения надо сказать, что первоединство и его триадические эманации не просто рассматриваются здесь, не только продумываются и излагаются, но являются неустранимым предметом каких-то напряженнейших и прямо-таки неистовых исканий. Это не просто внимательность или увлечение. Это — самый настоящий восторг и какой-то рассудочный экстаз. Проблема единства в его триадической выраженности — это у Дамаския какое-то сплошное неистовство, какая-то нигде не слабеющая одержимость.

Но эта одержимость, нигде не имея у Дамаския никакого удержу, выражается в таких умозаклчениях, которые из-за своего кропотливого микроскопизма иной раз даже перестают быть понятными. И это чувствует сам Дамаский. В начале каждого раздела своего трактата он посвящает целую главу перечислению по

пальцам тех проблем, которые должны решаться у него в данном разделе. И этих проблем, педантически перечисляемых, у него бывает и 5, и 6, и 10, и 12, и даже 15 или 17. Но получается так, что подобного рода диалектический микроскопизм из-за своей сложности ведет к противоположному, то есть приходится чувствовать себя как-то неуверенно во всем этом вихре головокружной абракадабры. Правда, необходимо с полной твердостью сказать, что результат такой смысловой эквилибристики и такой головокружной акробатики всегда является в конце концов положительным и вполне доступным для ясного пересказа. Но чтобы добиться такой ясности, необходимы мучительные усилия. И все же при подведении итогов всей этой рассудочной исступленности нас начинает наполнять какое-то проблемное спокойствие. Дамаский здорово треплет умственные нервы своего читателя. Но, повторяем, результат изучения этого трактата все же вносит ясность во множество проблем, остававшихся до него нерешенными.

в) Кажется, можно и в положительном смысле сформулировать тот понятный и убедительный характер рассуждений Дамаския, который на первых порах, да и не только на первых порах, заслоняется его диалектическим микроскопизмом. Дело в том, что Дамаский неистоим в постановке все новых и новых проблем; и при этом что ни проблема, то новое противоречие. В трактате масса мест, где, казалось бы, данная проблема решается окончательно. Однако тут же оказывается, что это вовсе не есть окончательное решение проблемы, а только указание на необходимо следующее за этим отрицание предложенного решения и на возникновение еще новой проблематики, противоречащей только что полученному положительному решению предыдущей проблемы. Получается так, что мы оказываемся свидетелями возникновения все новых и новых противоречий и нигде не могушей остановиться потребности переходить еще к другим и еще более противоречивым проблемам. Дамаский — это созерцатель и провозвестник всеобщей и непрестанно *бурлящей негативности* и поэт неизменно и без конца клокочущих противоречий всего бытия с начала и до конца и всей жизни, не только человеческой и природной, но даже и божественной и, что интереснее всего, всей сверхбожественной жизни, знатоком и упоенным провозвестником которой, между прочим, Дамаский тоже является. О Дамаскии обычно пишется, что он также и мифолог, и мистик, и теург. В значительной мере это правильно, поскольку у него имеются ссылки на разного рода «халдейские», «египетские» и так называемые «орфические» представления. Биографические сведения о Дамаскии, почерпаемые нами

из фрагментов его трактата «Жизнь Исидора» у Фотия, тоже не лишены мистических элементов. Однако такой, например, его трактат, как «Невероятные рассказы», насколько мы можем судить по Фотию (cod. 130), содержит «невозможные, дурно оформленные чудотворения и глупости».

Если выше мы затратили много труда для изучения логики и диалектики Дамаския, то уже элементарная историческая справедливость требует сейчас от нас учета и всей фантастической мистики, которая была у Дамаския наряду с его неумолимо последовательной и железной диалектикой. В этом отношении приведенное у нас мнение Фотия о «Невероятных рассказах» Дамаския чрезвычайно важно; и можно только пожалеть, что эти тексты Дамаския до нас не дошли, а дошли только краткие упоминания о них у Фотия.

По-видимому, под этим названием кроется даже не один трактат, а целых четыре. Фотий сообщает, что первое рассуждение имело у Дамаския специальное название «О невероятных (ραγαδοχῶν) деяниях» и содержало 352 главы. Второе рассуждение относилось к области демонов и содержало 52 главы. Третье рассуждение в 63 главах касалось явлений душ людей после их смерти. Четвертое рассуждение в 105 главах — о невероятных «природах» (physeῶν), то есть вообще о чудесных явлениях. Следовательно, это был огромный труд Дамаския, содержащий в себе большое количество разных невероятных рассказов, но о которых мы можем сейчас судить только по их характеристике у Фотия.

Фотий — это талантливейший специалист в области классической филологии и археологии, можно сказать, влюбленный в античность. Однако эта влюбленность у Фотия — чисто музейная и коллекционерская. По существу же вся античность для него, как для христианского патриарха, — это только беспросветное язычество, которого не коснулась благодать христианской веры. Поэтому отзыв Фотия о Дамаский может восприниматься нами только критически; и возможно, это «невероятное», «безумное» и «глупое» у Дамаския есть, попросту говоря, античная мифология и связанная с ней теургия.

К этому можно было бы прибавить еще и то, что Фотий даже в своей уничтожающей критике Дамаския все-таки остается талантливым и проницательным филологом. Он характеризует стиль этих «невероятных выдумок» как точно расчлененный, не лишенный ясности и даже изящества.

Во всей этой проблеме ясно только то, что Дамаский свою точнейшую и недоступную ни для каких возражений диалектику по-

разительным образом совмещает со всеми крайними и даже фантастическими представлениями в области мифологии. Весь космос для него при всей точности его диалектической конструкции с начала и до конца бурлит неожиданными и никакой диалектикой не объяснимыми, иной раз даже чисто фантастическими чудесами. Можно сказать, вся эта логическая симфония всеобщей противоречивости настолько пронизана у Дамаския мифологией с начала и до конца, что говорить здесь специально о мифологии у Дамаския даже и не было потребности. Конечно, связь Дамаския с Ямвлихом и Проклом, о которой говорит Симплиций (Phys. 795, 15), не может подвергаться сомнению. Все же, однако, по мнению того же Симплиция (там же, 624, 28), Дамаский — это «муж, больше всего преданный исследованиям и в области философии принявший множество трудов».

г) Теперь, наконец, наступает момент, когда мы должны формулировать одну поразительную особенность Дамаския, которая роднит его с общеантичной *скептической* традицией. Об универсальном значении скептицизма в античности нам однажды уже пришлось рассуждать достаточно подробно (ИАЭ V 376—464). Собственно говоря, кто верит в судьбу, тот отрицает осмысленную закономерность существующего, никогда не знает, что может случиться, и потому всегда скептик. Вся античность верит в судьбу. Следовательно, вся античность скептична. Но это одна сторона дела. Рядом с непознаваемой судьбой античный гений признавал прекрасно и закономерно устроенный космос. Поэтому неоплатоники не очень любили говорить о судьбе. Они говорили о ней только в том смысле, что она совпадала с разумной закономерностью всего существующего. Поскольку, однако, реалистически мыслящий античный гений не мог отрицать в жизни и космосе наличия бесконечных случайностей, бесконечных неразумных явлений и частых катастроф, постольку всю эту катастрофическую действительность он пытался объединить с постоянной разумной упорядоченностью. Отсюда вместо веры в неразумную судьбу у них возникла убежденность в существовании такой высочайшей причины, которая уже совмещает в себе и все разумное и все неразумное и которая несводима ни на то, ни на другое, будучи выше того и другого. Со времен Платона этот наивысший принцип всего существующего стал именоваться единым, или первоединым; и этот первопринцип перешел ко всем платоникам, а в неоплатонизме он даже возобладавал. История неоплатонизма есть не что иное, как постепенное углубление и расширение этой идеи сверхсущего первоединства. Налично первоединство и у Дамаския, и не просто

налично, но, можно сказать, торжествует свою всеокарушительную победу и является предметом самого настоящего иступленного молитвословия. Но тут важен не только самый прогресс идеи первоединства. Поскольку у Дамаския такая неимоверная мощь диалектически изысканных и микроскопических построений, то сам собой возникает вопрос, как же все эти логические изыски совместить с учением о непознаваемом первоедином.

В самом деле, взяв любой предмет мысли, мы, по Дамаскию, тут же должны констатировать, что предмет как целое и предмет как части целого неразличимы, поскольку первоединое одинаково присутствует в предмете как в целом и в предмете как сумме частей целого. Но если мы возьмем два предмета мысли, то их, собственно говоря, будет не два, а один, поскольку в своей последней основе они есть не что иное, как неразличимое первоединое. То же самое необходимо сказать и о трех, и о четырех, и о сколько угодно многих предметах. Получается, что нет ни более раннего, ни более позднего предмета, поскольку и более ранний и более поздний предметы все равно есть один и тот же предмет. Нельзя отличить ни большого и малого, ни причины и действия, ни идеального и материального, ни подвижного и неподвижного, ни вообще движения и покоя. В конце концов получается, что вообще нельзя различать, что познаваемо и не познаваемо, что логически выше и ниже, что общее и что единичное. Все покрывается одним неразличимым туманом всеобщего первоединства. Но кто-нибудь спросит: вы что-нибудь утверждаете или ничего не утверждаете, когда говорите о всеобщей непознаваемости? В ответ на это настоящий философ, по Дамаскию, должен сказать, что он, собственно говоря, не утверждает и этой непознаваемости. Так что же вы, в конце концов, утверждаете, если вы не хотите утверждать даже своего отрицания? А мы, как нужно думать по Дамаскию, вообще ничего не утверждаем и не отрицаем. Мы не только ничего не утверждаем, поскольку мы все отрицаем; но мы даже ничего и не отрицаем, и наше отрицание есть, собственно говоря, «сверхнезнание» (De gr. I 29, p. 56,8).

Ноуменальная диалектика первоединого приводит Дамаския к тому, что нельзя утверждать даже отличия первоединства от всего прочего и нельзя утверждать и его тождества с этим последним. Оно выше всего; и, следовательно, оно выше и себя самого. Оно ни в чем не нуждается; и, следовательно, оно не нуждается даже и в самом себе. В результате таких почти, можно сказать, нигилистических порывов рушится не только всякая логическая система, но и вообще возможность иметь какое бы то ни было логическое

суждение. Остается только какой-то мощный, но бессмысленный взлет неизвестно куда.

д) Подобного рода ход мысли, несомненно, оказывается скептицизмом и даже больше того — прямым нигилизмом. Но, отдав дань этому скептицизму Дамаския, тут же необходимо его ограничить.

Прежде всего, никуда не денешься от рассмотренного у нас выше неустанного логического энтузиазма, которым наполнен трактат Дамаския. Скептицизм характерен для Дамаския. Но он несколько не исчерпывает философии Дамаския, а только является одной из ее особенностей. Кто не понимает этого совмещения логического скептицизма и логического энтузиазма у Дамаския, тот даже еще и не приблизился к пониманию подобного рода странной и незамысловатой философии.

Далее, если мы даже и решились бы свести теоретическую философию Дамаския только на один скептицизм и только на один нигилизм, то все же у Дамаския еще остается нетронутой вся *практическая философия*; а в ней мы находим и теургию, и магию, и всю философию. Иной, может быть, скажет, что вся теоретическая философия Дамаския кончается скептицизмом именно ради возвеличивания теургии. Но это не так. Скептицизм осуществляется у Дамаския не ради превознесения теургии, но ради исчерпания всех логических возможностей вообще. Правда, Дамаский настолько увлечен своим логическим энтузиазмом, что часто забывает делать какие-нибудь выводы для мифологии и теургии. Но, конечно, дело не в этом. Дело в том, что Дамаский хочет быть до конца и логическим скептиком и логическим энтузиастом; и независимо от этого он в то же время хочет быть и последовательным теургом. Таков неумолимый скептицизм этого последнего этапа античной философии.

Наконец, повсеместное и вездесущее пребывание непознаваемого первоединства еще и потому не пугает таких мыслителей, как Прокл и Дамаский, и еще потому радостно для них, что само это абсолютное первоединство есть для них не что иное, как последнее обобщение исходных для всей античности *космических интуиций*. В предыдущем мы уже много раз убеждались в том, что исходный, непререкаемый и максимально убедительный для античности абсолют — это чувственно-материальный, видимый и слышимый космос с землею в центре, которая окружена вечно и закономерно движущимся небесным сводом. Тут не было абсолютной личности, которую стали признавать в периоды монотеизма и которая была бы выше всякого чувственного космоса. Этот чувственно-матери-

альный космос был живым, одушевленным и разумным существом; но в смысле абсолютной личности он был и вполне безличен и вполне бездушен. И это для античных людей было очень утешительно. Когда у Эмпедокла миры постоянно то нарождались, то погибали в сплошной огненной стихии, это не вызывало тогда никаких трагических чувств, которые были характерны для последующих веков средневекового или новоевропейского персонализма. Для античных людей это было и естественно и утешительно.

Но отсюда мы уже не можем удивляться тому, что наивысшая обобщенность всего существующего, которую неоплатонизм понимает в виде сверхсущего первоединого, тоже и лишена личности, и лишена души, и лишена своей священной истории, и характеризуется только арифметическим термином «единство». Его естественность, его убедительность и его утешительность в такой же мере непререкаемы, как непререкаем и астрономический космос, тоже в своей основе бездушный и безличный. Ведь эти бездушные и безличие могут приписываться античному космосу только с точки зрения либо средневекового персонализма, либо новоевропейской абсолютизации человеческого субъекта. Для самих античных людей это первоединое как последняя обобщенность чувственно-материального космоса было и достаточно лично и лишено всякого бездушия.

Следовательно; уже и культурно-исторический стиль античного первоединого вполне обеспечивал для античной мысли и всю ее антискептическую тенденцию и весь ее постоянный чувственно-материальный оптимизм.

е) В этом смысле можно прямо сказать, что Дамаский является самым настоящим античным мыслителем, мало чем отличным от всех предыдущих философских систем. Не уходя ни в какие исторические параллели, мы можем сказать, что философская эстетика Дамаския в основном ничем не отличается, например, хотя бы от Гераклита. О Гераклите (В 50) мы читаем: «Итак, Гераклит говорит, что все едино: делимое — неделимое, рожденное — нерожденное, смертное — бессмертное, логос — вечность, отец — сын, бог — справедливость». Этот фрагмент Гераклита о тождестве абсолютного единого с выражающей его диалектикой вечно противоречивого становления можно было бы поместить в виде эпиграфа перед трактатом Дамаския о первопринципах.

Вот почему мы сказали выше (с. 413), что в лице Дамаския античная философская эстетика умирала с улыбкой на устах. Была осознана вся сущность бытия как всеобщая и вечная картина бурлящей своими безвыходными противоречиями действительности.

Исходный чувственно-материальный космос был осознан до конца и в своей красоте и в своей безвыходности. Со страниц Дамаския веет безрадостностью, но и беспечальностью. Как в вечности. Потому и улыбка.

§ 3. УЧЕНИКИ И СОВРЕМЕННОКИ ДАМАСКИЯ

Учеников и современников Дамаския было много. Однако весь этот материал для нас почти недоступен ввиду гибели множества сочинений этих авторов. Кроме того, некоторых из этих авторов было бы нецелесообразно излагать здесь, в разделе об афинском неоплатонизме. Гермий Александрийский и его сын Аммоний были учениками Прокла и сотоварищами Дамаския, но впоследствии основали свою особую школу неоплатонизма, известную под названием александрийского неоплатонизма. Они остались вполне верными неоплатонической доктрине, но, в отличие от Дамаския, не углублялись в триадическую систематику, а ограничивались больше описательным использованием проблем, уже решенных в афинском неоплатонизме. Зато они проявили огромный талант в толкованиях Платона и Аристотеля, так что некоторые современные исследователи даже и вообще склонны сводить весь александрийский неоплатонизм только на комментаторскую деятельность. Это совсем не так.

Основная доктрина неоплатонизма оставалась в александрийской школе незыблемой. Но, конечно, здесь уже не было такого триадического пафоса, которым отличались и Прокл и Дамаский, и отношение к систематизму было почти никак не выражено.

Поэтому таких философов, как Гермий и Аммоний, целесообразно будет излагать в разделе об александрийском неоплатонизме. Точно так же Симплиция Киликийского мы считали бы более удобным излагать тоже в отделе об александрийском неоплатонизме. Этот Симплиций в первую очередь действительно был комментатором Аристотеля; и эти его комментарии отличаются большой меткостью и глубиной, более того — умным и деловым характером. Но общая неоплатоническая доктрина у Симплиция во всяком случае имеется, хотя он касается этой доктрины мало.

Особенно обращает на себя внимание почти полное отсутствие теории первоединства. Возможно, это было и сознательным отклонением от Прокла и Дамаския.

Из остальных учеников и современников Прокла и Дамаския, известных нам в основном только по их именам, отдельного упоминания заслуживает, может быть, лишь Присциан Лидийский. Он

сопровождал Дамаския во время невольной поездки последних неоплатоников в 531 г. в Персию.

До нас дошли два его сочинения: «Переложение работы Феофраста о чувственном ощущении» и «Ответы на вопросы, в которых сомневался персидский царь Хосрой». Первое из этих сочинений трудно привлечь для истории эстетики. Но из второго сочинения, посвященного совсем не философским вопросам — астрономии и метеорологии, — имеет для нас некоторое отдаленное значение, может быть, только гл. 1, трактующая о природе души, преимущественно человеческой, о характере связи души с телом и об обращении души к самой себе.

Таким образом, философская эстетика Дамаския была последним, и притом весьма мощным, взрывом неоплатонической обработки всей античной философии.

Вполне справедливо понимать неоплатоников после Прокла и Дамаския уже как эпигонов всего античного неоплатонизма.

IV

ГИПОТЕЗЫ «ПАРМЕНИДА» ПЛАТОНА В СВЯЗИ С ИСТОРИЕЙ ИХ ИСТОЛКОВАНИЯ В АНТИЧНОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ

О том, что гипотезы платоновского «Парменида» часто разрабатывались неоплатониками, мы хорошо знаем по материалам Амелия (выше, I 12), Порфирия (I 44), Ямвлиха (I 186), Плутарха Афинского (с. 6), Сириана (с. 12), Прокла (с. 154) и Дамаския (с. 431). Сводная таблица неоплатонических интерпретаций платоновского «Парменида» помещается ниже, с. 456—457. В этом смысле можно прямо сказать, что весь античный неоплатонизм есть не что иное, как углубленный и систематический комментарий на «Парменида» и «Тимея» Платона. Теперь, когда мы изучили античный неоплатонизм в его историческом и теоретическом развитии и когда выяснилось значение «Парменида» для понимания отдельных неоплатоников, наступает время сформулировать эту трехсотлетнюю традицию использования «Парменида» уже в связном виде. Этим мы сейчас и займемся.

Заметим, что для понимания настоящей главы необходимо отчетливейшим образом представить себе, что такое эти восемь гипотез «Парменида». Без такого отчетливого представления предлагаемый нами сейчас анализ этой неоплатонической интерпретации платоновских гипотез может внести только туман и полную неразбериху в головы читателей. В своих прежних трудах мы не раз формулировали эти платоновские гипотезы. Но в настоящем томе для большей доступности и удобства изложения мы еще раз сформулировали эти восемь гипотез, именно в разделе об Амелии (выше, I 12), куда и нужно обратиться читателю для более легкого усвоения гипотез Платона. Если мы теперь, в заключение всего тома, хотим дать сводку неоплатонических пониманий гипотез Платона, то это делается нами только на основе нашей уверенности, что самые-то эти платоновские гипотезы хорошо проштудированы читателем.

§ 1. ВСТУПЛЕНИЕ И ПЕРВЫЕ ДВЕ ГИПОТЕЗЫ

1. *Необходимость иерархического понимания.* Любопытно, что сам Платон в своем диалоге «Парменид» занят

исключительно только конструктивной диалектикой одного (или единого) и иного, не делая при этом ровно никаких выводов онтологического или мифологического характера. Все это у него есть только логика. За это многие упрекали Платона еще в древности. Многие думали, что диалектика «Парменида» — это просто игра ума, просто школа логического мышления. У Платона это, конечно, не так. Но подобного рода абстрактный стиль «Парменида», несомненно, открывал возможности разнообразной оценки восьми гипотез. И мы раньше видели (и увидим еще и сейчас), что некоторые гипотезы Платона действительно способны вызывать сомнения и могут подвергаться самой разнообразной интерпретации. Тем не менее нам представляется, что, несмотря на всю абстрактность строяемых в «Пармениде» гипотез, в этом диалоге все же имеется одна важная черта, которая поможет нам разобраться в разных античных интерпретациях «Парменида» и облегчит создание той или иной их оценки.

а) Если мы сравним первые четыре гипотезы Платона со вторыми четырьмя, то сразу бросится в глаза их *иерархическая* последовательность. В самом деле, первые четыре гипотезы строятся на основании одного очень важного условия. Именно они возникают при условии, что исходное одно обязательно есть. Так или иначе, то есть абсолютно или относительно, но оно обязательно есть. И отсюда делаются соответствующие выводы для самого этого одного и для всего иного, что может существовать, кроме этого одного.

Вторые четыре гипотезы исходят, наоборот, не из утверждения исходного одного, но из его отрицания; и из этого отрицания одного в абсолютном или в относительном смысле делаются выводы и для него самого и для всего иного, кроме него. Конечно, для реалистически мыслящего Платона, как и для всей античности, единое, несомненно, так или иначе существует, так что если нет этого одного, то, собственно говоря, нет и вообще ничего. Отсюда необходимо сделать вывод, что первые четыре гипотезы в порядке онтологии, конечно, выше второй четверки гипотез. Прокл, как мы знаем (выше, с. 154), был склонен даже и вообще отрицать всю эту вторую четверку. Раз одного нет вообще, значит, нет ничего и в частности; и вторая четверка гипотез говорит лишь о том, что можно назвать одним словом, — «ничто». Здесь у Прокла было, несомненно, большое преувеличение. Дамаский, например (выше, с. 433), прекрасно отдавая себе отчет в том, что вторая четверка платоновских гипотез трактует, вообще говоря, о «ничто», понимал это «ничто» весьма разнообразно; и это разнообразие как раз и заставило Дамаския целиком использовать вторую четверку платоновских гипотез.

Итак, если подходить к «Пармениду» онтологически, то первая четверка его гипотез в том или ином смысле всегда говорит именно о бытии, а вторая четверка в том или ином смысле говорит о небытии. По-видимому, в онтологическом иерархизме первой и второй четверки платоновских гипотез совершенно нельзя сомневаться.

б) То же самое необходимо сказать и о том, что творится в пределах каждой четверки.

Во-первых, в каждой из этих четверок выводы делаются сначала об одном, а уж потом об ином. Первая и вторая гипотезы делают выводы для одного, а третья и четвертая — для иного. Так же и во второй четверке: в пятой и шестой гипотезах делаются выводы для одного, а в седьмой и восьмой — для иного. Разве можно допустить, чтобы с позиций онтологии одно не было раньше иного и чтобы оно не было выше и содержательнее иного? Ведь самый смысл термина «иное» уже указывает на то, что это «иное» требует какого-нибудь «одного», в сравнении с которым оно и является «иным». Конечно, и с платоновской и вообще с античной точки зрения сначала нужно признавать какое-нибудь «одно» в том или ином смысле, а затем уже можно будет говорить и об «ином», причем это «иное», конечно, тоже весьма разнообразно.

в) Таким образом, получается, что не только логически, но и онтологически все восемь гипотез «Парменида» так или иначе трактуют о бытии, сначала в высшем и абсолютном смысле, а затем в низшем и относительном смысле. А так как для всего неоплатонизма абсолютное первоединство выше всего, то есть выше и всего идеального и всего материального, идеальное же выше материального и, кроме того, хорошо организованное материальное выше плохо организованного материального, и так как, наконец, плохо организованное материальное выше и лучше пустой и никак не организованной материи, то тут уже сам собой напрашивается и определенный распорядок бытия и небытия, определенная иерархия действительности, начиная от всеохватывающего первоединства и кончая бессодержательной и никак не оформленной материей. И если мы примем во внимание, что сам платоновский «Парменид» (еще до всяких его неоплатонических интерпретаций) уже построен иерархически — и не только в отношении логики и диалектики, но и в отношении онтологии, — то этим самым мы вооружаем себя и для того, чтобы более уверенно рассуждать о неоплатонических интерпретациях и давать им более уверенную оценку.

2. *Первая гипотеза.* Переходя к обзору отдельных гипотез, необходимо сказать, что первая платоновская гипотеза (137 с—

142 b) оказалась максимально безупречной и принятой решительно у всех неоплатоников без всякого исключения. Этот платоновский вывод о том, что если существует разумное и неразумное, то должно существовать и нечто такое, что обнимает собою всякую разумность и неразумность, будучи выше самой этой противоположности, — этот вывод, составляющий существо первой гипотезы, был максимально для всех убедителен. И поэтому все неоплатоники, от Амелия до Дамаския, не только никогда не колебались в признании этой гипотезы, но всегда проповедовали ее с огромным увлечением.

Правда, со времени Ямвлиха (выше, I 189) возникла потребность отличать в недрах этого первоединства абсолютно непознаваемое «сверх» и качественно не познаваемую, но количественно уже оформленную структуру так называемых генад, то есть первичных чисел. Как мы видели, это нисколько не нарушало единства первой платоновской гипотезы, но только вносило в нее структурную определенность. Эти «генады» тоже остались в неоплатонизме навсегда, и прежде всего у Прокла (выше, с. 110) и Дамаския (выше, с. 431).

3. *Вторая гипотеза.* а) Сложнее обстоит дело со второй платоновской гипотезой. Из общего текста платоновской гипотезы (142 b—157 b) Прокл (выше, с. 147) оставляет для своей второй гипотезы только систему тех основных логических категорий, которые рассматриваются Платоном в первую очередь (142 b—155 e). А окончание этой второй платоновской гипотезы, посвященное проблеме взаимопроницаемости категорий и их сплошной непрерывности, когда каждая из них возникает вполне «внезапно» (155 e—157 b), — это окончание Прокл считает своей третьей гипотезой. К этому присоединяется и Дамаский (выше, с. 432). Следовательно, судьба второй платоновской гипотезы была в общем довольно проста: до Прокла и Дамаския это была сфера просто чистого ума, включая и его, тоже чисто ноуменальное, становление; а Прокл и Дамаский это ноуменальное становление исключили из своей второй гипотезы, понимая ноуменальное становление уже как свою третью гипотезу.

б) Здесь вполне естественным оказывается вопрос: почему же для Прокла и Дамаския понадобилась такая операция со второй платоновской гипотезой? Об этом мы пытались рассуждать выше (с. 148), и сейчас требуется только ясная и простая формула.

Дело в том, что всю посленоуменальную сферу, то есть сферу души, включая душевно движимую и оформляемую область материального космоса, Прокл и Дамаский хотят тоже понимать максимально осмысленно и максимально оформленно. А для этого не-

обходимо, чтобы душа понималась не просто в своем субстанциальном отличии от ума, то есть как нечто уже посленоуменальное, но и как нечто такое, что, будучи по своей субстанции отлично от ума, все-таки оформлялось этим умом, чтобы не быть непознаваемой и насквозь текучей душевной материей. А для этого в свою очередь оказалось необходимым уже и в самом уме находить обоснования души, то есть понимать самую душу прежде всего как смысловым образом предусмотренное в самом же уме. Следовательно, и сам ум, то есть вся ноуменальная область, уже обладал своим пока еще чисто умственным становлением. А это и значит, что из всей платоновской общеноуменальной области, то есть из второй гипотезы «Парменида», надо было выделить эту умопостигаемо становящуюся категорию. Вот почему конец второй платоновской гипотезы (155 e—157 b) Прокл и Дамаский считают уже своей третьей гипотезой и относят к ней всю осмысленную душевно-становящуюся область, то есть все высшие души и все частичные души. Здесь, конечно, не идет речи о низших животных душах, не заслуживающих помещения в этой третьей гипотезе ввиду своего бессмыслия. Таким образом, собственно говоря, никакого противоречия с Платоном у Прокла и Дамаския вовсе не было, а была только забота по возможности принципиально сформулировать сферу души, то есть покамест еще ее умопостигаемый источник.

Заметим, что даже и предшествующие страницы «Парменида», относящиеся к умопостигаемой области, собственно говоря, уже содержали в себе намек на переход в становление, поскольку здесь мы находим обширное рассуждение о времени (151 e—155 e). Перед этим у Платона были рассмотрены более общие категории ноуменальной области, а именно тождество и различие, целое и части, одно и многое, число конечное и бесконечное, фигура (начало, середина, конец), покой и движение, подобие и неподобие, прикосновение и неприкосновение, равенство и неравенство, большее и меньшее (142 b—151 e). Можно заметить, что уже и последние из этих категорий до некоторой степени приближались к сфере становления. Но само это становление в виде подробной диалектики Платон рассматривает специально в виде учения о времени (151 e—155 d). Поэтому нам представляется вполне естественным, что следующая за этим проблема умопостигаемого становления (155 d—157 b) является не чем иным, как обобщением и формулировкой того, что было уже и раньше рассмотрено в проблеме времени.

Кстати, это умопостигаемое становление может рассматриваться и как граница между принципиально умопостигаемой и принци-

пиально душевной областью. Из ноуменальной области здесь берется как раз тот самый момент, а именно становление, который характерен и для всей душевной области.

Таким образом, у Прокла и Дамаския в том, что они называют своей третьей гипотезой, ровно нет никакого противоречия с Платоном, а есть только дальнейшее развитие второй платоновской гипотезы, развитие, за которым не могло не последовать также и терминологического новшества: платоновское умопостигаемое становление попросту было объявлено не второй, а третьей гипотезой, а ничего другого здесь и не было.

§ 2. ТРЕТЬЯ И ЧЕТВЕРТАЯ ГИПОТЕЗЫ

1. *Третья гипотеза.* Формально рассуждая, эта третья гипотеза гласит у Платона уже об ином, как и четвертая гипотеза. Но в третьей гипотезе ставится вопрос о выводах для инобытия и для иного из относительного утверждения одного, то есть из его логической структуры. Поскольку всякое иное, с точки зрения античной философии, есть чистейшее сплошно-непрерывное становление, то речь идет в третьей гипотезе о том, какое же это становление, если признается единораздельная структура одного. Значит, и это становление должно мыслиться в своем расчленении. А так как речь здесь продолжает идти о судьбах ноуменального становления, то и это новое становление тоже должно нести на себе отпечаток умопостигаемых эйдосов. Но это не есть чисто умопостигаемые эйдосы, потому что здесь зашла речь уже об ином, а не об одном. Это — те эйдосы, которые образуются уже в посленоуменальном становлении. А так как, согласно всему неоплатонизму, первое посленоуменальное иное, то есть первое посленоуменальное становление, есть душа, то, очевидно, эта третья платоновская гипотеза гласит именно о *душевных эйдосах*.

Просматривая предлагаемую нами схему неоплатонических интерпретаций платоновских гипотез (ниже, с. 457), нетрудно заметить, что третья платоновская гипотеза всеми трактуется как душа, но только не в том умопостигаемом смысле, когда душа оказывается покамест еще умопостигаемым становлением, или, собственно говоря, источником душ, а в смысле посленоуменального становления, то есть в том смысле, когда душа уже и по своей субстанции мыслится вне ноуменальной области. Поскольку, однако, все посленоуменальное, и прежде всего душа, все-таки несет на себе печать ноуменального оформления, то естественно, что тут заходит речь об эйдосах души, а следовательно, и о текущем ста-

новлении этих *эйдосов*, то есть об *умопостигаемой материи*, на фоне которой выступают отдельные *эйдосы*. У тех, кто раздвоил вторую платоновскую гипотезу на две разные гипотезы, это будет не третья, как у Платона, но уже четвертая гипотеза.

