

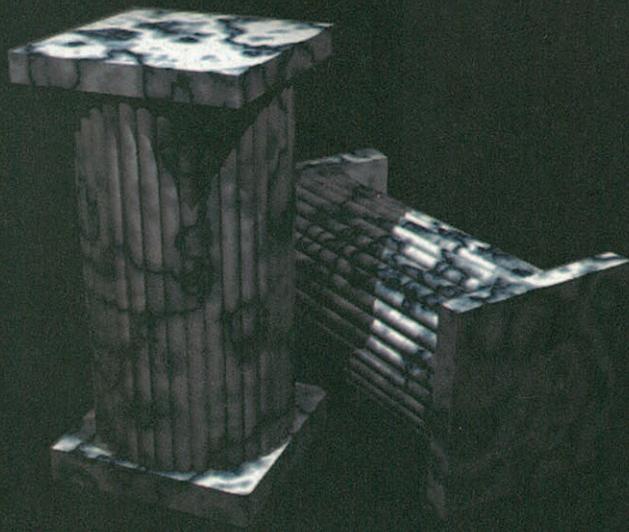


А. В. Петров ФЕНОМЕН ТЕУРГИИ

А. В. Петров

ФЕНОМЕН ТЕУРГИИ

Взаимодействие языческой философии
и религиозной практики
в эллинистическо-римский период



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

А. В. ПЕТРОВ

ФЕНОМЕН ТЕУРГИИ

ФИЛОСОФИЯ И МАГИЯ
В АНТИЧНОСТИ



Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2003

ББК 86.2
УДК 20
П 29

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект 02–03–16032д*

Петров А. В.
П 29 Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. — СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. — 415 с.

В книге исследуется возникновение уникального явления в античной культуре — теургии, соединившей в себе философскую и магическую традиции. Главное внимание уделяется социальным аспектам этого вопроса.

Книга предназначена как для специалистов в античной религии и философии, так и для всех интересующихся историей культуры.

ISBN 5–88812–183–5
ISBN 5–288–03266–1

© А. В. Петров, 2003
© Издательство РХГИ, 2003
© Издательский Дом СПбГУ,
2003

Существует большое различие между: продолжать еще верить во что-нибудь и вновь поверить в то же самое. Продолжать верить в то, что луна влияет на растения, — глупость и предвзвешенный рассудок, но вновь поверить в это — свидетельствует о философском размышлении.

Г. К. Лихтенберг. Афоризмы

ВВЕДЕНИЕ

В этой работе мы прослеживаем пути формирования теургии — специфического культурного явления поздней античности, возникающего в результате взаимодействия философии и магии. Впервые магия получает позитивную философскую интерпретацию, обосновывается теоретически и обозначается как теургия на рубеже III и IV вв. н. э. в трактате философа-неоплатоника Ямвлиха «О мистериях египтян». С этого времени начинается эволюция магического искусства как целостной дисциплины, содержащей как эмпирическую, так и теоретическую часть. Эта дисциплина разрабатывается представителями интеллектуальной элиты — философами, принадлежащими к наиболее влиятельному в ту эпоху философскому направлению, а именно к платонизму. Следует отметить, что, хотя обращение к теургии не становится неотъемлемым атрибутом неоплатоника, те, кто обращается к ней, — не маргиналы, но влиятельные среди платоников фигуры, в том числе главы школ: Ямвлих (основатель и глава сирийской школы неоплатоников), Плуларх (основатель и глава афинской школы) и другие, менее значительные, но тоже авторитетные¹.

В связи с тем что теургия представляет собой философско-магический синтез, при рассмотрении истории ее возникновения необходимо проследить как эволюцию магии в теургию, так и эволюцию философии, в ходе которой она ассимилирует ма-

¹ Так или иначе с теургией были связаны Эдесий, Евстафий, Максим Эфесский и его ученик — император Юлиан, Хрисанфий, о которых рассказывает ученик последнего, Евнапий, в «Жизнеописаниях мудрецов», а также Сириан, Прокл, Дамаский, Олимпиодор, о чем свидетельствуют их сочинения или фрагменты последних.

гию, превращая ее в свою высшую часть, и в первую очередь по отношению к платонизму. Магия как явление, общее практически для всех известных нам форм культуры, присутствовала и в античной — греческой и римской — цивилизации с самых древнейших времен. Однако с конца периода классики античная магия начинает превращаться в уникальное явление, перерастая рамки греческой и римской культур и становясь средиземноморским явлением. Она объединяет в себе в разных пропорциях наряду с традиционными греко-римскими формами магии элементы магии египетской, еврейской и вавилонской. В общих чертах этот процесс, видимо, закончился к началу новой эры. Средиземноморская магия становится весьма сложной, развитой дисциплиной, где есть свои профессионалы и дилетанты, свои традиционалисты и новаторы, своя элита и свои маргиналы. Тексты папирусов указывают на существование определенных стереотипов в построении магического действия (праксиса), иногда весьма сложного. Устойчивыми элементами праксиса оказываются выбор и подготовка подходящего места, приобретение и создание подручных материалов, разного типа молитвы, так называемые истинные, или варварские, имена богов и т. п. Принципиально важным в этом типе магии оказывается то, что всякое магическое действие — будь то получение оракула, возбуждение любовной страсти или удача в путешествии — обязательно сопровождается вступлением в контакт со сверхъестественными силами, вплоть до высочайшего (с точки зрения призывающего его мага) Бога.

История отношений между магией и платонизмом открывается двумя небольшими пассажами из платоновского корпуса. В «Алкивиаде I» (121e) Платон замечает, что персидского принца обучают магии, а в «Пире» (202e—203a) Сократ, отвечая на вопрос, каково назначение демонов, говорит: «Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям — наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они

заполняют промежуток между теми и другими, так что вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчествам и чародейству». Справедливости ради следует заметить, что фундаментальность этого положения была осознана много позже, во II в. н. э., средними платониками, и в первую очередь Апулеем. В своей «Апологии», он, опираясь на данные пассажи Платона, делает вывод, определивший тенденцию отношения к магии на следующие несколько веков: магия, как сознательное общение с демонами-посредниками, является достойной формой деятельности для любого, кто стремится к богам, и для философа в первую очередь.

Следующим крупным шагом была полемика между Порфирием, сформулировавшим в своем «Письме к Анебону» принципиальные трудности, возникающие перед платоником, обосновывающим магическое искусство. Самым важным, на наш взгляд, была постановка вопроса о том, как может признавать неаффицируемость богов тот, кто принуждает их к чему-либо с помощью магических процедур. Ямвлих, ответивший Порфирию своими «Мистериями» (другое их название — «Ответ учителя Абамона на письмо к Анебону»), впервые создает подробную теорию магии, в центре которой находится принцип: все магические действия лишь по видимости обращены на богов и демонов, но на самом деле они изменяют лишь человека и другие вещи материального мира, делая их способными для принятия божественного света, который всегда изливается на низшие вещи, однако не всегда может быть ими принят.

За Ямвлихом следует уже целое поколение платоников, практикующих теургию, о которых мы узнаем по большей части из сочинения Евнапия. Последний же этап эволюции философской магии на античной почве связан с именами трех афинских платоников IV—V вв. — Плутарха, Сириана и Прокла. Теория теургии в афинском неоплатонизме представляет собой

детально развитое учение с отработанной и богатой терминологией, связи которого с другими учениями (о едином, триадах, демиургии, физикой, психологией и пр.) тщательно продуманы. А у Прокла теургия выходит далеко за рамки магии в обыденном смысле и становится универсальным принципом, суть которого состоит в том, что теург превращает худшее в лучшее в онтологическом смысле, то есть не плохого человека в хорошего или больного в здорового, а человека — в демона, растение — в животное и т. д.

Важное место в нашем исследовании занимает и социальный аспект взаимосвязанной эволюции магии и философского сознания, так как обращение к теургической практике и принятие теургических теорий не ограничивалось чисто философскими кругами. Ко времени появления теургии в высших слоях общества Римской империи уже были намечены определенные рамки для нормативной и даже элитарной магии, вопреки традиционному взгляду, согласно которому любое обращение к ней может лишь опорочить культурного человека в глазах равных ему людей. Литературные свидетельства демонстрируют распространенность магии как социального явления. Из разрозненных замечаний Цицерона (I в. до н. э.) мы видим, что интеллектуальная элита его времени активно увлекалась магией, хотя это увлечение осуждалось просвещенным римским сообществом. Из энциклопедии Плиния Старшего (I в. н. э.) вырисовывается хождение в среде ученых и в элитарных слоях обширной литературы, так или иначе связанной с магией, которая становится предметом теоретизирования. Апулей (II в. н. э.) показывает, что во втором веке можно было почти открыто говорить, что ты — маг, в присутствии людей не просто нормативных, но и чиновных. Рассказы Аммиана Марцеллина (IV в. н. э.) о репрессиях свидетельствуют, что в его время трудно было найти человека, так или иначе не связанного с магией. Наконец, мы обнаруживаем сочинения, пытающиеся теоретически осмыслить магическое искусство: трактат Цицерона

«О дивинации», Плутарха Херонейского — «О суеверии», «Апология» Апулея показывают достаточно хорошо очерченную тенденцию к оправданию и усвоению магии философией.

Фактически социальная проблематика является не аспектом, а контекстом исследования формирования теургии, что заставляет нас с самого начала определиться в отношении некоторых социологических понятий, без использования которых мы не сможем обойтись. Это понятия альтернативности, маргинальности и девиантности. Все три термина определяются в их отношении к понятию нормы².

Под альтернативными обычно имеются в виду сообщества, удовлетворяющие запросы общества в целом, отдельных социальных групп и индивидуумов, использующие для этого пути, не востребованные официальными институтами. В античную эпоху пример альтернативного сообщества можно видеть в пифагорейском братстве, предложившем и реализовавшем новую модель управления полисом для восстановления и усиления политического и экономического статуса Кротона в Великой Греции. Следует заметить, что в рамках той ситуации, в которой действуют пифагорейцы, они не являются маргиналами: политический успех не позволяет считать их таковыми.

Что же имеется в виду под маргинальностью? Маргинальное более жестко, чем альтернативное, противопоставлено нормальному. Можно сказать, что маргинальное и ненормальное в определенной степени одно и то же. Разница заключается в том, что маргинальное не может быть индивидуальным. Отдельный человек с физическими, психическими, поведенческими, нравственными отклонениями будет маргиналом только в том случае, если существует целая социальная группа, для которой подобные отклонения — норма. Классический пример —

² Обо всей палитре отклонений от социальной нормы см.: *Park R. E., Burgess E. W. Introduction into the Science of Sociology. Chicago, 1921; Merton R. K. Approaches to the Study of Social Structure. New York, 1973.*

преступный мир, где есть своя картина мира, система ценностей, мораль и принципы поведения, отклонение от которых карается, а соответствие которым влечет за собой достижение того или иного социального статуса в этом мире; с точки же зрения социума в целом все это сообщество нормальным признано быть не может в отличие, например, от сообщества ученых, врачей или политиков, поведение и ценностная ориентация которых тоже могут быть странными с точки зрения обыденного сознания. Колдуны — прекрасный пример маргиналов в античную эпоху. Маргинальность необязательно альтернативна: она может не предлагать путей для удовлетворения запросов общества. Поздний языческий неоплатонизм, например, решал проблемы, которые никому, кроме самих платоников, не были интересны, и обрекал себя таким образом на сугубую маргинальность.

Осталось уточнить смысл термина «девиантность». Если первые два понятия описывают характер и статус социальных групп в целом, то последнее относится лишь к поведению, несколько отклоняющемуся от существующих норм. Природа девиантного поведения состоит в воспроизведении маргинальных стереотипов в нормальной ситуации. Так, поведение хиппи нормально для своей среды и девиантно на светском рауте. Так же как действия Элагабала нормальны в Сирии и девиантны в Риме.

Итак, альтернативное, маргинальное и девиантное оппозиционны норме. Альтернативное более конструктивно, ибо решает те же задачи, что и нормальное. Маргинальное менее конструктивно, так как отрицает всю господствующую систему ценностей. Девиантное, по сути совпадая с маргинальным, относится к индивидуальному поведению. Это то, что касается терминов; свою позицию в отношении используемых нами социологических теорий мы изложим в разделе, посвященном историографии проблемы.

Обзор источников

Круг наших источников по эллинистической, греко-римской или средиземноморской магии достаточно широк и разнообразен. Мы располагаем и свидетельствами очевидцев — людей, для которых магия была явлением повседневной жизни. У нас есть памятники, созданные руками людей, обращавшихся к этому искусству, но которых, однако, трудно назвать профессиональными магами. В нашем распоряжении имеются и трактаты профессионалов, созданные, так сказать, «для служебного пользования». Существуют также теоретические трактаты, предлагающие рациональную интерпретацию магического искусства.

Наши источники по данному религиозному феномену различаются не только своим содержательным характером, но и средой возникновения. Существуют: таблички с заклятьями, возникшие на греческой и римской почве; египетские демотические папирусы; магические папирусы, написанные на коптском языке; еврейский учебник магии; наконец, мы располагаем великолепным собранием греческих магических папирусов из Египта, национальную принадлежность авторов которых вряд ли можно определить, — они являются, по-видимому, самым ярким памятником религиозного синкретизма эпохи.

Документы, повествующие о магии, происходят и из разных социальных слоев. Гораций, Плиний, Тацит и Аммиан Марцеллин по-разному представляют имперскую элиту. Весьма высоко положение Тертуллиана и Августина. Иное место, но тоже элитарное в своей среде, занимают Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский. Сохранилось значительное количество произведений магического характера, происходящих из так называемого среднего слоя: это многие гностические и герметические сочинения, а также, безусловно, греческие магические папирусы. Перейдем теперь к более подробной характеристике наших источников, разделив их на группы.

Прямые источники. К этой группе принадлежат амулеты, таблички с заклятьями и магические папирусы. Бóльшая часть магических амулетов собрана в двух фундаментальных трудах — Кемпбелла Боннера и Анри Делятта и Поля Дершана³. Специально они нами не изучались и для интересующей нас темы являются лишь еще одним подтверждением значимости руководств по магии, содержащихся в папирусах: значительная их часть оформлена в соответствии с требованиями, изложенными в этих руководствах. Можно отметить, что известные нам амулеты относятся к хорошо документированному периоду — позднеэллинистическому и римскому времени, вследствие чего не обладают принципиальной важностью. Намного более значимы таблички с заклятьями. Почти полное представление об этих табличках (*tabulae execrationum* или *defixionum tabellae*) дают издания Рихарда Вюнша и Огюста Одоллена⁴. В связи с тем что это практически единственный прямой источник по магии позднеклассического и раннеэллинистического времени, мы обращаемся к их подробному разбору в первой главе.

Уникальным представителем другой группы является «Книга таинств» — «Сефер 'а разим», реконструированная и опубликованная Маргалиотом и переведенная на английский язык Майклом Морганом⁵, которая оказывается одним из звеньев, соединяющих профессиональную литературу магических папирусов с более популярной религиозной литературой. К последней мы обращались для того, чтобы продемонстрировать кон-

³ *Bonner C. Studies in Magical Amulets. Ann Arbor, 1950; Delatte A., Derchain P. Les intailles magiques Greco-Egyptiennes. Paris, 1964.*

⁴ *Wünsch R. Defixionum Tabellae Atticae. Berlin, 1873; Audollent A. Defixionum Tabellae. Paris, 1894.*

⁵ *Sepher Ha-Razim [«Book of Mystery»] / Ed. M. Margalioth. Jerusalem, 1966; Sepher Ha-Razim. The Book of the Mysteries / Transl. M. A. Morgan. New York, 1983.*

текст существования и распространения собственно магических сочинений⁶.

Теперь мы переходим к группе источников, изучение которых, по мнению известного ученого XIX в. Альбрехта Дитериха, должно лечь в основу всякого исследования античных «суеверий»⁷, то есть к греческим магическим папирусам из Египта. Впервые магические папирусы были опубликованы Густавом Парти в 1865 году⁸ — это были Первый и Второй Берлинские магические папирусы. Через 20 лет Лееманнс опубликовал еще два папируса⁹, а три года спустя вышло сразу четыре, включая знаменитый «папирус Мимо», опубликованных Карлом Вессели¹⁰. Это — важнейшие тексты. К концу 20-х годов нынешнего века было собрано уже более 60 магических папирусов разного объема. Все они были сведены воедино, переведены на немецкий язык, снабжены богатым критическим аппаратом и изданы Карлом Прайзенданцем в двух

⁶ Последняя использовалась нами в переводе с коптского на русский или английский языки. См.: *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. H. Charlesworth. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments. London, 1983; *Апокрифы древних христиан* / Под ред. И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. М., 1989; *Хосроев А. Л.* 1) *Александрийское христианство по данным текстов Наг-Хаммади*. М., 1991; 2) *Из истории раннего христианства*. М., 1997; *Изречения египетских отцов* / Пер. А. И. Еланской. СПб., 1993; *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* / Ed. M. Meyer, R. Smith. San Francisco, 1994.

⁷ *Papyrus Magica Musei Lugdunensis Batavorum* / Ed. Albrechtus Dieterich. Lipsiae, 1888. P. 751.

⁸ *Acta Academiae Litterarum Berolini*, 1865 (Берлинский папирус 5025: p. 120 sqq.; Берлинский папирус 5026: p. 150 sqq.).

⁹ *Leemanns C. Papyri Graecae musaei Lugdunensis Batavorum*. Lipsiae, 1885 (Папирус J 384 = Лейденский V: p. 10 sqq.; папирус J 395 = Лейденский W: p. 82 sqq.).

¹⁰ *Wessely C. Denkschriften der kaiserliche Academie der Wissenschaft zu Wien // Philologische-historische Classe*. 1888. Bd XXXVI (Парижский папирус из Национальной библиотеки: p. 44 sqq.; папирус из Британского музея XLV: p. 127 sqq.; папирус Мимо из Лувра: p. 139 sqq.; папирус из Британского музея XLVII: p. 149 sqq.).

томах в 1929—1931 гг.¹¹ Позже, в 1941 г., им был опубликован указатель к изданию, почти весь тираж которого сгорел в 1943 г. вместе с издательством Тойбнера¹². Сейчас осуществлено переиздание всех трех томов¹³.

В издании Прайзенданца каждый папирус предваряется небольшим вступлением, касающимся его датировки, предыдущих изданий, критических работ о нем, а также реалий и языка. Общая характеристика этих папирусов дана Артуром Дарби Ноком в небольшой, но информативной статье¹⁴. Принципиальный вывод Нока состоит в том, что в магических папирусах мы имеем рабочие пособия магов, которые использовались ими в повседневной практике. Папирусы эти создавались в течение III—IV вв. н. э. (на основании более ранних источников) представителями так называемого среднего слоя, то есть людьми, не принадлежащими к культурной элите, однако не чуждыми образования: они знают Гомера, владеют стихотворным размером. Но даже грамотность их не стоит преувеличивать — в стихотворном размере они нередко сбиваются и допускают ошибки, состоящие в имитации устной речи.

Из этого источника мы извлекаем множество важных сведений. Прежде всего становится ясно, что в Египте III в. существует слой людей, профессионально занимающихся магией, накапливающих и обобщающих свой собственный опыт, передающих его другим и сравнивающих собственные результаты с чужими. Во-вторых, наглядно подтверждается существование в этой среде магической литературы, что, конечно, отличает ее от среды фессалийских колдуний или колдунов-марсов. В-треть-

¹¹ *Papyri Graeci Magici* / Ed. K. Preisendanz. Vol. 1—2. Berlin, 1929—1931.

¹² *Aune D. E. Magic in Early Christianity* // ANRW. 1980. Th. 2. Bd 23. Hbbd. 2. S. 1508.

¹³ *Papyri Graeci Magici* / Ed. A. Heinrich. Vol. 1—2. Stuttgart, 1973—1974.

¹⁴ *Nock A. D. Greek Magical Papyri* // Nock A. D. *Essays on Religion and the Ancient World*. Vol. 1—2. Cambridge, 1972. P. 176—194.