2. *Четвертая гипотеза*. После всего сказанного должен стать вполне ясным тот факт, что в своей четвертой гипотезе Платон продолжает делать выводы об ином, то есть становлении, и, рассматривая это становление в условиях отрицания в одном даже его структуры, получает такое становление, которое уже лишено всякой структуры. Это есть становление *эйдосов*, но без самих *эйдосов*. В предыдущем (выше, с. 433) мы нашли возможным интерпретировать эту четвертую платоновскую гипотезу как учение об *умопостигаемой*, или *эйдетической*, материи без *эйдосов*.

Правда, сравнение соответствующих неоплатонических текстов свидетельствует здесь о такой терминологии, которую нельзя назвать вполне устойчивой. Однако что касается теперешней стадии нашего исследования, то иной интерпретации этой четвертой платоновской гипотезы мы предложить не можем. А если мы сопоставим соответствующие концепции отдельных философов по нашей схеме, то терминологические колебания у неоплатоников в области четвертой гипотезы, конечно, ощущаются, но эти колебания исторически весьма интересны и свидетельствуют только о разных оттенках в интерпретации четвертой гипотезы Платона. Правда, эти оттенки весьма любопытны. Но для Прокла и Дамаския, очевидно, это уже не четвертая, а пятая гипотеза.

§ 3. ПОСЛЕДНИЕ ЧЕТЫРЕ ГИПОТЕЗЫ

1. *Прокл и Дамаский*. В этих последних платоновских гипотезах яснее всего дело обстоит у Прокла и Дамаския. Поэтому с упоминания о них мы и начнем.

Как сказано выше (с. 154), эти последние четыре платоновские гипотезы Прокл попросту исключает, поскольку все они возникают на основе отрицания одного. Если никакого одного нет, то и вообще ничто не может быть чем-нибудь одним. Следовательно, последние четыре гипотезы Платона вообще трактуют о том, что не есть нечто. Это попросту ничто. Но выше (с. 160) мы уже заметили, что, с точки зрения самого же Прокла, нужно было бы говорить не о том, что самые эти гипотезы есть ничто, но о том, что они повествуют о ничто. Повествовать о ничто не значит ничего не повествовать. Но так или иначе, а отношение Прокла ко второй четверке платоновских гипотез вполне ясно. Он их попросту отрицает целиком.

Так же ясно обстоит дело по вопросу об этих гипотезах и у Дамаския. Как мы видели выше (с. 437), эту последнюю четверку платоновских гипотез Дамаский — и тут он несколько не противоречит Проклу — тоже понимает, вообще говоря, как учение о ничто. Но дело в том, что это ничто, или это иное, или это становление, может проявляться в той или иной степени. Материально-чувственные тела в сравнении с чистым умом тоже есть для неоплатоников ничто. Но это ничто у них — особого типа. И чувственная материя у них тоже есть ничто в сравнении с умопостигаемой материей, потому что эта последняя составляет с умом уже единую субстанцию. Тем не менее говорить о чувственной материи имеет смысл, поскольку для материальных тел требуется свой материальный субстрат. И, конечно, можно и нужно говорить не просто о цельных чувственных телах, но и об их дискретно-множественном и дискретно-сложном составе. Так именно и рисуется вся эта интересная картина последних четырех платоновских гипотез, у Дамаския теперь уже под номерами от шестого до девятого (подробнее — выше, с. 433).

2. *Другие неоплатоники.* У других неоплатонических комментаторов последних четырех гипотез Платона дело обстоит не так ясно. Правда, это потому, что Прокл, у которого можно почерпнуть сведения об этих комментаторах, вопреки своему обычному многословию выражается здесь слишком кратко и в общей форме. Но, как нам представляется, общую тенденцию этих комментаторов уловить нетрудно.

Прежде всего, совершенно несомненно, что все эти гипотезы трактуются у данных интерпретаторов, вообще говоря, в смысле диалектики материально-чувственного мира, а не умопостигаемого и не умопостигаемо-душевного (о чем шла речь в предыдущих гипотезах). Так оно и должно быть, поскольку последняя четверка платоновских гипотез трактуется в условиях отрицания одного, то есть в условиях отрицания и всей эйдетической структуры этого одного. При таком положении дела остается говорить только о материально-чувственном становлении. Здесь мы не будем входить в подробный терминологический анализ. Но мы попросим читателя углубиться в то разделение комментаторов платоновских гипотез, которое явствует из нашей нижеприводимой схемы. Самые эти колебания, которые здесь заметны в терминологии комментаторов, весьма любопытны и должны быть тематикой для более специальных исследований и докладов. Наше дело здесь — указать на интерпретаторские тенденции. А они свидетельствуют о движении диалектической мысли от организованных и материально

§ 4. СВОДНАЯ ТАБЛИЦА НЕОПЛАТОНИЧЕСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ПЛАТОНОВСКОГО

ГИПОТЕЗЫ	АМЕЛИЙ 1052,31—1053,6	ПОРФИРИЙ 1053,39—1054,10	ЯМВЛИХ 1054,37—1055,17
1 137 с — 142 в	Сверхсущее единое, или абсолютное одно		
		Первичный (prōtistos) бог	Бог (чистое «сверх») Боги (генады, или числа)
2 142 в — 157 в	«Ум и интеллектуальная ипостась»	«Ноуменальная ширина»	«Интеллигибельная ширина и интеллигибельные боги»
3 157 в — 159 в	«Разумные (logikai) души»	«Душа» (в противоположность «разумным душам» Амелия)	«Высшие роды» (ангелы, демоны и герои)
4 159 в — 160 в	«Неразумные (alogoi) души»	«Некоторого рода украшенное (sescosmēton) тело»	«Разумные (logikai) души»
5 160 в — 163 в	«Материя, которой присуща склонность к участию в эйдосах»	«Неукрашенное (acosmēton) тело»	«Вторичные души, присоединяющиеся к душам разумным»
6 163 в — 164 в	«Материя, но украшенная и энергично указывающая на эйдосы»	«Украшенная материя»	«Внутриматериальные эйдосы и все сперматические логосы»
7 164 в — 165 е	«Материя, повсюду лишенная склонности к самим эйдосам и к самому участию [в них], взятая совершенно сама по себе»	«Неукрашенная материя»	«Материя сама по себе»
8 165 е — 166 с	«Внутриматериальный эйдос»	«Внутриматериальные эйдосы, причем созерцаемые в субстрате»	«Небесное тело»
9 ...	—	«Внутриматериальные эйдосы, установленные в самих себе вне материи»	«Порожденное и подлунное тело»

«ПАРМЕНИДА» (на основании Procl. In Plat. Parm. 1052, 31—1064, 17 Cous.)

ПЛУТАРХ АФИНСКИЙ 1059,3—1060,2	СИРИАН 1063,18—1064,12	ПРОКЛ	ДАМАСКИЙ
Бог	Бог	Сверхсущее первоединство, включая принцип божественного	То же, что у Прокла
«Ум»	«Все божественные порядки (taxeōn)»: «символы» каждого распорядка (1085, 15—21)	Система ноуме- нальных категорий (2-я гипотеза), с исключением проблемы их становления (3-я гипотеза)	То же, что у Прокла
«Душа»	«Души, подобные богам»	Душевные эйдосы, то есть эйдетичес- кое становление вместе с эйдосами (у Прокла — 4-я гипотеза)	То же, что у Прокла
«Материальный эйдос» (enylon eidos)	«Материальное» (enylōn)	Эйдетическая материя без эйдоса (у Прокла — 5-я гипотеза)	То же, что у Прокла
«Материя»	«Материя»	—	Материальные тела, оформленные не эйдетически, но чувственно (по Дамаскию, 6-я гипотеза)
Чистая чувстви- тельность	—	—	Чувственная материя как становление чувственных тел (по Дамаскию, 7-я гипотеза)
Познавание и все познаваемое	—	—	Дискретно-сложные чувственные тела (по Дамаскию, 8-я гипотеза)
Сновидческие и теневые образы	—	—	Дискретно-сложная чувственная материя (по Дамаскию, 9-я гипотеза)
Сновидческое воображение	—	—	—

определенных тел к их субстрату и от дискретно-сложных тел — тоже к их субстрату.

3. *Родосец*. В комментарии Прокла на платоновского «Парменида» (1057, 5—1058, 21) в контексте перечисления комментаторов Платона имеется еще довольно смутное сообщение о каком-то философе с Родоса без упоминания его имени. Это сообщение сводится к тому, что первая и шестая гипотезы, по Родосцу, трактуют об «едином», вторая и седьмая — об «уме и умопостигаемом», третья и восьмая — о «дискурсивно мыслимом» (*dianoētōn*), четвертая и девятая — о «телесных эйдосах», пятая и десятая — о «восприемнице тел».

В этом сообщении, надо сказать, ничего как следует понять нельзя. Правда, некоторый интерес представляет собою попытка попарного сопоставления гипотез. Но в остальном только с огромным риском можно было бы сформулировать эти гипотезы Родосца в отдельности. Кроме того, Родосец является единственным интерпретатором Платона, который признает еще какую-то десятую гипотезу. Значение этой гипотезы как «восприемницы эйдосов» ровно ничего нового не говорит в сравнении с предыдущими гипотезами. «Восприемница эйдосов», согласно всей платонической традиции, есть материя, в которой осуществляются формы — эйдосы. Но что такое эта материя сама по себе, у Родосца не объясняется. А она может быть и умопостигаемой (четвертая платоновская гипотеза), и цельно-телесной (шестая платоновская гипотеза), и дискретно-телесной (восьмая платоновская гипотеза). Однако, поскольку нам подробно неизвестны остальные гипотезы Родосца, является ли лишней именно десятая, сказать трудно.

Сам Прокл относится к этому Родосцу в целом отрицательно, утверждая, что одно в нем истинно, а другое — абсурдно. Почему-то Прокл обращает особое внимание на шестую гипотезу Родосца, утверждая, что она бессмысленна ввиду отрицания в ней исходного единства. Но, по Проклу, как мы знаем, абсурдны и вообще все последние четыре платоновские гипотезы, поскольку все они тоже построены на отрицании исходного первоединства.

§ 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. *Мнимоабстрактный характер теории гипотез*. Кто бросит общий взгляд на теорию платоновских гипотез, проводимую у всех главнейших неоплатоников, тот, несомненно, в первую очередь удивится невероятно абстрактной утонченности этих интерпретаций, которая, казалось бы, решительно препятству-

ет всякому онтологизму, не говоря уже о мировоззрении. Эту абстрактность действительно необходимо учитывать в первую очередь; и при изложении соответствующих теорий мы обязательно учитывали этот их абстрактный характер.

Однако можно ли остановиться на характеристике этих теорий только как результатов одной лишь абстракции? Нет, остановиться на этом никак нельзя, потому что уже ближайшие исследования обнаруживают здесь совсем неабстрактный смысл всех этих абстракций.

а) В самом деле, почему эти философы тратили сотни, если не тысячи, страниц для такой высочайшей абстракции, как одно или иное? Если ближе вдуматься в этот предмет и реально учитывать все, что фактически говорилось об этом одном и об этом ином, то не может не броситься в глаза то обстоятельство, что дело здесь вовсе не просто в одном и не просто только в ином. Одно и иное фактически трактовались здесь не сами по себе и не просто только в своей раздельности, но и в своей полной тождественности. И это получалось так потому, что одно тут же превращалось в целое, а иное — в части этого целого. Действительно, если одно охватывает собою все и ничего кроме него нет, то иное окажется внутри этого же самого одного. А это значит, что в одном имеются части, которые, с одной стороны, есть иное в сравнении с исходным одним, а с другой стороны, несут на себе все это одно и, следовательно, тождественны с ним. Другими словами, исходное одно тут же необходимым образом превращается в целое. Целое, конечно, выше своих частей; но целое обязательно также присутствует в каждой своей части. Но если целое настолько глубоко и субстанциально присутствует в каждой своей части, что устранение такой части равносильно гибели целого, то ясно, что здесь речь идет вовсе не просто об одном и ином и вовсе не просто о целом и частях, но об *организме* и его *органах*. Самый этот термин «организм» отсутствует в платонической литературе. Но зато вместо него выступали здесь более близкие античным мыслителям термины «живое», или «живое существо», или «жизнь», или какой-нибудь более частный термин вроде «душа», «человек» или «растение». Так или иначе, но под всей этой с виду весьма абстрактной диалектикой одного и иного лежала у античных мыслителей мощная и неустрашимая интуиция жизни и организма.

б) Античные люди всегда и везде понимали действительность как живой организм. Да тут мы, пожалуй, не говорим ничего нового, поскольку и традиционное понятие об античности гласит о том, что основным методом античной мысли является всеобщее одушевление. Человеческая и космическая жизнь, согласно этим

древним представлениям, обязательно есть нечто материальное. Но это материальное всегда обязательно одушевлено, всегда есть живая жизнь. Да об этом говорит также и представление об античном мировоззрении как о пантеизме, и представление это тоже надо считать традиционным.

Итак, вот почему и Платон в своем «Пармениде» и все неоплатоники, комментировавшие этот диалог Платона и его использовавшие, с таким увлечением, с таким восторгом и, прямо можно сказать, с таким исступлением конструировали эти свои абстрактнейшие теории одного и иного. Взятые сами по себе, эти платоновские гипотезы и их неоплатонические интерпретации, конечно, абстрактны. Но их нельзя брать только как абстракции. Под ними кроется мощная и неизбывная для всей античности интуиция *всеобщего организма*, или интуиция всей действительности как живого организма. Это только нам кажется, что Платон, Прокл или Дамаский странным образом увлечены подобного рода беспредметной и пустой для нас «схоластикой». При разыскании и при формулировке очередной тончайшей категории и Платон и его неоплатонические интерпретаторы буквально испытывали трепет жизни. И все эти абстракции волновали их в высшей степени и на каждом шагу заставляли их взлетать к охвату всеобщего организма живой действительности. В этом — разгадка их абстрактно-логического энтузиазма.

2. *Логический (диалектический, диалектико-онтологический) и типологический (культурно-исторический, социально-исторический) методы.* Здесь необходимо выдвинуть одно очень важное обстоятельство, без учета которого будет совершенно невозможно разобраться в античной диалектике одного и иного. Это обстоятельство заключается в том, что те, кто обвиняет платонические гипотезы в чересчур большой и даже исключительной абстрактности, сами находятся во власти одной очень вредной абстракции. Они думают не только о том, что в теории платонических гипотез есть сплошной логицизм, но и о том, что установленные в этих гипотезах категории так и нужно буквально располагать, то есть с постоянным установлением перехода от предельной общности к частичным проявлениям этой общности. И действительно, исходное первоединое у платоников выше всего и первее всего, ноуменальная область — уже ниже и слабее, и еще ниже и слабее космическая душа и материальный космос. Да, это совершенно правильно — сначала первоединое, а потом уже все прочее. Но дело в том, что такое распределение уровней бытия есть распределение чисто *логическое*, или, точнее сказать, *диалектическое*. Если угодно, это

можно назвать также и диалектико-онтологической картиной бытия. Но такая онтология, очевидно, есть не что иное, как та же самая, но уже гипостазированная (то есть субстанциально понимаемая) диалектика. Так постоянно рассуждают неоплатоники, и так постоянно рассуждали и мы при изложении общей философско-эстетической картины неоплатоников. Но дело вот в чем.

а) То, что распределено чисто логически, и то, что превращено в строгую диалектическую систему, состоит из разного рода моментов, которые могут расцениваться совершенно по-разному и находиться под тем или другим, то более, то менее интенсивным смысловым ударением. Если мы берем такую диалектическую последовательность, как первоединое, ум, душа и космос, то в неоплатонизме эта последовательность разработана с точки зрения самих неоплатоников вполне безупречно и убедительно.

Эта последовательность в других культурах после античности часто тоже проводилась, но с совершенно другой расстановкой логических акцентов. В средневековой философии, например, в этой последовательности логическое ударение падало именно на первоединое, а в новоевропейской философии — на момент души, причем понимаемой как абсолютизированный человеческий субъект. Что же мы имеем в этом случае в античности?

б) В предыдущих наших исследованиях по античной эстетике мы десятки и сотни раз убеждались в том, что в античности, в смысле ее основной интуиции, самое главное — это материально-чувственный *космос*, видимый, мыслимый, осязаемый космос, с землей посередине и с небесным сводом закономерно движущихся светил. От этой основной интуиции никуда не ушли даже самые крайние античные идеалисты. При всех своих изысканных диалектических абстракциях Платон в «Тимее» строит не что иное, как одушевленный космос, но в то же время обязательно материальный. Аристотель тоже, несмотря на свои крайние логические изыски, в своем трактате «О небе» понимает всю действительность не иначе, как небесный свод или как то, что происходит внутри этого небесного свода. Чисто логически везде тут на первом плане закономерная умственно конструированная и умственно созерцаемая действительность, а космическая душа и, уж подавно, сам материальный космос — на втором и на третьем плане. Но это так только логически, только диалектически. Фактически же в своем глубинном содержании все уровни бытия, которые выше материального космоса, обязательно сохраняют отпечаток именно материального космоса. Самые крайние идеалисты, Платон и неоплатоники, учили не просто об уме, но также обязательно и об умопостигаемом космосе и даже об умопостигаемой материи. Это

им нужно было потому, что и свои чисто умственные построения они понимали всегда образно, картинно; а для образа мало одной идеи, должен быть еще и материал, на котором эта идея могла бы осуществиться. В этом — разгадка необходимости для античных платоников учить об умопостигаемой материи. Так оно и должно быть. Если основная, исходная интуиция трактует о материальном космосе, то и космическая душа есть не что иное, как самодвижность самого же этого материального космоса; и вся умопостигаемая, ноуменальная область тоже есть свой собственный умопостигаемый космос; да, наконец, и само первоединое оказывается не просто выше всякого оформления, оно тоже оформлено, но только в таком максимально обобщенном виде, без которого оно не было бы первоединым, а именно: оно оформлено при помощи чисел, которые по своей бескачественности, или, вернее сказать, докачественности, вполне адекватны первоединству и вполне предшествуют ноуменальной качественности. Любопытно отметить, что эта числовая область первоединства трактуется у неоплатоников как высшие боги, поскольку без них, как без чисел, невозможно никакое оформление вообще. Таким образом, печать материально-чувственной интуиции лежит на всех ступенях диалектического процесса, который конструируется неоплатониками.

Но ясно, что тут дело уже не просто в логике, а в расстановке то более, то менее интенсивных логических акцентов. Это уже не просто логический метод рассмотрения действительности, но тот метод, который мы называем *типологическим*. Он по-своему расстановливает смысловые ударения на разных ступенях логического процесса; и использование такого типологического метода возможно только при самом серьезном учете не только логических, но и *культурно-исторических* отношений. А культурно-историческое понимание отвлеченной конструктивно-логической диалектики в античности повелительно требует признать во всей этой античной диалектике примат материально-чувственной интуиции определенного типа, а отсюда и соответствующая интерпретация всех основных ступеней античной системы диалектики. Итак, в культурно-историческом плане античность выдвигала в первую очередь материально-чувственную интуицию определенного типа. Поэтому и наш логический анализ мы должны дополнить разработкой того, как эта материально-чувственная интуиция определила собою и всю диалектику античного мировоззрения.

в) Здесь можно и нужно пойти и дальше, поскольку метод культурно-исторического исследования не может обойтись без *социально-исторических* обобщений. То, что в античности на первом плане оказалась не душа, не ум, не первоединство, не личность, не

общественность и не историзм, а живое тело, — это обстоятельство является объяснением того, почему и в социально-историческом отношении античность была либо общинно-родовой, либо рабовладельческой, либо соединением того и другого. Ведь обе эти формации как раз возникают на почве игнорирования личности, то есть на почве отрицания всей общественно-личностной области как основной, как ниоткуда не выводимой и абсолютной. Труд раба, например, возможен только потому, что раб не есть личность в полном смысле слова, а только вещь, только тело, которое эксплуатируется в пределах чисто физических возможностей человеческого организма. Римские юристы так и определяли раба, а именно как *instrumentum vocale*, то есть как физическое орудие, наделенное речью. Само собой разумеется, рабовладельческая культура имела свою тысячелетнюю историю, в течение которой сменились десятки самых разнообразных рабовладельческих систем. Но этими вопросами в первую очередь должны заниматься историки. Для нас же здесь в основном важно отметить только общую социально-историческую тенденцию античного мира. Эта рабовладельческая тенденция, несомненно, связана с общим материально-чувственным пониманием и человека, и природы, и истории, и всего космоса, и всей душевной и духовной области. При этом логическая специфика каждой из этих областей не только не утрачивается, а получает всегда и свою максимальную разработку. Прокл и Дамаский с большим восторгом упиваются логической разработкой, например, проблем первоединства или проблем вечно существующего умопостигаемого космоса. Но если мы не хотим впасть в логицизм, то нашу логическую методологию необходимо завершить еще и типологической методологией. А это и заставляет нас все вполне специфически разработанные сферы действительности понимать как основанные на исходной материально-чувственной интуиции.

3. *Последняя разгадка античной эстетики.* Все предыдущее изложение приводит нас к мысли, что античная эстетика, как и любая другая область античной культуры, тоже основана на материально-чувственной интуиции, или, если переходить к предельному обобщению, на интуиции вечно и закономерно движущегося, живого и одушевленного, и даже разумно одушевленного, но в то же время обязательно и материально-чувственного и даже пространственно-ограниченного космоса. В античности не могли исходить из примата душевной или духовной области. Это делалось в дальнейших, уже в послеантичных и гораздо более спиритуалистических, культурах. Античность для этого была слишком материалистична.

С другой стороны, однако, нужно помнить, что материально-чувственная интуиция вовсе не понималась как интуиция мертвого, неорганического и неодушевленного тела. Наоборот, здесь не мертвое тело, но живой организм, нисколько не отвергающий никаких душевных или духовных областей, но при полном сохранении их специфики трактующий структуру этой специфики обязательно органически. Всеобщий и вечно существующий организм в максимальной полноте своих функций — вот предмет античной эстетики. *Выражаемое* здесь — материально-чувственный космос, взятый в своей глобальной стихийности; *выражающее* здесь — его вечно становящиеся чувственно-материальные части (области, моменты); и, наконец, *выраженное* здесь — материально-чувственный космос, но уже не глобально не расчлененный, а данный в полноте всех своих тоже материально-чувственных, структурно расчлененных и целесообразно соподчиненных моментов (небесный свод, земля и подземный мир). При этом делается понятным весь огромный и прямо-таки невероятный интерес всей античности к проблеме становления. Это становление ведь и является гарантией того, что материальное тело максимально полно себя выражает. В системе выразительных (то есть эстетических) категорий становление тела есть не что иное, как *выразитель* его выражаемой предметности. Вот почему это становление, но уже в структурно оформленном виде, входит в античности и в окончательную эстетическую выраженность, будучи ее вечной осмысленно-бурлящей стихией и жизнью.

Итак, те восемь гипотез, о которых Платон говорит в своем «Пармениде», и те девять гипотез, о которых трактовали неоплатоники, — это и есть самая настоящая и подлинная античная эстетика. Выступающая в этих платонических гипотезах диалектика одного и иного есть диалектика всеобщего абсолютного организма. А это и есть вся античная эстетика.

ПРИЛОЖЕНИЯ

I

Порфирий. О пещере нимф¹.

1. Что подразумевается Гомером под пещерой на Итаке, которую он описывает в следующих стихах?

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

(Од. XIII 102—112).

2. Что это описание сделано не на основании памяти о действительно переданных фактах, свидетельствуют сообщения об Итаке у других авторов, потому что никто из них не упоминает о такой пещере на острове, как это утверждает Кроний. Но также невероятна и поэтическая выдумка этого изображения, а именно что поэт, создавая как придется полученное им случайно, надеясь убедить нас, будто на итакийской земле некто замыслил пути для людей и для богов и что если не человек, то уж сама природа, очевидно, указала место спуска для всех людей и другой путь — для всех богов.

Действительно, весь космос наполнен богами и людьми. Однако итакийская пещера вряд ли может убедить нас, что в ней есть место спуска для богов и людей.

¹ Содержание и анализ этого трактата Порфирия — выше (I 115). Перевод сделан А. А. Тахо-Годи по изданию *Porphirii philosophi platonici opuscula selecta*, rec. A. Nauck. Lipsiae, 1886 (перепечатка — Hildesheim, 1963).

3. Поэтому после подобного рода предварительных замечаний, согласно утверждению Крония, не только людям мудрым, но и неученым ясно, что Гомер в данном случае говорит иносказательно и загадками. Он заставляет нас потрудиться над вопросами: что нужно разуть под вратами для людей и под вратами для богов; что представляет собой эта двухвратность пещеры, называемой святилищем нимф, в одно и то же время и приятной и мрачной — несмотря на то, что мрак никогда не бывает приятен, а, скорее, страшен; почему эта пещера называется не просто святилищем нимф, а прибавляется для точности «нимф, именуемых наядами»; что понимается под чашами и амфорами, хотя нет упоминания о жидкости, в них наливаемой, а говорится лишь о пчелах, гнездящихся в них, как в ульях? Ведь в пещере находились большие ткацкие станки для нимф, но почему-то сделанные не из дерева или какого-либо другого подходящего материала, а из камня, как и чаши и амфоры. Впрочем, это еще не так странно. Но то, что на каменных станках нимфы ткали пурпурную ткань, — это странно не только видеть, но и слышать. Кто поверит, что богини ткут пурпурную ткань на каменных станках в темной пещере, особенно если он услышит, что эту божественную ткань можно видеть как пурпурную? Да и то, что пещера имеет два отверстия — одно, предназначенное для людей, спускающихся вниз, а другое — для богов, и что отверстие, через которое проходят люди, обращено к северу, а то, через которое проходят боги, — к югу, также вызывает немалое недоумение. Действительно, почему людям отведена северная сторона, а богам — южная, а не взяты для этого восток и запад, тогда как во всех почти храмах статуи богов и входы обращены к востоку, входящие же смотрят на запад, ибо, лишь стоя лицом к статуям, они могут молиться и совершать богослужение?

4. Рассматриваемый рассказ, будучи полон такого рода неясностей, не является, однако, вымыслом, созданным для обольщения душ, хотя не включает в себе и фактического описания какой-либо местности. Он дан иносказательно поэтом, соединившим в том же сокровенном духе пещеру с соседним масличным деревом.

Древние считали важным делом умение исследовать и объяснить все это. Следуя за ними, и мы попытаемся раскрыть этот вопрос. В самом деле, весьма необдуманно поступали те писатели, которые, описывая это место, видели в пещере и во всем, что о ней сообщается, только измышления поэта.

Другие же составители описаний земли изображают это место весьма точно и обстоятельно. Особенно же Артемидор Эфесский, который в пятой книге своего разделенного на одиннадцать книг

труда пишет так: «В двенадцати стадиях к востоку от Панормской гавани острова Кефаллени находится остров Итака, 85 стадий, узкий и высокий, с гаванью, носящей имя Форкинской. В этой гавани на высоком берегу находится священная пещера нимф. Туда, как рассказывается, был Одиссей высажен феаками». Это не было, следовательно, лишь гомеровским вымыслом. Передал ли Гомер то, как имел, или прибавил сам кое-что, будем ли мы считаться лишь с тем, что идет от основателей святилища, или с тем, что прибавил поэт, — и в том и в другом случаях пред нами будут стоять одни и те же вопросы. Ведь и древние не основывали святилищ без тайных символов¹, и Гомер не делал бы таких сообщений без всяких оснований. Если же можно утверждать, что рассказ о пещере не есть только измышление Гомера, так как пещеру посвящали богам еще до Гомера, то ясно, что святилище это преисполнено древней мудрости. И поэтому оно достойно исследования и необходимого рассмотрения своего символического устройства.

5. Пещеры и гроты древние, как подобало, посвящали космосу, беря его и в целом и в частях. Символом же материи, из которой образован космос, они делали землю, почему некоторые думали, что если земля есть материя космоса, то сам космос, происшедший из нее, следует представлять в образе пещеры. Пещеры большей частью бывают естественными и одной природы с землей, состоя из скал какого-нибудь одного вида. Внутренняя часть их вогнутая, а извне они простираются в беспредельность земли [и сливаются с ней]. Космос также самороден и одной природы с материей, которую сближали образно со скалами и камнем, имея в виду ее косность и способность принимать придаваемые ей формы, а также и то, что по бесформенности своей она может быть понимаема как нечто беспредельное. Текучесть и лишенность собственного образа, который ей придает форму и делает видимой, обилие воды и сырость пещеры, мрак и тумановидность в ней, как выражался поэт, принимались обычно как символ свойств, присутствующих материальному космосу.

6. Однако космос, темный и тумановидный в силу своей материальности, оказывается прекрасным и привлекательным благодаря сложным сплетениям и упорядоченному расположению образов, почему и называется космосом. Вполне справедливо называть и пещеру привлекательной для входящих в нее и встречающих в ней разного рода образы. Тем же, кто мысленно проникает в ее бездонную глубину, она уже представляется мрачной. Находящее-

¹ В рукописи М читаем: «мифических символов».

ся в наружной части и на поверхности — приятно; но то, что внутри и в глубине ее, есть темнота. Недаром и персы при посвящениях в мистерии, сообщая мисту о нисхождении душ и об обратном их восхождении, называли место, в котором это происходит, гротом. По словам Евбула, Зороастр впервые посвятил творцу и отцу всего, Митре, естественный грот в горах вблизи Персиды, цветущий и богатый источниками, так как грот был для него образом космоса, созданного Митрой. А находившееся внутри грота и расположенное там в определенном порядке имело значение символов космических стихий и стран света. После Зороастра и все другие имели обыкновение совершать мистерии в гротах и пещерах, как в естественных, так и в искусственных. Действительно, богествам Олимпийским посвящались храмы, святилища и алтари, богам же земным и героям — очаги, подземным — ямы и эдикулы [небольшие святилища]; так, пещеры и гроты посвящались космосу, а также нимфам, ввиду протекающих внутри пещер и из них вытекающих водных потоков, почему, как мы покажем, во главе нимф стояли наяды.

7. Но пещера была не только символом смертного, чувственного космоса, как только что было сказано. В ней усматривали также и символ всех невидимых потенций, из-за того, что пещера темна и сущность ее потенций недоступна для зрения. Так, Кронос укрывает своих детей в пещере, устроенной в самом Океане. И Деметра кормит Кору в пещере нимф. И многое другое того же рода можно было бы найти, знакомясь с сочинениями о богах.

8. Что пещеры посвящались нимфам, и главным образом наядам, живущим у источников и получившим свое имя от водных потоков, — об этом ясно говорит гимн Аполлону (PLG Bergk III. Lipsiae, 1852, p. 684).

«Для тебя вывели они источники умных вод, в пещерах пребывающие, вскормленные духом земли, по божественному слову Музы. Прорываясь сквозь землю по всем путям, они изливают беспечальные струи сладостных для смертных потоков».

Исходя из этого, думается мне, называли космос пещерой и гротом пифагорейцы, а впоследствии и Платон. У Эмпедокла (В 120) душепроводительные силы говорят: «Мы пришли в эту скрытую пещеру».

У Платона в VII книге «Государства» (514а) говорится: «Люди находятся как бы в подземной пещере, в обиталище, подобном гроту, вход в который к свету открыт во всю ширину пещеры». Затем, когда собеседник замечает (515 а): «Странный ты даешь образ», — Платон прибавляет (517 а в): «Это сравнение, о друг Главкон, следует применить ко всему ранее сказанному, ибо то

обиталище, которое мы видим глазами, должно быть уподоблено темнице, а свет огня — силе солнца».

9. После этого становится ясным, почему теологи считают пещеру символом космоса и космических потенций, а также и то, что, говоря об интеллигибельной сущности, они исходили уже не из тех самых, а из различных других соображений, поскольку пещера служит символом чувственного космоса ввиду ее темноты, скалистости и влажности. Она — космос ввиду материальности ее состава, текущего, принимающего формы под влиянием внешних воздействий; а символом же интеллигибельного она является, поскольку выражает недоступность бытия чувственным восприятием, его устойчивость и прочность, и также потому, что отдельные потенции, особенно те, которые связаны с материей, — невидимы. Упомянутые авторы создали эти символы, принимая во внимание самобытность пещер, их темноту, тенистость и свойства камня, но ни в коем случае не общую форму пещеры, как некоторые думали, потому что не всякая пещера шаровидна или двухвратна, как у Гомера.

10. Двойственный характер пещеры брался для выражения не интеллигибельной, а чувственной сущности. И данная пещера, имея в себе неиссякаемые источники влаги, является символом не интеллигибельной, а чувственной сущности. Это не было святилище орестиад [горных], или акрейских [вершинных] нимф, или каких-либо еще иных. Оно было святилищем наяд, получивших свое имя от потоков [παῖο или παῶ — «теку»]. Нимфами-наядами мы называем собственно потенции, присущие воде, но, кроме того, и все души, вообще исходящие в [мир] становления. Предполагалось, что души эти соединяются с влагой, движимые божественным духом, как, по словам Нумения, сказал и пророк: «Дух божий носился над водами» (Библия, Книга Бытия I 2). Египтяне вследствие этого помещали свои божества (*daimonas*) не на чем-либо твердом, а на кораблях — в том числе и солнце, а также и парящие над влагой души, нисходящие для становления. Это же приводило Гераклита (В 77) к учению, что для души становление во влаге представлялось не смертью, а наслаждением. Они испытывают наслаждение, ниспадая в мир становления.

В другом месте он говорит: «Мы живем их смертью, а они живут нашей смертью» (там же). Соответственно этому поэт [Гомер] называет находящихся в становлении «влажными», «имеющими влажные души»¹, им приятны кровь и влажное семя, как и душам растений — питающая их вода.

¹ См. схолии к «Одиссее» (VI 201), где слово «живой» (греч. *dieros*) толкуется как «влажный», то есть равноценно *diugros* — «влажный».

11. Некоторые утверждают, что существа, живущие в воздухе или в небе, питаются парами, идущими от источников и рек, и другими испарениями. Стойки же думают, что солнце питается испарениями моря, звезды же — испарениями, поднимающимися от земли; солнце будто есть некоторое интеллектуальное воспламенение, полученное из моря, луна — из речных вод, звезды — из испарений земли. Души, связанные с телами, и души бестелесные, но увлекающие за собой тела, и особенно те, которым предстоит быть связанными с кровью и влажными телами, по необходимости тяготеют к влаге и к воплощению через влагу. По этой же причине и души умерших вызываются возлияниями крови или желчи, а души, любящие тело, втягивая в себя влажное дыхание, сгущают его в туман. Ведь влага, сгущаясь в воздухе, образует туман. Когда дыхание в них сгущается благодаря обилию влаги, они становятся видимыми. К их числу принадлежат и явления призраков, которые, встречаясь с кем-либо, оскверняют дух своими образами. Чистые же души отвергают становление. Сам Гераклит (В 118) говорит: «Душа сухая — самая мудрая». Вследствие этого дух (пнеума) увлажняется, делается более мокрым, стремясь здесь к [плотскому] соединению, так как душа влечется к влажному дыханию из-за склонности к становлению.

12. Следовательно, нимфы-наяды — это души, идущие в мир становления. Поэтому у вступающих в брак как соединяющихся для рождения есть обычай призывать нимф и совершать омовение из источников и неиссякаемых родников. Душам, уже вошедшим в природу, и гениям рода (*daimosin*) этот мир представляется чем-то священным и привлекательным, хотя по своей природе он тмен и туманен. Поэтому их считали воздушными и берущими свою субстанцию из воздуха. Вследствие этого и святилищем, для них обычным на земле, являлась пещера, приятная и в то же время темная, — в уподобление космосу, в котором, как в огромном святилище, пребывают души. Для нимф, покровительниц вод, вполне подходящим местом оказывается поэтому пещера с ее неиссякающими водами.

13. Итак, пещера, о которой идет речь, пусть будет посвящена душам и нимфам как носительницам отдельных потенций. Поскольку им подвластны источники и ручьи, то они называются нимфами источников и наядами. В чем же заключаются для нас те различающиеся между собой символы, которые относятся: одни — к душам, другие — к заключенным в воде потенциям, и что позволяет нам считать пещеру посвященной и тем и другим вместе?

Пусть же будут символами нимф-гидриад каменные чаши и амфоры. Чаши и амфоры — это также и символы Диониса. Сде-

ланные из глины, то есть из обожженной земли, они милы даруемой этим богом виноградной лозе, плод которой зреет под солнечным огнем.

14. Каменные чаши и амфоры больше всего подобают нимфам, так как им подвластны воды, бегущие из камня.

Но какой символ подходил бы для душ, нисходящих в мир становления и создания тел? Поэт не побоялся сказать, что нимфы ткут на каменных станках пурпурную ткань, дивную видом, потому что тело образуется на костях и вокруг костей, а они в живом организме и есть камни или подобны камням. Поэтому и станки сделаны не из какого-либо другого материала, а из камня. Пурпурные же ткани прямо означают сотканную из крови плоть, так как кровью и соком животных окрашивается в пурпур шерсть и благодаря крови и из крови образуется плоть. Тело же есть хитон души, ее облекающий, — вещь дивная, будем ли мы иметь в виду его состав или прикованность души к телу. Так, по Орфею (fig. 192 Kern.), и Кора, ведению которой подлежит все рождающееся из семени, изображается работающей за ткацким станком. Небо древние также называли пеплосом, служащим как бы облачением небесных богов.

15. Но почему амфоры полны не водой, а сотами? Ибо в них, сказано, гнездятся пчелы. Само слово *tithaibössein* означает «класть пищу». Пища и питье для пчел есть мед. Теологи пользуются медом для многих различных символов, ввиду множества заключенных в нем возможностей, так как мед обладает и очистительной и охранительной силой. Он многое сохраняет невредимым, им очищают застарелые раны, он к тому же сладок на вкус, добывается пчелами из цветов, пчелы же, оказывается, происходят от быков.

Когда посвящаемым в леонтийские таинства вместо воды для омовения на руки льют мед, то этим предписывается им иметь руки чистыми от всего неприятного, вредоносного и нечистого, этим знаменуется также, что, подавая мисту такое омовение при употреблении очистительного огня, отказываются от воды, как от того, что противно огню. Медом очищают также язык от всего греховного.

16. Когда Персу [богу Митре], хранителю плодов, подают мед, в этот символ вкладывают указание на охранительную силу меда. Под нектаром и амброзией, о которых поэт говорил, что их вливают в ноздри умершему для того, чтобы предупредить тление, некоторые считали правильным разуметь мед, так как мед есть пища богов. Поэтому нектар и называется у него в одном месте «крас-

ным» (Ил. XIX 38), ибо таков цвет меда. Но нужно ли под нектаром разуместь мед, мы впоследствии рассмотрим подробнее.

С помощью меда Зевсу удалось, по словам Орфея, осилить Кроноса, когда этот последний, опившись медом и с помраченным сознанием, как от вина, уснул. То же случилось, по Платону (Сопв. 203b), и с Поросом, опьяневшим он нектара, который, однако, не был вином. По Орфею (frg. 154), Ночь, внушая Зевсу хитрость, с которой был связан мед, говорит: «Когда же увидишь его под ветвистым дубом, от дел жужжащих пчел опьяневшего, свяжи его». Так и случилось с Кроносом. Связанный, он подвергся осклоплению, как и Уран. Теолог объясняет иносказательно, что божественные существа через наслаждение сковываются и низводятся медом в мир становления и что, обессиленные наслаждением, они теряют семя. Урана, пожелавшего брачного соединения и для того сошедшего к Гее, осклопляет Кронос. Это наслаждение брачным союзом объединяется для них со сладостью меда, с помощью которого хитростью был осклоплен и Кронос. Ведь [в качестве планеты] Кронос движется в противоположном направлении в сравнении с Ураном-Небом [то есть с миром неподвижных звезд]. А потенции спускаются вниз как с неба [неподвижных звезд], так и с планет. Но небесные потенции присвоил себе Кронос, а потенции Кроноса впоследствии присвоил себе Зевс.

17. Итак, мед употребляется и для очищения и как средство против тления, естественного в природе, вызывает наслаждение, связанное с нисхождением в мир становления, является подходящим символом водяных нимф, потому что и воде свойственна сила предупреждать тление, быть очистительным средством и содействовать становлению, поскольку влага вообще играет роль в становлении. Поэтому-то в чашах и амфорах гнездятся пчелы; чаши же — символы источников; как и в культе Митры, чаша употребляется вместо источника, а амфоры — те сосуды, которыми мы черпаем из источников воду.

18. Источники же и потоки посвящены нимфам водяным и нимфам-душам, которых древние называли пчелами — даровательницами наслаждений. Поэтому и Софокл (frg. 795 N. — Sn.) правильно говорил: «жужжит рой мертвых и взлетает кверху». Жриц Деметры, как божества хтонического, древние называли пчелами, а Кору — пчелиной. Точно так же и Луну, как покровительницу становления, называли пчелой. А в иных случаях она также называется быком, поскольку в своем наивысшем положении находится в созвездии Тельца. Поэтому быкородными назывались и пчелы и души, идущие в мир становления. Поэтому божество, которое тайно слывет как становление, называют похитителем быков. Мед

делали иногда и символом смерти, почему возлияния медом были жертвой подземным богам, а желчь — символом жизни. Этим как бы намекалось на то, что наслаждение погашает жизнь души, а горечь — возрождает, ввиду чего и богам приносили в жертву желчь. Или этим намекалось на то, что смерть — разрешительница скорбей, а жизнь полна страданий и горечи.

19. Впрочем, не все вообще души, идущие в мир становления, назывались пчелами, но лишь те, которые намеревались жить по справедливости и снова вознестись, творя угодное богам. Это живое существо [пчела] любит возвращаться, отличается наибольшей праведностью и трезвенностью, почему возлияния медом назывались трезвенными. Пчелы не садятся на бобы, считающиеся символом прямого и непрерывного становления, так как бобы — чуть ли не единственный вид растений с совершенно полым стеблем, которому не препятствуют перегородки между коленами. Итак, соты и пчелы — наиболее подходящие символы, общие водяным нимфам и душам, которые, как невесты, идут в мир становления.

20. В древнейшие времена, когда еще не были придуманы храмы, богам посвящались пещеры и гроты: на Крите — пещера куретов Зевсу, в Аркадии — Селене и Пану Ликийскому, на острове Наксосе — Дионису. Всюду же, где почитали Митру, этому богу служили в пещерах. Относительно пещеры на Итаке Гомер не ограничивается сообщением, что она была двухвратная, но указывает, что одним отверстием она была обращена к северу, другим же — более божественным — на юг и что для спуска вниз служило северное отверстие, а относительно южного умалчивает, разрешалось ли через него входить, ограничиваясь словами: «никто из людей и не входит через него. Это путь бессмертных» (Од. XIII 111 сл.).

21. Теперь мы должны выяснить намерение поэта: передает ли он в рассказе о пещере то, что считает фактом, или здесь нечто загадочное или поэтический вымысел. Нумений и друг его Кроний, имея в виду, что пещера есть образ и символ космоса, говорят, что небо имеет два предела — один не южнее зимнего тропика, другой — не севернее летнего. Летний же тропик находится около созвездия Рака, зимний — около созвездия Козерога. Так как созвездие Рака к нам ближе всего, то вернее всего отводить его к Луне как наиболее близкой нам. Южный полюс для нас уже невидим, и поэтому созвездие Козерога более всего соответствует самой удаленной и выше всех стоящей планете [Кроносу, то есть Сатурну].

22. В промежутке между Раком и Козерогом знаки зодиака расположены в следующем порядке: сначала Лев, жилище Гелиоса [Солнце], потом Дева — жилище Гермеса [Меркурия]; затем идут:

Весы — жилище Афродиты [Венеры], Скорпион — жилище Ареса [Марса], Стрелец — жилище Зевса [Юпитера], Козерог — жилище Кроноса [Сатурна]. В обратную сторону от Козерога идут: Водолей — жилище Кроноса, Рыбы — жилище Зевса, Овен — жилище Ареса, Телец — жилище Афродиты, Близнецы — жилище Гермеса и, наконец, жилище Луны — Рак. По представлениям теологов, двое врат находились: одни — у созвездия Рака, другие — у созвездия Козерога. Платон называл их двумя устьями. У созвездия Рака находится тот вход, которым спускаются души, а у знака Козерога — тот, через который они поднимаются. Но вход у созвездия Рака — северный и ведет вниз, а тот, что у созвездия Козерога, — южный и поднимается вверх. Северный вход — для душ, нисходящих в мир становления.

23. И правильно, что ворота, обращенные к северу, предоставлены для схождения вниз людей. Но южные врата предоставлены не богам, а тем, кто восходит к богам, почему поэт и назвал их дорогой не богов, а бессмертных, — свойство, общее для душ, или для тех, которые сами по себе, то есть по своей сущности, бессмертны. О двух этих воротах упоминает и Парменид в книге «О природе», упоминают о них римляне и египтяне.

Римляне празднуют Кронии [Сатурналии], когда солнце входит в созвездие Козерога, и во время празднеств надевают на рабов знаки свободных, и все друг с другом общаются. Основатели обряда этим хотели показать, что те, кто ныне по рождению являются рабами, в праздник Кроний [Сатурналий] освобождаются, оживают, и через место, являющееся жилищем Кроноса, небесными вратами возвращаются в мир становления. Путь нисхождения для них начинается от знака Козерога. Поэтому дверь они называют *ianua*, и январь называется как бы месяцем врат, когда солнце от знака Козерога поднимается к востоку, поворачивая в северную часть [неба].

24. Началом египетского года, наоборот, служит не знак Водолея, как у римлян, а знак Рака. Вблизи созвездия Рака находится Сотис, который греки называют созвездием Пса. Начало нового месяца у них — восход Сотиса, который является началом становления в космосе. И не на востоке и западе они помещали входы и не в области равноденствия, то есть не в созвездии Овна и Весов, но на юге и севере (у самых южных ворот на юге и самых северных — на севере).

Поэтому и пещера посвящена водяным нимфам и душам, а эти места подходящи для становления душ и их ухода [в мир бытия].

Митре же отводили как наиболее подходящее для него местопребывание вблизи области равноденствия. Поэтому он носит меч

Овна, зодиакального знака Ареса. Едет же он на быке Афродиты, так как, будучи быком-демиургом, является владыкой становления. Он помещается около равноденственного круга, имея с правой стороны север, а с левой — юг. Причем к нему примыкают с юга южное полушарие, а с севера — северное, с холодным ветром.

25. Точно так же души, нисходящие в мир становления и возвращающиеся из него, не без основания связывали с ветрами. Ведь, с одной стороны, души, как некоторые утверждают, влекут за собой дуновение (рнеума), с другой же — сами имеют его природу. Северный ветер более соответствует движению душ в мире становления, потому что северный ветер «берет в плен своим дуновением тяжко дышащую душу» (Ил. V 698) того, кому предстоит перейти к смерти. Южный ветер, наоборот, несет с собой освобождение. Более холодное дыхание северного ветра замораживает и держит души в холоде земного становления. Более теплый южный ветер направляет души к теплу божественности. По необходимости души, зачатые в нашем более холодном обиталище, общаются к северному ветру. Те же, которые освобождаются от здешней [юдоли], — к южному. В этом и причина того, что северный ветер, поднявшись, с самого начала дует с большей силой. Южный же усиливается лишь к концу. Первый устремляется прямо на живущих под северным небом. Второй же — издалека, движется дольше и, лишь накопившись, проявляется во всей полноте.

26. Далее, поскольку от северных врат души идут в мир становления, то северный ветер считается ветром любовным. Ибо Борей,

Образ принявши коня черногривого, их [кобылиц]
покрывал он,
И, забрюхатев, двенадцать они жеребят народили
(XX 224—225).

Он похитил Орифию, и она родила Зета и Калаиса. Знающие, что юг принадлежит богам, задерживают в храмах завесу с наступлением полдня, сохраняя указание Гомера, что, когда божество [солнце] склоняется к югу, людям нельзя входить в святилище, но путь открыт лишь для бессмертных.

27. Во время полуденного отдыха божества у дверей ставят знаки юга и полдня. И вообще в дверях ни в какое время не полагается болтать, потому что дверь священна. Поэтому пифагорейцы и египетские мудрецы не позволяют разговаривать при проходе через двери или ворота, выражая молчанием свое благоговение перед божеством, в котором начало всего. И Гомер знал о священности дверей, как показывает рассказ об Ойнее, перед молением потрясающем дверь: «Потрясая крепко сколоченные створки [две-

рей], умоляя сына» (IX 583). Он знает также и небесные врата, которые были доверены Орам и которые, начинаясь в местах туманных, запирались и отпирались тучами: «Иль отодвинуть плотную тучу или закрыть» (V 751). Поэтому врата ревут, подобно грому, раскатывающемуся по тучам: «Сами собой замычали небесные врата, вверенные Орам» (749).

28. В другом месте Гомер говорит еще о солнечных вратах, имея в виду знаки Козерога и Рака (Од. XXIV 12). Пока солнце проходит от севера к югу и обратно к северу, Козерог и Рак находятся около Млечного Пути, занимая его крайние пределы. По Пифагору (ср. там же), души представляют собою толпу снов, которые сходятся на Млечном Пути, названном так, потому что души питаются молоком, когда ниспадают в мир становления. Поэтому те, кто вызывает души, делают им возлияния из меда, смешанного с молоком, так как в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению и так как вместе с зачатием душ появляется и молоко. В южных краях рождаются тела небольшие по размеру, потому что жар обыкновенно весьма сильно иссушает и тем уменьшает размеры и делает тела худыми. В северных же краях, наоборот, тела бывают крупными. Примером могут служить кельты, фракийцы и скифы; их страны богаты водой и обильными пастбищами, так что и само название севера — Борея — происходит от слова *boros*, что значит «питание». И ветер, дующий из богатой питанием страны, как бы сам будучи питающим, называется Бореем.

29. Соответственно этому роду, смертному и подверженному становлению, более близок север, роду же более близкому к божеству — юг, как самим богам — восток, а демонам — запад. Так как природа основана на противоположностях, то символом их становится все двухвратное, где бы оно ни встречалось. Всякое движение может быть либо интеллигибельным, либо чувственным. Чувственное происходит через мир неподвижных [звезд] или через мир подвижных [планет], и опять-таки чувственное идет или по пути бессмертному, или по пути смертному. И одно средоточие есть под землей, а другое — над землей. Одно восточное, другое — западное, одно — левое, другое — правое, ночь и день — и отсюда гармония мира, как в натянутом луке, действующая через противоположное (ср. у Гераклита В 51). Платон говорит о двух устьях: через одно из них, по его словам, восходят к небу, через другое — спускаются к земле. Теологи вратами душ считали солнце и луну, полагая, что солнцем они поднимаются вверх, а луной сходят вниз. И, по Гомеру, существуют два глиняных сосуда: «Полны даров, — счастливых один, а другой несчастливых» (Ил. XXIV 528).

30. Причем у Платона в «Горгии» (493d) сосуд истолковывается как души. Иная бывает благодетельна, иная — зла. Одна — разумна, другая — неразумна. Сосудами называют души как носительницы различных способностей и деяний. У Гесиода (Орр. 94) говорится также о двух сосудах, из которых один закрыт, другой же открываем наслаждением, и содержимое его расплескивается во все стороны, в нем же остается одна только надежда. Те, у кого дурная душа, подверженная рассеянию в материи и уклоняющаяся от порядка, питают себя обычно лишь благими надеждами.

31. Так как всюду в природе встречается знак двухвратности, то естественно, что и пещера, о которой мы говорим, имеет не один, а два входа, совершенно таким же образом различающиеся по своей роли. Причем один из них приличествует божествам и благим существам, а другой — смертным душам и более низким. В том же смысле и Платон говорил о чашах (ср. Tim. 41 d). Но вместо амфор он пользовался символом сосудов, а вместо двух ворот — берет два устья. Ферекид Сирский (В 6) также упоминает углубления, ямы, пещеры, двери и врата и всем этим намекает на становление душ и их уход [в мир бытия]. Но мы не будем удлинять нашего рассуждения перечислением всего, что по этому поводу говорили древние философы и теологи, считая, что общий смысл нашего рассказа уже всеми воспринят.

32. Остается еще изложить, что означал символ зарослей маслины. По-видимому, это дерево означает нечто весьма особенное, так как речь идет не только о том, что вблизи растет маслина, а о том, что она находилась у самой вершины залива.

Где заливу конец [вершина], длиннолистая есть там олива.
Возле оливы пещера...

(Од. XIII 102).

Не случайно, как кто-нибудь мог бы подумать, дала здесь свой отпрыск маслина. Она включается в загадочный образ пещеры. Так как и космос появился не случайно и не наудачу, а является осуществлением мудрого замысла бога и интеллектуальной природы, то у пещеры, символа космоса, выросла рядом маслина как символ божественной мудрости. Это — дерево Афины, Афина же есть мудрость. Так как Афина родилась из головы бога, то теолог [Гомер] нашел подобающим поместить священное дерево у вершины залива, указывая этим, что целое появилось не само собой и не по слепой случайности, а как исполнение замысла интеллектуальной природы и мудрости, которая хотя и отделена от него, но расположена вблизи на самой вершине всего залива.

33. Будучи вечноцветущей, маслина обладает некоторыми свойствами, наиболее удобными для обозначения путей души в космосе, которому посвящена пещера. Летом белой стороной листья обращаются вверх, зимой же более светлые части поворачиваются в обратную сторону. Когда в молитвах и мольбах протягиваются цветущие масличные ветви, надеются, что мрак опасностей будет превращен в свет. Маслина, по природе своей вечноцветущая, приносит плоды, вознаграждающие за труд. Поэтому она и посвящена Афине. Победителям в состязании вручается венок из листьев маслины. Масличные ветви служат прибегающим к мольбе. Так и космос управляется вечной и вечноцветущей мудростью интеллектуальной природы, от которой дается победная награда атлетам жизни и исцеление от многих тягостей. И тот, кто привлекает к себе нуждающихся и просителей, является демиургом, держащим в целостности мир.

34. В пещеру, по Гомеру, должны быть сносимы все богатства чужбины. Здесь должны быть совлечены все одежды и надлежит быть облаченным в одежды молящихся, бичуя свое тело, отбросив излишнее и отвратившись от чувственных [ощущений], совещаться с Афиной, сидя с ней у корня маслины, отсекая все страстные и злые помыслы души. Не без основания, мне кажется, Нумений и его последователи видели в герое гомеровской «Одиссеи» образ того, кто проходит по порядку весь путь становления и восстанавливает себя в беспредельном, вне моря и вне бурь: «доколе в край не прибудешь к мужам, которые моря не знают, пищи своей никогда не солят» (Од. XI 122 сл.). Морская же гладь, море и бури, по Платону, означают материальную субстанцию.

35. По тем же причинам, думаю, поэт назвал и залив именем Форкина.

... залив один превосходный
Старца морского Форкина

(XIII 96).

Именно от этого Форкина в начале «Одиссеи» произошла дочь Фооса, мать киклопа, которого лишил глаза Одиссей; так что и в пределах родины Одиссея сохранилась какая-то память о его поступках¹. Поэтому ему подобает сидеть в качестве просителя бога под оливой и под масличной ветвью умолять домашнее божество. Ведь совсем не просто освободиться от этой чувственной жизни, ослепив ее и стараясь быстро ее уничтожить. Человека, осмелив-

¹ Форкин — дед киклопа Полифема. Гавань и залив его имени на Итаке напоминают о дерзком поступке Одиссея.

шегося на это, преследует гнев морских и материальных богов. Их же надо вначале умиловать жертвами, трудами и терпением нищенства, то борясь со страстями, то завораживая и обманывая их и всячески изменяясь сообразно с ними, чтобы, сбросив рублище, низвергнуть страсти, не избавляясь, однако, попросту от страданий. Но надо, чтобы [Одиссей] стал совершенно вне моря [непричастен морю], до того несведущим в морских и материальных делах, что принял бы весло за лопату для веянья зерна из-за полной неопытности в орудиях и трудах, необходимых для моря.

36. Не следует думать, что подобные толкования искусственны и убедительность их есть результат измышлений. Надо признать, насколько древняя мудрость и гомеровская разумна, и не отказывать ей в точности [понимания] всякого достоинства [добродетели] человека, так как Гомер в мифологическом вымысле загадочно намекал на изображение божественнейших вещей. Гомер не достиг бы цели в создании всего своего замысла, если бы не исходил из некоторых истинных представлений, перенеся их в вымысел.

Но соображения об этом отложим до другого исследования. Здесь же — конец толкованию предмета нашего изыскания — пещере.

II Ямвлих. Теологумены арифметики¹

«I. [О единице (monados)]

Единица (monas) — начало числа, существующее до всякого полагания. Она называется «monas» (монада) от «menein» («пребывать постоянно»), потому что единица, на какое бы она ни распространялась число, сохраняет неизменным один и тот же вид (eidos); например, единожды три — три, единожды четыре — четыре: очевидно, что единица, перейдя на эти числа, сохранила один и тот же вид и не сделала число другим. Все образуется единицей, которая все объемлет своей потенцией (dynamēi). Если не актуально (energeiai), то по крайней мере в виде семени (spermatikōs) она содержит все логосы, заключенные во всех числах, а также, разумеется, и в двоице; так что она и четная, и нечетная, четно-нечетная, и линия, и поверхность, и объемное тело, кубическое и сферическое, среди пирамид же она — все от тетраэдра до пирамиды с бесконечным числом углов². Она и совершенная, и сверхсовершенная, и неполная³, и пропорциональная (analogos), и гармоничная (harmonicē), и первичная (prōtē), и несоставная, и вторичная, и иррациональная (diametricē), и рациональная (pleugicē), и охватывающая в своем равенстве и неравенстве все фигуры, как показано во «Введении»⁴.

Будучи сверх всего сказанного точкой (sēmeion) и углом во всех его видах, единица представляется началом, серединой и концом всего. [Она причастна природе неделимого (=атома) и является в каждой вещи пределом и определением]⁵. В сторону уменьшения она кладет предел делению непрерывного [отрезка] до бесконеч-

¹ Перевод сделан В. В. Бибихиным по изд.: Jamblichi Theologoumena arithmeticae, ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922.

² Следует всегда помнить, что в античной, так называемой «геометрической», алгебре любая геометрическая фигура символизировала те или иные арифметические корреляты: линия — числовой ряд, поверхность — возведение в квадрат, объемные тела — возведение в куб и т. д.

³ Об этих видах чисел см. ниже, с. 492.

⁴ Имеется в виду трактат Ямвлиха «Введение в арифметику Никомаха» (12, p. 11, 4—26 Pistelli.).

⁵ Вместо предполагаемой здесь в рукописи лакуны дается чтение Аста (в квадратных скобках).

ности, а в сторону увеличения — подобному же [то есть бесконечному] приращению непрерывных [величин]; и не мы так установили, но божественная природа¹.

Благодаря единице каждая часть соразмерно согласуется (anthyrasouei) с целым и соответствует (antiperiistatai) ему, как показано на лямбдообразном чертеже в начале «Арифметики»². Поэтому как две длины в квадрате составят четыре, в кубе же — восемь, а три длины — в квадрате девять, в кубе же двадцать семь, при сплошной упорядоченности всех чисел, так и в области частей половинная часть длины в квадрате будет четвертой, в кубе восьмой, а третья часть длины — в квадрате девятой, в кубе двадцать седьмой частью. И всякая совокупность множества, равно как и всякая часть деления, образуется (eidopoieitai) через единицу: десяток — это единичность, тысяча — это тоже единичность; а с другой стороны, десятая часть — тоже единичность и тысячная часть — опять-таки тоже единичность, и так все части до бесконечности. В каждом из этих чисел единица по своему виду (eidei) одна и та же, по величине же (megethei) все новая и новая. Порождая саму себя из самой себя, подобно вселенскому логосу и природе сущего, все сохраняя и не давая распасться ничему из того, с чем она соединяется, единица одна среди всего прочего наилучшим образом способна выражать, уподобляясь всеобщему спасительному промыслу, даже и божественный логос, и полнее всего отождествляться с ним, поскольку она наиболее близка к нему. И она является идеей идей (eidos eidōn), пребывая в художнике как некое художество (technē), а в мыслителе — как мышление. И это было достаточным образом показано на примере симметричной (philallēlōi) противоположности у разносторонних прямоугольников и квадратов³.

¹ То есть мы не можем назвать самое маленькое дробное число, хотя знаем, что оно будет некоторой единицей; точно так же мы не можем назвать максимальное целое число, хотя знаем, что такое число должно быть последним исчерпанием изначальной («всеобъемлющей», см. выше) потенции той же единицы. Таким образом, мы достоверно знаем, что единица является пределом числового ряда и в сторону его уменьшения, и в сторону его увеличения, но ввиду бесконечности этого предела конкретно назвать его не можем.

² Ямвлих. Введение в арифметику Никомаха, 16 (р. 14,3—27): если из единицы как начала числа провести две ветви, целых чисел и дробей, единица всегда останется «природным сочленением» и «как бы членом» обеих ветвей, потому что их соответственные точки при умножении друг на друга всегда будут давать единицу.

³ В арифметическом контексте под «квадратами» следует понимать произведения равных чисел, а под «прямоугольниками» — неравных. Ряд первых начинается от единицы путем прибавления сначала к ней ее самой и 2, а потом к каждому последующем числу — разницы между двумя предыдущими +2 (1, 1+1+2=4, 4+3+2=9, 9+5+2=16, 16+7+2=25 и т. д.). Ряд «прямоугольных», по Ямвлиху, образуется точно так же, но начинается с двойцы, то есть каждое последующее число получается из предыдущего прибавлением соответствующего четного числа и двойки (2, 2+2+2=6, 6+4+2=12, 12+6+2=20 и т. д.). Между этими двумя числовыми рядами существует некая «симметрия», как бы между правой и левой сторонами. О центральной и связующей роли Ямвлих говорит во «Введении в арифметику Никомаха», 102—125, особ. 108.