их, мы получаем возможность воочию увидеть ту смесь, которая возникала в религиозной сфере в уме не только мага, но и вообще среднего обывателя, не утруждающего себя попытками систематизации и критики религиозных воззрений и не примыкающего к новым религиозным движениям, единство которых обеспечивалось авторитетом основателя, учреждением культа, образованным жречеством и, наконец, догматом. У авторов наших папирусов гностические зоны Бифос и Пистис, Проноя и Псюхе фигурируют вместе с египетскими богами Гором, Осирисом, Анубисом и Гарпократом; Саваоф, Адонай, «боги евреев» Моисей и Христос чередуются с греческими Гермесом, Афродитой и даже Кроном; библейские Гавриил и Михаил, в статусе демонов, сочетаются с демонами, возникшими из эпитетов египетских богов, как, например, Баи солбаи — искаженное коптское «лев, сын льва»; в высшие демонические чины попадают, оказываясь в роли архонтов-мироправителей или их атрибутов, абстрактные понятия греческой философии: справедливость, истина, ум. Такую же картину дает анализ эпитетов, прилагаемых магами к богам и демонам.

Если ближе подойти к собственно магической проблематике, мы узнаем следующее: сферу действия магического искусства, то есть то, с какими вопросами приходили к магам клиенты; виды магических операций, совершавшихся магами; структуру магических процедур; необходимые материалы (так называемые *materia magica*); магический пантеон или, если угодно, пандемониум и, наконец, технический словарь греко-римской магии.

В заключение обзора папирусов следует назвать издания коптских магических текстов, осуществленные Кроппом и Штегеманном и демотические магические папирусы, изданные Гриффитом и Томпсоном¹⁵.

¹⁵ The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden / Ed. F. L. Griffith and H. Thompson. London, 1904; *Kropp A. M.* Ausgewählte koptische Zaubertexte. Bd 1—3. Brussels, 1930—1931; *Stegemann V.* Die Koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Reiner in Wien. Heilderberg, 1934.

Косвенные источники с трудом поддаются систематизации, поскольку сведения об античной магии по большей части крупицами рассыпаны по всей античной литературе. Трагедия и комедия, лирика и эпос, исторические и философские трактаты нуждаются в изучении присутствующих в них магических реалий. Для реконструкции содержания магических процедур к косвенным источникам мы обращались лишь для классической эпохи (Аристофан, Еврипид, Платон) при отсутствии свидетельств более надежных. В основном же мы прибегали к ним для изучения отношения к магии во внемагической среде в римское время. К их числу относятся, помимо произведений идеологического плана, на которых мы остановимся ниже, богатая разнообразной информацией энциклопедия Плиния Старшего, дополняющие ее сочинения Ювенала, Лукиана, Флавия Филострата и Гелиодора. Ряд пассажей о религиозных конфликтах у Тита Ливия важен для понимания девиантного характера магии. Исторические работы Тацита, Светония, писателей истории Августов, Аммиана Марцеллина показывают место магии в политической жизни Рима. К этой же группе можно отнести и юридические документы, а именно собрание законов против колдовства в кодексе Юстиниана.

Более четко очерчивается круг источников этой группы по истории собственно теургии. В первую очередь это философские сочинения неоплатоников, начиная с Порфирия и Ямвлиха и заканчивая Проклом и даже византийским богословом X века Михаилом Пселлом. Наряду с ними привлекаются и другие памятники, такие как «Жизнеописания софистов» Евнапия, апологетические и ересиологические сочинения отцов Церкви, и другие, вплоть до словарей Свиды и Гесихия.

Идеологические сочинения, анализу которых посвящена большая часть второй главы, подобраны нами так, чтобы проиллюстрировать доминирование в ранней Римской империи господство стоических идей в умах представителей культурной элиты и тенденции развития отношения к магии в этом, сто-

ическом, контексте. Задающим тон среди этих сочинений являются философские трактаты Цицерона, из которых мы выбрали для подробного анализа «De divinatione», поскольку он максимально близок теме магической практики. Зависимость от его позиции ярко прослеживается в творчестве Горация, Тибула и Проперция. Обратились мы и к поэмам Вергилия и Овидия, демонстрирующим как безразличное отношение к магической практике их времени, так и невыраженность стоической позиции. Анализ сочинений Сенеки, Лукана и Стация показывает, что даже пристальное внимание к развитым магическим процедурам без изменения идеологических установок оказалось бесперспективным. Для изучения изменений, произошедших в господствующей идеологии, то есть смены стоицизма так называемым средним платонизмом, мы прибегли к рассмотрению трактата Плутарха «О суеверии», во многом параллельного Цицероновскому трактату «О дивинации», сочинению Цельса «Истинное слово» и речи Апулея в свою защиту от обвинения в магии, которая, по нашему мнению, является ключевой в формировании картины магических искусств в последующую эпоху. Новая же идеология, окончательно вытеснившая стоицизм как самостоятельное явление, формировалась уже в рамках нового платонизма, и ее основные, ключевые позиции были выработаны в полемике между Порфирием и Ямвлихом, реконструируемой на основании свидетельств Евсевия («Приготовление к Евангелию»), Августина («О граде Божием») и сочинении Ямвлиха «De mysteriis».

Обзор научной литературы

Историографическое поле, в котором мы осуществляем наше исследование, формируется литературой по истории античной религии, понимаемой достаточно широко. Мы включаем не только (и даже не столько) историю религиозных институтов, но и эволюцию религиозного сознания древних. В рамках

этого направления научное изучение собственно магии началось практически одновременно с формированием гуманистической науки об античности в целом. Во всяком случае, у представителей кружка Марсилио Фичино мы обнаруживаем равный интерес как к истории античной философии, так и к тому, что обозначалось термином «суеверие»¹⁶. Долгое время изучение магических феноменов велось в рамках исследований по истории еретических движений в раннем христианстве, перерастая в самостоятельный предмет, обозначившийся в XVIII—XIX вв. термином «гностицизм»¹⁷. Фундамент современной научной позиции в отношении античной магии был заложен в трудах ученых рубежа XIX и XX вв., и в первую очередь в работах Рихарда Райценштайна, Альбрехта Дитериха и Франца Кюмона¹⁸. Основная заслуга этих ученых состоит в том, что они, сохраняя конкретно-исторический подход к изучаемому явлению античной культуры и рассматривая магию в контексте общего развития греко-римской духовности, попытались обрисовать некое уникальное явление, к которому был приложен термин «синкретизм». Благодаря этому изучение античной магии стало самостоятельным предметом научного интереса. Кроме того, среди разнообразных этапов эволюции магии на первое место была выдвинута та ее форма, которая известна нам по магическим папирусам.

Однако параллельно с этим в науке XIX—XX вв. существовало и другое, более влиятельное, направление в изучении

¹⁶ *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age. London, 1939.

¹⁷ *Macarius J.* Abraxas seu Apistopistus. 1657; *Baronius.* Annales Ecclesiasticis / Ed. Theiner. 1864; *King C. W.* The Gnostics and their Remains. 1887.

¹⁸ *Reitzenstein R.* 1) Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. Leipzig, 1927; 2) *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und fürchristlichen Literatur.* Leipzig, 1904; *Dieterich A.* Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig, 1891; *Cumont Fr.* The Oriental Religion in Roman Paganism. Chicago, 1911.

магии — антропологическое. Наиболее известные представители этого направления — Эдуард Тейлор и Джеймс Джордж Фрезер¹⁹. В их работах ярко проявляется фундаментальная особенность всего антропологического подхода в отличие от конкретно-исторического: они рассматривают изучаемые ими явления как а priori общечеловеческие. То, что для представителя конкретно-исторического подхода является типологическим сходством, для антрополога — фундамент рассуждения. Если историк склонен изумляться, обнаруживая в разных культурах существенно близкие явления, то для антрополога удивительно отсутствие свойственного другим культурам явления. Такая позиция антропологии — результат воспринятого ею эволюционизма и тесной связи с гуманистической идеологией. На принципиальную, генетическую, связь между антропологией и гуманизмом совершенно справедливо указывает современный исследователь Клод Леви-Строс, хотя и стоящий во многом на иных позициях, но сохраняющий принципиальную близость к традиционной антропологии²⁰.

Именно в рамках антропологического подхода к магии сформировалась та методологическая установка, которая привела в середине XX в. к кризису в данной области исследований. Суть этой установки сводится к двум основным факторам: попытке определить магию феноменологически (через описание составляющих ее элементов; как обособленное явление) и оценке магии как формы искажения, извращения, упадка религии. Влияние этого подхода прослеживается не только в антропологической, но и в антиковедческой литературе. Среди адептов этого направления можно назвать таких выдающихся ученых,

¹⁹ Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939; Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1980.

²⁰ Леви-Строс К. 1) Три вида гуманизма // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 15—18; 2) Руссо — отец антропологии // Там же. С. 19—28; 3) Пути развития этнографии // Там же. С. 29—36.

как Мартин Нильссон и Андре-Жан Фестюжьер²¹. Говорить о том, что этот подход к магии сдан в анналы истории, не приходится. Попытки феноменологического определения магии существуют и в новейшей литературе²². Однако в середине XX в. в антропологии произошли существенные изменения, которые оказали влияние и на собственно антиковедческую литературу. Суть этих изменений состоит в более широком применении в антропологии социологического подхода, где магия определяется в социологических терминах как антисоциальная²³, аномальная²⁴ и нелегальная²⁵ формы религии и даже как клише, используемое для того, чтобы очернить противника в ходе религиозного конфликта²⁶. Фундаментальные выводы социологического подхода сформулированы Дэвидом Оном: «(1) Магия и религия столь тесно переплетены, что по существу невозможно рассматривать их как дискретные социокультурные категории. (2) Структурно-функциональный анализ магико-религиозных феноменов запрещает негативное отношение к магии. (3) Магия является феноменом, который существует только в контексте частной религиозной традиции; магия не является религией только в том смысле, в каком вид не является родом. Частная магическая система соответствует религиозной структуре в том смысле, что она разделяет фундаментальную конструкцию религиозной реальности контекстуальной религии. (4) Магия

²¹ Nilsson M. Die Religion in den griechischen Zauberpapyri // Nilsson M. Opuscula Selecta. III. Lund, 1960; Festugiere A.-J. L'Idéal religieux des Grecs et L'Évangile. Paris, 1932.

²² Goode W. J. Religion among the Primitives. Glencoe, 1951; Vries J. de. Magic and Religion // History of Religion. 1962. N 1. P. 214—221.

²³ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. New York, 1965.

²⁴ Mauss M. A General Theory of Magic. London, 1972.

²⁵ Smith J. Z. Good News is no News: Aretalogy and Gospel // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults / Ed. J. Neusner. Leiden, 1975.

²⁶ Garrett S. R. The Demise of the Devil: Magic and Demonic in Luke's Writings. Minneapolis, 1989.

оказывается универсальной особенностью религии, так же как девиантное поведение — особенностью человеческого общества»²⁷. Следует отметить, что в антиковедении уже была подготовлена почва для восприятия такого подхода. В частности, Артуром Дарби Ноком была опубликована статья, в которой формулировалась принципиальная необходимость если не полного отказа от феноменологического определения магии, то, во всяком случае, сугубой осторожности в использовании такого подхода²⁸. Кроме того, методологическое удобство термина «синкретизм», вызвавшего в результате к жизни и понятие «религиозность» (вместо «религия»)²⁹, предрасполагало к постоянному переопределению феноменологического содержания понятия «магия» в связи с изменением социокультурного контекста.

Основным достоинством социологического подхода к магии для антиковедческого исследования является возможность говорить, вслед за древними, о магии как о самостоятельном явлении, несмотря на формальное сходство ее процедур с процедурами нормативных форм религиозной жизни, вместо того чтобы недоумевать по поводу «близорукости» античных авторов. В связи этим мы, говоря о магии, всегда учитываем ненормативность как неотъемлемый ее атрибут. Более того, весь пафос среднего платонизма, с его апологией магической деятельности, будет непонятен без этого допущения. Однако, в силу той же самой причины, мы не можем идти вслед за антропологами столь далеко, чтобы полностью отказываться от феноменологического определения магии, поскольку сами древние упорно связывали ее с набором вполне определенных (хотя и разных в различные периоды) процедур. А неоплатоники, создавая те-

²⁷ Aune D. E. Op. cit. S. 1516.

²⁸ Nock A. D. *Paulus and Magus* // Nock A. D. *Essays on Religion and the Ancient World*. Cambridge, 1972. Vol. 1—2. P. 313—318.

²⁹ О соотношении этих понятий см.: Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства. М., 1997. С. 263 и примеч. 551.

ургию, фактически легитимизировали магию, сохраняя присущий ей набор особенностей, но превращая низовое в элитарное, запретное в сокровенное, тайное = незаконное в тайное = истинное.

Что касается собственно теургии, то здесь совершавшаяся в научном подходе к ней эволюция не претерпевала столь резких скачков. Свое фундаментальное значение сохраняет книга Теодора Хопфнера «Греко-египетская пророческая магия»³⁰, в которой подробнейшим образом изложены эволюция демонологических представлений древних в связи с магическим искусством, сами разнообразные проявления магии, которые Хопфнер упорядочивает с помощью трех категорий: «гоэтия» — низшая, народная форма магии, то есть колдовство, «магия» — представляющая собой, в отличие от гоэтии, искусство, однако не настолько развитое, чтобы достичь вершин, равных философскому боговидению, и «теургия» — высшая форма магического искусства, ставящая перед собой практически те же цели, что и религиозная философия — богообщение, достигая их, правда, иными, ритуальными, средствами. В своей статье в Реальной энциклопедии³¹ Хопфнер так формулирует сущность теургии: «Теургия (Theourgia) этимологически и по существу означает принуждение богов (Gotterzwang), способ, или метод, пользуясь которым человек принуждает богов (в собственном смысле) или вообще существ сверхчеловеческого ранга, воздействует на существа высших родов (kreittona gene), и, войдя таким образом в прямую связь с ними, человек использует их для достижения поставленной цели. Таким образом, теургия принадлежит в качестве высшей и идеальной ступени к магии»³². Принципиально не разделяя магии и мистики, автор относит к

³⁰ *Hopfner Th.* Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Bd 1—2. Leipzig, 1921—1924. Конспективное изложение этой работы см.: *Hopfner Th.* Mageia // RE. 2 R. Bd XIV. Hbbd. 1. Coll. 301—393.

³¹ *Hopfner Th.* Theurgie // RE. Bd VI. Hbbd. 1. Coll. 258—270.

³² *Ibid.* Coll. 258.

числу теургов и Плотина. Не проводит он также различия между теургией, практиковавшейся в неоплатонических школах, и магией, базирующейся на руководствах магических папирусов, основываясь на феноменологическом определении теургии и практически не выходя за пределы этого определения: элитарность теургии для Хопфнера — личное дело теурга, прибегнувшего к более совершенной процедуре.

Уже со времен Вильгельма Кролля³³ начинает осознаваться значимость для формирования теургии «Халдейских оракулов», написанных и прокомментированных во время Марка Аврелия неким Юлианом, которым, по всей видимости, был введен и сам термин «теург». Если благодаря работам Жозефа Биде, Самсона Айтрема, Эрика Робертсона Доддса, Пьера Буансе и Полимнии Атанасиади³⁴ более четко устанавливаются отношения между магией папирусов и теургической практикой, а также ее связь с неоплатонизмом, то в работах Вильгельма Тайлера, Ганса Леви и Э. Р. Доддса³⁵ показывается принципиальная близость неоплатонической теургии и идеологии юлиановских оракулов. Выводы этих исследователей во многом остаются не оспоренными до сих пор и сводятся к следующему.

³³ Kroll W. De oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894.

³⁴ Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs // Ed. J. Bidez. Vol. VI. Bruxelles, 1928; Eitrem S. 1) Die ούρασις und der Lichtzauber in der Magie // Symbolae Osloenses. 1929. Fasc. VIII. P. 49—53; 2) La theurgie chez les Neo-platoniciens et des Papyrus Magiques // Symbolae Osloenses. 1942. Fasc. XXII. P. 49—79; Dodds E. R. Theurgy // Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1963. P. 283—311; Boyance P. Theurgie et telestique neoplatonicienne // Revue de l'histoire des religions. 1955. Vol. 147. N 2; Athanassiady P. Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus // Journal of Roman Studies. 1993. Vol. 83.

³⁵ Theiler W. Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942; Lewy H. Chaldaean Oracles and Theurgy / Nov. ed. M. Tardieu. Paris, 1978; Dodds E. R. New Light on the «Chaldaean Oracles» // Levi H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Paris, 1978. P. 693—701.

1) Теургия представляет собой форму магического искусства, эволюционировавшую (тем или иным путем) из магии, известной нам по магическим папирусам.

2) Теургия с точки зрения современников является наиболее действенной (древней и истинной) формой магической практики, важный этап которой — контакт с божеством.

3) Теоретическую базу теургии составляет послеплатоновский платонизм.

4) Каналом проникновения магии в неоплатонизм являются «Халдейские оракулы», сформулировавшие суть и задачи теургии на языке, близком неплатоникам.

Свою задачу мы видим в привнесении социального аспекта в изучение теургии, в попытке представить эту специфическую форму магии как ответ, полученный в результате весьма непростой эволюции религиозно-философского сознания, той частью интеллектуальной элиты греко-римского общества эпохи Империи, которая уже переросла рамки как интеллектуализма скептиков и эклектиков, так и пассивной этики стоицизма и нуждалась в практически-жизненной и регулятивной философии.

Глава 1

ЭВОЛЮЦИЯ МАГИИ

1. Магия в классический период

Античная магия прошла весьма длительный путь исторического развития, прежде чем превратиться в особую форму, которую мы называем эллинистической, или средиземноморской, магией. Начальные этапы этой эволюции можно разглядеть, определяя магию только с позиции, свойственной антропологии и этнографии, — наук, считающих магию общечеловеческим явлением и определяющих ее феноменологически, через совокупность признаков³⁶. Явления, оцениваемые с этой точки зрения как магические, встречаются уже в Микенскую эпоху. Общеиндоевропейские магические процедуры и представления также, разумеется, были известны грекам с древнейших времен. Ряд пассажей у Гомера свидетельствует в пользу того, что для него и его современников магические реалии были обычны³⁷. Естественно, магия не противопоставлялась ни в микен-

³⁶ Nilsson M. Die Religion in den griechischen Zauberpapyri // Nilsson M. Opuscula selecta. 3 Bde. Lund, 1960. Bd 3. S. 130—149.

³⁷ Гомер упоминает волшебный пояс Афродиты (Il. XIV, 214—221), жезл Гермеса (Od. XXIV, 1—6; Il. XXIV, 343—344 = Od. V, 47—48), покрывало Левкофеи (Od. V, 346—351), чудесную сеть Гефеста (Od. VIII, 272—276) и дворец Посейдона (Il. XIII, 21—22), описывая превращение Киркой людей в животных (Od. X, 235—241 и 317—320). Но все это относится, скорее, к сфере волшебного фольклора, а не к реальным магическим явлениям, и в любом случае все эти протомагические элементы лишь подчеркивают божественное могущество, а не характеризуют способности человека. В большей мере к собственно магии относятся дающий веселье сок (Od. IV, 220—225), апотропейческое (то есть способное отвращать зло) растение «моли» (Od. X, 322—336), а также заговаривание крови (Od. XIX, 457—458), примыкающие к медицинской магии, и обряд некромантии (Od. X, 516—540 и вся XI песнь).

ское, ни в гомеровское время ни религии, ни медицине, ни чему-либо другому, но была их составной частью, а может быть, и заменяла их в целом³⁸. Греческая религия в классическую эпоху сохранила яркие магические элементы, интерпретировавшиеся как проявление религиозного благочестия или символически. Наиболее яркими они являются в контексте народной веры³⁹, но и в составе официальных процедур, связанных с плодородием⁴⁰ или получением оракулов⁴¹, они оказываются важной составной частью⁴².

То, что греческая религия была сплошь пронизана магическими (по своему происхождению, но не по статусу, то есть магическими с феноменологической, но не с социологической точки зрения) элементами, для нас принципиально важно, поскольку это окажется *conditio sine qua non* поначалу конфликта элитарной культуры с магией (в социологическом понимании), а впоследствии — ее ассимиляции этой культурой.