Никомах говорит, что единице соответствует бог, в качестве семени (spermatīcōs) являющийся всем, что только существует в природе, подобно тому как единица есть все, что только есть в числе. Божественная монада охватывает свою потенцией вещи, актуально кажущиеся противоположными по любому вообще способу противоположности, равно как единица в силу особенной своей неизреченной природы выступает, как показано во «Введении в арифметику», во всех видах. Божественная монада вбирает в себя начало, середину и конец совокупности вещей, независимо от того, мыслим ли мы составление ею вещей как слияние с ними или присоединение к ним, — равно как единица есть начало, середина и конец количества и величины, притом любого свойства. Поскольку же без нее вообще нет составления (systasis) чего бы то ни было, то без нее нет и никакого познания и она стоит во главе вещей наподобие чистого света, солнцевидного и предводительного. Так что во всем этом она уподобляется богу, и главным образом — в своем качестве скрепляющего и составляющего начала смешанных и очень различных вещей, равно как и бог гармонически соединил вселенную (to pan) из столь противоположных стихий. Единица порождает сама себя и от самой себя рождается как самосовершенная, безначальная и бесконечная, представляясь причиной постоянства, подобно тому как и бог в своих природных энергиях мыслится сохраняющим и соблюдающим разные природы.

Единицу называют не только богом, но и умом, и мужеженским началом. Умом называют ее потому, что божественный принцип, главенствующий в творении мира и вообще во всяком [божественном] искусстве и логосе, хотя и не проявляющийся в отдельных вещах весь целиком, по своей энергии представляет собою ум, будучи неким самоотжеством, непеременимым благодаря утвержденности во всеведении; и этим он подобен единице, которая все охватывает в себе по своей идее (cat'epinoian), хотя по существованию (cat'ecstasin) она внедрена в эйдосы сущего, в качестве некоего художнического логоса уподобляясь богу, не отклоняясь от заключенного в ней начала и не давая отклониться ничему другому, но пребывая поистине неизменно (atreptos), как бы мойрою Атропос (Atropos). Поэтому единицу именуют демиургом и вяательницей, когда имеют в виду ее соединение и разъединение с математическими природами, от коих происходит образование тел, порождение живых существ и космическое устройство. По той же причине ее мифически отождествляют (mytheyoysin) с Прометеем (Promēthea), демиургом жизненности, поскольку она «никоим образом не бежит вдаль»¹ и, оставаясь неизменно единой, не

¹ Prosd-mē-thein. Так расшифровывалось имя «Прометей» (у Платона в «Кратиле» — другая этимология).

выходит из собственного логоса и не позволяет выйти ничему другому, наделяя все своими свойствами: сколькими бы она ни увеличилась расстояниями и насколько бы она их ни увеличила, она мешает им бежать вдаль и отпасть от ее изначального и их собственного логоса.

Как семя, единицу полагают сразу мужской и женской частью всего, не только потому, что нечетное мыслилось мужественным, будучи трудно делимым, четное же женственным, будучи легко делимым, тогда как единица одна является и четной, и нечетной, но также и потому, что она представлялась и отцом и матерью, обладая логосом матери и эйдоса, художника и художественного изделия. Производя двоицу, она разделяется на две части, ибо легче художнику доставить себе материю, чем, наоборот, материи доставить себе художника. Семя, способное в том, что касается его самого, производить и женские и мужские существа, будучи посеяно, без различия производит обоюдную природу вплоть до определенной ступени развития; делаясь же плодом и прорастая, оно, по мере перехода из потенции в энергию [действительность], начинает принимать различие и изменяться в ту или другую сторону. Коль скоро в единице заключена потенция любого числа, единица оказывается собственно умопостигаемым числом, не являясь ничем отдельным в действительности, однако сразу всем по своей идее (*cat'epinoian*). Сообразно сказанному ее и называют «материей» и «восприимницей» за то, что она производит двоицу, материю в собственном смысле и вмещает в себя все логосы, коль скоро во всем является производящим и наделяющим началом. Равным образом ее именуют «хаосом», гесиодовской первородной стихией, откуда происходит все прочее, как из единицы. Благодаря отсутствию в единице расчлененности и раздельности, присущей любым следующим за нею числам, она называется «смешением» и «слиянием», «темнотою» и «мраком».

Анатолий говорит, что единицу зовут «родительницей» и «материей» потому, что без нее нет никакого числа.

Начертание (*charagma*), означающее единицу, служит символом (*symbolon*) вселенского первоначала; а суммою своего имени¹ она выражает некую общность с солнцем: ведь слово «единица» (*monas*) в сумме дает 361, что равно числу частей круга зодиака.

Пифагорейцы называли единицу «умом», уподобляя ее Единому; а среди добродетелей они уподобляли ее «благоразумию», потому что правильное едино. Они называли ее также «сущностью», «причиною истины», «простым», «парадигмой», «порядком», «созвучием» (*symphōnia*); в вещах, допускающих увеличение и умень-

¹ Имеется, в виду сумма числовых значений букв: m — 40, o — 70, n — 50, a — 1, s — 200.

шение, они называли ее «тождественным», в вещах, допускающих усиление и ослабление, — «средним», в множествах — «умеренным», во времени — «настоящим», «теперь»; ее называли также «кораблем», «колесницей», «другом», «жизнью», «счастьем». Они говорят, кроме того, что в средоточии четырех стихий залегает некий единовидный (henadicon) огненный куб, срединность положения которого якобы известна и Гомеру, который говорит: «Вниз от Аида, насколько земля от небесного свода»¹. Пифагорейцам здесь следуют, как видно, ученики Эмпедокла и Парменида, равно как почти все древние мудрецы, согласно которым в середине [мира] водружена единичная (monadicēn) природа наподобие Гестии, сохраняющая свое место благодаря равновесию. Недаром Еврипид (fig. 944 N.-Sn.), который был учеником Анаксагора, так упоминает Землю: «У смертных мудрецов зовется Гестией».

Еще пифагорейцы говорят, что через единицу у Пифагора составилась его прямоугольный треугольник, когда он увидел заключенные в нем числа.

Пифагорейцы сближают (prosarmottoysin) материю также с двоицей, поскольку материя — начало инаковости в природе, а двоица — в числе, и как материя сама по себе неопределенна (aoristos) и бесформенна, так и двоица одна-единственная из всех чисел не образует [геометрической] фигуры, почему, естественно, она и может называться «неопределенной двоицей»: ведь первая актуальная фигура создается по меньшей мере лишь тремя углами или тремя прямыми, хотя потенциально таковою является уже единица.

Не без основания [пифагорейцы] называли единицу еще и «Протеем», египетским многообразным героем, соединяющим в себе свойства всех людей, подобно тому как единица содействует при создании каждого отдельного числа.

II. О двоице (dyados). [Сочинение] Анатолия².

Двоица при сложении дает то же самое, что она порождает [при возведении в степень]. В самом деле, сложение ее [с самою собой]

¹ Ил. I, 14—16:

«...очень далеко, где есть под землей глубочайшая бездна,
Где из железа ворота, порог же высокий из меди, —
Вниз от Аида, насколько земля от небесного свода.»

(Вересаев)

² Как и предыдущая глава о единице, эта вторая глава представляет собой по стилю изложение, о чем свидетельствует неоднократное повторение союза «что» (hoti) (то есть: «в излагаемом нами источнике говорится, что...»). Мы обычно опускаем это «что» в переводе. Возможно, перед нами не оригинал Ямвлиха, а уже пересказ его сочинения. В свою очередь, Ямвлих тоже ссылается на используемого им автора — Анатолия, о котором см. у Макробия, «Сатурналии» I 6, 7 слл. Анатолий — друг Порфирия и учитель Ямвлиха, тоже писавший о первой десятке чисел.

и умножение саму на себя производит одно и то же (то есть 4), тогда как у всех других квадратов больше суммы.

Двоицу уподобляли среди добродетелей мужеству, ибо она как бы уже перешла к действию; оттого ее называли также «дерзанием» и «порывом». Ее именовали и «мнением», поскольку в мнении есть [два]: истинное и ложное. Двоицу называли еще «движением», «становлением», «изменением», «разделением», «распространением», «приращением», «соединением», «общением», «отношением» (to pros ti), «отношением в пропорции»: ведь взаимоотношение двух чисел, [само не составляя фигуры, предполагает] любую фигуру, и поистине лишь это взаимоотношение остается непричастно [общей] фигуре, не поддаваясь никакому определению ни внутри трехчленного отношения, ни внутри пропорции¹. Двоица враждебна и, по сравнению со всеми прочими арифметическими величинами, наиболее противоположна единице, как материя противоположна богу и телу — бестелесному. Она — как бы начало и корень инаковости (heteroedeias) числа, по подобию материи; и она словно противостоит божественной природе, поскольку ее считают причиной распада и изменения вещей, бога же — причиной тождественности и нерушимого постоянства.

Каждая вещь в отдельности и вселенная в целом едины благодаря пребыванию в них порождающей (physicēn) и образующей (systēmaticēn) единицы; а с другой стороны, каждая вещь делима, поскольку она необходимо приобщилась также и к материальной двоице. Поэтому первое определенное множество, элемент сущего, есть результат их первого сочетания, каковым является треугольник телесных и бестелесных причин и чисел. Как подливаемая закваска свертывает (systrephēi) молоко благодаря присущему ей свойству и действию, так единящая потенция единицы, сочетаясь с двоицей, источником изобилия и изливания, положила ей предел и дала вид (eidos) числа троице. Троица — актуальное начало числа, определившегося в качестве состава единиц. [По сравнению с троицей] единица является началом числа в некотором смысле, [а именно потенциально], двоица же — ввиду своей первичности (dia to archoēides): двоица, называемая dyas (диадой) — от diēnai (происхождение) и diaporeyesthai (переход), — первую отделилась от единицы, почему и именуется «дерзанием»; если единица являет единение, то примыкающая к ней двоица являет разделение. Кроме того, двоица полагает первое начало окачество-

¹ Фигура (schēma) — это структура числового множества, независимая от входящих в это множество конкретных величин. Простое отношение двух моментов еще не составляет структуры: отрезок прямой между двумя точками может оказаться стороной какой угодно фигуры.

ванному отношению (*pros ti pōs schēsis*) либо своим отношением к единице, а оно двойное, либо отношением к стоящей за нею троице, а оно полуторное. Они — корень бесконечно простирающихся в обе стороны отношений, как кратных, так и дробных.

Двоица — элемент вселенского устроения, противоположный единице и потому вступающий с нею в гармоническую связь, как материя с эйдосом. Началом бытия и вечной действительности является эйдос, а всего противоположного — материя. Поэтому началом равных, тождественных и устойчивых [образований], то есть квадратов, является единица, не только потому, что на нее, как на познавательный знак (*gnōtmōn*), налагаются прочие нечетные числа, будучи производными (*eidoroīēmata*) от нее, когда они образуют при продвижении путем «кучи» (*sōrēdon*) непрерывно и, более того, до бесконечности возрастающие квадраты¹, но также и потому, что каждая сторона, подобно повороту (*campṭēr*) от стартовой (*hysplex*) единицы к финишной (*nyssa*) единице, имеет результатом сложения выхода и возвращения, начиная от нее самой, опять-таки квадрат. Напротив, причину всех неравных [образований], то есть разносторонних [прямоугольников], является в свою очередь двоица, не только потому, что при наложении на нее как на гномон образованных от нее четных видов чисел получающаяся в результате последовательность тоже состоит из четных чисел, но также и потому, что в одном и том же подобии поворота, финиша и старта единица все так же представляется порождающим началом в качестве причины тождества и вообще постоянства, распадение же и возвращение в измененном по сравнению с первыми числами порядке опирается на двоицу как на некую материальную субстанцию (*hypostasis*) и восприимницу всякого распадения.

¹ Снова — «геометрическая алгебра». «Сторона» (*pleura*) здесь — «множитель», или, в частном случае, «основание степени». «Квадраты» (*tetraḡnoi*) — числа 1, 4, 9, 16, 25... Античные математики получили эту последовательность из нечетных чисел 1, 3, 5, 7, 9..., пользуясь лишь операцией сложения, а именно так, как описано выше (см. прим. к с. 481) или следующим (аналогичным) образом:

1	3	5	7	9	...
	+	+	+	+	
—	1	4	9	16	
1	4	9	16	25	...

«Разносторонние [прямоугольники]» (*heteromēceis*) — числа 2, 6, 12, 20, 30, 42, образованные так, как описано выше (прим. на с. 481) или следующим образом:

2	4	6	8	10	12
	+	+	+	+	+
—	2	6	12	20	30
2	6	12	20	30	32

Двоица является промежуточной ступенью между множеством, мыслимым в троице, и началом, противоположным множеству, в единице. Поэтому она одновременно обладает свойствами того и другого. В самом деле, свойство единицы как начала — производить при сложении [с самой собою] больше, чем при умножении [самой на себя]¹: один да один больше, чем единожды один. С другой стороны, свойство всякого множества как некоего результата (apotelesma)² — это, наоборот, давать при умножении [на самого себя] больше, чем при сложении [с самим собою], потому что [множество] уже не имеет природы начала, но отныне, [то есть начиная с трех], числа порождаются друг из друга и путем смешения³. Поэтому трижды три больше, чем три да три. И тогда как единица и множество обладают такими противоположными свойствами,

«Разносторонними [прямоугольниками]» числа 2, 6, 12, 20, 30, 42... называются потому, что являются произведениями двух множителей, различающихся лишь единицей, а именно: $2=1 \times 2$; $6=2 \times 3$; $12=3 \times 4$; $20=4 \times 5$; $30=5 \times 6$; $42=6 \times 7$... «Гномон», или «мерило» (gnōmōn), — это «коэффициент» в наиболее широком смысле: тот алгоритм, по которому из предыдущего числа образуется последующее. Так, в последовательности «квадратов» первым гномоном является единица, прибавляемая к первому нечетному числу 3 (сама единица считалась четно-нечетным). «Кучей», «нарастанием» (epiōreia) называлась возрастающая по определенному принципу числовая последовательность (арифметическая или геометрическая прогрессия).

Ряд терминов теории чисел был заимствован из состязаний по бегу. «Двойным бегом» (diaylos) назывался следующий алгоритм образования «квадратов»:

$$\begin{array}{rcccc} 1 & + & 1+2 & + & 1+2+3 & + & \dots \\ & + & 2=4; & + & 3=9; & + & 4=16\dots \\ 1 & + & 1+2 & + & 1+2+3 & + & \dots \end{array}$$

Здесь единица оказывалась в каждом случае как «стартом» (hysplex), так и «финишем» (nyssa), тогда как «поворотом» (samtēr) (в конце «ристалища») назывались соответственно числа 2, 3, 4... Их квадраты оказывались равны сумме всех чисел каждого «двойного бега» ($1+2+1=2^2$; $1+2+3+2+1=3^2$; $1+2+3+4+3+2+1=4^2$... Поэтому говорили, что «поворот» восседает при «двойном беге» как бы в акрополе, являясь «силой» всех остальных чисел (игра слов: dynamis — «сила» значило одновременно и «вторая степень»).

¹ Cat'egcrasin, букв. «при смешении». «Начало» (archē) просто, оно уже содержит в себе всю развертываемую в множестве силу числа, поэтому «при смешении» (то есть умножении на себя) оно все равно остается тем же самым.

² Apotelesma — математ. «произведение».

³ Cata crasin, то есть путем умножения. Таким образом, простой факт, что $2+2=2 \times 2$, приобретает глубочайший онтологический и космологический смысл. Если единица при умножении на себя дает опять единицу, то это потому, что сами по себе эйдосы в своей изначальной простоте уникальны, неслиянны и неизменны. Если двойка при умножении на себя дает то же самое, что при сложении с собой, то это значит, что материя сама в себе не в силах изменить своего вида и произвести что-либо новое. Если «множество», начиная с числа три, от «смешения», то есть умножения на себя, дает каждый раз больше, чем от сложения с собой, то это потому, что элементы и вещи, входя в состав множественного мира, создают нечто более значительное, чем их механическая сумма.

двоица, будучи как бы серединой и принимая обоюдные свойства, встает в срединное положение между тем и другим. Ведь серединою большего и меньшего мы называем равное; а лишь в одной двоице имеется равенство, почему и при сложении, и при умножении на нее получится равное: дважды два равно двум да двум. Отсюда ее и называют «равной».

Притом двоица производит то же самое свойство и во всех порождаемых ею числах, и это видно по тому, что она впервые актуально дает выражение равенства квадратно и кубически не только в числе 2 ширины и толщины и, сверх того, в числе 8 глубины и высоты, но и в образуемой из нее так называемой развертке (exelictoi), то есть в числе 16, или дважды двух, взятых дважды и еще раз дважды и имеющих в качестве так называемой «поверхности» квадрат; в самом деле, число 16 — это четырежды четыре, и, таким образом, оно представляется неким образом серединой большего и меньшего точно так же, как двоица, потому что у квадратов, предшествующих шестнадцати, периметр больше площади, а у последующих — наоборот, меньше, и только лишь у шестнадцати периметр равен площади. Видимо, по этой причине Платон в «Тезетете» (147 d), дойдя до шестнадцати, останавливается на семнадцати, показывая тем самым свойство семнадцати, причастное также к некоему равенству.

Что же в таком случае имели в виду древние, когда называли двоицу «неравной», «недостатком» и «избытком»? Они называли ее так в связи с понятием материи, коль скоро в двоице впервые обнаруживается отпадение и понятие основания (pleyras), явное начало различия и неравенства; и еще потому, что пересчет (antexetasis) чисел до нее [составляет число] большее, чем [сумма чисел] до нее, пересчет до четверицы [составляет число] меньшее, чем [сумма чисел] до нее, в середине же между ними находится троица, и на троицу в свою очередь падает своего рода равенство по отношению к предшествующим ей числам: в самом деле, два больше предыдущего, то есть единицы, по типу первичного отношения большего [к меньшему]; 4 меньше $1+2+1+3$ [=6] по типу первичного отношения меньшего [к большему]¹; а 3 равно $1+2$, притом неделимым равенством. Так что в ней [двоице] как основании помещается большее [то есть 2], а в ее квадрате как площади помещается меньшее [то есть 4, почему двоица и называется неравенством].

«Убылью», «избытком», «материей» двоица называется по той же причине, по какой ее именуют «неопределенной двоицей», ибо

¹ См. выше, с. 486. Первым отношением большего к меньшему является $2:1$, первым отношением меньшего к большему — $2:3$.

сама по себе она лишена какой бы то ни было формы, вида и определения, которые можно было бы очертить или определить с помощью рассуждения и искусства.

Двоица представляется «лишенной фигуры» (*aschēmatistos*), коль скоро от треугольника и троицы начинаются актуальные многоугольники вплоть до бесконечного числа углов, от единицы, равным образом, все числа начинаются потенциально; два же не образует ни фигуры из прямых линий, ни угольной, очерченной прямыми линиями фигуры, так что [из всех чисел] неопределенность и бесформенность есть только в ней.

Представляется она и «беспредельным», коль скоро является «иным»; иное же, начинаясь от единицы, отпадает в беспредельное. Ее можно назвать также и производящей бесконечность, потому что в двоице — первое выражение протяженности, если считать от точки, какою является единица, а протяженность и делится и возрастает до бесконечности. И, поистине, природа неравенства в ее противопоставлении единице: их раздельность есть первая раздельность между большим и меньшим [числом].

Как числом, так и четным числом двоица не является, потому что не проявляет актуальным образом свойств числа и четности. В самом деле, всякое четное число может быть разделено как на равные, так и на неравные части, лишь двоица не делится на неравные части, а будучи разделена на равные части, сразу же имеет их неизвестно какого рода, оказываясь тем самым как бы неким началом, [а не числом]¹.

Говорят, что двоицу именуют также и «Эрато»: привлеки к себе любовью (*di'ēgōta*) исхождение единицы как эйдоса, двоица рождает в результате остальные числа начиная от троицы и четверицы. Считают, что от этого своего дерзновения, первая, претерпев разделение, двоица (*dyas*) получила имя «несчастья» (*dyē*), «выдержки» и «стойкости»; а от разделения надвое — имя «суда» (*dicē*), то есть как бы «раздвоения», и «Исиды» (*Isis*), не только потому, что результат умножения ее на саму себя, как мы сказали, равен (*ison*) результату сложения ее с самою собой, но также и потому, что она одна-единственная не допускает деления на неравные части.

Называют ее и «природой», потому что она есть движение к бытию и как бы некое становление и распространение из семенного логоса. Она получила это название постольку, поскольку то

¹ Любое четное число состоит из суммы четных или нечетных, и, таким образом, оно имеет своими элементами четное или нечетное число. Лишь 2 состоит из суммы двух единиц, а единица не является ни четным, ни нечетным числом, ни вообще числом актуально (а лишь потенциально).

или иное движение от одного к другому совершается по образу двоицы.

Некоторые, ошибочно представляя себе двоицу как уже составное и вторичное число, считают, что она образована (*systema*) из двух единиц, так что и при распадении опять сводится к тем же двум единицам. Но если двоица есть состав из двух единиц, то эти две единицы будут прежде нее по происхождению; если единица есть половина двоицы, то двоица должна быть первичной; а если мы хотим, чтобы у единицы и двоицы сохранилось их взаимное отношение друг к другу, они необходимо должны существовать вместе в качестве двух половин и половины двойного, и ни одна из них не будет ни первой, ни последней ввиду полной зависимости их друг от друга¹.

Двоицу называли и «*diomētōr*» как «матерь Зевса» (Зевсом же считали единицу), а также «Реей» (*Rhean*) — от ее текучести и протяженности, каковые свойства присущи как двоице, так и природе всеобщего становления. Считается, что имя двоицы (*dyas*) приличествует луне, поскольку из всех планет с ней случается всего более закатов (*dysis*) и поскольку она раздвоилась (*edyasthe*) и разделилась: ведь о ней говорят, что она половинчатая и раздвоенная.

III. О троице (*triados*)

Троица по сравнению со всеми другими числами обладает исключительной красотой (*callos*) и благолепием (*euregeia*).

Прежде всего, она первую актуально явила потенции единицы: нечетность, совершенство, соразмерность, единство, определенность. В самом деле, 3 — первое актуально нечетное (*perissos*) число, сообразно этому своему названию «более чем равное» (*perissos*), то есть в другой своей части имеющее нечто большее, чем равное². Исключительность троицы в том, что она является суммой двух начальных чисел и составом из них обоих.

Троица совершенна в более особом смысле, чем прочие числа. Числа, начиная от единицы и вплоть до четверицы, оказываются равными [в сумме] соответственно единице, троице, шестерице и десятирице; причем единица, в качестве основания, равна единице, троица — единице и двоице, шестерица — единице, двоице и троице, а десятирица — единице, двоице, троице и четверице, и таким образом оказывается, что у троицы есть нечто большее вви-

¹ Здесь «от противного» доказано, что двоица не просто «состав» из двух единиц, а самостоятельное число.

² То есть, по-видимому, единицу, которая по своему значению «больше» равного, то есть двух.

ду того, что она непосредственно следует за числами, которым она равна.

Ввиду подобных причин троицу назвали «серединой» (*mesotēs*) и «соразмерностью» (*analogia*) не потому, что она первую из чисел¹ заняла срединное положение и, с другой стороны, одна-единственная составляет тождественно-равное доходящим вплоть до нее числам, но потому, что по образу родового (*genicēs*) равенства, которое является серединой большего и меньшего неравенства видов², троица тоже оказывается посреди меньшего и большего, обладая соразмерной природой: стоящее до нее 2 больше предшествующего ему, то есть числа 1, являясь основанием первичного отношения большего к меньшему, [то есть 2:1]; стоящее после нее 4 меньше суммы предшествующего ему [то есть суммы 1+2+3, равной 6], являясь по отношению к нему, [то есть, к 6], первым видом первичного отношения меньшего к большему, [то есть 2:3], а именно половинного отношения; троица же между этими двумя [неравными] равна сумме предшествующих ей чисел (1+2). Таким образом, она является образвателем (*eidopoios*) срединности в прочих числах. Соответственно через нее возникают три так называемые прямые середины — арифметическая, геометрическая и гармоническая, три им противоположные, три предела каждой из них, а также три промежутка, то есть имеющиеся в каждом пределе расстояния от малого до среднего, от среднего до большого и от малого до большого; затем равночисленные отношения, согласно сказанному, в порядке вторых членов отношения и, наконец, три обратных последовательных промежутка от большого до малого, от большого до среднего и от среднего до малого³.

Единица хранит в себе логос всякого числа, еще неоформленный и нерасчлененный, как бы в зародыше. Двоица есть некое краткое продвижение к числу, однако еще неполное ввиду ее (двоицы) близости к началу⁴. Лишь троица делает потенцию единицы актуальной и распространенной. Далее, единице [приличествует] тождественное, двоице — обоюдное, троице — каждое и все. Недаром мы пользуемся числом 3 для выражения множества, говоря «три тьмы» (*trismyrioi* — «тридцать тысяч») вместо «многажды раз по многу», и «трижды счастливые» (*trisolbioi*). Недаром и призы-

¹ Поскольку единица не число, а двоица вполне число.

² Если внутри одного рода взять пару максимально несходных видов, а потом пару максимально подобных видов, то род можно представить как «среднее» этих противоположностей.

³ То есть все эти отношения и пропорции можно получить, разнообразно сочетая числа 1, 2, 3 и их суммы.

⁴ То есть к неразличимой простоте. См. выше с. 486.

вание мертвых совершаем по обычаю трижды. И еще: всякая сущность, протекающая в природной последовательности, имеет три определения — начало, расцвет и завершение, как бы два предела и одну середину; и два периода, рост и угасание, как бы два промежутка [между тремя членами]. Так что в троице через ее пределы находит выражение природа двоицы, то есть «обоюдное».

Троица называется «благим советом» и «благоразумием», которые как бы присущи людям, успешным в настоящем, предвидящим будущее и приобретшим опыт из прошлого: благоразумие неким образом взирает на три части времени. Отсюда и познание сообразно троице.

Троицу называют «благочестием», по каковой причине она и получила имя «троицы» (trias) от слова «трястись» (trein), то есть опасаться и быть осторожным.

[Изложение] Анатолия

[Анатолий говорит], что некоторые называют три первым совершенным нечетным числом, поскольку оно первым знаменует все целиком: начало, середину и конец. Обозначая троицей исключительные [явления], называют счастливых людей «трижды блаженными». Молитвы и возлияния совершаются трижды. Троица есть образ (eison) плоскости и первая субстанция среди треугольников, ибо их есть три вида: равносторонний, равнобедренный и разносторонний. Углов, описываемых прямыми линиями, тоже три: острый, тупой и прямой. Частей времени три. Из добродетелей троицу уподобляли мудрости, поскольку она располагается симметрично между избытком и недостатком. Кроме того, троица из единицы, двоицы и самой себя образует при сложении шесть, а шесть — первое совершенное¹ число.

Теологумены Никомаха

[Никомах говорит], что троица есть актуальное начало числа, образуемого сложением единиц. Двоица ввиду своего подобия началу (to archoeides) является в некотором смысле единицей, а троица — первый состав из единицы и двоицы. Она первую из всех обладает концом, серединой и началом, благодаря чему достигается всякая полнота завершенности. Эйдос всеобщего завершения и истинное число, троица придала всему равенство и как бы избавила от излишества и недостатка, определив материю и оформив ее потенциями всех качеств. Исключительная особенность числа три по сравнению со всеми другими числами — равенство пред-

¹ Совершенным (teleios) называлось число, равное сумме своих делителей: $6=1+2+3$.

шествующим ему числам. Трижды возливают и трижды повторяют жертву желающие, чтобы бог исполнил их молитвы. Трижды блаженными, трижды божественными и трижды счастливыми (равно как и трижды обладающими противоположными качествами) называем мы тех, у которых все это есть как бы в совершенстве. Троица (*trias*) получила такое имя за то, что она как бы неистребимая (*ateigēs*) и неустанная, каковою она считается ввиду своей неспособности делиться на две равные части.

[Никомах говорит], что троица есть первое множество. В самом деле, мы говорим о единственном и двойственном числе, но уже не говорим о тройственном, а прямо о множественном. Троичность распространяется и на природу числа. Есть три вида четного числа: первый — несоставной, второй — составной, третий — смешанный: по отношению к себе составной, по отношению к другому — несоставной. Опять-таки [четное] число бывает выходящим за пределы, несовершенным и совершенным. Если сказать одним словом, то во всяком количественном отношении бывает большее, меньшее и равное. Геометрии троица также ближайшим образом сродни. Среди плоскостей самым первым элементом является треугольник со своими тремя видами — остроугольным, тупоугольным и разносторонним¹.

Три вида и у луны: растущая, полная и убывающая. Три вида неравного [движения]: ускоренное, замедленное, лежащее между ними непостоянное (*stērigmos*). Три круга, определяющие ширину зодиака: летний, зимний и находящийся в середине между ними, так называемый эклиптический. И три вида живых существ: сухопутные, летающие, водные. Богословы говорят о трех Мойрах, коль скоро и всякое взаимодействие (*diēxagōgē*) между божественным и смертным охватывается предоставлением, принятием и, в-третьих, возвращением: жители эфира неким образом сеют, земные создания как бы приемлют, а возвращение совершается через находящихся посреди, равно как рождение происходит между мужем и женою. К этому и из Гомера (Ил. XV 189) можно было бы присоединить: «На три мы все поделили». И добродетели тоже расположены каждая между двумя пороками, противоположными друг другу и добродетели. И рассуждение добавляет, что добродетели суть нечто определенное, известное и разумное, сообразно единице, — ведь середина одна; а пороки суть нечто неопределенное, неизвестное и безрассудное, сообразно двоице.

¹ В качестве третьего вида треугольников мы бы здесь ожидали указания на прямоугольный треугольник. Но автор трактата указывает только на один вид прямоугольных треугольников, а именно на разносторонний прямоугольный треугольник.

Кроме того, троицу именуют «дружбой», «миром», а также «гармонией» и «единомыслием»: ведь все это [подобно троице] сближает и соединяет противоположное и несходное. Почему ее называют еще и «супружеством». Возрастов тоже три.

IV. О четверице (tetrados)

[Излагаемый автор пишет о том], что естественное приращение [числа] до четверицы заключает в себе, по-видимому, все, что есть в мире, вообще и по частям, и все, что есть в числе, в каждой простой природе. Исключительным и наиболее способствующим гармоничности (epharmosin) результата является то [свойство четверицы], что во главе с нею сумма предшествующих ей чисел дает десятицу, которая есть гномон и связь; а также то, что четверица охватила собою образование тела, то есть три измерения вплоть до их предела. В самом деле, наименьшее и первоявленное (prōtophanestaton) тело, пирамиду, мы видим в четверице, будь то в четверице углов или поверхностей, подобно тому как чувственно-воспринимаемое [тело], состоящее из материи и эйдоса, являясь образованием, имеющим три измерения, заключено в четырех гранях.

Твердое постижение и научное познание истины сущего наилучшим и самым безошибочным способом совершается тоже через четыре науки (mathēmata). А именно если все вообще сущее объемлется в своем приращении и возрастании количеством, а в своей цельности и взаимосвязанности (allēlouchia) величиною, причем в количестве оно мыслится либо само по себе, либо в отношении к иному, а в величине — либо покоящимся, либо движущимся, то, соответственно, любое постижение в любом частном случае может осуществить какой-либо один из четырех научных (mathēmaticai) методов: [постижение] количества и вообще и в более частном смысле количества самого по себе — арифметика, количества же в отношении к другому — также и мусическое искусство; а постижение величины вообще и в более частном смысле покоящегося количества — геометрия, количества же движущегося и упорядоченно изменившегося — сферическое искусство (sphaigicē)¹.