³⁸ О магическом содержании целого ряда религиозных феноменов в древнейшие греческие эпохи см.: *Nilsson M. The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion. Lund, 1927*; о методологических проблемах, связанных с отделением магии от религии на этом этапе см.: *Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, 1937*. В отношении медицины см.: *Tzavella-Evjen H. Homeric Medicine // The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation: Proc. of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1—5 June, 1981 / Ed. R. Hagg. Stockholm, 1983. P. 185—188*. Взаимное переплетение магии и медицины продолжает сохраняться на протяжении всей античности, несмотря на отдельные попытки (Косской школы, в частности) противодействовать этому (см.: *Kee H. C. Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, 1986. P. 27—66*).

³⁹ *Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 44.*

⁴⁰ *Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1932. S. 179 ff.*

⁴¹ *Bouche-Leclercq A. Histoire de la divination de l'antiquite. T. I—IV. Paris, 1879. T. III. P. 93—102; 323—327.*

⁴² Выразительный пример типологически магического обряда, включенного в официальную религиозную процедуру, для Рима республиканской эпохи дает Макробий, сообщающий о формулах заклятия богов вражеских государств (*Sat. III, 9, 1—12*).

Традиционализм античного религиозного сознания, видимо, на протяжении всей его истории сочетался с известной открытостью внешним влияниям. Даже со стороны властей, как греческих, так и римских, репрессии были направлены либо против изнутри идущей деструкции самого фундамента языческой веры (как в случае с софистами), либо против повального увлечения «иностраниной»⁴³. Толерантность властей к религиозным новшествам уменьшалась лишь тогда, когда процесс заимствования замещался процессом трансформации, переплавки разных по своему культурному происхождению религиозных традиций в новое целое, соответствующее новой — средиземноморской — культуре. С другой стороны, этому способствовало срастание национальных религиозных институтов с набирающей силу имперской бюрократией и императорской властью вообще⁴⁴.

В силу указанной открытости языческой религиозности усвоение иностранных элементов в этой сфере засвидетельствовано на всех этапах эволюции античной культуры. В Микенскую эпоху активным было, видимо, влияние Египта, Киклад, Анатолии. После более или менее продолжительного периода стагнации, в так называемые темные века, процесс великой колонизации породил целый ряд необычных религиозных явлений как в области культа, так и в сознании греков. В какой-то мере ионийские греки и греки Великой Греции стали первыми представителями синкретизма и проводниками религиозных иннова-

⁴³ См.: Нильссон М. Указ. соч. С. 166—167. О других мотивах см., например: Никитюк Е. В. Процессы по обвинению в религиозном нечестии (асебейе) в Афинах во второй половине V в. до н. э. // Античный мир. Проблемы истории и культуры: Сб. научных статей к 65-летию со дня рождения Э. Д. Фролова / Под ред. д-ра ист. наук И. Я. Фроянова. СПб., 1998. С. 117—119. О подобных ситуациях в Риме красочно повествует Тит Ливий в своей «Истории Рима» (I, 31, 5—8; IV, 30, 7—11; XXV, 1, 6—12).

⁴⁴ Буассье Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1914. С. 273; Шифман И. Ш. Цезарь Август. Л., 1990. С. 147—148.

ций в греческий мир. Если трактовать религиозность в широком смысле, то на первое место среди них нужно поставить первых философов. Благодаря им в греческую культуру проникает италийская (этрусская) демонология, давно известные в Греции египетские ритуальные запреты заново интерпретируются в магическом смысле, вавилонские астрономические представления превращаются на греческой почве в астрологию⁴⁵.

Но, конечно, и помимо философов магические реалии и представления становились достоянием самых широких слоев греческого общества. Нам неизвестен свод магических реалий, усвоенных греками в этот период, а самостоятельное составление его не входит в нашу задачу, поэтому мы ограничимся примером. Магическая формула *askion kataskion lix tetrax damname-neus aision*, известная под названием *Ephesia grammata*, использовалась, по свидетельству Свиды (s. v. *), Крезом в качестве заклинания, спасшего его от смерти. А по свидетельству Гесихия (s. v.), некий беотиец писал это заклинание на игральные кости, благодаря чему непрерывно выигрывал. Возможно, заклинания того же рода подразумеваются в упоминании о ношении *Ephesia grammata* у комического поэта IV в. до н. э. Анаксила (Fr. 18 Kock):

En skytariois raptoisi phoron
Epheseia grammata kala.

Нося в зашитых мешочках
прекрасные эфесские заклинания.

Эти *skytaria rapta* — маленькие мешочки для амулетов, вешавшиеся на шею или на плечи. *Ephesia grammata*, очевидно,

⁴⁵ Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. P. 113, 125—132; Nilsson M. P. The Rise of Astrology in the Hellenistic Age // Meddelande Fran Lunds Astronomiska Observatorium. Lund, 1943. Ser. II. N 111. P. 1—9.

* sub voce — под словом (лат.).

подразумеваются в заклинании, написанном на свинцовой табличке, найденной на Крите и датирующей IV в. до н. э.⁴⁶

Таким образом, к эпохе классики античная религия содержала весьма широкий спектр магических феноменов, доставшихся ей по наследству от ее культурных предшественников — индоевропейцев и носителей крито-микенской культуры — и активно усвоенных в процессе межкультурного взаимодействия. Все это мы относим к предыстории магии по той причине, что, как указывалось выше, под собственно магией мы подразумеваем магию в социологическом понимании и элемент социальной маргинальности или хотя бы девиантности считаем одним из конституирующих само это явление, относящееся к его существу. В классическую же эпоху мы уже имеем возможность говорить об истории магии и с социологической точки зрения, хотя встречаемся лишь с первыми шагами этой истории.

Сейчас мы обратимся к тем магическим явлениям, которые засвидетельствованы для эпохи классики. На первое место мы бы поставили магию медицинскую. Ряд свидетельств указывает на то, что наряду с профессионалами-асклепиадами, врачами кротонской и косской школ, существовала и, так сказать, народная медицина или, по крайней мере, лечение домашними средствами: Теофраст, которого цитирует Плутарх в жизнеописании Перикла (38, 2), указывает, что афинские женщины использовали магию, давая больному талисманы или амулеты; в приводимом ниже фрагменте Антифана также упоминается целебное магическое кольцо. Затем, в качестве особой группы следует выделить магические действия и представления, связанные с изготовлением и ношением амулетов. Магических амулетов классической эпохи до нас не дошло. Видимо, они изготовлялись из легкоразрушаемых материалов — кожи, металла, а использовавшиеся в качестве талисманов камни не имели отличительных изображений или надписей. Однако мы распо-

⁴⁶ Wunsch R. Defixionum Tabellae Atticae. Berlin, 1873. P. IX.

лагаем рядом свидетельств, указывающих на распространенность амулетов в Афинах в классическую эпоху. В аристофановском «Плутосе», поставленном на сцене в 388 г., Справедливый Человек, преследуемый Сикофантом, говорит (883 сл.):

Ouden protimo su: phoro gar priamenos
ton daktylion tondi par' Eudavmou drachmes.

Я не боюсь тебя, потому что я ношу
это кольцо, купленное у Евдама за драхму.

Кольцо, очевидно, обладало апотропеическим действием, как и амулеты с часто встречающейся формулой: «Phylaxon aron pantos kakou» («Охрани от всякого зла»). Но это может быть связано и с хорошо известными средствами защиты от укусов змей и даже паразитов, в каковом случае данной речью подчеркивается одиозный характер сикофанта. Интересную проблему порождает следующий стих (885), где раб Карион говорит: «All' ouk enesti sykophantou degmatos». Это можно трактовать как «all' ouk enesti: sykophantou degmatos» и переводить: «Но на нем нет [надписи] “от укуса сикофанта”»⁴⁷. Если эта интерпретация верна, то данный пассаж является свидетельством того, что амулеты с надписями для специальных целей были известны уже в IV в. до н. э. В любом случае кольцо, защищающее от болезней, упоминается комическим поэтом Антифаном, современником Демосфена (Fr. 177, Kock):

Ou gar kakon echo, med' echoim': ean d' ara
strephei me peri ten gaster e ton omphalon,
para Phertatou daktuvlios esti moi drachmes.

Мне хорошо сейчас, и я надеюсь, что будет.
Но если скрутит мне желудок или кишечник,
есть у меня кольцо, купленное у Фертата за драхму.

К позитивной магии относится также и магия погодная. Однако после ветролова Эмпедокла и до римского времени мы

⁴⁷ Bonner C. Op. cit. P. 4—5.

не встречаем магов, управляющих погодой. Впрочем, в этом смысле можно трактовать действия магов, описанные в одном из трактатов Гиппократова корпуса («О священной болезни»).

Для классического периода у нас имеются свидетельства и о существовании вредоносной магии. Так, в платоновских «Законах» ей посвящены три весьма выразительных пассажа. Говоря об отравителях, Платон выделяет два типа того, что обозначается термином «*pharmakon*», объединяющим как собственно яды, так и колдовские напитки и вообще колдовские действия: «Тот вид, о котором мы только что высказались с полной определенностью, заключается в нанесении естественного вреда одному телу с помощью другого. Второй вид — нанесение вреда с помощью ворожбы, заклинаний и так называемых магических узлов (*katadeseis*) — убеждает людей, отваживающихся таким путем наносить вред, в том, что они действительно в состоянии это сделать, а других — в том, что они более всего понесли вреда именно от людей, умеющих пускать в ход чары. Трудно узнать, что именно происходит в подобных случаях; Впрочем, даже если кто и узнает, трудно убедить в этом других»⁴⁸ (Leg. 932e—933a). Несмотря на то что Платон не высказывается с полной определенностью о природе этого, второго, вида нанесения вреда, он достаточно жесток в определении наказания тем, кто этот способ использует. По его мнению, прибегнувший к колдовству должен караться смертью, если он профессионал, и нести более мягкое наказание — если обыватель (*ibid.* 933c—e).

Идеологическую основу такого отношения к колдовству Платон формулирует в двух других пассажах. В одном он говорит о том, что нечестие — основа колдовства (*ibid.* 908a—d), а в другом, что его следствие — развращение людей и государства: «Тем же, которые, кроме того, что не признают богов и их промысла или считают их умолимими, вдобавок еще уподобля-

⁴⁸ Здесь и далее — перевод А. Н. Егуньова.

ются животным и, презирая людей, обольщают некоторых из них при жизни, уверяя, будто могут вызывать души умерших, или, обещая склонить богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства, пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства, — им, оказавшимся виновными в чем-либо подобном, пусть суд назначит наказание в виде заключения в тюрьму, находящуюся посреди страны» (ibid. 909b). Поскольку из последней цитаты видно, что вредоносная природа колдовских действий состоит в неверном представлении о божествах как существах аффицируемых, постольку неизбежным следствием этого является осуждение наряду с собственно колдунами и обычных жрецов. В связи с этим не следует переоценивать позицию Платона, перенося ее на всех современных ему мыслителей. Однако в любом случае существование и распространность разнообразного вредоносного колдовства в платоновскую эпоху невозможно брать под сомнение.

Теперь обратимся к дивинаторной магии. У Аристофана в «Ахарнях» (1128 сл.) описывается, как Ламах, натерев свой щит маслом, увидел в нем грядущие события. Александрийские ученые, мнение которых дошло до нас в схолиях к этому пассажи, видели в данном описании катоптромагию. Трудно сказать, рассматривали ли этот вид магии как собственно магический современники Аристофана, или он считался нормативным. Мы полагаем, что не будет большой ошибкой оценить его как вид магии, поскольку в известных нам официальных религиозных процедурах гадания катоптромагии не использовалась, а потому являлась альтернативной. Правда, Делятт⁴⁹ усматривает изображение катоптромагии (намек на которую можно заметить в ответных словах Дикеополя Ламаху) в сцене гадания в Дельфах на одной краснофигурной вазе, но Доддс вполне

⁴⁹ Delatte A. La Catoptromancie grecque et ses derives. Paris, 1932. P. 186.

справедливо указывает⁵⁰, что при отсутствии каких-либо литературных свидетельств о таком виде гаданий в Дельфах подобная интерпретация кажется сомнительной. Гадание по зеркальным поверхностям становится официальной процедурой лишь в более позднее время и в исключительных случаях⁵¹.

Особо следует остановиться на одержимости. В. Д. Смит⁵² посвятил статью обоснованию того, что в классическую эпоху представления об одержимости не было и его появление связано с распространением иудеохристианской демонологии. Доддс⁵³ возражает ему, указывая на существование одержимости богом (энтузиазма). Мы вынуждены согласиться со Смитом в том смысле, что одержимость как магическое явление, хотя и опирается в своем происхождении на энтузиазм, свой ненормативный характер приобретает, только если речь идет об одержимости демонами, а последние понимаются в египетском или семитском смысле, широко распространившемся по средиземноморскому миру благодаря гностическому движению и не без участия греческих философов, в частности средних платоников⁵⁴.

Чрево вещатели, упоминающиеся у Платона (*Soph.* 252c) и у Аристофана (*Vesp.* 1019), судя по пренебрежительно-насмешливому характеру этих упоминаний, вполне могли относиться современниками к разряду магов. Грекам времени Платона была известна и некромантия (*Leg.* 909b; видимо, к этой

⁵⁰ *Dodds E. R. Supernormal Phenomena in Classical Antiquity // Dodds E. R. The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 186. N. 4.*

⁵¹ См.: *Dodds E. R. Supernormal Phenomena...* P. 189—190. Примеры, приводимые Доддсом, свидетельствуют не столько в пользу его утверждения: «Гадание по зеркалам практиковалось под эгидой религии», — сколько в пользу того, что говорим мы.

⁵² *Smith W. D. So-called Possession in pre-Christian Greece // TAPA. 1965. Vol. 96. P. 403—246.*

⁵³ *Dodds E. R. Supernormal Phenomena...* P. 195. N. 3.

⁵⁴ См.: *Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 79—84.*

группе следует отнести и «вызывателей душ»: Eur. Alc. 1128; Aristoph. Aves, 1555), уже, очевидно, утратившая тот нормативный характер, который она имела во времена Гомера.

Таким образом, у нас есть все основания говорить о достаточно развитой магической практике в классическую эпоху в Греции. Однако в отношении сопровождающих магическую практику идей этого, как мы увидим ниже, сказать нельзя.

На исходе классики, по всей видимости, в сфере магии уже происходят какие-то изменения. Обращение Аристотеля к исследованию магии, посвятившего ей специальный трактат, и то внимание, которое уделяется ей в написанном в чуть более позднее время трактате Гиппократова корпуса, показывают, что ученые, представители интеллектуальной элиты греков, вполне различали в магии особое явление. То, что нам известно о содержании трактата Аристотеля, и то, что говорится в трактате «О священной болезни»⁵⁵, показывает, что идеологической целью этого обращения к вопросу о магии было желание противопоставить нормативную, хотя и иностранную, религию и элитарную научную деятельность местному и по большей части низовому колдовству. Почему проведение этой границы стало вдруг необходимым (настолько, что приходится посвящать этому специальные исследования), сказать с уверенностью, видимо, невозможно. Может быть, это попытка противодействовать росту суеверия среди низов и в среднем слое; может быть, реакция на неверную оценку научной деятельности философов, которая при поверхностном взгляде вполне могла рассматриваться как магическая⁵⁶; а может быть, и реальное слияние фи-

⁵⁵ Из сочинения Аристотеля «О магии» фактически нам известно только то, что «персы магией не занимались» (D. L. I, 2); автор гиппократовского трактата указывает на внутреннюю противоречивость представлений современных ему колдунов, на несовместимость их с научной позицией.

⁵⁶ На эту мысль наводит обвинение Протагора в атеизме, Сократа в нечестии, изображение последнего как некроманта у Аристофана. В случае с медицинской деятельностью сходство с магией было еще больше.

лософско-научной деятельности с магической практикой и идеями в среде каких-нибудь пифагорейцев или киников. К сожалению, мы не можем привести сколько-нибудь основательных аргументов в пользу этих предположений, но в любом случае, как нам кажется, процессы, происходящие в магии, не затрагивали ее основной формы существования — магии народной (низшего и среднего слоев греческого общества). Уровень развития магических представлений этого времени лучше всего показывают так называемые таблички с заклятиями.

2. Магия по данным *defixionum tabellae* позднеклассического и эллинистического времени

Эти таблички представляют собой обычно небольшого размера квадратные или круглые свинцовые пластины с выцарапанными на них надписями. Сейчас они собраны в ряде фундаментальных изданий⁵⁷, из которых мы обратились к «*Defixionum Tabellae Atticae*» Рихарда Вюнша, в котором кроме аттических в предисловии представлены и известные к его времени таблички из других регионов. Анализ этих табличек показывает яркое типологическое единство содержащихся в них текстов начиная с IV по I в. до н. э., при этом они отличаются от известных нам табличек I—III вв. н. э. Их единство, помимо материала, способа изготовления и использования (закапывание в землю или погребение в могиле), выражается и в содержании. За исключением табличек, содержащих лишь имена людей, на голову которых автор хочет наклеить проклятье (№ 1—46), обычно в тексте содержится более или менее развернутое проклятье или

⁵⁷ *Wünsch R.* 1) *Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin, 1873; 2) *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig, 1898; *Audollent A.* *Defixionum Tabellae*. Paris, 1894; *Preisendanz K.* *Fluchtafel (Defixion) // Reallexikon für Antike und Christentum*. 1972. Vol. VIII. Coll. 1—29 (обширную библиографию можно найти в coll. 28 ff).

заклинание (№ 47—78), нередко дополняемое призыванием тех или иных богов (№ 79—109). Проклятье, призываемое на голову врага, может варьировать от весьма сухого, так сказать стандартного⁵⁸: «Проклинаю Мнесифеда язык, дело, руки, дух Мнесифеда» (№ 52), — до проклятья, сделанного от души и со вкусом. Так, например, перечисление имен недругов в табличке № 55 завершается фразой: «Их всех, перечисленных на свинцовой пластинке, я проклинаю, обрекая на ущербность, жажду, бездействие, исчезновение, бесславие, слабость, забвение и их самих, и всех тех, с кем они общаются, и детей их, и жен».

Добавление обращения к богам также может быть весьма кратким: «Предаю Офелиона и Канарида Гермесу Хтоническому и покорителю Гермесу. Офелиона проклинаю» (№ 91). Расширение этого простого призывания достигалось как обращением к нескольким богам одновременно и повторением призывания несколько раз, так и некоторым расширением самой формулы: «Ференика Гермесу Подземному и Гекате Подземной я обрекаю; Галину, ту, что за Фереником, обрекаю Гермесу Подземному и Гекате Подземной я обрекаю. И как свинец этот бесчестен и сух, так и он и дела его пусть будут бесчестны и сухи; и у тех, что вместе с ним что-либо обо мне будут говорить или замышлять. Ферилоха, Элофила, Фелотия, и если кто другой является сообщником Ференика, Гермесу Подземному и Гекате Подземной я обрекаю. И душу Ференика, и ум, и язык, и замыслы и дела, и то, что на меня злоумышляет, все пусть будет против него и против тех, что с ним замышляют и делают и... [обрыв текста]» (№ 107).

Наряду с единством содержания табличек, которое мы пытались продемонстрировать, следует отметить и некоторое разнообразие. Хотя мотивы большинства заклятий нам неизвестны, в ряде случаев человек прибегает к помощи defixionum tabellae

⁵⁸ В подавляющем большинстве случаев проклинают душу, язык, руки и ноги. Нередко к этому добавляются и занятия человека.

в целях защиты, боясь козней со стороны врагов (№ 94), для борьбы с конкурентом (№ 87), в качестве мести (№ 98). Нам известна также критская табличка⁵⁹, где автор поручает «Плутону, Деметре, Персефоне, Эриниям и всем подземным богам» охранять святилище (ἱεῖον) от посягательства нечестивцев; на их плечи ложится также обязанность карать всякого, кто нанесет вред святилищу, лишая его возможности «ходить по земле и плавать по морю», и насылать на него всякие болезни.

Единство табличек обнаруживается и в именах тех богов, которые призываются для осуществления проклятья. Все это боги отеческие и общеизвестные:

Гермес (№ 79, 5; 80, 3—5; 81, 2; 82, 9; 83b, 4; 84b, 2; 92a, 1; 100a, 11; 102b, 16; 103a, 1);

Геката (№ 104, 8; 105a, 1, 4, 5, 8; 106a, 1—4; 6, 7, 9; 107a, 1, 3, 8; 107b, 1; 108a, 4);

Гея (№ 90b, 1; 98, 4, 6; 99, 1, 7; 100a, 11);

Персефона (№ 101, 2, 3; 102a, 4; 102b, 14; 103a, 1);

Аид (№ 102b, 16).

Общими для табличек этого периода являются и магические формулы. Наиболее устойчиво использование глагола *katadeo* — проклинать, предавать кому-либо. Устойчивой, как мы уже говорили, является форма заклания души, языка, рук и ног. Нередко встречается формула симпатического характера: «Как этот свинец сух и бездушен, так и дела врага моего пусть будут сухи и бездушны» (в разных вариантах: № 67, 105—107). Весьма однообразными являются также эпитеты богов: Подземный, Подземная (*chthonios, chthonia*). По отношению к Гермесу, Гее, Гекате, Деметре это самый распространенный эпитет. На втором месте по частоте использования находится эпитет *katochos*, означающий «удерживающий, связывающий, заклинающий» и относящийся чаще всего к Гермесу. Прочие эпитеты повторяются нечасто, да и вообще немногочисленны.

⁵⁹ Цит. по: *Wünsch R. Defixionum Tabellae Atticae. P. IX.*

Таким образом, достаточно ясно видны характерные особенности этих табличек позднеклассического и эллинистического времени: традиционный (а следовательно, и близкий к нормативному) характер призываемых богов, неразвитость (однообразность и примитивность) магических формул, ограниченность сферы применения такого рода магии; можно добавить, что таблички эти не содержат никаких магических рисунков (характеров), которые в более позднее время будут непременно атрибутом самого разного рода магических операций, в том числе и изготовления табличек с заклятиями. На теснейшую связь официальной религиозности и магии табличек указывают, помимо обращения к традиционным богам, еще два факта. Один из них упоминается Р. Вюншем, обсуждающим приведенную нами ранее табличку с Крита. Он отмечает, что практически идентичный этому текст обнаружен высеченным на камне в качестве некоего официального установления. Кроме того, следует отметить, что, когда таблички обнаруживаются неподалеку от храмов, они обычно обращены к богам, в этих храмах почитаемым⁶⁰.

Поэтому интеллектуал, обратившийся к народной магии, не мог бы найти там не только ничего привлекательного, но и ничего нового. Фактически конституирующим признаком для магических действий такого рода был их частный характер⁶¹. Если бы те же действия совершал жрец, они оказались бы более значительны во всех отношениях — и в отношении оформления, и в том смысле, что жрец выполняет свою работу, санкционированную, кстати сказать, государством. Когда же их совершало частное лицо, то образованные люди, подобно Теофрасту,

⁶⁰ См., например, таблички из святилища Деметры в Книде (*Newton A. G. A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae. London, 1863. Vol. II. Pt 2. P. 719 ff.*

⁶¹ О частном характере религиозных действий как факторе, превращающем их в магические, см.: *Mauss M. A General Theory of Magic. New York, 1972. P. 24.*

усматривали в этом лишь суеверие. Мы говорим, разумеется, об обращении к этой сфере для ее оценки и интерпретации, а не для использования в повседневной жизни. На практике обращение к магическим процедурам было, как верно отмечает Нильссон⁶², весьма распространено во всех слоях общества. Причину этого мы, впрочем, видим не в росте суеверия в данную эпоху, а, скорее, в нечеткой выделенности магического из нормативно-религиозного. Лишь с усилением влияния философского сознания на обыденное различие нормативной и магической религиозности становится достаточно ясным, как мы покажем в следующей главе.

Таблички, относящиеся к первым векам новой эры разительно отличаются от эллинистических. В качестве примера мы приведем одну свинцовую табличку, найденную в Александрии⁶³. Она послужит нам связующим звеном при переходе к основной теме данной главы — профессиональной магической литературе.

Ερξισιτφζαμραχαραхраμэфтисикэре... овладей Аннианом
 Гермес хтонический Архедама фохенсепсэусарертатумисон
 и т. д.

и Плутон Иесеммигадон маархама, и Кора Эресхигал за-
 барбатух, и Ферсефона Заудахтумар. Заклинаю тебя

5 именем Геи Кеузэмориморитархот я и

Гермес хтонический Архедама фохенсепсэусарертатумисон и т. д.

и Плутон Иесеммигадон маархама, и Кора

Эресхигал забарбатух, и Ферсефона Заудахтумар.

Пусть Анниан лишится собственной памяти и об Ионике только

10 пусть помнит. Призываю тебя над всеми людьми

могущественную, всеядную, разрывающую землю и сковы-

вающую члены Мелиуха и самого Ме-

лиуха, Эресхигал небутосалэт мрачную,

требующую жертв: Геката, Геката истинная, приди и до-

⁶² Нильссон М. Греческая народная религия. С. 157.

⁶³ Wunsch R. Defixionum Tabellae Atticae. P. XV.

- 15 веди до конца для меня это предприятие. Гермес хтонический Архедама фохен сепсэусарертатумисон и т. д. и Плутон Иесеммигадон маархама, и Кора Эресхигал забарбатух, и Ферсефона Заудахтумар, и демоны, которые в этом месте находятся,
- 20 удержите для меня, Ионика, Анниана силу и способность, захватите его и передайте его вышним, растопите его плоть, жилы, члены, душу, чтобы не мог ни идти против Ионика, ни слышать обо мне
- 25 что-либо дурное, ни вредить; а еще пусть покорится под ногами моими, пока не будет поруган, ибо приказывает ему это всевластительная царица Маскелли маскелло фнукентабао ореобазагра, разрывающая землю, конеподземная, огнеисточночная владычица Гея хтоническая Меуэри
- 30 моритархот, заклинаю тебя твоим именем совершить этот праксис, и сохранить для меня заклинанье это, и сделать его успешным. Гермес Архедама фохенсепсэусарертатумисон и т. д. и Плутон Иесеммигадон маархама и Кора Эресхигал
- 35 Забарбатух и Ферсефона Заудахтумар и демоны, в этом месте пребывающие, довершите этот праксис и удержите... [далее текст испорчен].

Ярко выраженная специфика этого текста не отрывает его окончательно от приведенных выше табличек. Свинец, на котором он написан, не просто устанавливает формальное родство с аттическими *tabellae defixionum*, он указывает на реальную принадлежность их к одной группе: александрийская табличка — такое же магическое оружие, как и аттические. В силу этого написанный на ней текст не информативен, а манипулятивен: его цель — не столько довести до чьего-либо сведения информацию, сколько вызвать определенный эффект. Тексты такого рода легко заменяются рисунками, знаками, узорами и даже действиями; более того, даже информативные по своему изна-

чальному замыслу тексты, становясь частью магического оружия, утрачивают свою текстуальную структурность и приобретают монолитность вещи. Нам известны амулеты, содержащие фрагменты Евангелий. Ясно, что в таких случаях содержательный аспект текста уступает экзистенциальному: факт его наличия важнее его содержания.

Близость этой таблички к вышеприведенным обнаруживается и на уровне элементов. Во-первых, в ней фигурируют те же имена:

Гермес (v. 2, 6, 15, 32);

Персефона (v. 4, 8, 17, 34);

Гея (v. 5, 29);

Геката (v. 14).

Не выходят за пределы классического греческого пантеона Плутон (v. 3, 7, 17, 33) и Кора (v. 3, 7, 17, 34), очевидно появившиеся под влиянием Элевсинских мистерий. Эпитет «хтонический» в отношении Гермеса (v. 2, 6, 15) и Геи (v. 29) также известен нам по аттическим табличкам (Гермес: № 83b, 2; 91, 3; 93a, 1; 101, 1; 105a, 1, 3, 5, 7; 106a, 1—4, 6—8; 107a, 1, 3, 7; 107b, 1; Гея: № 90b, 1; 99, 1). Определенное сходство заметно и на уровне формул. Так, заклятие: «Растопите его плоть, жилы, члены, душу» (v. 22—23) — очевидно, параллельно заклятию, налагаемому на душу, язык, руки, ноги в аттических табличках. Сходны и формулы обращения к богам. Так, «Гермес, Плутон, Кора, Персефона овладей (paralabe) Аннианом» (v. 1—4) и ряд других (synechete: v. 19—20; hina syllabeste: v. 21) как приказание или просьба параллельны формулам аттических табличек: «Гермес-удержитель, удержи (kateche) ум и язык Каллия» (№ 88a, 1—5) и подобным (№ 83b, 4; 89a, 2, 7; 89b, 2; 94, 10; 98, 4; 102b, 6, 13; 109, 3). Таким образом, установленное нами сходство между табличкой II в. н. э. из Александрии и аттическими табличками позднеклассического и раннеэллинистического времени достаточно глубоко. Однако имеющиеся отличия принципиальны.

Прежде всего следует отметить синкретический характер этого документа. Наряду с греческими именами и эпитетами фигурируют так называемые варварские имена вавилонского и египетского происхождения. Так, «Эрсахгал», использующееся в качестве эпитета Кору (v. 3, 8, 18, 34) и Гекаты (v. 13) — собственное имя одной из вавилонских богинь, связанных с подземным миром⁶⁴; «небутосалэт» (v. 13) — известное нам и по другим источникам производное от «Неба» — имени одного из вавилонских богов⁶⁵. «Фнукентабао» — одно из производных (наряду с «Фнунобозель», «Фнукентабаот») от коптского FNOYN — «бездна»⁶⁶; в качестве дополнительного имени, или эпитета, Геи употреблено коптское выражение «маскелли маскелло», означающее, видимо, «повелитель, или царь, демонов» (от коптского HLLO — «старый», «старец») ⁶⁷. Помимо синкретизма национального происхождения отметим и синкретизм верований: составитель этого текста пользовался не только греческими, египетскими и вавилонскими источниками в целом, но обращался и к таким специфическим явлениям, как Элевсинские мистерии (или, скорее, к соответствующей мифологии), объединявшие Плутона, Кору и Персефону, что мы отмечали выше, а также орфизм, обнаруживающий себя в двух эпитетах: *rexichton* (v. 11, 28) и *hiprochton* (v. 29). Первый из них, который можно перевести как «разрывающая землю», прилагается в нашем тексте сначала к Гекате, а затем к Гее; в литературных текстах он встречается в орфическом гимне к Гекате (Hymn. in Hes. 6) в качестве прозвища этой богини; вероятнее всего, эпитет «конеподземная» (отнесенный здесь к Гее) восходит также

⁶⁴ *Hopfner Th.* Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Bd I, § 745.

⁶⁵ *Roscher W. H.* Lexicon der griechischen und romischen Mythologie. Bd 1—7. Leipzig, 1884—1937; Bd II. Sp. 1584 сл.; *Hopfner Th.* Op. cit. Bd I, § 748.

⁶⁶ *Hopfner Th.* Op. cit. Bd I, § 751.

⁶⁷ *Ibid.* § 747.

к орфическому прозвищу Гекаты *hIppia chtonia* (Orph. fragm. 49, 4).

Существенным отличительным свойством александрийской таблички является и усложнение представлений автора о ходе магического акта. Здесь текст выходит за пределы элемента оформления магического оружия, становясь в некотором смысле руководством или, во всяком случае, описанием того, что под действием данной таблички должно произойти. Во-первых, упоминаемые в табличке боги привлекаются для исполнения разных функций: Гермес, Плутон, Кора и Персефона должны воздействовать на Анниана, парализуя его волю (v. 1—4, 14—20); Гея используется в качестве авторитета для Ионика и вышеприведенных богов, на который они ссылаются, овладевая Аннианом (v. 4—8, 24, 28); к Гекате Ионик обращается за помощью для правильного прохождения магического акта (v. 10—14); ту же роль играют Гея (v. 27—30) и Гермес, Плутон, Кора и Персефона (v. 30—35). Такая ролевая дифференциация богов вряд ли возможна без развернутых представлений о структуре демонического мира: высшее и мощное божество, активные демоны, демоны, контролирующие магический сеанс и место его проведения и т. д. Новыми являются и представления, связанные с появлением «варварских», или «истинных», имен богов. Наличие дополнительных и не всегда удобопонятных имен наряду с общеизвестными греческими указывает сразу же на две вещи: представление о тайном как более действенном и представление о том, что общение с богами — форма искусства.

Наконец, наиболее яркой специфической особенностью табличек этого периода является использование их составителями специальных пособий или обращение к услугам профессионалов, такими пособиями обладающих. На это указывает четырехкратное, практически без изменений, повторение формулы: «Гермес хтонический архедама и т. д.» (v. 2, 4, 6, 8, 14, 18, 30, 33). Помещение в начале текста палиндрома «ерэкиситфэамра-

харараэфти сикэре» свидетельствует о том, что он воспринимался либо как заклинание, либо как действенное имя и потому вряд ли мог быть придуман на ходу⁶⁸, а следовательно, в обоих случаях необходимо было обращение к письменному тексту за точной формулировкой. Об обращении к специальным руководствам свидетельствует и совпадение развернутых магических формул в разных текстах. Так, пространный эпитет Геи на нашей табличке (v. 25—27) практически в такой же форме встречается в демотическом магическом папирусе: «Фнукентабао маскелло маскелли пюрпеганюкс пю рихтон рексиктон обасагра ареобакагра» (coll. 15, verso 2—4). Любопытно отметить, что одно из греческих слов, фигурирующих в египетском заклинании (*ρυχίθηδῶν*), воспринимается автором как бессмысленное и пишется в два слова.

Таким образом, на основании сравнения памятников одного жанра (табличек с заклятиями) мы можем с уверенностью констатировать, что в позднее эллинистическое время в магии произошла революция, выразившаяся в превращении ее в практику, осуществляющуюся профессионалами, профессионализм которых состоял в знании специфической демонологии, обладании специальной литературой и умении использовать и создавать то и другое. Для того чтобы четко представить себе, в чем состояла эта практика и каковы были сопровождающие ее идеи, мы обратимся к греческим магическим папирусам из Египта, которые, по словам Альбрехта Дитериха, должны являться фундаментом для всякого, кто берется изучать природу и историю античных суеверий.

⁶⁸ Экспромты в заклинаниях, видимо, периодически использовались. Так, в Большом парижском магическом папирусе содержится вариация на тему эпитета *λάγφορβα*, «всеядная», встречающегося в нашем тексте (v. 11): «Бор фор фор бафор форба бес харин бау боте фор бофор ба форбаборбафорба фабраиэ форба фарба фор фор форба бофор форба форфорфорба бо-борборба панфорба фор форфорба» (PGM, IV, 1256—1262).

3. Магия эпохи Римской империи по данным магических папирусов

Обращаясь к магическим папирусам, мы попадаем в совершенно особую среду, где представления, долго выработывавшиеся в различных культурных сферах (каждая из которых претерпела существенные воздействия извне), сплетаются в весьма запутанную ткань верований и практик, получившую в современной науке название синкретизма⁶⁹. Оценивая степень синкретизма культуры создателей этих папирусов, мы согласимся с мнением А. Л. Хосроева, отмечающего, что здесь синкретизм различных религиозных представлений и реалий при полном отсутствии одной доминирующей традиции находит свое завершение⁷⁰. Закономерным следствием этого является использование для описания религиозного феномена, лежащего в основе деятельности создателей магических папирусов методологически удобного термина «религиозность», охватывающего как представления и деятельность магов, так и их систему мотиваций и экспектаций⁷¹. Анализируя магические папирусы, мы попытаемся показать, что единственная сфера, где обнаруживается *доминирующая тенденция*, конституирующая этот феномен как таковой, это сфера практической деятельности.

Среди сфер действия, интересующих магов и их клиентов, за первенство конкурируют две — получение оракулов и любовная магия. Значительно слабее представлена магия «наступательная» и «оборонительная» — основной предмет табличек с заклятиями и амулетов, однако и такие примеры имеются в магических папирусах (в первую очередь здесь можно назвать Лейденский магический папирус W, содержащий целую серию

⁶⁹ Об истории возникновения этого термина и критику его употребления см.: *Levinskaya I. A. Syncretism — the Term and Phenomenon // Tyndale Bulletin. 1993. Т. 44. N 1. P. 118—128.*

⁷⁰ *Хосроев А. Л. Александрийское христианство... С. 78.*

⁷¹ *Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства. С. 263 и примеч. 551.*

таких рецептов). Особое внимание следует обратить на процедуры, так сказать, эсotericического характера — не предназначенные для клиентуры, но являющиеся вспомогательными для самого мага. Это освящение его принадлежностей (PGM, IV, 1596—1715); правила сбора трав (*ibid.* IV, 286—295; 2967—3006); вызывание начальственных богов для того, чтобы узнать действенное магическое имя, необходимое для призывания менее значительных богов и демонов (*ibid.* XIII, 1 sqq.); вычисление благоприятного дня и часа для проведения операции (*ibid.* IV, 835—849). Наличие такого рода внутренних технических процедур показывает тенденцию к профессионализации магии, является намеком на ее уход от утилитарных целей. Именно на такого рода промежуточных стадиях магического процесса будет концентрироваться внимание теургов-неоплатоников, создававших из магии элитарную дисциплину.

Папирусы, опубликованные Прайзенданцем, дают широкий, но, видимо, не полный спектр магических процедур. Мы уже говорили, что в них практически не представлена вредоносная магия, хотя в некоторых случаях предполагается использование полученных в результате праксиса заклинаний и магических имен для причинения ущерба человеку, вплоть до убийства (PGM, XIII, 248) или для создания «зомби» (*ibid.* XIII, 278—282). Изредка упоминаются человеческие жертвоприношения. Так, в ритуале *diabole* фигурирует весьма своеобразный набор жертвоприношений: жир, кровь и испражнения пестрой козы, собачий эмбрион, кровь повешенной девы, сердце юного мальчика с пшеницей и уксусом и т. д. (*ibid.* IV, 2643 sqq.), а среди целей этого ритуала упоминается наряду с вполне невинными действиями (давать прорицания во сне, склонять к себе возлюбленного и др.) и возможность уничтожать врагов (PGM, IV, 2623 sqq.). И если редкость указаний на принесение в жертву людей вполне понятна, то менее ясна невыраженность жертвоприношений животных (авторы папирусов явно предпочитают воскурения кровавым жертвам). Не-

которых ученых это наводит на мысль о влиянии неопифагорейской и орфической этики, где под орфической этикой имеется в виду этика эллинистических «Orphica», которые, безусловно, оказывали влияние на многие религиозные процессы того времени⁷².

Более существенным оказывается отсутствие в PGM того вида магического искусства, за которым укрепилось название «телестика», — искусства посвящения статуй, когда для вызывания божества по определенным правилам создается его изображение — так чтобы изображение соответствовало богу или демону — и наделяется подходящими для него атрибутами. Имеющиеся в PGM описания действий, близких к этой процедуре, — например, изготовление фигурки Эрота в любовном праксисе, которую используют для очарования девушки (PGM, IV, 1840—1870), или Кербера в акте дивинации (*ibid.* IV, 1872—1927) — на наш взгляд, недостаточны для того, чтобы быть примерами телестики, но вполне могут быть одним из элементов, из которых возникло это искусство. Обратимся теперь к тем видам магических процедур, которые наиболее полно представлены в PGM.

Самый простой вид магической процедуры связан с любовной магией — он состоит в прочтении действенной молитвы с использованием истинных имен бога или даже просто в особом способе произнесения одного имени, как в Большом парижском папирусе: «Если хочешь получить желаемую женщину, то, соблюдая священную чистоту в течение трех дней, воскури ливан, произнося над ним тайное имя Афродиты — Нефериери, и, войдя к этой женщине, семь раз скажи его мысленно, глядя на нее, и таким образом уведешь ее. А делай так в течение семи дней» (PGM, IV, 1265—1274).

Другой, более сложный, вид любовной магии восходит к глубокой древности и свойствен многим народам. Мы имеем в

⁷² Nock A. D. *Greek Magical Papyri*. P. 181—188.