Если же число есть эйдос сущего, а корни и как бы элементы числа — это определенности (hōgōi) вплоть до четверицы, [то есть числа от единицы до четверицы], то в этих последних должны заключаться названные свойства и символы (emphaseis, «выражения») всех четырех наук: арифметики — в единице, мусического искусства — в двойце, геометрии — в троице, сферического искусства — в четверице, подобно тому как Пифагор в открытом (dēloymenōi,

¹ То есть наука о движении небесных тел. Все вместе составляет знаменитый квадративий: арифметика, музыка, геометрия, астрономия.

то есть эксотерическом) сочинении «О богах» определяет: «Четыре ступени у мудрости: арифметика, музыка, геометрия, сферика, в порядке 1, 2, 3, 4» (ср. Iambli. V. Pyth. 146). Клиний из Тарента говорит: «Покоаясь, они породили и арифметику и геометрию, придя в движение — гармонию и астрономию» (ср. 54, 6 D.)¹.

Арифметика по справедливости рассматривается в связи с единицей: она сосредоточивает в себе другие [науки] и приводит в них, но не наоборот, являясь первой из них по рождению и их матерью, каковым представляется и положение единицы по отношению к последующим числам. В единице, как в зародыше, мы впервые видим всякий эйдос, всякое свойство (*idiōta*) и всякую потенциальную особенность (*paracolouthēma*): ведь единица есть некоторое количество, рассматриваемое в самом себе, совершенно полное в себе и поистине определяющее; а вместе с иным ничто не могло бы быть единым.

В связи с двойцей [стоит музыка]. Ведь первое понятие инаковости заключено в двойце, а музыка представляется как бы отношением к иному, будучи неким взаимоотношением (*schesis*) и гармонией каждый раз неподобных и пребывающих в инаковости [величин].

В связи с троицей [упоминают] геометрию не только потому, что она занимается имеющим три измерения протяжением с его частями и видами, но также и потому, что свойство этого учителя, [то есть троицы], — всегда именовать, [то есть определять, задавать], поверхности, называемые также «кожами» (*chroia*s) и составляющие геометрию, поскольку геометрия прежде всего возникает в плоскостной фигуре (*epipedon*), а элементарнейшая плоскостная фигура очерчивается троицей углов или сторон. На ней как на некоем основании (*basis*), как бы соединившемся с какой-либо точкой глубины, возникает пирамида, опять-таки элементарнейшее образование среди телесных фигур, охватываемое в свою очередь по меньшей мере четырьмя углами или линиями и укладываемое в три равных измерения, сверх которых уже ничего в природе тела нет.

А сферу связывают с четверицей. Поистине шар есть нечто совершеннейшее из всех тел, по природе наиболее способное охватывать их все и превосходящее их тьмою других свойств, будучи некоей совокупностью четырех [частей]: центра, диаметра, окружности и облегающего, то есть отпечатка².

¹ «Покоящиеся» числа — 1 (арифметика) и 3 (геометрия), движущиеся — 2 (музыка, гармония) и 4 (сферика, астрономия).

² Технический термин *chroia* («кожа», то есть поверхность) заменен здесь общеупотребительным, нетерминологическим *antitypon* («отпечаток»).

Коль скоро четверица такова, мужи клялись через нее Пифагором, удивляясь ему и восхваляя его открытие, подобно как и Эмпедокл [соответствующий текст теперь относят к пифагорейцам 58 В 15 D] где-то говорит:

Нет, я мужем клянусь, научившим наш род четверице,
Той, что источник и корень природы вечнотекущей.

Под «вечнотекущей» природой они имели в виду десятирицу, которая является как бы вечной и бессмертной природой всех эйдосов и благодаря которой все в мире достигло полноты и обрело гармоничный и прекраснейший предел. Корни ее [десятерицы] — это числа вплоть до четверицы, 1, 2, 3 и 4. Они суть пределы и как бы некие начала свойств числа: единица — [принцип] самоидентифицируемого, мыслимого само по себе; двоица — инакового и всегда отнесенного к другому; троица — каждого в отдельности и актуально нечетного; четверица — актуально четного, потому что двоица неоднократно являлась нам как бы нечетной ввиду своей изначальности; она не обладает свойствами четного числа в чистом виде и не подразделяется [на четные или нечетные числа].

В первой четверице достигается наименьшее и в высшем смысле семенное образование тела, коль скоро элементарнейшим и мельчайшим из тел является огонь, фигура которого, по достоинству именуемая пирамидой¹, заключена лишь в четырех основаниях и четырех углах. Затем, как мы можем убедиться, у мира, будь он вечное соединение или порождаемый состав, четыре начала (archai, причины), как было сказано: движущая (huph' hou), материальная (ex hou), формальная, эйдетическая (di'ho), и целевая (pros ho); а именно бог есть и материя, и эйдос, и достигаемое завершение.

Что четыре элемента (огонь, воздух, вода, земля) и их силы (жар, холод, влага, сухость) упорядочены в сущем сообразно природе четверицы, — это ясно само собой. Сообразно четверице устроено и небо: на четырех центрах, один из которых над головой (в зените), другой на востоке, третий прямо под землей, четвертый на западе. Почему и зодиак предстает состоящим из четырех взаимосвязанных частей, притом иных по сравнению с четырьмя частями света (севером, антарктикой, востоком и западом), разделяясь по своей сферической природе на центр, ось, окружность и поверхность.

Отрезков зодиака, вмещающих по 90 его частей, тоже столько же. В них зодиак по линии эклиптики касается четырех тропиков,

¹ В слове pygamis «пирамида» видели корень pyg — «огонь».

расположенных пересекающимся образом по диаметру: летнего, зимнего и двух равноденствий.

Общих движений, происходящих друг в друге и друг через друга и свойственных исключительным образом лишь космосу, тоже четыре: вперед — через срединную линию неба в каждой стороне света, назад — [...]¹, вверх — через линию восхождения над горизонтом, вниз — через линию заката.

Четыре и так называемых времени года: весна, лето, осень и зима.

Четыре, пожалуй, и меры всеобщего движения, из коих величайшая и непрестанная названа «вечностью», легко постижимая сама по себе и в понятии — «временем», еще более мелкая и неким образом доступная по природе нашему чувственному восприятию — «порою» (саίρος), а причастная кратчайшему промежутку и протяжению — «часом». И в другом смысле: год, месяц, ночь, день.

Аналогично тому полноту совокупного космоса составляют [четыре рода]: ангелы, демоны, живые существа, растения.

Четырьмя способами различают и само движение: ускоренное, замедленное и два непостоянных, первое и второе².

Опять-таки, у живых существ мы наблюдаем четыре определенных органа чувств, поскольку осязание одинаково присутствует в каждом чувстве как его основа и оттого не имеет ни своего собственного места, ни органа.

И растений [четыре рода]: деревья, кустарники, овощная зелень и травы.

И видов добродетели четыре: первая — мудрость души и, соответственно ей, острота телесных чувств (ευαίσθησία) и удачливость (ευτυχία) во внешнем; вторая — благоразумие в душе, здоровье в теле, добрая слава (ευδοχία) во внешнем; третья, в том же порядке — мужество, сила, власть; четвертая — справедливость, красота, любовь³.

И, поистине, времен, как у года, у человека четыре: дитя, юноша, муж, старик.

¹ Небольшой пропуск в тексте.

² Ср. выше, с. 492.

³ Перечисленные добродетели образуют стройную схему:

ряды
добродетелей:

душа	тело	внешнее
мудрость (phronēsis)	чувствительность	удачливость
благоразумие	здоровье	слава
мужество	сила	власть
справедливость	красота	любовь

Опять-таки, и у числа элементарнейших свойств четыре: тождественность — в единице, инаковость — в двойце, плоскостность — в тройце, телесность — в четверице.

[Излагаемый автор говорит], что человек тоже делится на четыре части: голову, торс, ноги и руки. И четыре начала у разумного живого существа, как говорит Филолай в [своем сочинении] «О природе», — мозг, сердце, пуп, срамный уд:

«Мозг — [начало] ума, сердце — души и чувства, пуп — укоренения в Первом и восхождения к нему, срамный уд — семени, творения и порождения. Мозг [означает] начало человека, сердце — начало жизни, пуп — растительное начало, срамный уд — всего вместе, ибо все от рождающего и растущего семени».

Далее, хотя в тройце является первое множество, однако невозможно помыслить нарастающую последовательность чисел (*sōgeia*, «кучу») без четверицы, через которую также и пирамида, среди взаимосвязанных [фигур], обретает устойчивую форму устойчивого тела: последовательность чисел («куча») есть в некотором смысле распространение множества и нечто более сильное (*biaiōteros*), чем [простейшее множество], составляемое тройцей¹.

В явном согласии с изречением Солона (ср. Herodot. I 32) о [том, что счастливым надо считать лишь человека], пришедшего к завершению долгой жизни, у поэта, [то есть Гомера], можно найти, что еще живущих он называет лишь трижды блаженными и счастливыми, поскольку неясны еще предстоящие им превратности и перемены, а умерших, твердо закрепивших за собой счастье и находящихся совершенно вне всякой возможности перемен, — четырежды блаженными. В самом деле, о живущем он говорит лишь: «Трижды блаженный Атрид»; а о тех, кто принял благородную смерть, — «Трижды и четырежды блаженны погибшие тогда данайцы» (Од. V 306)².

Ибо таково естественное множество, способное дать числовую последовательность («кучу»). Точно так же и видов совершенства [арифметических чисел] четыре. Они соразмерны и соподчинены четырем совершенным числам, которые образуются внутри десятирицы, будучи равны суммам смежных чисел начиная от единицы в порядке их возрастания вплоть до четырех.

¹ Совокупности чисел могут быть взаимосвязанными (например, совокупность, образующая ту или иную фигуру) и несвязанными (например, «куча», то есть та или иная последовательность чисел). «Чверица» представляет собой как первую объемную фигуру, так и первую «кучу».

² Возможно, весь данный абзац представляет собой случайно попавшее в текст примечание, и для связности изложения его можно выносить за скобки.

Первый несоставной вид совершенства [числа] представляет единица благодаря тому, что она потенциально содержит в себе все и не нуждается ни в чем, сама являясь для всего прочего причиной образования и возникновения, при всех изменениях различий. И если совершенный вид [числа] есть число, равное [в сумме] своим частям [множителям], единица же частей не имеет, но вся в целом равна самой себе, то и она может считаться совершенной.

Второй [вид совершенства] — равная единице и двойце и (что является ее исключительным свойством) непосредственно следующая за ними тройца, которая тоже есть совершенное число, поскольку у нее одной есть начало, середина и конец.

Третий [вид совершенства] — шестерица, равная одному, двум и трем, но уже не следующая непосредственно за ними. Она совершенна благодаря тому, что первая [из всех чисел] равна своим частям — половиной, третьей и шестой¹.

Четвертый [вид совершенства] — десятирица, равная $1+2+3+4$, но еще менее следующая непосредственно за ними. Она обладает иным видом совершенства по сравнению с предыдущими: она — мера и совершенный предел всякого числа, и за нею уже нет ни одного природного (*physicos*) [числа], но все — повторные, повторяющиеся до бесконечности по причастности к ней. Соответственно четверицей измеряется и само это различие совершенных чисел внутри десятирицы.

И нечего уже говорить, что благодаря этому величайшие и как бы совершеннейшие [астрономические] периоды, четвертичный и третичный, оказываются и наиболее благоприятными (*eysēmotatai*); наибольшим же и наиболее устойчивым, а потому неуничтожимым (*dysoponiptotos*) является четвертичный благодаря прочности числа 4, наподобие пирамиды закрепляющего все в устойчивых основаниях.

Недаром о Геракле, который был столь непоколебим, тоже говорят, что он родился в четвертый день месяца. Квадраты, то есть как бы нечто непоколебимое для противных замыслов, — и у Гермеса, изображаемого таковым, [то есть в виде квадратного столба].

А так как в середине между кубическими местами 1 и 7 находится, естественным образом, кубическое место 4, то, коль скоро седмерица является наиболее критической в протекании болезней, совершенно ясно, почему врачи, например Гиппократ, считают

¹ Половинная часть шести — 3, третья — 2, шестая — 1 (см. выше, с. 492. прим.).

четверицу в некотором смысле вполне равной седмерице по своей действительности, — тем более что, будучи сложена с седмерицей, она дает на четвертом месте десятицу, представляющую четвертое кубическое место¹. Четверицу называли «эоловой природой», выражая пестроту ее свойств. И поскольку устройство космоса не обошлось без четверицы, ее повсюду именовали «ключницей природы». Поэзия говорит, что Эол производит бурные ветры; он назван также Гиппотадом из-за стремительности движущих им звезд и из-за непрестанности его бега (Од. X 21, 36). Ведь Эол — это год, по пестроте сменяющегося в нем. Опять-таки под стать этому понятию года четверицу называют Гераклом, поскольку она представляет время — будь то век, время, пору, час; или год, месяц, день, ночь; или утро, полдень, вечер, ночь, [всего по] четыре.

Считают, что тетрада (четверица), то есть изменившая «л» на «р» «тетлада» («терпеливая»), означает «устойчивую», подобно тому как ее сторона (то есть квадратный корень 2) — первое расстояние от единицы: она стоит в основе всех расстояний [между первыми четырьмя числами], сверх которых других уже нет.

Пифагорейцы чтили ее как родительницу десятицы. Называется она, как говорит Анатолий, «справедливостью», поскольку образованный из нее, то есть охваченный ею, квадрат равен периметру, тогда как у чисел до нее периметр больше площади [образованного ими] квадрата, а после нее — меньше и лишь у четверицы равен площади.

Четверица первая явила природу объемного тела: во-первых, точка; во-вторых, линия; в-третьих, поверхность; в-четвертых, объем, то есть тело.

Четверица — первое четное число, взятое четное число раз; первый эпитрит, [то есть отношение 3:4], первого гармонического созвучия, кварты (*dia tessarōn*)²; у четверицы все равно: поверхность, углы, стороны³. Стран света — четыре; сторон света — тоже четыре: восток, запад, срединная точка неба под землей и над землей; главных ветров — четыре.

Другие говорят, что все прочее образовано (*diacosmethēnai*) из четырех [начал]: сущности, фигуры (*schēma*), эйдоса, логоса. Чет-

¹ Числа 1, 4, 7 и 10 называются «кубическими местами» (не смешивать с кубами), поскольку они как бы стоят у трех определяющих вершин куба: 1, 2, 3, 4 — ширина, 4, 5, 6, 7 — глубина, 7, 8, 9, 10 — высота; точки 1, 4, 7, 10 принадлежат каждая всем трем измерениям. «Критическими днями» в медицине считались те, от которых ждали перелома в течении болезни.

² В греческой музыкальной теории терция не считалась гармоническим созвучием.

³ То есть у квадрата со стороной 2 поверхность равна 4, у него 4 угла и 4 стороны.

верица заключает в себе логос не только тела, но и души: говорят, что как весь космос она устраивает в гармонии, так и живое существо одушевляет.

Представляется, что совершенная гармония существует в трех созвучиях: кварте, заключенной в эпитрите (3:4), квинте, заключенной в отношении 2:3, и октаве, заключенной в отношении 1:2. Коль скоро первые числа — 1, 2, 3, 4, то идея души, [скрытая в этой четверице], охвачена гармоническим отношением. В самом деле, отношение 4:2 и 2:1 двойное, в нем заложено созвучие октавы; отношение 3:2 половинное, в нем заложено созвучие квинты; отношение 4:3 — эпитрит, в нем заложено созвучие кварты. Если в числе 4 залегает все, что есть в душе и теле, истинно и то, что в нем исполняются все созвучия».

Вкратце изложим¹, как Ямвлих представляет себе онтологическую символику чисел от пяти до девяти. Каждое число, по-видимому, может служить практически неисчерпаемым источником такой символики. Любая самая игровая ассоциация, коренится ли она в теоретико-числовых, арифметических, геометрических или этимологических обстоятельствах, сразу идет в дело. Напрасно видеть в числах устойчивые знаки определенных философских реальностей. Ямвлиха или тех авторов, у которых он выписывает свой материал, явно занимает только эта игра смысловых возможностей. Числа для них самодовлеющи и несводимы к каким-то еще более глубоким реальностям: *пятерица* есть в самом последнем счете пятерица и более ничего; ее символические обертоны показывают богатство ее сущности, но несколько не объясняют его, то есть пятерица для пифагорейцев онтологически изначальнее того, что она, казалось бы, символизирует. «Пятерица впервые охватила эйдос всякого числа, то есть 2, первое четное число, и 3, первое нечетное; поэтому она называется «супружеством» как состоящая из мужского и женского начал» (30, 17—19). Но не обязательно представлять дело так, что чет и нечет — символы проходящего через все бытие противоположения между мужским и женским. В духе пифагорейства можно с не меньшим успехом думать, что вечное различие чета и нечета в истоках бытия проявляется, в частности, в двойственности мужского и женского. Среди многих других семейств пятерицы — то, что через нее «весь космос» получает «животворящую природу» (32, 14): в самом деле, если единица — корень космоса, если десятирица — его единство и завершенная цельность, если двоица — начало движения в нем, то на долю пятерицы, второго и ближайшего к десятирице множителя послед-

¹ Главы V—IX приводятся в изложении переводчика.

ней, остается вторая [после умного единства] космическая природа, жизнь. Пятерица — число всех элементов космоса (земля, вода, воздух, огонь, эфир). Впрочем, числом элементов космоса была и четверица. Четверица была также числом органов чувств высших видов живых существ, однако теперь мы узнаем, что пятерица — тоже число этих органов, причем они сродни и подобны по своему порядку пяти элементам. Опять-таки за то, что пятерица имеет в себе мужское и женское число (2 и 3), ее называют Афродитой. Она — «полубог» в качестве половины божественной десятиерицы.

Шестерица — первое совершенное число, поскольку составляет сумму своих «частей» [множителей], 1, 2 и 3. Поскольку она получается в результате умножения четного на нечетное, женского и мужского, она именуется «мужеженской», а также «супружеством», но уже в ином смысле, чем пятерица, а именно не в смысле простого сложения, а в смысле «любви». «Супружеством» она является еще и потому, что равна своим «частям», а дело супружества — как раз создание порождений, подобных родителям. Шестерица, как можно легко видеть, участвует в первых целочисленных пропорциях — гармонической, арифметической и геометрической. Благодаря своей «благорасчлененности» шестерица — число, наиболее подходящее в качестве души, дело которой — тоже придавать четкий образ бесформенной материи. Кроме того, всякая душа гармонична, а первоэлементами гармонии являются именно отношения 3:4 и 2:3, которые шестерица «имеет в своем подчинении». Шестерица именуется «космосом», потому что космос, как и она, состоит из противоположностей, а кроме того, сумма числовых значений букв, входящих в слово *cosmos* (с — 20, о — 70, s — 200, m — 40), равна 600.

Седмерица — «девственница» в качестве простого числа. Четыре семерки составляют месяц из 28 дней, а число 28 — совершенное, то есть равное сумме своих множителей. Удивительное свойство седмерицы проявляется в том, что седьмое в ряду удваивающихся чисел [1, 2, 4, 8, 16, 32, 64] — первое число, являющееся одновременно квадратом и кубом [$8^2=4^3=64$], а седьмое в ряду утраивающихся чисел [1, 3, 9, 27, 81, 243, 729] — второе число, являющееся одновременно квадратом и кубом [$27^2=9^3=729$]. Седмерица неким образом знаменует тело, потому что указывает на тройку ширины, глубины и высоты в соединении с четверкой «пределов», то есть точки, линии, поверхности и объема. Однако всего больше о седмерице Ямвлих говорит в «родовом» и медицинском смысле. Она указывает на семь месяцев — время, за которое может быть выношен ребенок; семеркой размечается и развитие младенца по дням

и месяцам и жизнь человека по годам; седмерица в медицине — важнейший критический день и т. д. «Все любит седмерицу», и недаром Платон (Tim. 35d) составляет душу из семи чисел.

Восьмерица — первый действительный куб. Как произведение четного числа 2 дважды на самого себя восьмерица являет «необычайную слаженность» и потому называется «пангармонической». Не случайно следы восьмерицы обнаруживаются в космическом устройстве: существует восемь звездных сфер, а также восемь астрономических кругов (зодиак, горизонт, круг равноденствия, круг, проходящий через полюса, и т. д.). Из-за пронизывающей ее четности восьмерицу именуют «матерью» и Реей, поскольку Рея — мать богов и ее числами являются 2 и 8. По совсем прихотливой причине восьмерицу называют «Евтерпой»: восьмерица — *eutertos* («поворотливая»), а это слово по своему звучанию напоминает «Евтерпу».

Девятка — самое большое число внутри десятки. Девятка (*enneas*) есть как бы снова единица (*henas*), потому что, подобно единице, она собирает в себе все числа. После нее и выше нее уже нет никаких новых чисел, начинается возвращение назад и вращение по кругу. По этой причине девятка называется «океаном» и «горизонтом». Из-за своей связи с единицей она — «сестра Зевса»; из-за того, что она правит девяткой, эфирной сферой над восемью сферами небесных светил — «Герой». Называют ее, среди прочего, и «Терпсихорой», потому что она «заворачивает» (*trepein*) и заставляет вращаться по кругу наподобие хора дошедшие до нее числа. Подобно седмерице, девятка связана с рождением человеческого существа. Она — «совершенная», потому что она квадрат совершенного числа 3 (о совершенстве числа 3 см. выше, в главе о троице).

«X. О десятирице (*decados*)

Нам уже не раз приходилось говорить, что [божественный] художественный ум (*technicos nous*) изготовил строение и состав мира и всего в мире, сообразуясь с числовыми сходствами и подобиями как некоей парадигмой (*paradeigma*). Поскольку же совокупное множество было неопределенным и все существо числа [было вначале] необозримым, представлялось неразумным, да, впрочем, и не отвечало точному знанию пользоваться необъятной парадигмой, но требовалась соразмерность (*symmetria*), дабы художник-бог (*ho technitēs theos*) в своем творчестве восторжествовал и возобладал над предлежащими ему пределами и мерами, не сократив ничего по скудости в меньшую сторону и не впад неосторожно в превышение против надлежащего. Природное же равновесие, размерен-

ность и совершенная цельность более всего находились в десятирице. Она все вбирает в себя в виде семени (*spermatīcōs*) — объемы и поверхности, четные и нечетные, четно-нечетные и всевозможные совершенные числа, первичное и несоставное, равенство и неравенство, десять фигур, иррациональные (*diametricōys*), сферические и круговые [числа]¹; она не знает сама по себе никакого присущего ей самой или естественного изменения, кроме как через периодическое возвращение к самой себе. По справедливости [бог], приводя [мир] в гармонию согласно своему намерению, воспользовался ею как мерой и как бы гномоном и правилом. Поэтому все от неба до земли совокупно и по частям согласовано логосами десятирицы, будучи устроено сообразно ей.

Поэтому пифагорейцы в своей теологии называли десятирицу иногда «космосом», иногда «небом», иногда «Всем», иногда «судьбою» и «веком», «властью», «верой» и «Ананкой», «Атлантом», «Акамантом» и просто «богом», «Фанетом» и «Гелиосом» — ввиду того, что по десятирице упорядочена целиком вселенная и космос по частям. Ввиду того, что десятирица (*decas*) есть совершеннейший предел числа, отчего она есть как бы «местилище» (*dechas*), подобно тому как небо — вместилище вселенной, ее называли «небом», а среди муз — «Уранией». «Всем» (*pan*) ее называли потому, что больше нее нет уже никакого естественного числа; если же что-то и мыслится, то так или иначе возвращается обратно к ней: сотня — это десять десятириц, тысяча — десять сотен, тьма — десять тысяч; любое последующее число таким же образом возвратится снова либо к ней самой, либо к чему-либо внутри нее, и все разнообразно разрешается или возвращается в нее. Либо же десятирица называется «Всем» — от мифологического Пана (*Pan*): ведь он чтится в десятый день, в десятидневки месяца и накануне деревенскими людьми и вообще всеми пастухами, пасущими овец, коз, коров, табунщиками, воинами, охотниками, рыбаками, садовниками, дровосеками и теми, кто закладывает какие-либо основания.

И видов животных, прирученных человеческим родом, насчитывается тоже десять: собака, птица, бык, лошадь, осел, мул, гусь (или утка), коза, овца, ласка².

¹ Сферические и круговые числа — виды квадратов и кубов (так, сферические числа — это кубы, оканчивающиеся на основании: $125=5^3$; $216=6^3$, и т. д.). Так могли называться и сами основания (числа 5, 6).

² *Galē* — ласка, лиса; некоторые средневековые переводчики Аристотеля, неоднократно описывающего это животное, которое было как домашним, так и диким, называют его «кошкой».

«Судьбой» (heimarmenē) десятирицу называли постольку, поскольку нет ни одного свойства ни в числах, ни в устроенных согласно числу составах, которое не было бы заложено в виде зародыша (spermatīcōs) в десятирице и входящих в нее числах; при этом, как бы нанизываясь, она простирается и на следующее за нею, будучи «судьбою» (heimarmenē) в качестве как бы нанизываемого (eigomenē) и упорядоченного исхождения.

«Эоном» она названа потому, что, производя вселенную, Эон всесовершенен и вечен, исполняя все, подобно десятирице. «Властью» — потому что как [вечности] подвластно все в мире, так десятирица явным образом держит в своей власти прочие числа, будучи некоей оградой, окружением и местилищем всех [численных] логосов. Ее называли и «ключницей», за то, что она [равна] сложению чисел до четверицы. «Верою» она называется, поскольку, согласно Филолаю, мы твердо уверены, что десятирица и ее части не внешним и случайным образом охватывают все сущее.

«Памятью» (mnēmē) десятирица называется по тем же причинам, по каким единицу именуют «Мнемозиной» (Mnēmosynē).

И коль скоро Ананку теологи провозглашают постоянно мчащейся по внешнему краю всего неба и подгоняющей алмазным и несокрушимым бичом всеобщее круговращение, то таким же образом и десятирица должна считаться Ананкой, все собою очерчивая, смешивая друг с другом, вновь разделяя и сообщая вещам движение и взаимосвязь. Сообразно ей сфер вселенной — десять.

Десятирицу именуют «Атлантом», поскольку титан, как рассказывается в мифе, несет на своих плечах небо:

... и который надзор за столбами имеет:
Между землею и небом стоят они, их раздвигая
(Од. I 53—54).

А десятирица сосредоточивает в себе логос сфер, будучи как бы их общим диаметром и охватывая и окружая их прочнейшими узами.

Спевсипп Потон, сын Платоновой сестры, до Ксенократа премник Академии, благодаря постоянному усердному слушанию пифагорейских чтений, а более благодаря сочинениям Филолая составил изящную книжицу, озаглавив ее «О пифагорейских числах». От начала ее и до половины он самым складным образом рассуждает о пифагорейской геометрии — многоугольниках и всевозможных выражаемых в числе плоскостях, о пяти фигурах, которые пифагорейцы приписывают космическим элементам, о свойствах и взаимном сходстве этих фигур, аналогии и соответствии.

Затем, наконец, вторую часть книги он пишет непосредственно о десятирице, объявляя ее наиболее существенной (*physicōtatēn*) и среди всего в мире наиболее способствующей завершенности, поскольку она, наподобие некоего художнического эйдоса, является сама из себя (а не в нашем мнении и не случайным образом) основанием для космических свершений (*apotelesma*), представляя всеовершеннейшую парадигму для вселенского творца, бога.

Спевсипп говорит о ней следующим образом: «Десятка (*ta deca*) — совершенное число; и справедливо и естественно то, что мы, эллины, и все люди без всякого нашего к тому старания всегда возвращаемся к ней при любом счете. Ибо десятке присущи многие свойства, которые приличествуют такому совершенному числу. Во-первых, десятка должна быть четным числом, чтобы нечетные и четные были по количеству равны, а не различны: в самом деле, коль скоро нечетное всегда прежде четного, то, если бы завершающее число не было четным, преобладали бы нечетные. Затем, первичные и несоставные числа должны быть одинаковы с вторичными и составными; у десятки же они одинаковы, и ни одно число, меньшее десяти, не обладает такими же свойствами, хотя числа, большие десятки, обладают (12 и некоторые другие). Однако десятка — их основание, первое число такого рода; а первое и самое малое из чисел, обладающих таким свойством, имеет как бы некую завершенность. И это особенное свойство десятки — являть в себе как в первом числе равное количество несоставных и составных. Имея это свойство, десятка имеет опять-таки равное число цельно-кратных и нецельно-кратных, чьими произведениями являются цельно-кратные. В самом деле, нецельно-кратные у нее — числа до пяти, числа же от шести до десяти — цельно-кратные. Поскольку семь не есть цельно-кратное никакого числа, оно исключается, равно как и четыре, цельно-кратное двух, так что число тех и других опять оказывается равным. Далее, в десятке имеются все отношения (*logoi*) — отношение равенства, большего, меньшего, кратного и прочих видов, равно как в ней все линейные, плоскостные и объемные [фигуры]. Ведь один — это точка, два — это линия, три — это треугольник, четыре — это пирамида. Все они, каждая в своем роде, представляют собою первые и начальные фигуры. И первая из аналогий — та, которая является в них, превосходящая равенство и имеющая конец в десяти.

В поверхностях и объемных фигурах первыми являются точка, линия, треугольник и пирамида. Они заключают в себе число 10, то есть завершенность, потому что в углах и основаниях пирамиды — четверица, а в ребрах — шестерица, так что всего 10. Опять-

таки в расстояниях и пределах точки и линии — четверица, в сторонах же и углах треугольника — шестерица, так что снова 10.

То же получается и при рассмотрении [геометрических] фигур по числу [их элементов]. Первый треугольник — равносторонний, имеющий как бы одну линию и один угол; говорю — одну, потому что стороны и углы у него равны, а равное нераздельно и единовидно. Второй треугольник — половинный квадрат; у него одно различие линий и углов на два вида. Третий треугольник — половина равностороннего треугольника и вообще половинный треугольник; каждый угол и каждая сторона в нем не равны другим, и всего у него по три. В объемных фигурах можно обнаружить, идя до четырех, то же самое, так что и этим путем мы достигаем десятицы. В самом деле, первая пирамида имеет в своем равенстве как бы одну линию и одну поверхность, будучи образована на равных сторонах. Вторая, построенная на квадрате, имеет два [элемента], поскольку у нее есть одно отличие между углом при основании, образованным тремя плоскостями, и углом при вершине, заключенным между четырьмя плоскостями, так что благодаря этому она уподобляется двоице. Третья пирамида уподобляется троице; она утверждена на половинном квадрате, и помимо одного уже показанного отличия, свойственного равностороннему треугольнику (=половине квадрата), она имеет и другое отличие, а именно угла при вершине по сравнению с вертикальным углом при средней стороне основания, так что получается троица. Наконец, таким же образом четвертая пирамида уподобляется четверице; она построена на основании половинного треугольника. Следовательно, все сказанное завершается десяткой.

То же и при становлении: первое начало у величины — точка, второе — линия, третье — плоскость, четвертое — объемное тело.

[Изложение] Анатолия

Десятерица рождается потенциально из четного и нечетного: ведь десять — это дважды пять. Десятерица — круг и предел всякого числа: собираясь и возвращаясь к ней, они как бы поворачиваются к ней в конце ристалища. Кроме того, она — граница (horos) беспредельности числа.

Она называется «властью» и «всесовершенной», поскольку исполняет всякое число, заключая внутри себя каждую природу, — чета и нечета, движущегося и неподвижного, доброго и злого.

Далее, она получилась от сложения первых чисел тетрактиды 1, 2, 3, 4; а 20 получается из них же, повторенных каждое дважды.