виду симпатическую магию, которая применяется, например, в действе, названном *Philtrokatadesmos thaumastos* (PGM, IV, 296—334). Для завоевания женщины, в которую влюблен человек, обратившийся за помощью к магу, используется женская глиняная фигурка, на каждом органе которой написано соответствующее магическое имя. Все эти органы нужно пронзать медными иглами, сопровождая словами: «Я протыкаю твой мозг, твои глаза, твои бедра и т. д., чтобы не помнила никого, кроме одного меня». Вероятно, более действенным является обращение для тех же целей за помощью к демону, как рекомендует тот же праксис (*ibid.* IV, 335—405): «Не прослушай мои приказания и имена, демон мертвых, пробуди себя от бездействия, какой ни есть, мужской ли, женский ли, и пойдя во всякое место, на всякую улицу, во всякий дом, и приведи мне такую-то, и удержи ее пищу и питье, и не позволяй, чтобы она сходилась для удовольствия с другим мужчиной, ни с собственным мужем, но только со мной, тащи ее за волосы, за внутренности, за душу ко мне во всякий час века, ночи и дня, пока не придет ко мне и не пребудет со мной нераздельно».

Хотя в этой процедуре маг прибегает к помощи демона, речь не идет о том, что он вступает с этим демоном в какой-либо контакт, фактически он действует так же, как и авторы разбиравшихся выше табличек с заклятиями. То же мы видим и в случае, когда маг обращается к Гелиосу за тем, чтобы снабдить филактер магическими силами, способными защитить его от нежелательного сверхъестественного влияния (PGM, IV, 1596—1715). Довольно большая молитва, состоящая в основном из описания тех форм, в которых проявляется Солнце в каждый час — собака, змей, осел и т. д., — заканчивается ключевой фразой: «Заклинаю землю и небо, и свет, и тьму, и все стяжавшего бога Сарусина, тебя, Благого Демона, чтобы все у меня совершалось с помощью этого камня. Един Зевс Сарapis!» Эта особенность — обращение к богу за помощью — отличает данный праксис от более совершенных, в ко-

торых бог призывается не для передачи силы, а для присутствия и самораскрытия.

По-видимому, самой слабой формой присутствия бога является то, что в науке получило название «медиумический транс», когда входящий бог входит в специально подготовленного человека — медиума, обычно мальчика⁷³. Таков рецепт, носящий название *Solomonos kataptosis* — одержимость Соломона или, точнее, по Соломону (PGM, IV, 850—929). Эта операция более сложная и опасная. Автор специально предупреждает о возможном гневе божества и необходимости избегать спешки. Помимо обычной молитвы и трехдневного соблюдения чистоты магом и медиумом, предписывается специальная одежда для обоих, особое место, набор воскурений и возлияний и — характерная черта контакта с божеством — аполисис — особая процедура прекращения сеанса.

На более высокой ступени интимности контакта с богом стоят процедуры, в которых бог является не в чужом облике, как в случае медиумического транса, а как бы сам по себе, однако так, что смотреть на него нельзя. Известный норвежский исследователь и издатель магических папирусов Самсон Айтрем справедливо полагает, что такая (без зрительного восприятия) форма контакта с богом наиболее распространена⁷⁴. Существуют разные способы избегать видения бога — смотреть вниз, закрывать глаза, повязывать на них ремень и так далее. В примере, на который мы хотим сослаться — «Оракул Крона, называемый Мельничным» (PGM, IV, 3087—3124), — присутствие бога определяется на слух: по звону цепей и серпа, вполне естественных для этого бога атрибутов. О степени интимности контакта говорят настоятельные предписания автора сопровождать праксис несколькими филактерами и заключи-

⁷³ *Dodds E. R. Theurgy // Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1963. P. 297.*

⁷⁴ *Eitrem S. Die $\sigma\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ und der Lichtzauber in der Magie // Symbolae Osloenses. 1929. Fasc. VIII. P. 49—53.*

тельные, в аполисисе, просьбы, обращенные к Крону, не превращать вселенную в хаос. Присутствие бога может определяться и на ощупь, как в Берлинском (PGM, I, 155) и Лондонском (PGM, VII, 737) папирусах или в Новом Завете, когда Фома влагает в раны Иисуса пальцы (Ин. 20: 24—29).

Наконец, высшей ступенью магических действий является «аутопсия» — контакт с богом, во время которого маг может его видеть. Аутоптические действия описываются наиболее подробно, состоят из наибольшего количества частей и дают максимальный результат. Видимо, здесь магия ближе всего подходит к мистериальному египетскому культу⁷⁵. В этой сфере и неоплатоники нашли общий язык с магами, и не в последнюю очередь благодаря световой символике аутоптических сеансов, которая в неоплатонизме занимала благодаря Плотину почетное место⁷⁶. Нам представляется, что в аутопсиях можно различить два основных варианта: один, осуществляемый с помощью воды (лекано- или фиаломантия), где маг видит, собственно говоря, изображение бога, — как в практике, составленном магом Нефотом для царя Псамметиха (PGM, IV, 153—285), или в практике, называемом *Aphrodites phialomanteion* (*ibid.* IV, 3209—3254); и другой, где бог является в максимально адекватной форме с помощью огня светильников. Наиболее яркие примеры последнего мы находим в Лейденском (*ibid.* XIII, 1 сл.) и в Большом парижском папирусе (*ibid.* IV, 930—1114).

Aphrodites phialomanteion дает самый краткий вариант аутоптического действия. Для его совершения необходимо провести в святости 7 дней и, очистившись «известным способом», взять медную чашу, написать на дне черной смирной: «эйох хифа, елампецэр дзэлаэиоуо», под дном снаружи: «Тахизэль,

⁷⁵ Cochez J. Plotin et les mysteres d'Isis // *Revue neo-scholastique de philosophie*. 1911. Т. 18. Р. 308—340.

⁷⁶ *Beierwaltes W. Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. München, 1957.

хтониэ, я буду действовать», на ободке снаружи сверху: «иерми, фило с ерикама деркомалок гаулэ Афиэль я спрашиваю», — и навощить белым воском. Затем чашу наполняют маслом и чистой речной водой и ставят на пол между колен. Пристально глядя в сосуд, трижды читают молитву: «Призываю тебя, мать и госпожа девушек, Илаоут обрие лоух тлор, приди, свет священный, и дай ответ, показав прекрасную свою форму». После этого в сосуде должна появиться Афродита. Когда она появится, произносится следующее заклинание: «Радуйся, богиня многославная Илараоух. И, если поможешь мне, протяни свою руку». Если действие не получается, призывающий должен прибегнуть к усиливающему заклинанию: «Призываю Илаоух, родившую Гимер, Гор и благих ваших Харит, призываю и рожденную Зевсом Природу всех [вещей], двуформную, лишенную частей, быструю пенноцветную Афродиту, покажи мне прекрасный твой свет и прекрасный твой лик госпожи Илаоух. Заклинаю тебя, дарящая огненные дары, елгинал, и великие имена: обриеэтих, кердиноухилэпсин ниоу наунин иоутоу тригкс, татиоут гертиат, гергерис, гергериеэ тейти... ойсиа ей ей ао эу аао иоаиаю сотоу берброи, актероборе, гериеэ изоуа, приведи ко мне свет и прекрасный твой лик и истинную фиаломантию, огнесветящую, исторгающую огонь с обеих сторон, екэстасихтон ио ио фт айе тоутуй фаефи. Делай». После этого Афродита может в том, что хочет призывающий.

Несмотря на краткость процедуры, заметим, что маг не торопится с совершением действия, готовясь к нему в течение недели. Достойно внимания указание на очищение «известным способом»: здесь, очевидно, подразумевается знание магом элементарных процедур. Можно добавить, что специальные знания требуются и для правильного произнесения «варварских имен». Характерно и наличие молитвы, усиливающей действие.

В случае же с леканомантией, которую Нефот рекомендует царю Псамметиху, мы сталкиваемся с намного более отточенной процедурой (PGM, IV, 153—285). И достигаемый ре-

зультат оправдывает ее сложность: «Ты будешь совершать скепсис с помощью аутоптического блюда в какой пожелаешь день или ночь, в каком пожелаешь месте, видя бога в воде и получая глас от бога в стихах, каких пожелаешь. Ты увидишь и космодержца, а может быть, и еще кто-то появится, он сообщит тебе и о других, о которых ты спросишь».

В третий день после новолуния, на восходе солнца, в сопровождении мистагога нужно взойти на самую высокую крышу и постелить на землю чистое полотно, увенчаться черным плющом и дожидаться пятого часа пополудни. Совершающий систасис с Гелиосом ложится обнаженным на полотно, а мистагог завязывает ему глаза черной повязкой и обряжает как покойника. После этого он начинает молитву, обращенную к Тифону, с просьбой воскресить его, мертвого, и дать ему силу противостоять богам, аргументируя это вполне в духе египетской «Книги мертвых» тем, что некогда он помогал Тифону в его борьбе: «Сильный Тифон, скипетродержец верхней державы скипетра и господин, боже богов, владыка абераментоу, колебатель тьмы, громоводец, летящий, как буря, сверкающий, как молния в ночи, хладногорячедыханный, камнеколебатель, сотрясатель стен, потрясатель бездны, Йоербэт ау тауи мэниз. Я тот, кто вместе с тобой перевернул всю вселенную и нашел великого Осириса, которого связанным привел к тебе. Я тот, кто с тобой сражался с богами (другие: против богов). Я тот, кто запер двойные скрижали неба и укротил невыносимого для взора змея, усмирил море, потоки, истоки рек, до тех пор пока ты не стал господствовать над этой вот державой скипетра. Твой солдат, я был побежден богами, я бросился стремглав из-за пустого гнева. Воскреси, молю, твоего, умоляю, друга и не брось меня брошенным на земле, владыка богов аемина ебарот ерре торабе анимеа. Дай мне силу, молю, и дай мне ту милость, чтобы всякий раз, как кто-нибудь из этих богов вздумает меня осквернить, скорее, я бы увидел [их] оскверненными, наине басанаптату еапту мэнофаесмэ папту мэноф, аесимэ, трауапти,

пеухрэ, трауара, птумэф, мурай, анхухафпта, мурса, арамей, Иао, аттарауи мэнокер, бороптумэт, ат тауи мэних хархара, пткмау, лалапса, трауи трауепс мамо фортуха, аеэйо ну озоа, еаи аеэй ой иао аэй ай иао». В результате этой молитвы происходит центральное событие систасиса: «Морской ястреб, набросившись, бьет тебя крылами, в образ твой, изображая тем самым, что он воскресил тебя». После этого маг облачается в белые одежды и воскуряет по капле в земляной курительнице неразрезанный ливан, говоря следующее: «Я удостоился систасиса с твоей священной формой, я получил силу от твоего священного имени, я получил от тебя истечение благ, господи, боже богов, владыка, демон аттуин тухтуй тауаинти, лао апато». Результатом этой части процедуры является, по мнению Нефота, достижение «богоравной природы», а также овладение ауоптической леканомантией и вызыванием мертвых.

Благодаря этой процедуре систасиса с Гелиосом маг, видимо, навсегда приобретает способность с помощью несложных действий призывать богов или души мертвых для получения оракула, то есть совершать собственно леканомантию. Ход леканомантии благодаря нефотовским приготовлениям оказывается проще вышеприведенной фиаломантии: нужно взять какой угодно медный сосуд, налить в него воды с маслом и прочитав краткую молитву, включающую стобуквенное имя Тифона⁷⁷. И явившийся бог или душа умершего даст оракул на любую тему. Процедура аполисиса, что особо подчеркивается Нефотом, сводится всего-навсего к повторению стобуквенного имени.

⁷⁷ «Амун ауантаулаимунтау рипту мантауй иманту ланту лаптуми, анхомах, араптуми. Ну-ка, бог такой-то, прислушайся ко мне, потому что желает этого и приказывает аххор аххор ахахх птуми хаххо харахох хаптумэ хорахарахох аптуми мэхохпту харахпту хаххо харахо птенахохеу». В русской транскрипции, как нетрудно заметить, имя Тифона состоит из 95 букв. Это объясняется тем, что русскому «у» соответствует греческий дифтонг «ou», за исключением последнего слова, где «еу» = «eu».

Это действие столь же неторопливо, как и предыдущее. Хотя здесь и не требуется предварительных семидневных очистительных процедур, заметим, что магу приходится с восхода солнца до пяти часов находиться на крыше в ожидании; причем неизвестно, должен ли он просто ждать, или Нефот умалчивает о необходимых действиях, полагая, что Псамметиху, мудрость которого он подчеркивает в начале письма, это и так известно. Сам систасис не является аутоптическим — Тифона маг не видит. Вероятно, это слишком мощное божество. Однако благодаря систасису с Гелиосом, то есть контакту с солнцем-Тифоном⁷⁸, достигается обретение богоравной природы: характерный для ментальности магов момент — это важное событие оказывается лишь промежуточным шагом на пути к вполне утилитарным целям. Прошедший через такой контакт получает возможность общаться с богами во всякое время — когда и как ему вздумается. Таким образом, с точки зрения практической магии, Нефот оказывается автором своего рода рационализаторского предложения. В этом его профессионализм проявляется наиболее ярко, он искренне рад, что нашел такой замечательный способ, и несколько раз это подчеркивает. Очевидно, что он хорошо знаком с обычными процедурами аутоптических действий. На его начитанность в данной теме указывает и приведенный им в скобках вариант в молитве, обращенной к Тифону. Вообще, весь текст в целом производит впечатление сжатой и ясной деловой записки по конкретному вопросу, в котором автор хорошо разбирается. Но с наиболее совершенными процедурами мы сталкиваемся, когда речь заходит о световых аутоптических сеансах.

Для совершения аутоптического действия, описанного в Большом парижском папирусе (PGM, IV, 930—1114), необ-

⁷⁸ Мы согласны с Айтремом, что систасис означает контакт или встречу, но ни в коей мере не единение или слияние с божеством (см.: *Eitrem S. Die οὐρασις und der Lichtzauber... P. 50*).

ходимо провести три дня в ритуальной чистоте, а затем взять плоские доски из Библоса, положить их крест-накрест, накрыть накидкой, на нее поставить светильник под названием «Ахи», видимо хорошо известный автору, но совершенно неизвестный нам, и намазать его жиром черного барана. Любопытно, что этот баран должен не только откармливаться особым образом, но и быть рожденным при особых (вновь неясно, каких) условиях. Кроме того, нужно заранее подготовиться к сеансу, облачившись на восходе солнца в пророческую одежду⁷⁹, обув сандалии из листьев кокосовой пальмы, увенчав свою голову ветвью маслины и прочитав молитву: «Радуйтесь, змей и цветущий лев, физические начала огня, радуйтесь, белая вода, и высоколиственное дерево, и медовый лотос, источающий золотой киамон, и ты, изрыгающий из чистых уст дневную пену, скарабей, ведущий круг сеятельного огня, самородный, ибо ты — двусложный, АЭ, и ты — первоявленный, склонись ко мне, молю, ибо я изрекаю мистические символы: и-ю-и-о-э Мармарауот Лаилам сумарта, помилуй меня, праотец, и дай мне в спутники могущество. Будь со мной, господи, и прислушайся ко мне через ту аутопсию, которую я совершаю в сей день, и открой мне то, о чем прошу тебя, через аутоптическую лихномантию, которую я совершаю в сей день». Затем через какое-то время маг начинает сам сеанс, произнося ту же молитву, после чего переходит к следующему этапу, обозначаемому специальным термином «фотагогия» — приведение света. Увенчав свою голову той же ветвью, встав в той же одежде напротив светильника, зажмурившись, он 7 раз повторяет молитву: «Призываю тебя, бога живого, огненного светоча, родителя невидимого света Иаэль, дай мне твое могущество, и войди в этот огонь, и вдохни в него божественный дух, и покажи мне

⁷⁹ Это определение, исполненное смысла для автора, для нас хотя и не совсем неясно, все же весьма смутно: мы можем лишь предполагать, что она белая, льняная и каким-то образом освященная.

твою мощь — и раскроется мне дом бога-вседержителя Альба-лаль, что в свете этом, и родится свет — ширина, глубина, толщина, высота, сияние, — и изольет сияние тот, что сверху, господь Буэль Фта Фта Фтаэль Фтаабан Баинхооох, вот-вот, уже-уже, быстро-быстро». Окончив молитву, он, открыв глаза, должен увидеть свет, имеющий вид свода.

Впрочем, автор руководства отмечает, что нередко после этой молитвы, наоборот, наступает полная темнота. В этом случае нужно прибегнуть к заклинанию, обозначаемому как *logos katochos tou photos* (молитва, удерживающая свет): «Заклинаю тебя, священный свет, священное сияние — ширина, глубина, толщина, высота, сияние — священными именами: Иао Саваоф Арбафиао сесенгенбарфарангес абланатханалба акраммахамари аи иао акс акс инакс. Пребудь со мной в этот час, пока я не принужу бога и не узнаю того, чего хочу». Это гарантирует успех, и можно переходить к следующей процедуре — *logos theagogos* (молитва, приводящая бога), совершаемой уже с открытыми глазами. Трижды читается молитва: «Призываю тебя, величайший бог, господин Гор Гарпократ Алкиб Гарсамосис иоаи дагеннут рарахарай Абраиаот, все освещающего и изливающего сияние на весь космос, боже богов, благодетеля правящего, Благого священного Демона, имя которому Гарбатханопс; войди, явись мне, господь, ибо я призываю, как приывают тебя три кинокефала, которые символическим образом производят твое святое имя:

α
ε ε
η η η
ι ι ι ι
ο ο ο ο ο
υ υ υ υ υ υ
ω ω ω ω ω ω

(говори, как кинокефал). Войди, явись мне, господи, ибо я произношу твои величайшие имена: барбарай барбараот аремпсус

пертаомэх, сидящий во главе космоса и судящий все, облаченный в круг истины и веры, войди, явись мне, господи, имя мне — Балсамэс; войди, явись мне, господи, великоименный, к которому все мы стремимся, имя тебе — Балфаннэтралфай; разбивающий камни и движущий имена богов, войди, явись мне, господи, имеющий силу и мощь в огне сесенген барфарангэс, сидящий внутри семи полюсов а-е-э-и-о-ю-о, имеющий на голове золотой венок, а в руке своей — лозу Памяти, которой ты отправляешь посланцами богов, имя тебе: Барбариаэль Барбариаэль бог Барбараэль Бэль Буэль. Войди, господи, и присоединись ко мне священным своим голосом, чтобы я услышал ясно и неложно о своем деле».

Здесь, как и в фиаломантии Афродиты, учитывается возможное затруднение, в случае которого рекомендуется прибегнуть к ссылке на божественный авторитет: «Приказывает тебе великий живой бог, который — в зонах эонов, сотрясающий, гремящий, стяжавший всякую душу и рождение: Иао аои оиа аио; войди, явись мне, господи, радостный, благосклонный, кроткий, славный, незлобный, ибо я заклинаю тебя господом Иао аои оиа». В результате этой молитвы все становится безмерным и величайшим сиянием, светильник же оказывается невидимым. Посреди этого сияния на троне, поднимаемом руками двух ангелов, окруженных двенадцатью лучами, сидит бог, сам излучая свет, протянув правую руку в приветствии, а в левой держа бич. Затем, прежде чем задавать богу вопросы, маг зажимает в кулаке камешек и наступает левой пяткой на большой палец правой ноги, как бы фиксируя присутствие божества, и читает молитву: «Господи, радуйся, боже богов, благодетель, Гор Гарпократ Алкиб Гарсамосис Иао аи Дагеннут рарахараи Абраиао, возносят хвалу тебе Горы, на которых ты ездешь, как на конях, восхваляют тебя Славы в зонах, господи».

После этого маг получает оракул, из-за которого и предпринимался данный сеанс, и переходит к процедурам завершения праксиса, состоящим из аполисиса бога и аполисиса сияния.

Маг зажмуривается, выбрасывает камешек, снимает с головы венок, убирает пятку с ноги и трижды говорит: «Благословляю тебя, господи, Баинхооох, подлинный Балсамес, удались, удались, господи, в собственные небеса, в собственные царства, сохрани меня здоровым, невредимым, неустрашенным, прислушивайся ко мне во время моей жизни». В результате этого бог должен покинуть место действия, а маг завершает праксис, удаляя сияние: «хоо-хоо-охоох удались, священное сиянье, удались, прекрасный и священный свет высочайшего бога».