Затем, десятирица порождает число 55, заключающее удивительную красоту. Во-первых, оно возникло из двойных и тройных сло-

женных друг с другом первых четырех чисел — из двойных 1, 2, 4, 8 (что равно 15) и из тройных 1, 3, 9, 27 (что равно 40). Будучи сложены, они дают 55. Об этом и Платон (Tim. 35b) упоминает, начиная свое рождение души: «Прежде всего он отнял от целого одну долю», и т. д. Во-вторых, число 55 есть сумма десятирицы, [то есть сумма чисел от 1 до 10], а 385 — десятирицы в квадрате, [то есть сумма квадратов чисел от 1 до 10]: если возьмешь умноженные сами на себя числа от единицы до десятирицы, получишь в сумме сказанное число 385, а 385 есть семикратное 55. Еще: если подсчитаешь «единое» (hen) по буквам, то обнаружишь в сумме 55. Еще: плодовая шестерка, будучи умножена сама на себя, рождает в квадрате 36. Семь множителей этого числа образуются так: дважды 18, трижды 12, четырежды 9, шесть раз 6, девять раз 4, двенадцать раз 3, восемнадцать раз 2. Получается 7 множителей, составляющих число 55¹. Еще: пять треугольников² кряду образуют 55: 3, 6, 10, 15, 21. Опять-таки, пять квадратов подряд образуют 55: 1, 4, 9, 16, 25. Но ведь все становление, согласно Платону (там же, 53 с—55 с), происходит из треугольников и квадратов: из равносторонних треугольников возникают три фигуры — пирамида, октаэдр и икосаэдр, — соответственно фигура огня, воздуха и воды; а из квадратов — куб, то есть фигура земли».

¹ В действительности 55 составляют в сумме все 8 множителей числа 36, включая 1.

² То есть «треугольных чисел», образуемых путем прибавления к предыдущему члену $1+n$, где n — число уже имеющихся членов числовой последовательности (1, 3, 6, 10...).

БИБЛИОГРАФИЯ

ЛИТЕРАТУРА ПО АНТИЧНОМУ НЕОПЛАТОНИЗМУ¹

ОБЩИЕ РАБОТЫ

K. Praechter. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus. — In: Genethliakon C. Robert. Berlin, 1910, S. 105—156.

E. R. Dodds. The Greeks and the Irrational. Berkeley — Los Angeles, 1951.

F. Vian. La guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité. — Revue des études grecques, 1952, 65, p. 1—39.

W. Theiler. Diotima neuplatonisch. — Archiv für Geschichte der Philosophie, 1968, 50, S. 29—47.

W. Beierwaltes. Neoplatonica. — Philosophische Rundschau, 1969, 16/2, S. 130—152.

Le Néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royamont du 9 au 13 juin 1969 par P. M. Schul et P. Hadot. Paris, 1971.

G. Reale. Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale. Milano, 1978; 3 ed., 1981.

L. G. Westerink. Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine literature. Collected papers. Leiden, 1982.

ОТДЕЛЬНЫЕ ПЕРИОДЫ И НАПРАВЛЕНИЯ

M. Meyerhof. La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes. — Bulletin de l'Institut d'Égypte, 1932—1933, 15, p. 109—123.

C. W. Müller. Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren über die Ursachen der Pseudepigraphie. — Rheinisches Museum für Philologie, 1969, 112, S. 120—126.

Entretiens sur l'antiquité classique. XXI. De Jamblique à Proclus. Vandoeuvres — Genève, 1975.

S. Gersh. From Iamblichus to Eriugena Leiden, 1978 (ценнейшие материалы по вопросу о различии языческого и христианского неоплатонизма).

ОТДЕЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ТЕРМИНЫ

A. Busse. Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrios. Berlin, 1892.

H. Usener. Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre. — Rheinisches Museum für Philologie, 1903, 58, S. 1—47, 161—208, 321—362.

G. Weltring. Das sêmeion in der aristotelischen, stoischen, epikureischen und skeptischen Philosophie. Bonn, 1910. Diss.

G. P. Wetter. Phōs. Uppsala, 1915.

R. C. Kissling. The ochēma-pneuma of the Neoplatonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene. — American Journal of Philology, 1922, 43, p. 318—330.

¹ В дополнение к литературе, помещенной в ИАЭ VI, с. 931—933.

- A. Faust. *Der Möglichkeitsgedanke*. I Teil. Antike Philosophie. Heidelberg, 1931.
- F. Rüsche. *Die Seelenpneuma*. Paderborn, 1933.
- R. E. Witt. *Hypostasis*. — In: *Amicitiae Corolla*, presented to J. R. Harris. London, 1933, p. 319—343.
- G. Verbeke. *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*. Paris — Louvain, 1945.
- F. Cumont. *Lux perpetua*. Paris, 1949.
- R. B. Onians. *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. Cambridge, 1951.
- A. Nygren. *Agape and Eros*. London, 1953.
- É. Bréhier. *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*. — In: É. Bréhier. *Études de philosophie antique*. Paris, 1955, p. 248—283.
- H. Dörrie. *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*. — *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. Göttingen, 1955, S. 35—93.
- K. von Fritz. *Die archai in der griechischen Mathematik*. — *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1955, 1, S. 13—103.
- W. Beierwaltes. *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. München, 1957. Diss.
- S. Sambursky. *The Physical World of Late Antiquity*. London, 1962.
- E. des Places. *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*. Paris, 1964.
- J. M. Rist. *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto, 1964.
- H. Dörrie. *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*. — In: *Parusia*. Festgabe für J. Hirschberger. Frankfurt am Main, 1965, S. 119—141.
- C. J. de Vogel. *Amor quo caelum regitur*. — *Vivarium*, 1966, 4, p. 67—82.
- S. Sambursky. *The Concept of Time in Late Neoplatonism*. — *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*. 1968, 2, p. 153—167.
- P. Crome. *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos. München, 1970.
- W. Beierwaltes. *Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte*. — In: *Le Néoplatonisme*. Paris, 1971, p. 365—372.
- O. Geudtner. *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*. Meisenheim am Glan, 1971.
- W. Beierwaltes. *Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*. — *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1972, 16, S. 166—197.
- J. M. Dillon. *The Concept of Two Intellects. A Footnote to the History of Platonism*. — *Phronesis*, 1973, 18, p. 176—185.
- P. Hadot. *Z'être et l'étant dans le néoplatonisme*. — In: *Études néoplatoniciennes*. Neuchâtel, 1973.
- W. Beierwaltes. *Gegensatz*. — In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. J. Ritter. Bd. 3. Basel — Stuttgart, 1974.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- F.-P. Hager. *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*. — *Museum Helveticum*, 1962, 19, S. 73—103 (перепечатано в кн.: *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Hrsg. v. C. Zintzen. Darmstadt, 1977, S. 427—474).

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- W. Kroll. *De oraculis chaldaicis*. Breslau, 1894. Hildesheim, 1962².
- R. Reitzenstein. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, 1906.
- J. L. Combarieu. *La musique et la magie*. Paris, 1909.

- J. Tambornino. De antiquorum daemonismo. Giessen, 1909.
- O. Casel. De philosophorum Graecorum silentio mystico. Giessen, 1919.
- H. Leisegang. Der Heilige Geist. Bd. 1. Die vorchristlichen Lehren von Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig, 1919.
- T. Hopfner. Griechisch-Agyptischer Offenbarungszauber. 1—2. Leipzig, 1921—1924.
- J. Bernhart. Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München, 1922.
- R. Reitzenstein. Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig, 1927³.
- K. Praechter. Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus. — Archiv für Religionswissenschaft, 1927, 25, S. 209—213.
- O. Schissel von Fleschenberg. Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade. Athen, 1928. (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie. Beiheft 8.)
- H. J. Marrou. Moysicos anēr. Grenoble, 1937.
- S. Eitrem. La théurgie chez les Neo-platoniciens et dans les papyrus magique. — Symbolae Osloenses, 1942, 22, p. 49—59.
- W. Theiler. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle (Saale), 1942.
- E. R. Dodds. Theurgy and its Relationship to Neoplatonism. — Journal of Roman Studies, 1947, 37, p. 55—69.
- S. Eitrem. Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike. Zürich, 1947.
- P. Boyancé. Théurgie et téléstique néoplatoniciennes. — Revue de l'histoire des religions, 1955, 147, p. 189—209.
- E. R. Dodds. New Light on the Chaldaean Oracles. — Harvard the ological review, 1962, 54, p. 263—273.
- P. Merlan. Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldaean Oracles. — Journal of the History of Philosophy, 1963, 1, p. 163—176; 1964, 2, p. 15—21.
- J. M. Rist. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism. — Hermes, 1964, 92, p. 213—225.
- C. Zintzen. Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie. — Rheinisches Museum für Philologie, 1965, N. F. 108, S. 71—100.
- H. P. Esser. Untersuchung zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker. Köln, 1967. Diss.
- É. des Places. La religion grecque. Paris, 1967.
- F. W. Cremer. Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De Mysteriis. Meisenheim am Glan, 1969.

ИЗ ОБЩИХ РАБОТ ПО ИСТОРИИ ТОЛКОВАНИЯ АНТИЧНЫХ МИФОВ

- F. Wipprecht. Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen. I—II. Tübingen, 1902—1908.
- F. Wehrli. Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum. Leipzig, 1928. Diss.
- J. Pépin. Mythe et allégorie. Paris, 1976.

НЕОПЛАТОНИЗМ И ОТДЕЛЬНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ

- H. Koch. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900.
- A.-J. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste. 1—4. Paris, 1949—1954.
- P. Merlan. Zur Zahlenlehre im Platonismus (Neuplatonismus) und im Sefer Yezira. — Journal of the History of Philosophy, 1965, 3, p. 167—181.

V. Schmidt-Kohl. Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boetius. Meisenheim am Glan, 1965.

K. Kremer. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966.

J. Daniélou. Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes. — Revue des études grecques, 1967, 80, p. 395—401.

A.-J. Festugière. Hermétisme et mystique païenne. Paris, 1967.

H. J. Blumenthal. Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries. — Phronesis, 1976, 21, p. 64—87.

АМЕЛИЙ

M. Freudenthal. Amelius. — In: Realencyclop. d. class. Altertumsw. I 2 1822—1823.

ПОРФИРИЙ

БИОГРАФИЯ

J. Bidez. Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien. Avec les fragments des traités Peri agalmatōn et De regressu animae. Gand, Leipzig, 1913. Hildesheim, 1964².

F. Cumont. Comment Plotin détourna Porphyre du suicide. — Revue des études grecques, 1919, 32, p. 113—120.

C. Vitanza. Un episodio del paganesimo morente in Sicilia. — Athenaeum, 1923, 1.

M. J. Boyd. The Chronology in Porphyrios' Vita Plotini. — Classical Philology, 1937, 32, p. 241—257.

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ¹

1) Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberg. Leipzig, 1975.

2) H. Dörrie. Porphyrios' «Symmiktá Zetematá». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten. München, 1959.

3) Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse. Berolini, 1877 (Comm. in Arist. graeca IV 1).

«Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. — В кн.: Аристотель. Категории. Пер. А. В. Кубицкого. М., 1939 (перевод Порфирия на с. 53—83).

Porphyry the Phoenician. Isagoge. Translation, Introduction and Notes by E. W. Warren. Toronto, 1975.

4) De abstinentia. — In: Porphyrii philosophi platonici Opuscula selecta, ed. A. Nauck. Lipsiae, 1886, p. 85—270.

Porphyre. De l'abstinence. 1—2. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon. Paris, 1977—1979 (издание не закончено).

¹ Предлагаемый здесь список сочинений Порфирия резко отличается от подобных списков у Ж. Биде (указ. выше сочинение, с. 65⁺—73⁺) и Р. Бойтлера (Realencyclop. d. class. Altertumsw. XXII 1, 278—301) специальным подбором трактатов, их более точным распределением, включением разных изданий (если мы это находим нужным), частым использованием переводов, а также исключением недошедших до нас трактатов и частичным использованием дошедших фрагментарно.

Небольшой отрывок в переводе с немецкого имеется в кн.: М. Браш. Класики философии. I. Спб., 1913², с. 484—504.

5) Porphyrii Epistola ad Anebonem Aegyptium. — In: Jamblichus De Mysteriis liber, rec. G. Parthey. Berolini, 1857, p. XXIX—XLV.

Porphyrius Neoplatonicus. Lettere ad Anebo. Lettera a Marcella. Testo greco con traduzione e introduzione a cura di G. Faggini. Firenze, 1954.

Porfirio. Lettera ad Anebo. A cura di A. R. Sodano. Napoli, 1958.

6) Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda. Librorum reliquiae ed G. Wolff. Berolini, 1856.

7) Porphyrii De regressu animae. — In: J. Bidez. Op. cit., p. 27⁺—44⁺.

8) Porphyrioy Peri agalmatōn. — Ibid., p. 1⁺—23⁺.

9) De antro nympharum. — In: Porph. Opusc., p. 55—81.

О пещере нимф. Пер. А. А. Тахо-Годи. — Вопросы классической филологии. Под ред. А. А. Тахо-Годи и И. М. Нахова. М., 1976, 6, с. 28—45.

L'antre des nymphes de l'Odysée. Traduction par F. Buffière. — In: F. Buffière. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956, p. 597—616.

10) Porphyrios. Gegen die Christen. 15 Bücher Zeugnisse, Fragmente und Referate, hrsg. von A. von Harnack. Berlin, 1916.

Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1921, S. 266—284.

F. Altheim, R. Stiehl. Neue Bruchstücke aus Porphyrios' Cata christianōn. — In: Gedenkschrift für G. Rohde. Tübingen, 1961, S. 23—38.

А. Б. Ранович. Античные критики христианства. М., 1935 (здесь на с. 128—189 переводы из трактатов «О философии из оракулов» и «Против христиан»).

А. А. Аветисян. Древнеримские мыслители. Свидетельства, тексты, фрагменты. Киев, 1958 (текст Порфирия на с. 241—252).

11) Porphyrii Vita Plotini. — In: Plotini opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. I, Oxonii, 1964, p. 1—38.

Порфирий. Жизнь Плотина. Пер. М. Л. Гаспарова. — В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 462—476.

12) Porphyrii Vita Pythagorae. — In: Porph. Opusc., p. 17—52.

Порфирий. Жизнь Пифагора. Пер. М. Л. Гаспарова. — В кн.: Диоген Лаэртский..., с. 449—461.

13) Historiae philosophiae fragmenta. — In: Porph. Opusc., p. 3—16.

14) Porphyrii Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias, coll. H. Schrader. 1—2. Lipsiae, 1880—1882.

Porphyrii Quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias, coll. H. Schrader. Lipsiae, 1890.

15) Ad Marcellam. — In: Porph. Opusc., p. 273—297 (см. также выше, в № 5).

Porphyrios. Pros Marcellan. Griechischer Text, hrsg., übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. Pötscher. Leiden, 1969.

16) Porphyrios. Kommentar zur Harmonienlehre des Ptolemaios, hrsg., von I. Düring. Göteborg, 1932. 1978².

Die Harmonienlehre des Klaudios Ptolemaios, ed I. Düring. Göteborg, 1930.

17) Porphyrioy Eisagōgē eis tēn apotelesmaticēn toy Ptolemaioy, ed. H. Wolf. Basileae, 1559.

18) K. Kalbfleisch. Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Pros Gayron peri toy pōs empsychoytai ta embrya, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben. — Philosophische und historische Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1895.

19) A. R. Sodano. Porphyrii in Platonis Timaeum commenteriorum fragmenta. Napoli, 1964.

ОБЩИЕ РАБОТЫ О ПОРФИРИИ

E. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. III 2³, Leipzig, 1923, S. 693—735 (перепечатка переработанного в 1902 г. издания сер. XIX в.).

T. Whittaker. The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism. Cambridge, 1901. 1918². 1928³ (перепечатка Hildesheim, 1961, p. 107—120).

R. Beutler. Porphyrios. — In: Realencyclop. d. class. Altertumsw. XXII 1, 275—313.

H. Dörrie. Die Lehre von der Seele. — In: Entretiens sur l'antiquité classique, t. 12. Porphyre. Genève, 1966, p. 167—187.

P. Hadot. La métaphysique de Porphyre. — Ibid., p. 127—157.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

P. Heseler. Zu Porphyrius' Schrift Aphormai pros ta noēta. Progr. Kreuznach, 1909.

C. Travaglio. Sur la psychologie de Porphyre. — Rendiconti dell' Istituto Lombardo di science e lettere, 1914.

G. Martano. Il concetto di materia nelle aphormai porfiriane. — Rivista critica di storia della filosofia, 1950, 5, p. 277—280.

P. Hadot. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide. — Revue des études grecques, 1961, 74, p. 410—438.

МОРАЛЬ

J. Bouffartigue, M. Patillon. Philosophie de Porphyre dans le traité De l'abstinence. — In: Porphyre. De l'abstinence, I. Paris, 1977, p. XXXVIII—LX (выше, в списке соч. Порфирия № 4).

ЭСТЕТИКА

Fr. Börtzler. Porphyrios' Schrift von den Götterbildern. Erlangen, 1903. Diss.

P. Boyancé. Les Muses et l'harmonie des sphères. — In: Mélanges F. Grat. Paris, 1946, vol. 1, p. 3—16.

РЕЛИГИЯ

A. J. Kleffner. Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind. Paderborn, 1896.

P. de Labriolle. Porphyre et le Christianisme. — Revue d'histoire de la philosophie, 1929, 3, p. 385—440.

A. B. Hulén. Porphyry's Work against the Christians. An interpretation. Scottdale, 1933.

H. Raeder. Porphyrios fra Tyros. Videnskabsmand og Mystiker. Kobenhavn, 1942.

P. Benoit. Un Abversaire du christianisme au 3^{ème} siècle. Porphyre. — Revue biblique, 1947, 54, p. 543—572.

A. Cameron. The date of Porphyry's Cata christianōn. — Classical Quarterly, 1967, 17, p. 382—384.

АСТРОНОМИЯ

Ch. E. Ruelle. Texte astrologique attribué à Demophile et rendu à Porphyre. — Revue des études grecques, 1911, 24, p. 334—336.

G. Heuten. Le «Soleil» de Porphyre. — Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, 1936, 4, p. 253—259.

ГРАММАТИКА, РИТОРИКА, КРИТИКА

- B. L. Gildersleeve. De Porphyrii studiis Homericis capitum trias. Gottingae, 1853. Diss.
- I. Wollenberg. De Porphyrii studiis philologis capita quinque. Berolini, 1854. Diss.
- H. Schrader. Zu den Fragmenten der philosophos historia des Porphyrius. — Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888, 1, S. 359—374.
- R. Thedinga. Die Paranaese in des Porphyrius' Schrift Peri apochēs empsychōn. — Rheinisches Museum für Philologie, 1927, 76, S. 54—101.
- F. Peeters. De hymne in Porphyrii «Vita Plotini». — Nova et Vetera, 1934, 16, p. 384—387.

ПОРФИРИЙ И ДРУГИЕ МЫСЛИТЕЛИ

- H. Jaeger. Die Quellen der Pythagorasbiographie des Porphyrius. Zürich, 1919. Diss.
- K. Gass. Porphyrius in epistola ad Marcellam quibus fontibus et quomodo usus est. Bonnae, 1927. Diss.
- W. Theiler. Porphyrius und Augustin. Halle, 1933.
- F. Cumont. Antiochus d'Athènes et Porphyre. — In: Mélanges J. Bidez. Bruxelles, 1934, vol. 1, p. 135—156.
- K. Mras. Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios. — Glotta, 1936, 25, S. 183—188.
- P. Courcelle. Les Sages de Porphyre et les «viri novi» d'Arnobé. — Revue des études latines, 1953, 31, p. 257—271.
- F. Altheim, R. Stiehl. Porphyrius und Empedokles. Tübingen, 1954.
- J. J. O'Meara. Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine. Paris, 1959.
- P. Hadot. Citations de Porphyre dans Augustin. — Revue des études augustiniennes, 1960, 6, p. 205—244.
- H. Dörrie. Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin. — Antike und Orient, 1962, 13, S. 26—47.
- H. Dörrie. Das fünffach gestufte Mysterium. Der aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius. — In: Festschrift für Theodor Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1964. Bd. 1, S. 79—82.
- J. H. Waszink. Porphyrios und Numenius. — Entretiens sur l'antiquité classique, t. 12. Genève, 1966, p. 35—78.
- P. Hadot. Porphyre et Victorinus, 1—2. Paris, 1968.
- J. J. O'Meara. Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius' Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum. Paris, 1969.
- W. Deuse. Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich. — In: Die Philosophie des Neuplatonismus. Darmstadt, 1977, S. 238—278.

ЯМВЛИХ

БИОГРАФИЯ

- R. Wilhelm. Zu Jamblichs Brief an Sopatros. — Philologische Wochenschrift, 1930, 50, S. 427—431.
- A. Cameron. The date of Iamblichus' birth. — Hermes, 1968, 96, p. 374—376.
- B. D. Larsen. Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Aarhus, 1972 (здесь в I главе, с. 33—65, обзор жизни и творчества Ямвлиха).
- Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, edited with translation and commentary by J. M. Dillon. Leiden, 1973 (здесь в предисловии, с. 3—25, тоже обзор жизни и творчества Ямвлиха).

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- 1) Iamblichus Chalcidensis ex Coele-Syria De vita Pythagorica liber, graec. et lat. rec. M. Th. Kiessling. Lipsiae, 1815.
 Iamblichus De vita Pythagorica liber, rec. A. Nauck. Petropoli, 1884.
 Iamblichus De vita Pythagorica liber, ed. L. Deubner. Lipsiae, 1937.
 Iamblichus. Life of Pythagoras, or Pythagoric life. Transl. from the Greek by T. Taylor. London, 1818. 1926².
 Iamblichos, Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung. Griechisch und Deutsch. Hrsg., übers. und eingeleitet von M. von Albrecht. Zürich — Stuttgart, 1963.
- 2) Iamblichus Protrepticus, ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1888.
- 3) Iamblichus De communi mathematica scientia liber, ed. N. Festa. Lipsiae, 1891.
- 4) Iamblichus In Nicomachi Arithmetica Introductionem liber, ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1894.
 Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductiones Arithmeticae libri II. Rec. R. Hoche. Lipsiae, 1866.
- 5) Iamblichus Theologoumena arithmeticae, ed. F. Ast. Lipsiae, 1817.
 [Iamblichus] Theologoumena arithmeticae, ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922.
- 6) Iamblichus De Mysteriis liber, rec. G. Parthey. Berolini, 1857.
 Jamblique. Les Mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par Éd. des Places. Paris, 1966.
 Iamblichus. On the mysteries of the Egyptians, Chaldaeans and Assyrians, transl. by T. Taylor. Chiswick, 1821, 1895².
 Le livre de Jamblique sur les Mystères des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens. Traduit du grec par P. Quillard. Paris, 1895. 1948².
 Iamblichus. Theurgia or the Egyptian mysteries. Transl. from the Greek by A. Wilder. New York, 1911. London, 1915².
 Über die Geheimlehren von Jamblichus. Aus dem Griechischen übers., eingel. und erklärt von Th. Hopfner. Leipzig, 1922.
 M. Sicherl. Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis. Eine kritisch-historische Studie. Berlin, 1957.
- 7) Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Ed. with transl. and comm. by J. M. Dillon. Leiden, 1973.
- 8) Фрагменты Ямвлиха о Платоне содержатся также в книге Б. Ларсена в приложении, с. 81—130 (см. выше, в разделе «Биография»). Здесь же содержатся фрагменты Ямвлиха об Аристотеле, с. 9—77.

ОБЩИЕ РАБОТЫ О ЯМВЛИХЕ

- T. Whittaker. The Neo-Platonists. Hildesheim, 1961, p. 121—135.
- J. Bidez. Le philosophe Jamblique et son école. — Revue des études grecques, 1919, 32, p. 29—40.
- J. Legrand. Jamblique le Néoplatonicien. Thèse. Louvain, 1925.
- Ed. Zeiler, R. Mondolfo. La philosophia dei Greci nel suo sviluppo storico, III. La philosophia post-aristotelica, 6. Giamblico e la scuola di Atene, a cura di G. Martano (Coll. Il pensiero storico XLVII). Firenze, 1961 (о Ямвлихе и сирийской школе — с. 1—48).
- B. D. Larsen. Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. 1—2. Aarhus, 1972.
- B. D. Larsen. La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive. — In: De Jamblique à Proclus. Genève, 1975, p. 1—26.
- Iamblichus Chalcidensis... (см. выше, № 7 в перечне сочинений; здесь, с. 26—53, общий обзор философии Ямвлиха).

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

C. G. Cobet. Ad Iamblichi logon protrepticon. — *Mnemosyne*, 1874, 2, p. 261—282.

H. v. Heerverden. Ad Iamblichi de vita pythagorica librum. — *Rheinisches Museum für Philologie*, 1885, 40, S. 444—452.

F. Huitsch. Erläuterungen zu dem Berichte des Jamblichos über die vollkommenen Zahlen. — *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1895, Hf. 3, S. 246—255.

V. de Falco, J. Sui. Theologomena Arithmeticae. — *Rivista Indo-Greca-Italica di filologia, lingua, antichità*, 1922, p. 49—61.

A.-J. Festugière. Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica de Jamblique. — *Revue des études grecques*, 1937, 50, p. 470—494.

P. Boyancé. Sur la Vie pythagoricienne. — *Revue des études grecques*, 1939, 52, p. 36—50.

R. Cadiou. À travers le Protreptique de Jamblique. — *Revue des études grecques*, 1950, 63, p. 58—73.

E. Stamatis. Arithmoi teleioi, pleyricoi, diametricoi. He V 2. — *Platon*, 1952, 4, p. 289—297 (на новогреч. яз.).

РЕЛИГИЯ

A. von Harless. Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur. Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenentums. München, 1858.

H. Kellner. Analyse der Schrift des Iamblichus de mysteriis als eines Versuches eine wissenschaftliche Theologie des Heidentums anzustellen. — *Theologische Quartalschrift*, 1867, 49, S. 359—396.

K. Rasche. De Iamblichio libri qui inscribitur de mysteriis auctore commentationem philologicam scripsit. Münster i. W., 1911.

S. Fronte. Sull'autenticità del «De Mysteriis» di Giamblico. — *Sicilorum Gymnasium*, 1954, 7, p. 234—255.

M. Sacherl. Michael Psellus und Jamblichos De Mysteriis. — *Byzantinische Zeitschrift*, 1960, 53, S. 8—19.

G. Thausing. Jamblichus und das alte Ägypten. — *Kairos*, 1962, 4, S. 91—105.

P. Derchain. Pseudo-Jamblique ou Abammon? Quelques observations sur l'égyptianisme du De mysteriis. — *Chronique d'Égypte*, 1963, 38, p. 220—226.

É. des Places. Jamblique et les Oracles chaldaïques. — *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Paris*, 1964, p. 178—185.

É. des Places. Les Mystères d'Égypte de Jamblique et les Oracles chaldaïques. In: *Oikoumene. Catania*, 1964, p. 455—460.

P. Thillet. Jamblique et les mystères d'Égypte. — *Revue des études grecques*, 1968, 81, p. 172—195.

F. W. Cremer. Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De Mysteriis. Meisenheim am Glan, 1969 (Beiträge zur klassischen Philologie, XXVI).

L. W. Leadbeater. Aspects of the Philosophical Priesthood in Jamblichus' De mysteriis. — *Classical Bulletin*, 1971, 47, p. 89—94.

H. D. Saffrey. Plan des livres I et II du De mysteriis de Jamblique. — In: *Zetesis. Mélanges de Strycker. Antwerpen — Utrecht*, 1973, p. 281—295.

É. des Places. La religion de Jamblique. — In: *De Jamblique à Proclus. Genève*, 1975, p. 69—94.

ЯЗЫК ЯМВЛИХА

L. Deubner. Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichus. — *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1935, S. 612—690, 812—827.

ЯМВЛИХ И ДРУГИЕ МЫСЛИТЕЛИ

E. Rohde. Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras. — Rheinisches Museum für Philologie, 1871, 26, S. 554—576; 1872, 27, S. 23—61 (перепечатано в кн.: E. Rohde. Kleine Schriften. Bd 2. Hildesheim, 1969, S. 102—172).

E. Rohde. Zu Iamblichus De vita Pythagorica. — Rheinisches Museum für Philologie, 1879, 34, S. 260—271.

Fr. Blass. Commentatio de Antiphone sophista Iamblichi auctore. Kiel, 1889.

K. Töpfer. Die sogenannten Fragmente des Sophisten Antiphon bei Iamblichos. Eine kritisch-exegetische Studie. Arnau, 1902; Gmunden Progr., 1907; Gmunden, 1911.

K. Töpfer. Zu der Frage über die Autorschaft des 20. Kapitels im Iamblicheischen Protreptikos. Gmunden Progr., 1907.

K. Bitterauf. Die Bruchstücke des Anonymus Iamblichi. — Philologus, 1909, 68, S. 500—522.

K. Bitterauf. Der Anonymus Iamblichi. — Blätter für das Bayerische Gymnasialwesen, 1910, 46, S. 321—333.

G. Bertermann. De Iamblichi vitae Pythagoricae fontibus. Regiomontana, 1913. Diss.

S. Schneider. Ein sozialpolitischer Traktat und sein Verfasser. — Wiener Studien, 1914, S. 14—32.

M. Mühl. Platonisches in der Pythagoras Vita des Iamblichus. — Philologische Wochenschrift, 1925, 45, S. 235—236.

R. Roller. Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi. Tübingen, 1931. Diss.

Q. Cataudella. L'Anonymus Iamblichi e Democrito. — Studi italiani di filologia classica, 1932, 10, p. 5—22.

Q. Cataudella. Nuove Ricerche sull'Anonimo di Giamblico e sulla compositione di Protreptico. — Rendiconti della Accademia dei Lincei, 1937, 13, p. 182—210.

P. Viale. L'Anonimo di Giamblico. — Sophia, 1941, 9, p. 235—246.

Q. Cataudella. Chi è l'anonimo di Giamblico? — Revue des études grecques, 1950, 63, p. 74—106.

R. Turcan. Martianus Capella et Jamblique. — Revue des études latines, 1958, 36, p. 235—254.

A. Th. Cole. The Anonymus Iamblichi and his place in Greek political theory. — Harvard Studies in classical philology, 1961, 65, p. 127—163.

T. Orlandi. Il primo Aristotele nel De communi mathematica scientia di Iamblico, — Rivista di storia della filosofia, 1963, 18, p. 592—598.

R. Renhan. An Aristotelian Mode of Argumentation in Iamblichus' Protrepticus. — Hermes, 1964, 92, p. 507—508.

H. Flaschar. Platon und Aristoteles im Protreptikos des Iamblichos. — Archiv für Geschichte der Philosophie, 1965, 47, S. 53—79.

J.-C. Fredouille. Sur la colère divine, Jamblique et Augustin. — Recherches augustiniennes, 1968, 5, p. 91—109.

J.-P. Dumont. Jamblique, lecteur des Sophistes. — In: Le Néoplatonisme. Paris, 1971, p. 203—214.

S. Gersh. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978.

ФЕОДОР АСИНСКИЙ

Theodori Asinaei philosophi neoplatonici fragmenta, coll. A. N. Zoumpos. Athenae, 1956 (малоудовлетворительное издание).

Theodores von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar von W. Deuse. Wiesbaden, 1973 (здесь кроме общего обзора жизни и сочинений Фео-

дора тщательно изданный и комментированный греческий текст дошедших фрагментов).

S. Gersh. The Linguistic Doctrine of Theodorus of Asine and its Background in Philosophy and Magic. — In: S. Gersh. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Excursus. Leiden, 1978, p. 289—304.

АРИСТИД КВИНТИЛИАН

ТЕКСТ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Aristides Quintilianus. De musica, ed. R. P. Winnington-Ingram. Lipsiae, 1963.

R. Schäfer. Aristeides Quintilianus. Von der Musik, eingel., übers., und erl.äut. Berlin, 1937 (реп. R. Wagner, in: Archiv für Musikforschung, 1939, 4, S. 316—320).

ЛИТЕРАТУРА

H. Deiters. De Aristidis Quintiliani doctrinae harmonicae fontibus. P. I. Progr. d. Gymn. zu Düren. Bonnae, 1870.

Fr. Susemihl. De fontibus rhythmicae Aristidis Quintiliani doctrinae commentatio. Gryphiswaldiae, 1866.

H. Wiegandt. De ethico antiquorum rythmorum caractere auctore Aristide Quintiliano. Halis Sax. 1881. Diss.

A.-J. Festugière. L'âme et la musique, d'après Aristide Quintilien. — In: Études de philosophie grecque. Paris, 1971, p. 463—486.

САЛЛЮСТИЙ-НЕОПЛАТОНИК

ТЕКСТ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Sallustii philosophi de diis et de mundo. — In: Fragmenta philosophorum graecorum, III, coll. etc. Fr. G. A. Mullachius. Parisiis, 1881, p. 30—50 (с переводом на латин. яз.).

Sallustius. Concerning the Gods and the Universe, with proleg. and transl. by A. D. Nock. Cambridge, 1926. Oxford, 1932. 1963².

Saloustios. Des Dieux et du Monde. Texte établi et traduit par G. Rochefort. Paris, 1960. 1983.

ЛИТЕРАТУРА

E. Passamonti. La dottrina dei miti di Sallustio filosofo neoplatonico. — Rendiconti della Accademia dei Lincei, 1892, 1, p. 643—664.

E. Passamonti. Le dottrine morale e religiose di Sallustio filosofo neoplatonico. — Ibid., p. 712—727.

F. Cumont. Saloustios le philosophe. — Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes, 1892, 16, p. 49—56.

G. Miccio. Studi per un'edizione critica di Sallustio filosofo. — Studi italiani di filologia classica, 1895, 3.

G. Miccio. Osservazioni su Sallustio filosofo. — Studi italiani di filologia classica, 1899, 7, p. 45—73.

G. Rochefort. Le peri theōn cai cosmoy de Saloustios et l'influence de l'empereur Julien. — Revue des études grecques, 1956, 69, p. 50—66.

ЮЛИАН

БИОГРАФИЯ

Ammiani Marcellici Rerum gestarum libri qui supersunt, ed. W. Seyfarth. I—II. Leipzig, 1978.

K. J. Neumann. Das Geburtsjahr Kaiser Julians. — *Philologus*, 1891, 50, S. 761—762.

W. Koch. Kaiser Julian der Abtrünnige. Seine Jugend und Kriegsthaten bis zum Tode des Kaisers Constantius (331—361). Eine Quellenuntersuchung. — *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. Bd, 1899, S. 329—488.

E. Müller. Kaiser Flavius Claudius Iulianus. Biographie nebst Auswahl seiner Schriften. Hannover, 1901.

J. Bidez. La jeunesse de l'empereur Julien. — *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 1921, p. 197—216.

N. H. Baynes. The Early Life of Julian the Apostate. — *Journal of Hellenic Studies*, 1925, 45, p. 251—255.

F. Schemmel. Die Schulzeit des Kaisers Julian. — *Philologus*, 1927, 82, S. 455—466.

O. Schissel. Kaiser Julians Schulbildung. — *Klio*, 1929, 23, S. 326—328.

J. Bidez. La vie de l'Empereur Julien. Paris, 1930. 1963².

E. Richtsteig. Einige Daten aus dem Leben Kaiser Julians. — *Philologische Wochenschrift*, 1931, 51, S. 428—431.

N. H. Baynes. The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend. — *Journal of Roman Studies*, 1937, 27, p. 22—29.

E. A. Thompson. The Emperor Julian's Knowledge of Latin. — *Classical Review*, 1944, 58, p. 49—51.

I. Hahn. Der ideologische Kampf um den Tod Julians des Abtrünnigen. — *Klio*, 1960, 38, S. 225—232.

F. D. Gillard. The Birth Date of Julian the Apostate. — *Californian Studies in Classical Antiquity*, 1971, 4, p. 147—151.

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Iuliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, rec. F. C. Hertlein. 1—2. Lipsiae, 1875—1876.

L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Texte établi et traduit par J. Bidez, G. Rochefort, Ch. Lacombrade. I (1—2) — II (1—2), Paris. I 1 — 1932. 1972², I 2 — 1924. 1960²; II 1 — 1963; II 2 — 1964.

The Works of the Emperor Julian. With an english translation by W. C. Wright. I—III. London. I — 1913. 1930². 1954³. 1962⁴; II — 1913. 1938². 1949³. 1959⁴; III — 1923. 1953². 1961³.

Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, coll. C. I. Neumann. Lipsiae, 1880.

Iuliani imperatoris epistulae, leges, poematia, fragmenta varia, coll. J. Bidez et F. Cumont. Paris, 1922.

Iuliani imperatoris epistulae selectae, ed. B. A. van Groningen. Leiden, 1960.

Юлиан. Против христиан, кн. I, II, III [отрывки]. Пир, или Цезари. — В кн.: Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1935, с. 185—226.

Юлиан. Речь к антиохийцам, или Мисапогон (враг бороды). Перев. А. Н. Кириллова с введ. и примеч. Нежин, 1913.

Юлиан. Письма. Перев. М. Е. Грабарь-Пассек. — В кн.: Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства. М., 1964, с. 156—164 [10 писем].

Император Юлиан. Письма. Пер. Д. Е. Фурмана под ред. А. Ч. Козаржевского. — Вестник древней истории, 1970, 1, с. 237—242; 2, с. 231—259; 3, с. 225—250 [62 письма].

Julian. Briefe. Griechisch-deutsch hrsg. von B. K. Weis. München, 1973.

Kaiser Julians Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übersetzt von K. J. Neumann. Leipzig, 1880.

Kaiser Julian. Philosophische Werke. Übersetzt und erklärt von R. Asmus. Leipzig, 1908.

Kaiser Julian der Abtrünnige. Die Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Goessler. Zürich — Stuttgart, 1971.

ОБЩИЕ РАБОТЫ

Я. Алфионов. Император Юлиан и его отношение к христианству. Изд. 2-е. М., 1880.

А. Ф. Вишняков. Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла, архиепископа Александрийского, в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками. Симбирск, 1908.

Н. Н. Розенталь. Юлиан Отступник. Трагедия религиозной личности. Пг., 1923.

И. М. Нахов. Император Юлиан и «невежественные киники». — В кн.: Образ и слово (Вопросы классической филологии, 7). М., 1980, с. 168—185.

Он же. Киническая литература. М., 1981, с. 239—262.

P. Allard. Julien l'Apostat. 1—3. Paris, 1901—1910³.

G. Negri. L'imperatore Giuliano l'Apostata. Studio storico. Milano, 1902. 1954².

J. Geffken. Kaiser Julianus. Leipzig, 1914.

R. Asmus. Der Alkibiadeskommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian. Heidelberg, 1917.

E. von Borries. Iulianos (Apostata). — In: Realencyclop. d. class. Altertumsw. Halbbd. 19, 1917.

E. W. Martin. The Emperor Julian. London, 1919.

A. Rostagni. Giuliano Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche, traditte e commentate. Torino, 1920.

K. Philip. Julianus Apostata in der deutschen Literatur. Berlin—Leipzig, 1929.

W. D. Simpson. Julian the Apostate. Aberdeen, 1930.

H. Raeder. Kaiser Julian als Philosoph. — Classica et Mediaevalia, 1944, 6, S. 179—193.

L. de Wohl. Imperial renegade. Philadelphia, 1950.

G. Ricciotti. L'Imperatore Giuliano Apostata secondo i documenti. Milano, 1956.

G. Gigli. Giuliano l'Apostata. Roma, 1960.

L. Warren Bonfante. Emperor, God and Man in the IV-th Century. Julian the Apostate and Ammianus Marcellinus. — La Parola del Passato, 1964, 19, p. 401—427.

J. Benoist-Méchin. L'empereur Julien ou le rêve calciné. Paris, 1969.

W. Seyfarth. Kaiser, Mensch und Freund der Hellenen. — Helikon, 1971—1972, 11—12, S. 582—585.

R. Browning. The Emperor Julian. London, 1975.

C. Moreschini. L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno. — In: Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975, p. 416—430.

Julian Apostata, hrsg. von R. Klein. Darmstadt, 1978 (с обширной библиографией).

G. W. Bowersock. Julian the Apostate. London, 1978.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- H. Jansen. Kaiser Julians Herrscherideal in Theorie und Wirklichkeit. Kiel, 1953. Diss.
- J. Kabiersch. Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian. Bonn — Wiesbaden, 1960. Diss.
- C. M. Rothrauff. The Philantropia of the Emperor Julian. Cincinnati, 1964. Diss.
- J. M. Alonso-Núñez. El torno al neoplatonismo del emperador Juliano. — Hispania antiqua, 1973, 3, p. 179—185.
- J. M. Alonso-Núñez. Política y filosofía en los Cesares de Juliano. — Hispania antiqua, 1974, 4, p. 315—320.

РЕЛИГИЯ

- T. В. Попова. Трактат Юлиана «Против галилеян». — В кн.: Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966, с. 254—265.
- M. Adler. The Emperor Julian and the Jews. — The Jewish Quarterly Review, 1893, 5, p. 622—651.
- W. Vollert. Kaiser Julians religiöse und philosophische Überzeugung. Gütersloh, 1899.
- R. Asmus. Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken. Freiburg, 1904.
- G. Mau. Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übers. der beiden Reden. Leipzig — Berlin, 1907.
- W. Koch. Comment l'Empereur Julien tâcha fonder une Église païenne. — Revue belge de philologie et d'histoire, 1927, 6, p. 123—148; 1928, 7, p. 49—82, 511—550, 1363—1385.
- P. Regazzoni. Il «Contra Galileos» dell'Imperatore Giuliano et il «Contra Julianum». — Didascalion, 1928, 3, p. 1—114.
- P. de Labriolle. La polémique antichrétienne de l'empereur Julien. — Revue des questions historiques, 1930, 17, p. 257—303.
- R. Farney. La religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps. Paris, 1934.
- E. Barnikol. Julians exegetische Bestreitung der Präexistenzchristologie im Neuen Testament. — Theologische Jahrbücher, 1935, 3, S. 32—40.
- F. A. Ridley. Julian the Apostate and the Rise of Chistianity. London, 1937.
- J. Vogt. Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike. Leipzig, 1939.
- Th. Nissen. Eine christliche Polemik gegen Julians Rede auf den König Hellios. — Byzantinische Zeitschrift, 1940, 33, S. 15—22.
- G. J. M. Bartelink. L'empereur Julian et le vocabulaire chrétien. — Vigiliae Christianae, 1957, 11, p. 37—48.
- A. D. Nock. Deification and Julian. — Journal of Roman Studies, 1957, 47, p. 115—123.
- G. Downey. Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture. — Church History, 1959, 28, p. 339—351.
- L. Leipoldt. Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte. Berlin, 1964.
- C. A. Bolton. The emperor Julian against hissing Christians. — Harvard theological review, 1968, 61, p. 496—497.
- J. Breckenridge. Julian and Athanasius. A study in the implications of the doctrine of creation. Univ. of Southern California, 1968. Diss.

ЛИТЕРАТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

А. Ф. Лосев. Пергамский неоплатонизм (Юлиан и Саллюстий). — В кн.: История греческой литературы, т. 3. Литература эллинистического и римского периодов. М., 1960, с. 390—394.

Т. В. Попова. Письма императора Юлиана. — В кн.: Античная эпистолография. М., 1967, с. 226—259.

Д. Е. Фурман. Император Юлиан и его письма. — Вестник древней истории, 1970, 1, с. 213—236.

R. Förster. Kaiser Julian in der Dichtung alter und neuer Zeit. Berlin, 1905 (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte. Hrsg. von M. Koch. Bd. V, Hf. 1).

R. Asmus. Kaiser Julians Misopogon und seine Quelle. — Philologus, 1920, 76, S. 226—292; 1921, 77, S. 109—141.

F. Boulenger. Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien. Paris, 1922.

F. Boulenger. L'empereur Julien et la rhétorique grecque. Lille, 1927.

S. Eitrem. Kaiser Julian als Briefschreiber. — Symbolae Ostoenses, 1957, 33, p. 111—126.

Chr. Lacombrade. L'hellénisme de Julien et les lettres grecques. — Pallas, 1958, 6, p. 21—38.

S. H. Nulle. Julian and the Men of Letters. — The Classical Journal, 1959, 54, p. 257—266.

G. Barabino. Claudio Mamertino. Il panegirico dell'Imperatore Giuliano. Genova, 1965.

ЮЛИАН И ДРУГИЕ МЫСЛИТЕЛИ

H. Beck. Flavius Claudius Julianus und die Kirchenväter. — Hochland, 1939/40, 37, S. 274—283.

R. Pack. Julian, Libanius and others. — Classical Philology, 1953, 48, p. 173—174.

G. Rochefort. Le Peri theōn cai cosmoy de Saloustios et l'influence de l'empereur Julien. — Revue des études grecques, 1956, 69, p. 50—66.

E. von Ivánka. Pseudo-Dionysios und Julian. — Wiener Studien, 1957, 70, S. 168—178.

N. Brox. Gnostische Argumente bei Julianus Apostata. — Jahrbuch für Antike und Christentum, 1967, 10, S. 181—186.

R. E. Witt. Iamblichus as a Forerunner of Julian. — In: De Jamblique à Proclus. Genève, 1975, p. 35—64.

ЕВНАПИЙ

Eunapii Sardiani Vitae sophistarum. Graece et latine denuo ed. Jo. Fr. Boissonade. — In: Philostratorum et Callistrati opera rec. A. Westermann. Parisiis, 1878 (трактат Евнапия, изданный И. Буассонадом еще в 1822 году, переиздан здесь на с. 449—507).

Eunapii Vitae sophistarum, ed. I. Giangrande. Romae, 1956.

Philostratus and Eunapius with an English Translation by W. C. Wright. London, 1968.

АФИНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ И ЕГО ОСНОВАТЕЛИ

Syriani in metaphysica [III, IV, XIII, XIV] commentaria, ed. G. Kroll. Berolini, 1902 (Comm. in Arist. graeca, VI 1).

Syriani in Hermogenem commentaria, ed. H. Rabe. 1—2. Lipsiae, 1892—1893.

Th. Bach. De Syriano philosopho neoplatonico, part. I. Lauban, 1862 Pr.

R. Cadiou. Syrianos et la science des phénomènes. — *Revue philosophique*, 1953, 143, p. 425—426.

É. Évrard. Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien. — *L'Antiquité classique*, 1960, 29, p. 108—133.

Ed. Zeiler, R. Mondolfo. La philosophia dei Greci nel suo sviluppo storico, III. La philosophia post-aristotelica, 6. Giamblico e la scuola di Atene, a cura di G. Martano (Coll. Il pensiero storico, XLVII). Firenze, 1961.

J. Vernière. La Léthé de Plutarque. — *Revue des études anciennes*, 1964, 66, p. 22—32.

M.-A. Vincent. Syrianus et le «Politique» d'Aristote. — In: *Le Néoplatonisme*. Paris, 1971, p. 215—217.

ПРОКЛ

БИОГРАФИЯ

Marini Neapolitani Proclus sive de felicitate, ed. J. F. Boissonadius. — In: *Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis etc.*, rec. C. Gabr. Cobet. Parisiis, 1878 (Didot), p. 151—170 (вторая часть тома).

Marines of Neapolis. The Extant Works or The Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid. Greek text with facing (english and french) translation. Testimonia de vita Marini. Introd. and bibl. by Al. N. Oikonomides. Chicago, 1977.

Марин. Прокл, или О счастье. Пер. М. Л. Гаспарова. — В кн.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979, с. 477—493.

A. R. Noé. Die Proklosbiographie des Marinés. Heidelberg, 1938. Diss.

É. Évrard. La date de la naissance de Proclus le Néoplatonicien. — *L'antiquité classique*, 1960, 29, p. 137—141.

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

1) Opera, tum primum ed., versione latina, commentariis illistr. V. Cousin, t. 1—6. Parisiis, 1820—1827. Второе издание в одном томе — *Procli philosophi Platonici opera inedita. Secundis curis emend, et auxit V. Cousin*. Parisiis, 1864.

Initia philosophiae ac theologiae ex Platonici fontibus ducta, sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Comment., ed. itemque ejusdem Procli Institutionem theologiam adjecit F. Creuzer. Vol. 1—3. Francoforti, 1820—1822.

2) *The Elements of Theology*. A rev. text with transl. introd. comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1933. 1963².

Proclus. *Éléments de Théologie*. Trad., introd. et notes par J. Trouillard. Paris. 1965.

Прокл. Первоосновы теологии. Пер. и коммент. проф. А. Ф. Лосева. Тбилиси, 1972 (перепеч. в ИАЭ III 461—600).

3) *Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam libri sex una cum Marini Vita Procli et Procli Institutione theologica*, ed. Aem. Portus. Hamburgi, 1618 (перепеч. — Frankfurt am Main, 1960).

La teologia platonica. A cura di E. Turolla. Bari, 1957.

Proclus. Théologie platonicienne. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 1—4. Paris, 1968—1981 (издание не закончено).

4) Procli Diadochi Lycii Institutio physica, ed. et intergr. germ. commentarioque instr. A. Ritzefeld. Lipsiae, 1912.

H. Boese. Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis physice des Proclus. Procli Diadochi Lycii elementatio physica. Ed. H. Boese. Berlin, 1958.

5) Procli Commentarium in Platonis Parmenidem. — В указанном выше кузеновском издании Прокла 1864, с. 603—1314.

Parmenides. Usque ad finem primae hypothese nec non Procli Commentarium in Parmenidem. Pars adhuc inedita interprete G. de Moerbeka ed. R. Klibansky et C. Labowsky. Londinii, 1953. — Plato latinus III (здесь переведенный Мербеке на латинский язык отрывок из комментария Прокла на «Парменида»).

Proclus le philosophe. Commentaire sur le Parménide suivi du Commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses et de Damascius, La vie d'Isidore ou Histoire de la philosophie. Traduit par A.-Ed. Chaignet. T. 1—3. Paris, 1900—1903.

6) Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl. Vol. 1—3. Lipsiae, 1903—1906.

Proclus. Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A.-J. Festugière. T. 1—5. Paris, 1966—1968.

7) Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii, ed. G. Kroll. Vol. 1—2. Lipsiae, 1899—1901.

Proclus. Commentaire sur la République. Traduction et notes par A.-J. Festugière. T. 1—3. Paris, 1970.

8) Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Text and Indices by L. G. Westerink. Amsterdam, 1954.

Proclus. Alcibiades I. A Translation and Commentary by W. O'Neil. The Hague, 1965.

9) Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria, ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908.

10) Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii, ex recogn. Godofredi Friedlein. Lipsiae, 1873.

Proklus Diadochus. Euklid-Kommentar. Erste deutsche Ausgabe, besorgt und eingeleitet von Max Steck, aus dem Griechischen ins Deutsche übertragen und mit textkritischen Anmerkungen versehen von P. Leander Schönberger. Halle (Saale), 1945.

Proclus. Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide. Trad. pour la première fois du grec en français, avec une introd. et des notes par P. Ver Eecke. Paris, 1959.

Proclus' Commentary on the first book of Euclid's Elements, transl. by G. R. Morrow. Princeton, 1970.

11) J. Bidez. Un extrait du commentaire de Proclus sur les «Enneades» de Plotin. — In: Mélanges Desrousseaux. Paris, 1937, p. 11—18.

12) Procli Tria opuscula. Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, ed. H. Boese. Berolini, 1960.

Proclus. Trois études sur la providence. 1. Dix problèmes concernant la providence. Texte établi et traduit par D. Isaac. Paris, 1977.

Proclus. Trois études. 2. Providence, fatalité, liberté. Texte établi et traduit par D. Isaac. Paris, 1979.

Proklus Diadochus. Über die Existenz des Bösen. Übersetzt und erläutert von M. Erler. Meisenheim am Glan, 1978.

13) Избранные места из халдейской философии, греч. и франц. текст — в кн.: Oracles Chaldaïques. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris, 1971, p. 206—212 (в этом же издании помещается текст анонимного автора под предположительным названием «Халдейские оракулы», с. 66—121, а также ценнейшие тексты М. Пселла о халдеях; все это издание снабжено обширным комментарием).

14) Procli De sacrificio et magia. Греческий текст с латинским переводом в кн.: *Analecta Graeca scripsit Guil. Kroll. Greifswald, 1901* (с позднейшими добавлениями, выше, с. 332).

15) Procli Diadochi Hypotyposis astronomiarum positionum, ed. C. Manitius. Lipsiae, 1909.

16) Procli Sphaera. Graec. et lat. ed. J. Bainbridge. Londini, 1620.

17) Scholia ad Hesiodum. — In: *Poetae minores graeci, 2*, ed. Th. Gaisford. Lipsiae, 1823, p. 3—9; 23—459 (авторство Прокла среди других схоластов указывается издателем отдельно).

Procli et anonymorum Scholia. — In: *Hesiodi Opera et Dies*, ed. E. Vollbehr. Kiliae, 1844, p. 121—237;

18) Procli Hymni, ed. E. Vogt. — *Klassisch-Philologische Studien*. Wiesbaden, 1957, Н. 18 (имеется отдельное издание 1960 г.).

Inni. A cura di D. Giordano (Testo greco e trad.). Firenze, 1957.

ОБЩИЕ РАБОТЫ О ПРОКЛЕ

Влад. Соловьев. Прокл. — *Энциклопедический словарь Брокгауза—Ефрона*, т. XXV, 47. Спб., 1898, с. 383—385 (перепечатано в *Собр. соч. Влад. Соловьева*, т. X. Спб., б. г., с. 483—487).

А. Ф. Лосев. Прокл. — В кн.: *Статьи по истории античной философии для IV—V томов Философской энциклопедии*. М., 1965, с. 70—73 (в сокращенном виде: *Философская энциклопедия*, т. 4, с. 389—390).

Д. В. Джохадзе. Диалектика эллинистического периода. М., 1979 (о диалектике Прокла — с. 113—126).

A. Berger. Proclus. Exposition de sa doctrine. Paris, 1840.

J. Simon. Histoire de l'école d'Alexandrie. T. 2. Paris, 1845, p. 384—583.

H. Kircher. De Procli neoplatonici metaphysica. Berlin, 1846.

E. Vacherot. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. T. 2. Paris, 1851, p. 210—383.

J. Lindsay. Proclus as a Constructive Philosopher. — *The Hibbert Journal*, 1917, 15, p. 279—288.

H. F. Müller. Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein Beitrag zur neuplatonischen Philosophie. Münster, 1918.

A. E. Taylor. The Philosophy of Proclus. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1918, 18, p. 600—635 (перепечатано в сборнике того же автора: *Philosophical Studies*. London, 1934, p. 151—191).

J. Lindsay. Le système de Proclus. — *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, 28, p. 406—523.

R. Nazzari. La dialettica di Proclo e il sopravvento della filosofia cristiana. Roma, 1922.

O. Walzel. Von Plotin, Proklos und Ficinus. — *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1941, 19, S. 407—429.

L. G. Westerink. Proclus, Procopius, Psellus. — *Mnemosyne*, 1942, 10, p. 275—280.

L. J. Rosán. The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought. New York, 1949.

G. Martano. L'uomo e Dio in Proclo. Napoli, 1952.

R. Beutler. Proclus der Neuplatoniker. — In: *Realencyclop. d. class. Altertumsw.* Bd 45 (1957), 186—247.

W. Beierwales. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Main, 1965.

Proclus. Théologie platonicienne. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. I. Introduction générale. Paris, 1968, p. IX—LXXXIX.

- P. Bastid. Proclus et le crepuscule de la pensee grecque. Paris. 1969.
 S. Breton. Philosophie et mathématique chez Proclus. Paris, 1969.
 S. E. Gersh. Cinēsis acinētos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus. Leiden, 1973.
 G. Martano. Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico. Napoli, 1974.

РАБОТЫ ОБ ОТДЕЛЬНЫХ СОЧИНЕНИЯХ ПРОКЛА

- C. Gallavotti. Eterogeneità e cronologia dei Commenti di Proclo alla Republica. — Rivista di filologia e d'instruzione classica, 1929, 57, p. 208—219.
 A. Bielmeier. Die neuplatonische Phaidrosinterpretation, ihr Werdegang und ihre Eigenart. Paderborn, 1930.
 O. Zimmermann. Platons Parmenides und der Kommentar des Proklos. Bötrop. 1936. Diss.
 A. M. Bonadies Nani. Gli inni di Proclo. — Aevum, 1952, 26, p. 385—409.
 R. Westman. Observatio critica ad Procli in Platonis Rem publicam commentarios. — Arctos (Acta filologica fennica), N. S. 1954, p. 190—191.
 H. D. Saffrey. Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus. — In: Autour d'Aristote. Louvain, 1955, p. 384—430.
 G. C. O. P. Anawati. Un fragment perdu du De Aeternitate Mundi de Proclus. — In: Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès. Paris, 1956, p. 21—25.
 E. Turolla. Premesse a una prima versione della «Theologia Platonica» di Proclo. — Sicularum gymnasium, 1957, 10, p. 1—20.
 E. Vogt. Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proklos. — Rheinisches Museum für Philologie, 1957, N. F. 100, S. 358—377.
 H. D. Saffrey. Vicissitudes de la tradition du commentaire sur le Parménide de Proclus. — Philologus, 1961, 105, p. 317—321.
 T. Whittaker. The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism. Hildesheim, 1961 (о коммент. Прокла с. 229—314).
 A.-J. Festugière. Modes de composition des Commentaires de Proclus. — Museum Helveticum, 1963, 20, p. 77—100.
 T. Gelzer. Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos. — Museum Helveticum, 1966, 23, S. 1—36.
 M. Baltes. Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. 2. Leiden, 1978 (воззрениям Прокла на платоновского «Тимея» посвящен весь второй том этого издания).

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ И ИХ ТЕРМИНОЛОГИЯ

- M. Altenburg. Die Methode der Hypothesis dei Platon, Aristoteles und Proklos. Marburg, 1905. Diss.
 E. von Ivánka. «Teilhaben», «Hervorgang» und «Hierarchie bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos. — In: Actes du XI-ième Congrès International de Philosophie. 12. Amsterdam, 1953, p. 153—158.
 J. Trouillard. Réflexions sur l'ochēma dans les «Eléments de Théologie» de Proclus. — Revue des études grecques, 1957, 70, p. 102—107.
 J. Trouillard. Le sens des médiations proclusiennes. — Revue philosophique de Louvain, 1957, 55, p. 331—342.
 J. Trouillard. Âme et création selon Proclus. — Les études philosophiques, 1957, 3, p. 430—433.
 J. Trouillard. Sur un pluriel de Plotin et de Proclus. — In: Bulletin de l'Association G. Budé. Paris. 1958, p. 88—91.

J. Trouillard. «Agir par son être même». La causalité selon Proclus. — Revue des sciences religieuses, 1958, 32, p. 347—357.

J. Trouillard. La monadologie de Proclus. — Revue philosophique de Louvain, 1959, 57, p. 309—320.

J. Trouillard. Âme et esprit selon Proclus. — Revue des études augustinienes, 1959, 5, p. 1—12.

J. Trouillard. Un et être. — Les études philosophiques, 1960, 15, p. 185—196.

J. Trouillard. L'intelligibilité proclusienne. — In: La philosophie et ses problèmes (Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à M. R. Jolivet). Paris, 1960, p. 83—97.

J. Trouillard. Note sur prooysios et pronoiā chez Proclus. — Revue des études grecques, 1960, 73, p. 80—87.

P. Courcelle. Témoins nouveaux de la «région de dissemblance» (Polit. 273d). — Bibliothèque de l'École des Chartres, 1960, 118, p. 20—36.

L. H. Grondijs. L'âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus. — Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, 1960, 23, 2, p. 29—42.

J. Trouillard. Convergence des définitions de l'âme chez Proclus. — Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1961, 45, p. 3—20.

W. Beierwaltes. Eine Reflexion zum Geist-Begriff des Proklos. — Archiv für Geschichte der Philosophie, 1961, 43, S. 119—127.

W. O'Neil. Time and Eternity in Proclus. — Phronesis, 1962, 7, p. 161—165.

W. Beierwaltes. Der Begriff «unum in nobis» bei Proklos. — Miscellanea Mediaevalia, 1963, 2, p. 255—266.

P. Boyancé. Note sur la phroyra platonicienne. — Revue de philologie, 1963, 37, p. 7—11.

L. J. Sweeney. The Origin of Participant and of Participated Perfections in Proclus' Elements of Theology. — In: Wisdom in Depth. Essays in Honor of H. Renard. Milwaukee, 1966, p. 235—255.

J. Trouillard. L'âme, «lieu des idées» selon Proclus. — Sciences ecclésiastiques, 1966, p. 18—31.

J. Trouillard. La genèse de l'hylémorphisme selon Proclus. — Dialogue, 1967, 6, p. 1—17.

A. Charles. Note sur apeiron chez Plotin et Proclus. — Annales de la faculté des lettres et sciences humaines d'Aix, 1967, 43, p. 147—161.

A. Charles. Sur le caractère intermédiaire des mathématiques dans la pensée de Proklos. — Études Philosophiques, 1967, 22, p. 69—80.

A. Charles. La raison et le divin chez Proclus. — Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1969, 53, p. 458—482.

A. Charles. Analogie et pensée sérielle chez Proclus. — Revue internationale de philosophie, 1969, 87, p. 69—88.

A. Charles. L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus. — In: Le Néoplatonisme. Paris. 1971, p. 241—248.

J. Trouillard. La monē selon Proclus. — Ibid., p. 229—238.

S. Sambursky, S. Pines. The concept of time in late neoplatonism. Jerusalem, 1971 (тексты Прокла — с. 48—63).

J. Trouillard. L'un et l'âme selon Proclus. Paris, 1972.

H. Dörrie. La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus. — In: Études néoplatoniciennes. Neuchâtel, 1973, p. 42—58.

J. M. Rist. Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii. — In: Entretiens sur l'antiquité classique. XXI. De Jamblique à Proclus. Vandoeuvres — Genève, 1975, p. 103—118.

J. Whittaker. The Historical Background of Proclus' Doctrine of the Aythypostata. — Ibid., p. 193—231.

ТЕОРИЯ НАУКИ

N. Hartmann. Des Proklos Diadochos philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten 2 Büchern des Euklidkommentars dargestellt. Giessen, 1909. Перепечатка — Berlin, 1969.

J. Bidez. Proclus. Peri tēs iatricēs technēs. — *Annuaire de l'Institut de Philologie et de l'Histoire orientales*, 1936, 4, p. 85—100.

W. Honegger. Untersuchung über die psychologischen Grundlagen der Mathematik im Anschluss an Proklos Diadochos. Zürich, 1938. Diss.