В этой процедуре, как и в большинстве других, маг обращается к некоему высшему божеству, для того чтобы заставить более низкого бога прийти для дачи оракула. Но здесь статус обоих более четко очерчен. Призываемый бог — Гор Гарпократ Алкиб Гарсамосис и т. д., — хотя и назван величайшим, тесно связан с космосом. Он «сидит во главе космоса и судит все», он — «благодетель правящий», «изливающий сияние на весь космос». Его эпитет «бог богов» (фактически то же, что «царь демонов» иудейской апокалиптики) тоже указывает на принадлежность к миру, как и имя Барбаризель (примечательное слияние греческого и еврейского понятий), то есть «бог варваров», особенно если учесть иудейский характер более высокого божества. Последний носит имена: Иаэль, видимо означающее «бог Иао», где «Иао» — устойчивое для античной оккультной литературы искажение еврейского имени IĒVE; Иао; Саваоф, то есть имена Бога Ветхого Завета, и награждается соответствующим библейским эпитетом «бог живой». Свет, который он рождает, назван невидимым, в отличие от космического света Гора—Гарпократа. Фактически мы видим здесь изображение трансцендентного божества, хотя, конечно, и не в философском, метафизическом обрамлении, но в религиозном, гностицистическом (правда, без приписывания злой природы космическому божеству), безусловно находившее отклик у неоплатоников, обнаруживавших его в таких текстах, несмотря на наличие соб-

ственных, классически греческих корней для образа «неведомого бога»⁸⁰.

Переходя к характеристике текстов в целом, отметим, что особенностью наших папирусов, которые, как показал А. Д. Нок⁸¹, представляют собой рабочие пособия магов, является то, что далеко не каждый праксис описывается полностью. Весьма часто появляются ссылки, указывающие на то, что автором папируса подразумевается наличие у читателя неких элементарных знаний, а также ссылки на другие части того же папируса или других. Поэтому для рассказа об этапах магической процедуры приходится прибегать к реконструкции. Необходимым предварительным этапом праксиса является соблюдение его участниками магической чистоты непременно в течение 3—7 дней. Для многих видов действий нужно выбирать специальное место. Это может быть дом, в котором никто не умирал в течение какого-то времени, с дверью, обращенной на восток, это может быть открытое место или крыша дома, храм или просто очищенный участок — *topos katharos, adyton*. Оборудование места для праксиса в каждом случае свое. В приведенном выше тексте оно представляло собой приготовление светильника Ахи, создание креста из досок и т. д. В особенно сложных процедурах необходимо приготовление и освящение одежды и, как мы видели, жертвы. Довольно часто время проведения сеанса выбирается с разной точностью и по разным критериям. Здесь, конечно, астрология является для магии вспомогательной наукой, пример чего мы находим в «Восьмой книге Моисея» (PGM, XIII, 213—227).

Наконец мы можем обратиться к компонентам самого праксиса. Наиболее важной частью большинства процедур является молитва, содержащая основную просьбу, более или менее обильно снабженную эпитетами божеств, к которым обращает-

⁸⁰ Dodds E. R. The Unknown God in Neoplatonism // Proclus. The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 310—313.

⁸¹ Nock A. D. Greek Magical Papyri. P. 176—194.

ся маг. По мере усложнения процедуры количество молитв и содержащихся в них эпитетов увеличивается. Сами эти эпитеты весьма разнообразны. Это традиционные имена богов, в основном египетских и греческих, а также библейских персонажей⁸². Затем — вполне осмысленные эпитеты, количество которых в приведенных нами текстах весьма внушительно. Потом, так сказать, полуосмысленные имена — искаженные эпитеты богов, а иногда и целые фразы, превратившиеся в эпитеты, как, например, Илараоух (PGM, IV, 3224: от *hilara* — «веселая»), Мармарауот (*ibid.* 224: искаженное арамейское «господин господ»), Сумарта (*ibid.* 947: искаженное арамейское «обереги меня»), Барфарангес [*ibid.* 981: от названия магического растения *baaras pharagges*, сходного с мандрагорой, которое, по словам Иосифа Флавия (*De bell. Iud.*, VII, 6, 3), растет на севере от Махерона], Балсамэс (PGM, IV, 1019, 1061: искаженное арамейское Баал шеш — «солнечный бог») и др. Далее — вовсе лишённые смысла звукоподражательные имена, ритмические вариации на тему «аххор» или «иао», палиндромы, такие как «абланатханалба», или слова, имеющие лишь числовое значение, такие как Βαίνϋωωωϋ, сумма числовых значений букв которого (2 + 1 + 10 + 50 + 600 + 800 + 800 + 800 + 600) составляет 3663 — число, использующееся в одной из магических процедур (PGM, IV, 937). И, наконец, встречавшиеся в приведенных текстах 7 гласных.

Кроме основной молитвы выделяются и молитвы вспомогательного характера — для введения нового этапа праксиса и стимулирования текущего сеанса (здесь встречаются наиболее грубые обращения к богам — угрозы разгласить их тайинства

⁸² Египетские: Агатодаймон, Аммон, Анубис, Гарпократ, Германубис, Гор, Исида, Осирис, Сарапис, Сет, Тифон, Тот; греческие: Афина, Аид, Аполлон, Арес, Артемида, Афродита, Геката, Гелиос, Гермес, Гефест, Дионис, Зевс, Крон, Персефона, Селена, Эринии; еврейские: Авраам, Исаак, Иаков, Исраэль, «бог евреев» Иисус Христос. См.: *Parvulus magica musei Lugdunensis Batavi* / Ed. A. Dieterich. Lipsiae, 1888. P. 767.

или наслать на них более сильного демона, а то и высшего бога). Особое место занимает процедура аполисиса, которая в PGM обычно является методом плавного завершения сеанса, но может быть и экстренной мерой. Другой важный компонент большинства магических процедур — принесение разного рода жертв, в основном возлияний и воскурений. Он может появляться в любой момент — в самом начале сеанса, в его конце, перед молитвой или после нее, может проходить параллельно с чтением. Если речь идет о праксисах, связанных с вызыванием божества, то важнейшим этапом является сам акт общения. Однако он в большинстве случаев не зависит от мага, и поэтому мы располагаем незначительным числом его описаний.

В заключение скажем о слове PGM. Устойчивое употребление таких терминов, как *praxis* — действие, *logos*, *stela* — разные формы молитв, *systasis*, *synousia* — контакт с богом, *autoptos* — характеристика контакта с богом, показывающая, что его можно видеть, *phitagogia* — процедура приведения сияния, предваряющего контакт с богом, *arolusis* — процедура, завершающая сеанс, *philtrokatadesmos* — процедура любовной магии, *botanearsis* — обряд собирания трав, *kataprosis* — одержимость, *phialomanteia* — гадание по блюду, *lychnomanteia* — гадание с помощью светильника и других, показывает весьма разработанный технический язык, позволяющий достаточно точно описывать действия магического искусства, который является солидным заделом для той дальнейшей разработки, которую предпримут в этой области поздние неоплатоники. К этой же категории мы бы отнесли и специальные знаки, использующиеся для замены часто встречающихся терминов: солнце, луна, имя, такой-то и множество (около 50) других. Таким образом, мы можем говорить о систематизированности магии папирусов на утилитарном уровне не менее обоснованно, чем о синкретизме на уровне идей и элементов. Разработанность технической стороны дела в магических папирусах оказалась настолько высокой, что неоплатоники, восприняв часть их маги-

ческих процедур, фактически ничего не меняли в этой сфере, сконцентрировавшись больше на доктринальных вопросах.

Заключая анализ магических папирусов, мы хотим обратиться к проблеме взаимоотношений между магической литературой и более широкой литературной средой, продемонстрировав существование связей между профессиональной литературой и литературой среднего слоя, к которой представители элитарной культуры начинали обращаться все чаще и чаще.

Прежде всего отметим использование авторами магических папирусов весьма обширной литературы разного содержания, часть которой выходила далеко за пределы интересов одних лишь магов. Так, в известных нам папирусах цитируются два сочинения Гермеса Трисмегиста — его надпись в Гелиополисе (PGM, IV, 884 sq.) и книга, называемая «Крыло» (ibid. XIII, 14 sqq.); «Воспоминания» Евена (ibid. XIII, 964); ряд книг, подписанных именем Моисея, — Archaggelike (ibid. XIII, 970), «Диадема» (ibid. VII, 620), «Ключ» (ibid. XIII, 21, 33, 36, 60, 229, 384, 432, 738), «Монада» (ibid. XIII, 3, 230, 344, 731, 734); Parastichis Орфея (ibid. XIII, 933) и безымянные Orphika (ibid. XIII, 947); а также «Закон» (ibid. XII, 975) и «Священная книга» (ibid. III, 424, 439 sq.), авторы которых не указаны. Для некоторых цитируемых сочинений назван лишь автор: Зороастр (ibid. XII, 967), Манефон (ibid. XIII, 23), Пирр (ibid. XIII, 968), Эпафродит (ibid. IV, 2430 sq.). Не исключено, что за рядом имен, упоминаемых в папирусах, также скрываются использовавшиеся магами сочинения. Имен этих немало: Агафокл (ibid. XII, 107), Аполлобек (ibid. XII, 121), Астрампсук (ibid. VIII, 1), Аполлоний Тианский (ibid. XIXa, 1), Гиер (ibid. XIII, 954), Гемерий (ibid. XII, 96), Дардан (ibid. IV, 1716), Демокрит (ibid. VII, 167, 795; XII, 351), Зминий Тентерит (ibid. XII, 122), Иаков (ibid. XXII b, 1), Клавдиан (ibid. VII, 862), Остан (ibid. XII, 122), священный писец Офе (ibid. XIII, 959), Пахрат (ibid. IV, 2445 sqq.), пророк из Гелиополиса, Пибех

(*ibid.* IV, 3007), Питис (*ibid.* IV, 1928, 2006, 2140), Пифагор (*ibid.* VII, 795), еще один священный писец — Пнуфис (*ibid.* I, 42, 52), Соломон (*ibid.* IV, 850, 852, 3040) и Урбик (*ibid.* XII, 316).

Из книг, цитирующихся в магических папирусах, нам по другим источникам известны надпись Гермеса, упоминаемая Ямвлихом (*De myst.* I, 2); «Книга Зороастра», на которую ссылается автор «Апокрифа Иоанна» (XIX, 10); Ἀρχαγγελική Моисея, в которой автор гностического трактата «Происхождение мира» советует искать имена семи сил семи небес Хаоса⁸³; в том же трактате упоминаются также «Священная книга»⁸⁴ и «Книга Соломона»⁸⁵. Очевидно, к тому же кругу литературы принадлежат еще три трактата, на которые даются ссылки в «Происхождении мира»: «Норея», содержащий демонические имена⁸⁶; «Образ Имармены неба, который под Двенадцатью», описывающий «свершения и действия» семи добрых андрогиннов и порожденных ими духов⁸⁷; «Седьмой мир» Иералии-пророка, содержащий описание шести Эонов между Огдоадой и Хаосом⁸⁸. По другим источникам нам известен и ряд имен, авторитетных для магических папирусов. Из «Апологии» Апулея мы узнаем о том, что Орфей, Пифагор и Остан пользовались славой магов (*Apol.* 27). Там же, перечисляя магов, Апулей упоминает Аполлобека и Дардана (*ibid.* 90), известных нам также из Плиния (NH, XXX, 9). У того же Плиния нередко упоминаются Зороастр (*ibid.* XVIII, 200; XXXVII, 133, 150, 157, 159) и Остан (*ibid.* XXVIII, 5, 69, 256, 261; XXX, 14), упоминается также Умбрик Младший (*ibid.* X, 19), возможно тождественный Урбику магических папирусов, а также Демо-

⁸³ Изречения египетских отцов. СПб., 1993. С.321.

⁸⁴ Там же. С. 324.

⁸⁵ Там же. С. 323.

⁸⁶ Там же. С. 321.

⁸⁷ Там же. С. 323.

⁸⁸ Там же. С. 325.

крит (*ibid.* XXIV, 160), магический интерес которого свидетельствуется и Татианом (*Adv. Hell.* 17). Пророк Битис (в PGM — Питис) в качестве одного из создателей магии, интерпретатора Гермеса и человека, знающего «имя бога, пронизывающее весь космос», фигурирует у Ямвлиха (*De myst.* VIII, 5; X, 7). О Панкрате (в PGM — Пахрат) упоминает Лукиан (*Philops.* 32).

В более общем виде можно отметить влияние Гомера (PGM, IV, 470—474), орфической⁸⁹, околوبيблейской (PGM, XIII, initio), гностической⁹⁰, герметической⁹¹, христианской (PGM, P 1—20) литературы, «Халдейских оракулов» и оракулов Аполлона Кларосского, приведенных у Порфирия⁹².

Но не только маги читали чужие книги, читали и их самих. Так, вполне возможно, что некоторые из ветхозаветных псевдо-эпиграфов обнаруживают знакомство с магической литературой такого рода в иудейском соответственно исполнении (мы имеем в виду еврейский учебник магии «*Sepher ha-Razim*»), в частности «Завет Соломона», описывающий демонов, принимавших участие в строительстве Соломонова храма, и возможности их использования в практических целях, а также «Третья книга Еноха», немало внимания уделяющая божественным именам. Безусловно обращение к магическим папирусам авторов гностической литературы. Так, гностический трактат «Зостриан» из библиотеки Наг-Хаммади (*Cod.* VIII, 1) содержит ряд вставок магического текста, использующего *voces magicae*: «О Беритеу, Еригенаор, Оримениос, Арамен, Алфлег, Елилиуфеус, Лала-

⁸⁹ Kuster B. *De tribus carminibus papiri Parisinae magicae.* Königsberg, 1912.

⁹⁰ Reitzenstein R. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und für-christlichen Literatur.* Leipzig, 1904.

⁹¹ Сравни, например: PGM, III, 591—609 и *Asclepius*, 41b Scott. Ср. также: Nock A. D. *Greek Magical Papyri.* P. 191—192.

⁹² Nock A. D. *Op. cit.* P. 181.

менуc, Ноэтеус великий, это твое имя, оно сильно, тот, кто знает его, знает все, ты — единый, ты — единый, Сиус, Аффредон, ты — эон эонов совершенства, великий единый, первый Скрытый деятельности...» (88, 10-22); «Ты, единый, жив. Он жив, тот, кто троица. Тот, кто троица, это ты, который — три двойных еее, первый из семи [...] третий [...] второй [...] ееееаааааа...» (117, 15—21), «существа фое зое зеее зе зози зози зао зееоо зесен зесен и те четверо, которые двусторонни, они живы. еооооеаео это ты, который перед ним, который весь в нем» (127, 1—7)⁹³. Магический характер носит и значительная часть «Апокрифа Иоанна» (Cod. II, 1), где перечисляются имена ангелов, созданных архонтами, и демонов, создающих человека. В последнем случае упоминается 128 имен ангелов, а желающего узнать остальные имена (их всего 365) автор апокрифа отсылает к «Книге Зороастра», возможно к той же, из которой составитель Лейденского папируса W (PGM, XIII, 967) почерпнул имя бога «рниссар психиссар». Если в вышеприведенных примерах магические тексты играют лишь описательную роль, то в следующем текст инструктивен. В знаменитой гностической «Второй книге Jeu», известной науке еще до открытия библиотеки Наг-Хаммади, содержится описание раннехристианского обряда крещения (Codex Brucianus, p. 108, v. 23 — p. 112, v. 6 Schmidt)⁹⁴.

«Иисус... сказал своим ученикам: "Принесите мне виноградную лозу, так вы можете получить крещение огнем". И принесли ученики Ему виноградную лозу. Он воскурил ладан. Он воскурил ягоды можжевельника и мирры вместе с благовонием, мастикой, нардом, цветами кассии, живицей и мас-

⁹³ Перевод с английского перевода Дж. Г. Зиберера (Nag Hammadi Studies / Ed. M. Krause and others. T. XXXI. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln, 1991).

⁹⁴ Перевод с английского перевода Ричарда Смита (Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power / Ed. M. Meyer, R. Smith. San Francisco, 1994).

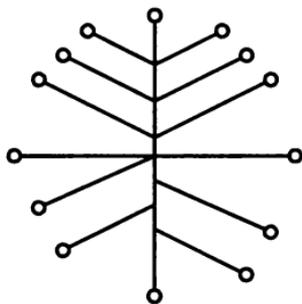
лом мирры. И еще он расстелил льняную одежду на месте жертвоприношения, и придвинул чашу вина, и положил хлеба на нее в соответствии с числом учеников. И все ученики у Него были одеты в льняные одежды, и венчала их голубиная трава, и положили в рот растение кинокефал. И взяли они амулеты с семью гласными в обе руки, то есть 9879. И взяли они хризантему в обе руки, и положили спорыш на ноги. И поместились они впереди ладана, который Он воскурил. И они поставили свои ноги вместе.

И Иисус подошел сзади ладана, который Он воскурил, и запечатал их такой печатью (см. рис.).

Это — имя ее: *Тэозаеес*.

Это — толкование ее: *Зозазес*.

Иисус с учениками повернулся к четырем сторонам света и вознес эту молитву, говоря следующее: “Услышь меня, мой отец, отец всех отцовств, бесконечный свет. Сделай моих учеников достойными получения крещения огнем, и освободи их от их грехов, и очисти их от их проступков: того, что сознательно совершали, и того, что они делали, не зная, что творили, от того, что они творили с детства до этого дня, так же, как [и от] их незначительных проступков, их проклятий, их ложных клятв, их краж, их лжи, их ложных обвинений, их блуда, их измен, их вожделения, их жадности и вещей, которые они совершили с детства до этого самого дня. Ты должен уничтожить все это и очистить их. Сделай так, чтобы Зорокотора Мельхиседек пришел тайно и принес воду крещения огнем девы света, судья. Да, слушай меня, мой отец, так как я возглашаю твои негнеленные имена, что в сокровищнице света: Азараказа аматкитат Ио Ио Ио Аминь Аминь Иао Иао Иао Фаоф, Фаоф Фаоф Хиерофоз Хенобинут Зарлай Лазарлай Лайзай Аминь Аминь Аминь Зазизауах Небеоунисф Фамоу Фамоу Фамоу Амунай Амунай Аминь Аминь Аминь Зазазази Этазаза Зоса-



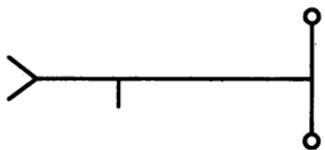
зазаз. Услышь меня, мой отец, отец всех отцовств, бесконечный свет, ибо я возгласил твои нетленные имена, что в сокровищнице света. Ты должен сделать так, чтобы Зорокхора пришел и принес воду крещения огнем девы света, чтобы я мог крестить моих учеников в ней.

Да, слушай меня, мой отец, отец всех отцовств, бесконечный свет. Пусть дева света придет и крестит моих учеников крещением огнем. Пусть она забудет их грехи и очистит их прегрешения, ибо я называю ее нетленные имена, которые суть: Зотооза Тойта Зазаот Аминь Аминь Аминь.

Да, слушай меня, о дева света, судья. Забудь грехи моих учеников и очисти их прегрешения, то, что сознательно совершали, и то, что они делали, не зная, что творили, и то, что они творили с детства до этого дня. И позволь им быть причисленными к наследованию царства света.

Так вот, мой отец, если ты прости их грехи, и уничтожил их прегрешения, и сделал их наследниками в царстве света, ты должен дать мне знак возгоранием этого благоухающего ладана”.

И в это мгновение знак, что упомянул Иисус, появился в огне, и Иисус крестил своих учеников. И он дал им от жертвы, и он запечатлел на их лбах печать девы света, которая сделала их причисленными к царству света.



И ученики радовались тому, что они получили крещение огнем вместе с прощением грехов, и потому что они стали причислены к наследникам царства света.

Вот эта печать» (см. рис.).

Тексты такого рода, в отличие от чисто магических, уже пристально изучались представителями интеллектуальной элиты, как христианской, так и языческой. Ими интересовались и церковные христиане-ересиологи (Ириней, Ипполит), заинтересованные в «разоблачении» гностической ереси, и гностики вроде Валентина или Василида, пропагандировавшие альтерна-

тивные версии христианства. Об интересе языческих интеллектуалов к такой литературе мы можем судить по тому вниманию, которое уделяет книгам, подписанным авторитетными персидскими именами (Зороастр, Остан и др.), Плиний в своей энциклопедии⁹⁵. Известно нам и об интересе Плотина к этой, промежуточной между технической и высокой, литературе. По свидетельству его ученика и биографа Порфирия (*Vita Plot.* 16), он изучал «апокалипсисы Зороастра, Зостриана, Никофея, Алогена, Меса и других подобных». Против гностиков Плотином было написано сочинение (*Enn. II, 9*)⁹⁶, из которого ясно, что для него все эти авторы полумагических трактатов, хотя и убогие, все же платоники⁹⁷. А со времени Ямвлиха философы начинают обращаться, видимо, и к самим магическим текстам.

4. Появление теургии как особой формы магии

Термин «теург» был введен, вероятнее всего, неким Юлианом, жившим при Марке Аврелии и написавшим «Халдейские оракулы» и комментарии к ним, оказавшие принципиальное

⁹⁵ Об этой литературе в целом см.: *Желтова Е. В.* Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе (жанровая принадлежность сохранившихся свидетельств): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995; *Nock A. D.* *Greeks and Magi // Nock A. D. Essays on Religion...* P. 516—526.

⁹⁶ О том, что авторы апокалипсисов и те, кого Плотин критикует в этом трактате, одни и те же, см.: *Robinson J. M.* *The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // Proceeding of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20—25, 1973 / Ed. G. Widgren. Stockholm, 1977.* P. 132—142.

⁹⁷ См: *Хосроев А. Л.* *Александрийское христианство...* С. 42. О реальной близости среднему платонизму трактата «Зостриан» см. предисловие Дж. Г. Зибера к изданию трактата (*Nag Hammadi Studies. T. XXXI.* P. 23—25).

влияние на философию позднего неоплатонизма. О смысле этого термина высказывалось несколько предположений. Жозеф Биде⁹⁸ указал, что понятия «теург» и «теолог» различаются тем, что последний рассуждает о богах, а первый воздействует на них. Самсон Айтрем⁹⁹ предположил, что «теург» — это либо тот, кто воздействует на богов, либо тот, кто действует с помощью богов, либо тот, кто создает богов. Эрик Доддс¹⁰⁰ присоединился к последнему мнению, приведя в качестве параллели герметическую формулу: «*Deorum factor est homo*» (Согр. Нерм. I, 338, 358 Scott). Кроме того, он сослался на определение Михаила Пселла, утверждавшего в трактате «*De omnifaria doctrina*», что отцом богов (то есть теургом) называется человек, который «делает людей богами» (PG, 122, 721 D).

Нам представляется, что последние две ссылки указывают на две различные традиции. Рассмотрим их подробнее, обратившись к тем текстам, из которых их заимствовал Доддс. В составе так называемого Герметического корпуса имеется трактат, дошедший до нас в латинском переводе с греческого, названный по имени одного из участников диалога «Асклепий». Его издатель Скотт разделяет этот диалог на три части, из которых нас интересует последняя, условно называемая «Асклепий III».

В этом трактате разговор ведется по преимуществу об отношениях между богами и людьми, он сопровождается описанием космоса, его судьбы, классификацией богов и т. п. Здесь обсуждается и вопрос об особом месте человека среди прочих существ. В 22b Гермес утверждает, что Бог, создав после богов людей, наделил их разумом и знанием (*ratio et disciplina*), что отличает их от богов, поскольку у последних, созданных только из бессмертной субстанции, не было нужды ни в том ни в дру-

⁹⁸ Bidez J. *La Vie de l'empereur Julien*. Paris, 1930. P. 369. N 8.

⁹⁹ Eitrem S. *La theurgie chez les Neo-platoniciens et des Papyrus Magiques // Symbolae Osloenses*. 1942. Fasc. XXII. P. 49.

¹⁰⁰ Dodds E. R. *Theurgy*. P. 283.

гом. Кроме того, для созданных из бессмертной субстанции богов Бог установил порядок, определяемый законом необходимости (*ordinem necessitatis lege conscriptum aeterna constituit*), в человека же вложил надежду и стремление к бессмертию. Человек — заключает эту часть речи Гермес, — будучи составлен из двух природ — божественной и смертной, оказывается лучшим, чем боги и смертные. Объясняя характер этого превосходства (23b—24a), он и формулирует принципиальную для нас идею: «Как Господь и Отец или, что наивысшее, как Бог является создателем небесных богов, так человек является создателем богов, которые находятся в храмах возле людей; и [человек] не только освещается [божественным светом], но и освещает [им других], не только идет к Богу, но и создает богов». Таким образом, фраза «*deorum fitor est homo*» не является метафорой, но должна пониматься в прямом смысле.

Однако следует заметить, что боги, которых создает человек, отличаются от тех, которых создает Бог: на это указывается не только здесь (*qui in templis sunt humana proximitate contenti*), но еще и далее: «Точно так же, как Отец и Господь создает вечных богов такими, что они подобны ему, так и человечество изготавливает своих богов по подобию своей внешности» (vol. I, p. 338, 22—24 Scott: *Ut, sicut pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret*). В 37 (p. 358, 23—24) он говорит, что для создания этих богов люди использовали души демонов: «поскольку создавать души они не могли, вызывали души демонов», и, наконец, там же (p. 360, 3) он называет их земными и материальными (*terrenis etenim diis atque mundanis etc.*). Более того, причиной такого рода деятельности (то есть создания человеком «своих богов»), Гермес считает «основательное заблуждение на счет природы богов» (vol. I, p. 358, 17—20 Scott: *quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum naturam, increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos*), на что не преминула ука-

зать христианская критика идолослужения (см.: Aug. De civ. Dei, VIII, 24).

Нам не следует преувеличивать важность последнего момента, как делает Августин, поскольку эти земные, человеческие боги не характеризуются как злые или никчемные, напротив, им отводится вполне определенная, позитивная роль: «Не полагай, Асклепий, что деятельность земных богов безрезультатна, небесные боги обитают на вершине неба, каждый блюдя и охраняя порядок, ему вверенный; а наши здешние боги, заботясь о частных вещах, давая предсказания жребиями или дивинацией, предвидя, что произойдет, и оказывая соответственно помощь, помогают, словно из-за дружбы и родства, человеческим делам. Итак, небесные боги господствуют над всеобщим, а земные над частным» (38b).

Резюмируя то, что мы обнаруживаем в «Асклепии III» относительно человека как создателя богов, отметим следующее: во-первых, такой род деятельности человека ставит его выше богов, созданных высшим Богом; во-вторых, эта деятельность аналогична деятельности высшего Бога, творящего богов; в-третьих, результат боготворческой деятельности человека отличается от такового боготворческой деятельности Бога — боги, созданные человеком, являются земными и надзирают над частным, боги, созданные высшим Богом, являются небесными и надзирают за всеобщим.

Все сказанное выше относится к тому, что может быть названо религиозным представлением (если пользоваться терминологией науки прошлого века); существует, впрочем, нечто, превращающее это представление в специфически магическое. Мы укажем на два момента: во-первых, деятельность этих созданных человеком богов соответствует той, которая требуется от них в магических процедурах; во-вторых, способ создания их принципиально такой же, как в магии. Так, после того как Гермес описал достоинство человеческой силы, способной создавать богов, Асклепий уточняет: «Ты о статуях говоришь, Трис-

мегист?» Гермес отвечает: «О статуях, Асклепий. О статуях одушевленных, полных чувства и духа, делающих многие великие дела, о статуях, предузнающих будущее с помощью жребия, пророческого духа, снов, предсказывающего его и многими другими способами, причиняющих людям болезни и здоровье, распределяющих по заслугам скорбь и радость» (24а; р. 338, 24—340, 3). Таким образом, человек благодаря своей способности создавать богов может совершать основные действия магии, за исключением любовной.

В другом месте Асклепий спрашивает: «А вызывание этих богов, Трисмегист, которые обитают на земле, каким способом совершается?» Гермес отвечает: «Они приводятся, Асклепий, с помощью трав, камней и ароматов, имеющих в себе природу божественного», и добавляет, что благодаря постоянному почитанию их «гимнами, хвалами и приятнейшими песнями, составленными наподобие космической гармонии», эти боги могут долго быть вместе с человеком (38а; р. 360, 17—25). Сочетание трав, камней, воскурений и молитв, используемых для призывания и удержания бога, вполне ясно указывает, что автор трактата имел в виду нечто, весьма близкое магической практике, известной нам по греческим магическим папирусам из Египта.

Таким образом, можно заключить, что под *fictor deorum* в герметизме понимался человек, обладающий специфически человеческой способностью (обладание которой ставит его выше небесных богов) вызывать и заключать в статуи с помощью *materia magica* (трав, камней и воскурений) демонические души и долго их там удерживать с помощью культовых действий (в первую очередь молитв), так что статуя, в которую внедрена душа, становится божеством, способным предсказывать будущее, исцелять и насылать болезни и помогать человеку в его насущных делах.

Итак, магический смысл термина «*fictor deorum*» ясен. Неясным остается то, что в нем теургического. Сопоставлять гер-

метическую позицию с концепциями Ямвлиха и Прокла весьма рискованно, поскольку оба они считают теургию универсальным явлением и высшей формой человеческой деятельности, а потому слишком заинтересованы в вопросе реабилитации ее в глазах философов или философски ориентированной аудитории и понимают теургию излишне общо. К счастью, у нас есть достаточно ранние свидетельства о теургическом искусстве. Во-первых, это фрагменты так называемых «Халдейских оракулов»; во-вторых, это тексты Порфирия, дошедшие в трактате Ямвлиха «De misteriis» и в «De civitate Dei» Августина.

Наиболее естественно сначала обратиться к «Халдейским оракулам», сочинению, написанному человеком, предложившим сам термин «теургия». Однако они дают нам не слишком много, что является результатом как фрагментарности нашего источника, так и вычурности языка. Доддсу их язык показался настолько странным и напыщенным, что он счел, что они действительно получены в результате медиумического транса¹⁰¹. Такое предположение, видимо, необязательно; безусловно же ясными оказываются три момента: 1) зависимость от платонической философии (правда, трудно сказать, в какой форме); 2) повышенный интерес к творению космоса и 3) к спасению души¹⁰². К принципиально важному, последнему, моменту относятся следующие тексты: «Душа, будучи силой Отца, сияющим огнем, пребывает бессмертной и является госпожой жизни и т. д.» (Фр. 96 = Psellus, PG, 122, 1141c, 7—9); «Человеческая душа удерживает в себе бога, если не имеет ничего смертного, если целиком опьянена и т. д.» (Фр. 97 = Psellus, PG, 122, 1137a, 11—13); «Надо тебе стремиться к свету и лучам Отца, ведь оттуда послана тебе душа, весьма облаченная в ум» (Фр. 115 = Psellus, PG, 122, 1144d, 1—2). Эти фрагменты

¹⁰¹ Dodds E. R. *Theurgy*. P. 284.

¹⁰² Merlan Ph. *Religion and Philosophy from Plato's «Phaedo» to the Chaldaean Oracles* // *Journal of History of Philosophy*. 1963. Vol. 1. P. 174—175.

показывают специфику теургического действия, как его понимал Юлиан, предполагаемый автор этого сборника. Если в своем обращении к *materia magica*, к практике вызывания богов и т. п. теургия оракулов объединяется с магией греческих магических папирусов из Египта, с представлениями герметизма, рассматривавшимися выше, то в этом особом внимании к божественности души проявляется ее специфика.

Из текста дошедших до нас фрагментов оракулов эта специфическая черта теургического искусства прослеживается лишь в качестве намека, но она совершенно очевидна из той оценки, которую дает ей Порфирий. Его точка зрения особенно важна, потому что он, в отличие от Ямвлиха или Прокла — наших основных источников, не является адептом теургии, более того, он склонен не только критически ее оценивать, но даже и критиковать, чем вызывает ответные возражения со стороны Ямвлиха. Если мы обратимся к Августину, который донес до нас пересказ и фрагменты сочинений Порфирия на эту тему, то мы обнаружим следующее. В 9—11-й главах X книги «*De civitate Dei*» сообщается, что, по Порфирию, теургия, во-первых, полезна для очищения если не умной части души, которой воспринимаются истины духовных предметов, не имеющих ничего телесного, то, по крайней мере, части душевной, которой воспринимаются образы телесных предметов. Посредством теургических освящений (*teletai*) эта часть души становится способной к общению с духами и ангелами и к видению богов. Но для умной стороны души не получается никакого очищения, которое делало бы ее способной к видению Бога и восприятию истинно сущего (*De civ. Dei*, X, 9). Во-вторых, посредством теургического знания боги могут стать орудием страстей, так как их можно заклясть священными молитвами и заставить бояться подавать душе очищение. Пересказывая эту точку зрения, Августин приводит цитату из Порфирия: «Один добродетельный человек в Халдее жалуется, что успехи в его великом подвиге очищения души остаются тщетными по той причине,

что проникнутый ненавистью, знающий в этом же деле человек заклал священными заклинаниями силы, чтобы они не слушали его молитвы» (ibid. X, 10, 9).

Таким образом, становится ясным, что, хотя теургия, по «Халдейским оракулам» и по данным Порфирия, имеет некоторое сходство с деятельностью *fictor deorum* герметиков, в своей наиболее существенной части она принципиально от нее отличается, поскольку направлена не на создание статуй, а на очищение души. Чтобы стало окончательно ясно, что автор «Халдейских оракулов» не мог употреблять термин *θεοουργός* в смысле герметического *fictor deorum*, обратимся к еще одному моменту, определяющему специфику юлиановской теургии. Этот специфический момент состоит в том, что «Халдейские оракулы» призывают преодолевать судьбу. Нам известны как минимум два фрагмента, указывающих на это. В одном говорится: «Не содействуй судьбе» (фр. 103: Psellus, PG, 122, 1145с, 9), в другом — «Теурги не принадлежат к тому стаду, которое управляется судьбой» (*Kroll W. De oraculis Chaldaicis. P. 59*).

Здесь мы затрагиваем тему судьбы, трактовавшуюся стоиками, астрологами и платониками. Стоики признавали верховенство судьбы в человеческих делах и рассматривали ее как силу, непреодолимую не только в том смысле, что ее нельзя преодолеть, но и в том, что бороться с ней нечестиво. Эта стоическая идея настолько ясна, что она проникает и в сознание людей скорее философствующих, чем философов, таких как Гораций, Лукан, Стаций, не говоря уж о Сенеке (мы имеем в виду его «Медею»). Астрология, с ее претензией точно исчислять будущее человека по космическим условиям его рождения, вполне удовлетворяет стоическим требованиям¹⁰³.

¹⁰³ О стоическом учении о судьбе в начальный период развития стоицизма см.: Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 124; о роли предсказания будущего в стоицизме в тот же период см.: Там же. С. 154—160; о специфике стоицизма римского периода см.: Там же. С. 204—206.

Теория стоек о мировой симпатии, которой связаны все тела космоса (в первую очередь люди и звезды), была постоянным ценностным оправданием для занятий астрологией. Астрология, заимствованная от вавилонян и египтян, не была чужда грекам и римлянам¹⁰⁴. Действительно, без вавилонской и египетской традиций греческая астрология вряд ли бы возникла. Вавилоняне дали грекам фундаментальный астрологический принцип: каждой планете приписывается определенный бог и известный из мифологии характер последнего переносится на планету. Египетский вклад состоял в первую очередь в учении о деканах (о 36 звездах, составляющих круг наподобие зодиакального, использовавшийся для календарных целей). Однако астрологическая система в целом, в том виде, как она переходит в средние века и, развиваясь, достигает нашего времени, была создана общими усилиями средиземноморского мира, уже пронизанного в эллинистическую эпоху греческими философскими идеями, и стоицизм, безусловно, составлял теоретическую базу астрологии, объединявшую греков, римлян, вавилонян, египтян, сирийцев, евреев, — все народы, формировавшие астрологическую науку в эллинистическо-римское время¹⁰⁵.

Кроме того, астрология теснейшим образом смыкалась с астрономией, которая ко II в. н. э. была уже достаточно популярной наукой: по мере развития среднего образования, она занимает все более и более прочное место в курсе школьного обучения, в первую очередь в связи с комментированием астрономических пассажей у авторов, изучавшихся в рамках грамматики; результатом такого подхода было то, что даже люди, вовсе безразличные к астрономическим проблемам, обладали некоторым представлением о ней.

Если мы обратимся к «Анналам» Тацита, «Жизни двенадцати Цезарей» Светония, характеризующим нравы первой по-

¹⁰⁴ Об астрологии в ранней Римской империи см.: *Liebeschuetz J. H.* Continuity and Change in Roman Religion. Leipzig, 1979. P. 119—126.

¹⁰⁵ *Nilsson M. P.* The Rise of Astrology... P. 1—9.

ловины I в. н. э., или к сочинениям так называемых писателей истории Августов и к Аммиану Марцеллину, касающихся более поздних времен, мы без труда заметим, что обращение к астрологии было весьма популярно в элитарных кругах римского общества, члены которого прибегали к услугам профессионалов в этой области для составления собственных гороскопов и гороскопов императора, за что нередко несли суровое наказание. Так, в 16 г. н. э. правнук Помпея Либон Друз покончил с собой, обвиненный, помимо прочего, в обращении к астрологическим предсказаниям (Тас. Анн. II, 27—28, 30). За его по- смертным осуждением последовало изгнание астрологов и казнь двух, видимо наиболее зловердных, — Луция Питуания и Публия Марция (ibid. II, 32). Четыре года спустя на том же основании была лишена воды и огня правнучка Помпея и Луция Суллы Эмилия Лепида (ibid. III, 22—23). Уже при Клавдии были изгнаны за обращение к астрологам в 49 г. Лоллия Паулина, «дочь и внучка консулов» (ibid. XII, 22), а в 52 г. бывший сыном консула Фурий Скрибониан (ibid. XII, 52). В 66 г., при Нероне, консул Публий Антей покончил с собой, обвиненный в том, что «допытывался узнать, какая судьба уготована ему и Цезарю» (ibid. XIV, 9). К астрологии обращались Тиберий (имевший даже своего придворного астролога Трасилла (ibid. VI, 20—22), Нерон (ibid. VI, 22), Агриппина Старшая (ibid. XII, 68; XIV, 9), Отон (ibid.), Адриан (SHA, I, 16, 7; II, 3, 9), Марк Аврелий (ibid. IV, 19, 1—9) и его жена (ibid. VII, 1—4), Септимий Север (ibid. X, 2, 8—9; XVIII, 5, 4), бывший и сам опытным астрологом (ibid. X, 3, 9), как и Александр Север (ibid. XVIII, 27, 5), Гордиан Старший (ibid. XVIII, 20, 1—4). Это явление было настолько значительным, что императорам приходилось издавать указы об изгнании астрологов из Рима¹⁰⁶. Относящиеся ко второй половине I в. н. э.

¹⁰⁶ Гонения на астрологов засвидетельствованы уже для времени ранней Империи: в правление Августа (33 г. до н. э.), Тиберия (16 г. н. э.: Тас.

сатиры Ювенала показывают, что увлечение астрологией уже к этому времени прочно обосновалось во всех слоях римского общества, успешно конкурируя с другими видами гаданий (Sat. VI, 553—571).

Но по мере того, как стоицизм уступает свое господствующее положение в сознании интеллектуалов платонизму, формируется негативное отношение к судьбе¹⁰⁷ как форме зависимости от мира становления. Таким образом, для религиозного с магическим оттенком сознания, привыкшего манипулировать божественными сущностями с помощью астрологии, встает проблема определения своего отношения к судьбе. Для платоников, гностиков, христиан, магов, герметиков стоит общая задача — освободиться от власти судьбы¹⁰⁸. В этом острие (не единственное, конечно) религиозной жизни II века. Поэтому неудивительно, что в «Халдейских оракулах» мы обнаруживаем наряду с проблемой очищения души и ее божественности (врожденной и возвращенной), проблему освобождения от судьбы.

Тема освобождения от судьбы присутствует и в герметическом «Асклепии III». В заключении этого трактата (29b; р. 370), Гермес Трисмегист говорит Асклепию: «Одна существует защита — в божественной религии и высшем благочестии: ведь Бог таких людей защищает от всякого зла». Этот пассаж дошел до нас не только в латинском переводе как трактат в целом, но и в двух цитатах из греческого оригинала — у

Ann. II, 32; Suet. Tib. 36), Клавдия (52 г.: Tac. Ann. XII, 52), Вителлия (69 г.: Tac. Hist. II, 62; Suet. Vitt. 14). Показательно горькое замечание Тацита об астрологах: *genus hominum... in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur* (Hist. I, 22).