M. Steck. Proklos Diadochos und seine Gestaltlehre der Mathematik. Halle, 1943.

A. Speiser. Proklos Diadochos über die Mathematik. — In: *Die Mathematische Denkweise*. Basel, 1952², S. 59—67.

W. Beierwaltes. Das Problem der Erkenntnis bei Proklos. — In: *Entretiens sur l'antiquité classique*. XXI. De Jamblique à Proclus. *Vandoeuvres* — Genève, 1975, p. 153—184.

J. Trouillard. L'activité onomastique selon Proclus. — *Ibid.*, p. 239—252.

ЭТИКА

J. Stiglmayr. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysios Areopagita in der Lehre vom Uebel. — *Historisches Jahrbuch*, 1895, 16, S. 253—273, 721—748.

E. Elorduy. El problema del mal en Proclo y en Ps. Areopagita. — *Pensamiento*, 1953, 9, p. 481—499.

J. Trouillard. La vertu selon Proclus. — In: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 1958)*, 2. Firenze, 1960, p. 177—183.

ЭСТЕТИКА

А. А. Тахо-Годи. Эстетические тенденции в комментариях Прокла к платоновскому «Тимею». — В кн.: *Эстетика и жизнь*. М., 1977, вып. 5, с. 270—295.

C. Gallavotti. L'estetica greca nell'ultimo suo cultore (il neoplatonico Proclo). Torino, 1930 (*Atti della Reale Accademia di Scienza di Torino*, 67).

СИМВОЛ

А. А. Тахо-Годи. Термин «символ» в древнегреческой литературе. — В кн.: *Образ и слово (Вопросы классической филологии, 7)*. М., 1980, с. 16—57 (о Прокле — с. 45—53).

P. Crome. Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache: Jamblichos Plotin, Porphyries, Proklos, München, 1970.

МИФОЛОГИЯ

A. J. Friedl. Die Homerinterpretation des Neuplatonikers Proklos. Würzburg, 1936. Diss.

F. Robert. Zeus et Héra sur le Gargaros. — *C. R. Académie Inscriptions et Belles Lettres*, 1941.

F. Buffière. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956 (о Сириане и Прокле — с. 541—558).

J. Trouillard. Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus. — *Revue philosophique*, 1973, 163, p. 439—452.

РЕЛИГИЯ

A. B r e m o n d. Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine. — *Recherches de science religieuse*, 1929, 19, p. 448—462.

E. R. D o d d s. The Unknown God in Neoplatonism. — Указ. выше издание греч. текста «Первооснов теологии», 2-е изд., 1963, с. 310—321.

H. L e w y. Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Cairo, 1956.

E. E l o r d u y. La filologia de Proclo y su tendencia religiosa. — *Emerita*, 1959, 27, p. 5—14.

C. Z i n t z e n. Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie. — *Rheinisches Museum, für Philologie*, 1965, N. F. 108, Hf. 1, S. 71—100.

A.-J. F e s t u g i è r e. Proclus et la religion traditionnelle. — In: A.-J. Festugière. *Études de philosophie grecque*. Paris, 1971, p. 575—584 (перепеч. статьи 1966 г.).

A.-J. F e s t u g i è r e. Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus. — *Ibid.*, p. 585—596 (перепеч. статьи 1968 г.).

H. D. S a f f r e y. Allusions antichrétiennes chez Proclus: le diadoque platonicien. — *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1975, 59, p. 553—563.

H. D. S a f f r e y. Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus. — In: *Images of Man in Ancient and Mediaeval Thought* (Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis data). Leuven, 1976, p. 199—212.

ПРОКЛ И ДРУГИЕ МЫСЛИТЕЛИ

J. F r e u d e n t h a l. Zu Proklos und dem jüngeren Olympiodor. — *Hermes*, 1884, 16, S. 201—224.

J. S t i g l m a y r. Die «Streitschrift des Prokopios von Gasa» gegen den Neuplatoniker Proklos. — *Byzantinische Zeitschrift*, 1899, 8, S. 263—301.

L. G. W e s t e r i n k. Proclus, Procopius, Psellus. — *Mnemosyne*, 1942, 10, p. 275—280.

É. B r é h i e r. Les analogies de la création chez Cankara et chez Proclus. — In: *Études de philosophie antique*. Paris, 1955, p. 284—288.

R. B r é h i e r. Néoplatonisme et spinozisme. — *Ibid.*, p. 289—291.

A. C. L l o y d. Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic. — *Phronesis*, 1955—1956, 1, p. 58—72, 146—160.

H. D. S a f f r e y. Aristote, Proclus, Bessarion: à propos de l'Un transcendantal. — In: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. 2. Firenze, 1960, p. 153—158.

H. D. S a f f r e y. Vicissitudes de la tradition du commentaire sur le Parménide de Proclus. — *Philologus*, 1961, 105, p. 317—321.

P. B o y a n c é. Cicéron et le Premier Alcibiade. — *Revue des études latines*, 1963, 41, p. 210—229.

W. B e i e r w a l t e s. Die neukantianische Interpretation des Begriffes hypothesis. — In: W. Beierwaltes. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, 1965, S. 270—274.

S. S a m b u r s k y. Plato, Proclus and the Limitations of Science. — *Journal of the History of Philosophy*, 1965, 3, p. 1—11.

H. S c h r ö d t e r. Kinesis. Eine Untersuchung über Denkart und Erfahrungshorizont des Platonismus am Werk des Proklos. — In: *Parusia, Festgabe für J. Hirschberger*. Frankfurt am Main, 1965, S. 219—237.

H. D. S a f f r e y. Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus. — *Studia Patristica*, 1966, 9, p. 98—195.

C. J. d e V o g e l. Some Reflections on the Liber de Causis. — *Vivarium*, 1966, 4, p. 67—82.

J. Trouillard. Proclus et Érigène: Quelques aspects de la théorie de l'âme. — *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, V-e Section*, 1968—1969, p. 197—202.

J. M. Dillon. Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World. — *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1969, 100, p. 63—70.

W. Beierwäldes. Hegel und Proklos. — In: *Hermeneutik und Dialektik (Festschrift Gadamer)*. Tübingen, 1970, S. 243—272.

A. C. Lloyd. Neoplatonists' Account of Predication and Mediaeval Logic. — In: *Le Néoplatonisme*. Paris, 1971, p. 357—362.

I. P. Sheldon-Williams. Henades and Angels: Proclus and the ps. — *Dionysius*. — *Studia Patristica*, 1972, 11, p. 65—71.

W. Beierwäldes. Die Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens. — *Theta-Pi*, 1973, 2, S. 126—161.

H. J. Blumenthal. Plutarch's Exposition of the *De Anima* and the Psychology of Proclus. — In: *Entretiens sur l'antiquité classique. XXI. De Jamblique à Proclus*. Vandoeuvres — Genève, 1975, p. 123—147.

F. P. Hager. Proklos und Alexander von Aphrodisias über ein Problem der Lehre von der Vorsehung. — In: *Kephalaion*, Assen, 1975, S. 171—182.

S. Gersh. From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978.

ДАМАСКИЙ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

1) Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in *Platonis Parmenides*, 1—2, ed. C. A. Ruelle. Parisiis, 1889.

Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant Les Premiers Principes, 1—3, trad. par A. — Ed. Chaignet. Paris, 1898.

2) Damascius. In *Philebum*. Lectures on the *Philebus*, wrongly attributed to Olympiodorus. Text, translation, notes and indices by L. G. Westerink. Amsterdam, 1959.

3) The Greek Commentaries on Plato's *Phaedo*. Vol. 2. Damascius, ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1977.

4) Damascii Vita Isidori (a Photio excerpta). — In: *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum ets.*, rec. C. G. Cobet. Parisiis, 1878, p. 119—145 (вторая часть тома).

Photius. *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par R. Henry. VI, cod. 242—245. Paris, 1971 (здесь — сообщения о «Жизни Исидора» Дамаския, cod. 242, p. 8—56); у Фотия имеется также критическое изложение этого трактата Дамаския, там же, II, 1960, cod. 181, p. 189—192.

Vie d'Isidore composée par Damascius. — In: *Proclus le philosophe. Commentaire sur le Parménide etc.*, trad. A.-Ed. Chaignet, 3. Paris, 1903, p. 261—363 (тут же и перевод указанного у нас критического сообщения Фотия о трактате Дамаския, с. 253—258).

5) Четыре не дошедшие до нас трактата Дамаския о чудесных явлениях характеризует Фотий (там же, II, cod. 130, p. 104). Перевод этого рассуждения Фотия: Шень. Указ. соч., с. 259.

РАБОТЫ ПО ДАМАСКИЮ

C. E. Ruelle. *Le philosophe Damascius, étude de sa vie et ses ouvrages*. Paris, 1891.

E. Heitz. Der Philosoph Damascius. — In: Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstage. Freiburg Br. und Tübingen, 1884, S. 1—24.

C. E. Ruelle. Damascius. Son traité des premiers principes. — Archiv für Geschichte der Philosophie, 1890, 3, S. 379—388, 559—567.

Damaskius le Diadoque. Problèmes et solutions etc., trad. par A.-Ed. Chaignet (см. № 1 в перечне трактатов Дамаския). Здесь во введении, р. I—LIV, подробная характеристика Дамаския.

J. R. Asmus. Zur Rekonstruktion von Das Leben des Isidorus — Byzantinische Zeitschrift, 1909, 18, S. 424—480; 1910, 19, S. 265—284.

R. Strömberg. Damascius, his personality and significance. — Eranos, 1946, 44, p. 175—192.

L. G. Westerink. Damascius commentateur de Platon. — In: Le Néoplatonisme. Paris, 1971, p. 253—260.

J. Combès. Damascius lecteur du Parménide. — Archives de Philosophie, 1975, 38, p. 33—60.

СОДЕРЖАНИЕ

Книга первая

От автора	3
-----------------	---

Часть первая РАННИЙ РИМСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

I. Общая философско-эстетическая позиция

§ 1. Амелий	9
1. Общие сведения	9
2. Учение о трех умах-демиургах	10
3. Использование гипотез «Парменида»	12
4. Другие учения Амелия	18
5. Заключение	19
§ 2. Порфирий. Общие сведения	20
1. Некоторые факты биографии	20
2. Сочинения Порфирия	22
3. Общее содержание сочинений Порфирия	24
4. К вопросу о современной методологии изучения Порфирия	26

II. Разработка отдельных философских областей у Порфирия

§ 1. История и теория философии	29
1. История философии	29
2. Три ипостаси	34
3. Возможность более насыщенной концепции демиургии	41
4. Диалектика	44
5. «Формальная» логика	46
6. Еще один оригинальнейший момент логики Порфирия	50
§ 2. Специально о «душе» и «теле»	53
1. Психология и соматология	53
2. Некоторые детали	59
3. Заключение о психологии и соматологии	67

III. Этика и религия

§ 1. Письмо Порфирия к египетскому жрецу Анебону	70
1. Содержание письма	70
2. Основные идеи письма	72
3. Сообщения Августина	73
4. Самокритика у Порфирия и его положительный взгляд	74

5. Глубинно-исторический смысл письма к Анебону	75
§ 2. Демонология Порфирия	77
1. Содержание демонологии	77
2. Философско-мифологический фон	78
3. Попытка новой классификации демонов	79
§ 3. Умозрительно-регулятивный смысл мифологии	81
1. «Этика» Порфирия	81
2. Трактат «О философии из оракулов»	83
<i>IV. Непосредственное введение в эстетику</i>	
§ 1. Необходимое напоминание	90
§ 2. «Введение в «Гармонику» Птолемея»	91
1. Критерии музыкальной гармонии	91
2. Иерархия познавательных способностей	93
3. Необходимость сочетания двух основных критериев	95
4. Заключение	96
5. Некоторые уточнения	97
§ 3. «Исходные пункты»	98
1. Упоминания о первоедином	98
2. Душа — энергийный логос ума	99
3. Красота есть результат творчества души на основе неаффицируемо производящего ума	99
4. Неаффицируемость и неразрушимость	101
5. Специально о самодвижности неаффицируемой энергии	102
6. Выводы для мифологической эстетики	103
<i>V. Два специально эстетических трактата</i>	
§ 1. «Об изваяниях»	106
1. Общее замечание	106
2. Единственный положительный теоретический принцип	106
3. Примеры традиционно понимаемого теоретического принципа	108
4. Дальнейшие мифологические интерпретации	111
5. Заключение	112
§ 2. «О пещере нимф»	115
1. Содержание мифа о пещере нимф и его толкования до Порфирия	115
2. Анализ содержания трактата	119
3. Общая символическая установка	120
4. Афина Паллада и ее оливковое дерево	124
5. Пещера и космос	125
6. Нимфы	126
7. Водный источник	128
8. Каменные станки и пурпурная ткань	130
9. Пчелы и мед	131
10. Вход и выход в пещере Ветры	133
11. Архаическая мифология у Порфирия	134
12. Историко-эстетическое заключение	135
<i>VI. «Письмо к Марцелле». Заключение</i>	
§ 1. Письмо к Марцелле	139
1. Вступительные замечания	139
2. Содержание «Письма»	140
3. Вопрос о композиции «Письма»	143
4. Идеи «Письма»	144
§ 2. Заключение ко всему Порфирию	147
§ 3. Переход к Ямвлиху	148

Часть вторая
СИРИЙСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

I. Ямвлих. Общие сведения

§ 1. Биография Ямвлиха и вопрос об его оригинальности	153
1. Хронология и учителя	153
2. Связь с Александрией	154
3. Вопрос об оригинальности	156
§ 2. Сочинения Ямвлиха	159
1. Перечень сочинений Ямвлиха	159
2. Вопрос о хронологии сочинений Ямвлиха	160

II. Теоретическая философия Ямвлиха в целом

§ 1. Вступительные замечания	164
1. Общее значение теоретической философии	164
2. Исконная игнорация и современный переворот	164
3. Начало нового отношения к Ямвлиху	165
4. Исследование Дж. Диллона	166
§ 2. Единое и ноуменальная сфера	167
1. Единое и числа	167
2. Ноуменальная сфера и ее триадическое строение	172
3. Интеллигибельный и интеллектуальный ум	174
4. Детали основной ноуменальной триады	175
§ 3. Душа и космос	178
1. Душа в чистом виде	178
2. Индивидуальные души	179
3. Намек на учение о творческой фантазии	181
4. Общий характер учения Ямвлиха о душе	181
5. Время и пространство как функции мировой души	183
6. Природа и материя	185
7. Использование гипотез «Парменида»	186
8. Переход к дальнейшему (о необходимости использования философско-стилистического метода)	189

III. Основы символизма в целом

§ 1. «Свод пифагорейских учений»	192
1. Жанр сводки	192
2. Жанр введения	193
3. Пифагорействующий платонизм	194
4. Арифмология и теургия	194
§ 2. «О пифагорейской жизни»	195
1. Введение	195
2. Основной метод философии	197
3. Символизм	197
4. Вопросы воспитания	201
5. Платонизм	201
6. Специфика стиля трактата	202
§ 3. «Протрептик» («Увещание»)	204
1. Пифагорейский и общий метод	204
2. Специфика нового способа интерпретации символов	204
3. Влияние Платона	206
4. Ямвлих и Аристотель	207
5. Многоплановость символа	207

§ 4. «О науке общей математики»	211
1. Характеристика трактата в целом	211
2. Способ изложения	212
3. Область чисел и область души	212
4. Общее место числа в научно-смысловой области и его значение во всех сферах жизни	213
§ 5. «О Никомаховом введении в арифметику»	214
1. Общая установка	214
2. Исторические источники и оригинальность трактата	215
3. Определение числа	216
4. Основные типы числа	217
§ 6. Значение последнего трактата в общей системе символизма	218
§ 7. Эстетическая терминология «Свода»	219
1. «Красота» и «мудрость»	219
2. Другие термины	222
3. «Символ» и «миф»	224

IV. Мифологическая эстетика

§ 1. Что такое миф?	226
1. Понятие мифа	226
2. Общее разделение мифологических категорий	228
§ 2. Природа богов, демонов, героев и душ	229
1. Боги	229
2. Демоны	230
3. Герои	231
4. Души	232
§ 3. Классификация богов	237
1. Отличие от Плотина	237
2. Формальная классификация	238
3. Необходимые теоретические уточнения	238
4. Замечание общеисторического характера	243
5. Имена богов	245
6. Замечания по поводу классификации богов	249
7. Вопрос о судьбе	250
§ 4. Классификация прочих мифологических существ	252
1. Данные предыдущих текстов	252
2. Новая классификация	253
3. Анализ новой классификации	254
§ 5. Специальная эстетическая терминология	257
1. Красота и благо	257
2. Красота и ее структуры	258
3. Красота и ее общая функция	258
4. Красота и ее специальная функция	259
5. Красота и ее общая структурная функция	261
6. Красота и ее специальная структурная функция	262
7. Детализация этой разновидности эстетической функции (принцип порядка)	264
8. Принцип меры и гармонии	265
9. Мифологически-эстетические элементы в общефилософской терминологии	267

V. Аритмологическая эстетика

§ 1. Вступительные замечания	271
------------------------------------	-----

§ 2. Единица и двоица	272
1. Единица (monas)	272
2. Двоица (dyas)	275
§ 3. Числа 3—9	277
1. Троица (trias)	277
2. Четверица (tetras)	279
3. Числа пять—девять	281
§ 4. Десятерица (decas)	284
1. Парадигма гармонической вечности	284
2. Соответствующая терминология	285
3. Отличие десятиерицы от единицы	285
§ 5. Общая характеристика трактата	286
1. Отрицательные черты	286
2. Положительные черты	287
3. Заключение	294
§ 6. Историко-литературная справка	294
1. Современные исследователи	294
2. Два непосредственных предшественника «Теологумен»	295
3. «Теологумены» и Николах	296
4. «Теологумены» и Анатолий	299

VI. Теургическая эстетика

§ 1. Необходимые исторические сведения в связи с трактатом «О египетских мистериях»	304
1. Происхождение и назначение трактата	304
2. Название трактата	305
3. Вопрос об авторстве	306
4. Три возможных или, вернее сказать, невозможных, источника	307
5. Ямвлих и Платон	308
§ 2. Тематика трактата	309
1. Религия и философия	309
2. Тематика	309
§ 3. Основная проблематика	310
Условия возможности мистерияльной теургии	310
1. Общее изложение вводной части	310
2. Проблематика в собственном смысле	311
3. Логика культа	311
4. Сущность теургии и мистерии	313
§ 4. Обзор отдельных типов теургии	316
1. Ноуменальные критерии явления высшего в низшем	316
2. Мантика	316
3. Жертвоприношения	317
4. Молитва	318
§ 5. Обобщение всех типов мистерияльной теургии при помощи учения о символах	319
1. Универсальный символизм	319
2. Символ и судьба	322
3. Символ и человеческое блаженство	323
4. Общее заключение трактата	324
§ 6. Формальная структура философского метода	325
1. Неправильность традиционного взгляда	326
2. Разделение и соединение	327
3. Принцип (archē), основание (aitia), предположение (hypothesis)	328
4. Интерпретация (exēgeisthai, hermeneuein), апория и разрешение	328

5. Вывод	329
§ 7. Систематическая проблематика трактата в целом	329
1. Высший мир	329
2. Мантика, культ и молитва	331
3. «Монотеизм» и «судьба»	332
4. Естественность для Ямвлиха формально-методологической структуры проповедуемой у него теургии	334
5. В чем же, в конце концов, заключается ответ Ямвлиха на сомнения Порфирия?	335
6. Небезынтересные биографические параллели	338
§ 8. Из терминологии	339
1. «Красота» и «мудрость»	339
2. Другие термины	340

VII. Традиция и новаторство у Ямвлиха

§ 1. Ямвлих и Платон	343
1. Ямвлих и платоновская традиция	343
2. Метод комментирования Платона у Ямвлиха	344
3. Ямвлих и содержание платонизма	345
4. Некоторые текстуальные заимствования у Платона	346
§ 2. Ямвлих и Аристотель	348
1. Аристотелизм до Ямвлиха	348
2. Объективистская позиция Ямвлиха	349
3. Логическая направленность использования Аристотеля	350
4. Онтологическая база логической системы	351
§ 3. Платоно-аристотелевский метод	354
1. Интерпретация и метод	354
2. Genos, «род»	355
3. Scopus, «цель»	356
4. Принципиально оценочное отношение к интерпретируемым текстам	357
§ 4. Ямвлих и пифагорейство	358
1. Аритмологизм	358
2. Символизм	361
3. Теургизм	362
§ 5. Ямвлих, Порфирий, Плотин	363
1. Вековой предрассудок	364
2. «Правильная» теургия	365
3. Теургия и умозрение	366
4. Плотин о мировой симпатии	368
5. Мировая симпатия у Порфирия и Ямвлиха	370
6. Умеренный характер магической практики	370
7. Результат сопоставления трех мыслителей	371

VIII. Ученики Ямвлиха

§ 1. Феодор Асинский	374
1. Введение	374
2. Триадиическая диалектика	375
3. Краткая сводка триадиической диалектики	381
4. Одно очень важное разъяснение	383
5. Элементы диалектики мифа	386
6. Феодор и Нумений	390
7. Феодор и Плотин	390
8. Феодор и Порфирий	391

9. Феодор и Ямвлих	393
10. Феодор и Прокл	393
§ 2. Другие ученики Ямвлиха	394
1. Сопатр Апамейский	394
2. Дексипп	394
§ 3. Аристид Квинтилиан	395
1. Вопрос о хронологии трактата	395
2. Определения и разделения музыки	396
3. Музыка и гармония сфер	397
4. Космически-числовая природа музыки	399
5. Общий вывод	400
§ 4. Переход к пергамскому неоплатонизму	402
1. Теургия как принцип и теургия как система	402
2. Проблема мифологии и эстетики	402
3. Миф есть предельно и субстанциально данная теургема	403

Часть третья
ПЕРГАМСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

I. Введение

1. Основатель школы	407
2. Представители школы	407

II. Саллюстий

§ 1. Общие сведения и анализ трактата Саллюстия	411
1. Общие сведения	411
2. Содержание трактата Саллюстия	411
3. Анализ системы	413
§ 2. Определение мифа и учение о богах	416
1. Определение мифа	416
2. Классификация богов	421
3. Имена богов	423
§ 3. Историко-литературный фон трактата	426
1. Несколько текстовых параллелей	426
2. Пять типов толкования мифов	436
3. Некоторые важные подробности в мифах о воздействии богов на космос и на людей	440
4. Историко-эстетический вывод	443

III. Юлиан

§ 1. Введение	445
1. Вступительные замечания	445
2. Биография и общая характеристика	446
3. Обстановка раннего философствования	447
4. Сочинения	448
§ 2. Речь «К царю Солнцу»	452
1. Содержание речи	452
2. Теоретический анализ концепции Гелиоса	461
3. Исторический контекст концепции Юлиана	463
§ 3. Речь «К Матери богов»	469
1. Содержание речи	469
2. Оригинальные черты	473

3. Противоречия	474
§ 4. Другие рассуждения Юлиана о мифологии	476
1. Речи VII и III	476
2. «Против христиан»	479
3. Восторженный стиль мифологии	480
§ 5. Личность и стиль	481
1. Литературный стиль произведений Юлиана как показатель его эстетического мировоззрения	481
2. Личность Юлиана как показатель его эстетического мировоззрения	486
3. Трагический общественно-политический фон	486
4. Между язычеством и христианством	489
5. Трагическая раздвоенность	493
6. Некоторые иллюстрации	496
§ 6. Литература в связи с Юлианом	500
1. Христианские критики Юлиана	500
2. Отечественные исследователи Юлиана	502
§ 7. Переход к афинскому неоплатонизму	505
1. Миф есть субстанциальное тождество идеи и материи	505
2. Заметка о термине «теургия»	506
3. Конструктивная мифология	507
4. Необходимое условие для перехода от конструктивной мифологии к систематически-диалектической	509

Книга вторая

Часть четвертая АФИНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

I. До Прокла

§ 1. Плутарх Афинский	5
1. Жизнь и сочинения	5
2. Основная установка	6
3. Учение о фантазии	6
§ 2. Гиерокл Александрийский	9
1. Общее направление	9
2. Космическая иерархия	9
3. Эфирное тело	10
§ 3. Сириан и Домнин	11
1. Общие сведения о Сириане	11
2. Развитие основной неоплатонической триады	12
3. Упоминание о световом теле	16
4. Домнин из Лаодикии или Ларисы (Сирия)	16
§ 4. На ближайших подступах к Проклу	17
1. Упорядочение первых двух основных неоплатонических ипостасей	18
2. Сущность триадизма Прокла	22
3. Простейший способ понимания античного мифа	24
4. Жизненный смысл мифологии	26
5. Диалектика реальных мифов	26

II. Прокл

§ 1. Жизнь и сочинения	28
------------------------------	----

1. Общие сведения	28
2. Перечень сочинений	31
§ 2. Аналитический обзор главнейших сочинений	34
1. «Первоосновы теологии»	34
2. «Платоновская теология»	37
3. Общая характеристика комментариев Прокла к отдельным диалогам Платона	43
4. Комментарий к «Алкивиаду I»	45
5. Комментарий к «Кратилу»	48
6. Комментарий к «Государству»	51
7. Комментарий к «Пармениду»	54
8. Комментарий к «Тимею»	63
§ 3. Философская система в целом	68
1. Метод философии	68
2. Единое и числа	69
3. Ноуменальная сфера	76
4. Космическая душа и космос	76
5. Пространство, время, вечность	85
6. Материя	88
7. Исторический контекст термина «вечность»	91
8. Некоторые другие весьма важные понятия и термины	101
§ 4. Диалектика мифа	108
1. Боги доноуменальные	108
2. Боги ноуменальные	111
3. Необходимые разъяснения к таблице интеллектуальных богов	114
4. Таблица ноуменальных богов	118
5. Боги посленоуменальные	118
6. Одно очень важное разъяснение о различии отца и творца	121
7. Таблица посленоуменальных богов	123
8. Необходимые дополнительные разъяснения к посленоуменальной и общекосмической области	124
9. Использование платоновского «Парменида» для диалектики мифа. Боги доноуменальные	129
10. То же. Боги ноуменальные	130
11. То же. Боги посленоуменальные	135
12. Выводы	138
§ 5. Двенадцать типов единства	140
1. Весь Прокл — славословие всеединству	140
2. Шесть типов единства в связи с первой неоплатонической ипостасью	141
3. Обзор последующих типов единства	145
4. Типы единства у Прокла в связи со второй платоновской гипотезой	147
5. Общий вопрос о количестве типов единства у Прокла	150
6. Три вопроса	153
7. Два варианта учения о гипотезах у Прокла в связи с проблемой единства	158
8. Необходимость и непреложность для Прокла огромного количества типов единства	160
§ 6. Восемь основных типов триады	161
1. Общий взгляд	161
2. Сущность триады	162
3. Единственно возможный принцип классификации	163

4. Доноуменальные триады	164
5. Бытийно-ноуменальные триады	166
6. Понятийные и собственно мыслительные ноуменальные триады	167
7. Вопрос о посленоуменальных типах триады	169
8. Типы триад в связи с круговой природой триады вообще	171
9. Диалектическая сущность триады	173
10. Эстетическая природа триады	175
§ 7. Генологически-триадический гипотетизм как обоснование всякого мышления и бытия	175
1. Сущность вопроса	175
2. Вопрос об античной гипотезе в современной науке	178
3. Красота точки	183
4. Красота круга	186
5. Геометрическая фантазия	193
6. Эстетическое значение теории гипотезы	197
§ 8. Символическое толкование мифологии	198
А. Классика (миф как объект)	198
Б. Эллинизм (миф как субъект)	220
В. Неплатонизм до Прокла	248
Г. Прокл	265
Д. Заключение	287
§ 9. Наука, искусство, мораль и религия	301
А. Наука	301
Б. Искусство	304
В. Мораль и религия	327
§ 10. Специальный очерк эстетики	362
1. Трактат «О единении и красоте», сконструированный Фр. Крейцером на основе комментария Прокла к «Алкивиаду I»	362
2. Благо, красота и справедливость	363
3. Красота и благо	364
4. Красота и справедливость	365
5. Красота и душа	366
6. Аргументация в защиту всегдашней красоты и единства справедливости	367
7. Самодовление красоты и ее утилитарно-производственный характер	369
8. Значение эстетики Прокла для методологии всей истории античной эстетики	373
§ 11. Заключительная характеристика	374
1. Из истории изучения Прокла в прошлом	374
2. Теология и теософия	379
3. Теургия и мифология	380
4. Философская эстетика Прокла в одной фразе	381
5. Личность Прокла	382
6. Общественно-политический и вообще культурно-исторический смысл «истинного вакханства» «чистого мышления»	384
7. Гимны Прокла как наилучшая характеристика его философско-эстетического символизма	387
 <i>III. Современники и преемники Прокла</i>	
§ 1. Последние схоластики Платоновской Академии	409
1. Общие сведения	409
2. Марин	410
3. Исидор	410

§ 2. Дамаский	411
1. Общие сведения	411
2. Композиция трактата «О первых принципах»	412
3. Общее учение о первопринципе, включая всю доноуменальную ступень (1—125)	414
4. Интеллигибельное	421
5. Интеллигибельно-интеллектуальное (191—263)	422
6. Интеллектуальное (264—319)	425
7. Посленоуменальная область (338—396)	429
8. Сверхкосмическая ступень (338—350)	429
9. Сверх-и-внутрикосмическая ступень (351—377)	430
10. Внутрикосмическая ступень (378—396)	430
11. Девять гипотез в связи с использованием платоновского «Парменида»	431
12. Заключение	438
§ 3. Ученики и современники Дамаския	446
<i>IV. Гипотезы «Парменида» Платона в связи с историей их истолкования в античном неоплатонизме</i>	
§ 1. Вступление и первые две гипотезы	448
§ 2. Третья и четвертая гипотезы	453
§ 3. Последние четыре гипотезы	454
§ 4. Сводная таблица неоплатонических интерпретаций платоновского «Парменида» (на основании Procl. In Plat. Parm. 1052, 31—1064, 17 Cous. ²)	456
§ 5. Заключение	458
Приложения	465
I. Порфирий. «О пещере нимф»	465
II. Ямвлих. «Теологумены арифметики»	480
Библиография	509.

По вопросам оптовой покупки книг
«Издательской группы АСТ» обращаться по адресу:
Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж
Тел. 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13

Книги «Издательской группы АСТ» можно заказать по адресу:
107140, Москва, а/я 140, АСТ – «Книги по почте»



ЛОСЕВ
Алексей Федорович

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ
Последние века
Книга II

Главный редактор *В. И. Галий*
Ответственный за выпуск *Т. Б. Улищенко*
Художественный редактор *Б. Ф. Бублик*
Технический редактор *Е. В. Триско*
Корректор *О. Н. Улищенко*
Компьютерная верстка *Е. Н. Гадиева*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 31.07.00.
Формат 60×90¹/16. Гарнитура Тип Таймс.
Усл. печ. л. 34,0. Усл. кр.-отт. 34,2.
Уч.-изд. л. 37,94. Тираж 5 000 экз. Заказ № 111.

«Фолио»
61002, Харьков, ул. Артема, 8

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-00-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

ООО «Издательство АСТ» Лицензия ИД № 00017 от 16 августа 1999 г.
366720, Республика Ингушетия, г. Назрань, ул. Кирова, д. 13
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6»
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.
Телефон отдела маркетинга 271-35-42.