¹⁰⁷ О трансформации стоического учения о судьбе в пессимистическое в этот период см.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 312—320; Столяров А. А. Стоя... С. 316—317.

¹⁰⁸ Kolenkow A. B. Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity // ANRW. 1980. Th. 2. Bd 23. Hbbd. 2. S. 1479—1480.

Лактанция (Div. inst. 2, 15, 6) и Кирилла (Cont. Iulian. IV, 130E; PG, 76, 701A). Лактанций цитирует: «Одна защита — благочестие; ведь над благочестивым человеком ни злой демон, ни судьба не властвует. Ибо Бог защищает благочестивого от всякого зла». Почти дословно у Кирилла: «Одна существует защита, и она существует безусловно — благочестие. Ведь над благочестивым, святым и священным человеком ни какой-нибудь злой демон, ни судьба не властвует и не начальствует. Ибо Бог защищает такого, поистине благочестивого, человека от всякого зла». Таким образом, если эти две цитаты более точно передают изначальный текст «Асклепия III», то в этом герметическом диалоге ясно свидетельствуется о том, что судьба есть зло и что оно преодолевается религиозным благочестием. Однако для нас принципиально важно, что под этим благочестием имеется в виду та новая религия, которая проповедуется Гермесом Асклепию и противопоставляется им старым представлениям о богах и религиозной практике, с которыми как раз и связана деятельность *factor deorum*. Именно поэтому Гермес говорит, что изготовление богов основано не серьезном заблуждении на счет божественного.

Итак, какие выводы следуют из всего вышеизложенного? Во-первых, для теургии Юлиана-мага, как она нам известна по «Халдейским оракулам» и по данным Порфирия, специфична ее направленность на очищение души и преодоление судьбы. Во-вторых, герметический трактат, содержащий термин «*factor deorum*», ни словом не упоминает об очищении души и преодолении судьбы относит на счет иной религии и иной практики, нежели та, которая связана с деятельностью *deorum factor*. Поэтому нам представляется, что у Юлиана, введшего в употребление термин «*theourgos*», не было никаких оснований обращаться к герметической практике употребления термина «*factor deorum*» как означающего изготовителя прорицающих статуй.

Что же касается второго параллельного места, приведенного Доддсом, а именно цитаты из Михаила Пселла, утверждав-

шего, что теургом называется тот, кто делает людей богами, то здесь он прав в своем выборе, но ошибается в интерпретации, полагая, что это означает то же, что герметический *fictor deorum*. Для того чтобы разобраться в этой ошибке, нужно обратиться к идее, высказанной Доддсом в его комментариях к «Первоосновам богословия» Прокла¹⁰⁹.

Доддс обращает внимание на то, что, хотя в прокловской системе все вещи стремятся вернуться к своим причинам, фундамент и механизм этого возвращения различен: если вещь обладает умом, то основой для ее возвращения служит «мыслящая сила», если она, не обладая умом, обладает жизнью, то основой для возвращения служит «энергия», если же она обладает только существованием, тогда то, благодаря чему она может возвращаться к причине, обозначается Проклом термином «способность» (*epitedeiototes*). В связи с этим Доддс утверждает следующее. Во-первых, для понимания этого текста нужно обратиться к учению о симпатии (или о цепи, связывающей божественное со смертным). Во-вторых, термин «*epitedeiototes*», употребленный в этом контексте, имеет технический «узкомагический» характер, который следует отличать от обычного философского, обозначающего способность совершать или претерпевать определенное действие. Этот узкомагический смысл состоит в том, что *epitedeiototes* означает «способность для восприятия божественного влияния, или синфема», где синфемы — различные материальные вещи, использующиеся в магической практике (камни, травы и т. п.).

Нам представляется, что Доддс совершенно прав, связывая учение о способности с учением о цепи и симпатии и обнаруживая узкомагический смысл термина «*epitedeiototes*». Однако он напрасно считает этот смысл узким и зря умножает понятия, говоря о «способности к принятию синфемы». Мы хотим пока-

¹⁰⁹ Proclus. *The Elements of Theology* / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 222—223, 344—345.

зять, что тот смысл, который Доддс считает узкомагическим, является универсальным для Прокла и что *epitedeiotes* тождественна синфеме.

Для того чтобы понять, что узкомагический смысл термина «*epitedeiotes*» совпадает с общефилософским (для Прокла, разумеется), достаточно обратиться к тексту, где Прокл рассуждает о вполне чуждой магии проблеме — о том, почему жители платоновского государства должны иметь лишь одно занятие (*In Tim.* I, 35, 10—36, 31). В этом пассаже Прокл утверждает, что успешность любого действия зависит от соединения врожденной способности (*epitedeiotes*) и заботы, и, переходя к объяснению происхождения врожденной способности, излагает учение об особенностях (*idiotes*), которая начинается от генад (для Прокла тождественных богам) и заканчивается в телах, проявляясь в умах, душах и т. д. Из текста видно, что результатом деятельности *idiotes* является создание *epitedeiotes* в вещах. На уровне тел эта *epitedeiotes* обеспечивает симпатию вещей друг к другу (что является прекрасным подтверждением мысли Доддса), на уровне душ является причиной разделения их на божественные, демонические и т. п. и для всех вещей вообще — причиной их принадлежности к определенной цепи богов (гелиической, гермиической и т. п.). Итак, мы можем констатировать, что в прокловской системе «способность» на любом уровне (а не только у вещей, обладающих лишь существованием) является основанием для их принадлежности к цепи, а следовательно, и основой для принятия божественного влияния.

Разобраться в ошибке, допущенной Доддсом, разделяющим способности и синфемы, намного проще. Ведь, хотя механизм формирования способностей вещей, как он описан Проклом в разобранным тексте (действие *idiotes*), и отличается от механизма формирования синфем (деятельность демиурга, всеивающего синфемы в души, и природы, всеивающей синфемы в

тела: In Crat. 30, 29—31, 5)¹¹⁰, но результат оказывается одинаковым: благодаря наличию в вещи способности, или синфемы, эта вещь встраивается в определенную цепь богов, фактически являясь репрезентацией бога — начальника цепи на соответствующем уровне. Причину допущенной Доддсом ошибки мы видим в его исходном взгляде на теургию в неоплатонической школе как на принципиально тождественную народной магии в том виде, как она известна нам из магических папирусов. Однако теургия у Прокла, хотя и связана с магией папирусов генетически, представляет собой вовсе не «магическую практику, приспособленную для религиозных целей», но универсальный философский принцип, использующийся им в самых различных теориях: в учениях о создании космоса, о познании, о творении имен, о подражании и других¹¹¹.

Теперь обратимся к последствиям, которые влечет за собой понимание того, что «способность» вещи тождественна синфеме и является основанием для ее возвращения к ее причине. Мы полагаем, что это позволит нам ясно интерпретировать тексты, в которых говорится о том, что теурги «делают вещи способными» к восприятию божественного влияния (In Tim. III, 155, 18—22; In Crat. 19, 12—13). В результате принятия данной интерпретации оказывается, что сущность теургического действия состоит в создании вещи, обладающей благодаря присутствию синфем способностью принимать в себя бога, то

¹¹⁰ На наш взгляд, различие этих механизмов не является принципиальным; скорее, это разные аспекты одного и того же процесса: в рассуждении об ἰδιότης Прокл разворачивает эманативный аспект, а в рассуждениях о синфемах — демиургический.

¹¹¹ См.: Петров А. В. 1) К истории религиозно-философской мысли поздней античности (учение Прокла о магических именах) // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 2. 1995. Вып. 4. С. 15—21; 2) Прокл. О способе создания божественных мифов. Вводная статья, перевод, комментарии // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и А. В. Цыба. 1997. Вып. 1. С. 252—278.

есть являющейся богом, хотя и не «прямо, но как изваяние» (In Tim. I, 13—15), — в действии, подобном демиургическому.

Итак, в случае признания тождественности *epitedeios* синфеме как основанию для вхождения конкретной вещи в божественную цепь теург может быть определен как человек, превращающий низшие вещи в более высокие: безжизненные — в живые, бездушные — в одушевленные, лишенные ума — в мыслящие и, наконец, «частные» — в божественные. Такое определение, охватывающее практику как получения бессмертия, так и посвящения статуй и других способов богообщения, находится, на наш взгляд, как раз в основном русле деятельности Прокла по превращению платонической философии в универсальную систему, где один принцип отношения между вещами представлен, хотя и по-разному, на всех уровнях бытия. Юлианом же теург мыслился либо как человек, делающий себя (или другого человека) богом (о чем свидетельствуют рассуждения о святости, на которую претендуют теурги, у Порфирия: Aug. De civ. Dei, X, 9—11) — причем мыслился, видимо, весьма неясно и двусмысленно, но все же достаточно отчетливо, чтобы Ямвлих в «De mysteriis» мог принципиально и четко настоять на значимости теургии для достижения святости, — либо как человек, воздействующий на богов. Надо учитывать, что автор «Халдейских оракулов» не был профессиональным философом-платоником и к аффицируемости божества мог относиться более свободно, чем человек, проникшийся Платоновым богословием. Впрочем, не следует преувеличивать агрессивность юлиановской теургии по отношению к богам: Ямвлиху удалось ликвидировать ее сразу, введя учение об *ellampsis* — излинии божественного света (см. об этом с. 155 и далее).

Глава 2

МАГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

1. Тенденции эволюции отношения к магии в поздней античности

Изучение отношения к магии в поздней античности представляет собой проблему вследствие трех причин. Во-первых, из-за неопределенности фигурирующего в наших источниках понятия «магия». Во-вторых, из-за тесного переплетения этого феномена с другими религиозными явлениями, как с не традиционными для классической античности астрологией и пророческим движением, так и с традиционными формами дивинации. В-третьих, из-за укорененности средиземноморской магии в синкретической религиозности, где выделение элементов вообще затруднительно¹¹².

Кроме того, отношение к магии в I—V вв. н. э. представляет собой динамический процесс, в ходе которого магия приспосабливается к нормативным формам культуры. В III в. происходит перелом и начинается создание элитарной магии — теургии, которая берется удовлетворить всем требованиям нормативного благочестия¹¹³. Этот процесс является двусторонним. С одной

¹¹² О трудностях в определении магии как специфического, обособленного феномена религиозной жизни античного мира см.: Nock A. D. Paulus and Magus // Nock A. D. Essays on Religion and the Ancient World. P. 313—318.

¹¹³ То, что теургия генетически связана с магией, представляется нам бесспорным. См., в частности: Hopfner Th. Theurgie // RE. Bd VI. Hbhd. 1. Coll. 258—270; Dodds E. R. Theurgy. P. 283—311; Eitrem S. La theurgie chez les Neo-platoniciens et des Papyrus Magiques // Symbolae Osloenses. 1942. Fasc. XXII. P. 49—79.

стороны, сами маги предлагают новый язык, не шокирующий своими унижающими богов формулировками и в большей степени использующий понятия так называемого философского койне, и переориентируют свои цели на более возвышенные. С другой стороны, религиозно-философская мысль все больше осознает, что магия нуждается в таком же рационально-этическом очищении, каким античная религия была некогда поднята на небывалую высоту. В этом процессе усиления интереса языческих философов к магии, видимо, не последнюю роль сыграла христианская апологетика, постоянно подчеркивавшая, что магия, во-первых, является неотъемлемой частью языческой религиозности, а во-вторых, находится в противоречии с философской идеей единого трансцендентного Бога.

Философская работа над взаимным приспособлением философии и магии открывается трудами Порфирия («О философии из оракулов») и Ямвлиха («О мистериях египтян»). Магия же к этому времени стала достаточно развитой, чтобы быть удачным строительным материалом для философов, что мы и пытались показать в предыдущей главе. Но работа над превращением магии в элитарное культурное явление не сводилась к диалогу философов и магов. Предложенная философами трактовка должна была иметь свою аудиторию. В связи с этим, прежде чем обращаться к собственно философским теориям, ассимилирующим магию, необходимо проследить, насколько была подготовлена почва для восприятия такой идеи, как идея нормативной и даже элитарной магии, в более широкой, чем философская, среде.

Прежде всего следует выделить две весьма влиятельных тенденции в вопросе о магии и магах. Первая не отличает магию от колдовства (Ovid. Arg. 2, 99—104; Lucian. Alex. 5) и склонна рассматривать ее как дурное, но привычное для Римского государства явление, наказание за которое предусмотрено уже в законах XII таблиц (Apol. Apol. 47). Вторая, напротив, возводит ее к персидским магам и старается отличить от кол-

довства и представить в виде элитарной традиции глубокой древности.

Рассмотрим подробнее, что представляют собой эти тенденции. Первая, которая характеризует магию негативно, наиболее широко распространена в литературе и может считаться типичной для времени рубежа эр. Нетрудно констатировать, что для Цицерона, Плиния Старшего, Тацита, Курция Руфа, Диона Кассия магия является чем-то дурным. Однако намного сложнее указать конкретные обвинения, выдвигаемые культурными людьми против магии. Мы попробуем это сделать. Прежде всего следует отметить интуитивное неприятие магии: характерно высказывание Курция Руфа (7, 4, 8), который, говоря об одном из своих персонажей, что тот уважительно относился к магии, добавляет, что, несмотря на это, человек он был скромный и честный, следовательно, обычно маг — человек наглый и бесчестный.

На общее неприятие магии указывает и та роль, которую играет обвинение в магии в судебных делах в Римской империи. Оно действует столь же безотказно, сколь и обвинение в оскорблении величия и прелюбодеянии. Обвинение в магии оказывается стержнем в деле Либона Друза (Тас. Анн. II, 27—28, 30, 32), открывшем в 16 г. н. э. череду громких дел по обвинению в *laesa majestatis* в среде римской знати, играет существенную роль в деле Мамерка Скавра (*ibid.* VI, 29) в 34 г., Лоллии Паулины (*ibid.* XII, 22) в 49 г., Статилия Тавра (*ibid.* XII, 59) в 53 г., Барей Сорана (*ibid.* XVI, 30—32), казненного в 66 г. В делах, описанных Аммианом Марцелином, магия нередко оказывается центральным компонентом обвинения в оскорблении величия, как, например, в целой серии процессов, возбужденных Максимином при Валентиниане (Анн. XXVIII, 1, 5—56; см., особенно: 8, 10, 14, 19, 26, 27, 29, 50), в крупном процессе по делу нотариуса Феодора ведшемся в Антиохии в 371 г. при Валенте (*ibid.* XXIX, 1, 4—2, 6; см., особенно: 1, 5, 25, 29—32, 41; 2, 2, 3), или в расследовании, предпринятом

по указанию Констанция в Палестине нотарием Павлом (*ibid.* XXIX 12, 1—16). Магия нередко является единственным составом преступления обвиняемых в оскорблении величия или в подготовке государственного переворота, однако она редко ложится в основу приговора, хотя римское законодательство предоставляет такую возможность: законы против магии древни и суровы.

Два древнейших антимагических закона входят в состав законов XII таблиц. Один из них при интерпретации не вызывает никаких сомнений, и его направленность против колдовства вполне ясна: «Кто заворожит посевы...» [*Qui fruges excantassit...: Tabl. VIII, 8a = Pliny. NH, XXVIII, 18* (ср. также: *Apul. Apol. 47; Verg. Ecl. VIII, 99; Tibul. I, 8, 17—22*)]. По контексту у перечисленных авторов мы можем судить, что этот закон карал смертью того, кто использовал заклинания или другие колдовские действия для похищения урожая у соседа. В отношении другого закона: «Кто злую песню распевает...» [*Qui malum carmen incantassit...: Tabl. VIII, 1a = Pliny. NH, XXVIII, 17* (ср. также: *Cic. De civ. IV, 10, 12*)], — до сих пор нет ясности. Научная интерпретация дошедших до нас свидетельств об этом законе колеблется между двумя положениями: речь идет или об использовании заклинаний для нанесения вреда кому-либо, или об оскорбительных словах в чей-либо адрес¹¹⁴. Решить вопрос в пользу одного из положений при отсутствии дополнительных данных невозможно. В пользу магического содержания закона свидетельствует то, что говорится только о песнях, а не о любых словах, как должно было бы быть, если бы закон был направлен против оскорблений личности; кроме того, стихи оскорбительного содержания пелись во время триумфа, как мы знаем из Светония (*Aug. 49, 4*), что в законе должно было бы оговариваться; наконец, сочетание *malum carmen* можно рассматривать как один из *terminus technicus*

¹¹⁴ Никольский Б. В. Система и текст XII таблиц. СПб., 1897. С. 30.

магии, означающий вредоносное заклинание в отличие, скажем, от заклинаний любовных или медицинских. В любом случае — первый ли только закон относится к колдовству или оба — мы можем констатировать весьма серьезное отношение римских властей к этой проблеме: в качестве наказания без альтернатив предписывается смерть. Оба вида запрещенных магических действий — власть над урожаем и вредоносная магия — древние и традиционные, относятся к тем, что объединяют самые различные народы мира — от индейцев Америки до современных европейцев¹¹⁵.

Суровость, обнаруживаемая в следующем (81 г. до н. э.) дошедшем до нас в «Сентенциях» Павла (V, 23, 15—18) и «Дигестах» Юстиниана (48, 8) законе — *Lex Cornelia de siccariis et veneficis*, — не только не уменьшается, но очевидно возрастает: «Те, кто совершает нечестивые или ночные таинства с целью околдовать или заклясть кого-либо, должны быть распяты или брошены диким зверям. Всякий, кто приносит в жертву человека, или пытается получить предсказания с помощью его крови, или оскверняет святилище или храм, должен быть брошен диким зверям, или, если это человек высшего сословия, он должен быть наказан смертью. В отношении тех, кто прибегает к магическому искусству, должно использоваться наивысшее наказание, то есть они должны быть брошены диким зверям или распяты. Сами маги должны быть сожжены живыми. Никто не имеет права держать во владении книг по магическому искусству, и когда они обнаруживаются у кого-нибудь, они должны быть публично сожжены, а те, у кого они были, после ликвидации их собственности, если они высшего сословия, должны быть сосланы на острова, а если низшего — наказаны смертью, так как не только практикование этого искусства запрещено, но также и его знание».

¹¹⁵ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Ранние формы религии. М., 1990. С. 438—454, 484—486.

Нельзя не отметить появления новых по сравнению с законами XII таблиц элементов. Во-первых, закон Суллы, заложивший, по словам Рамсея Мак-Маллена¹¹⁶, фундамент антимагического законодательства, свидетельствует о проникновении магии в высшие слои общества. Затем, достаточно ясно различая профессиональных магов и их клиентов, ссылаясь на специальную магическую литературу и предписывая столь строгие наказания, этот закон заставляет сделать вывод о широком распространении и высоком развитии магии в начале I в. до н. э. Перечисленные виды запрещаемых магических процедур показывают, что здесь мы, в отличие от XII таблиц, сталкиваемся уже со специфической, возникшей в эллинистическую эпоху, формой магии, где на первом месте находится получение оракулов, самыми действенными и одновременно самыми неприемлемыми для общественного сознания способами которого оказываются ночные таинства и человеческие жертвоприношения. Видимо, на основании этого закона велись судебные процессы по обвинению в магии на протяжении конца республики и в первые три века империи. Во всяком случае, мы ничего не знаем о других законах такого рода до издания в 321 г. закона императором Константином. Вероятно, на основании закона *de siciis* издавались постановления об изгнании магов из Рима, хотя такого рода наказание не соответствует тому, что законом предписано. Впрочем, подобного типа расхождения между формулой закона и его применением на практике не редкость, и не исключено, что обычно наказание за обращение к магии было более мягким¹¹⁷.

Следующий блок законов принадлежит уже христианскому времени. 18-й титул IX книги Кодекса Юстиниана и 16-й титул IX книги Кодекса Феодосия содержат набор законов, от-

¹¹⁶ *McMullen R. Enemies of Roman Order. Cambridge, 1966. P. 125—126.*

¹¹⁷ *Benko S. Pagan Rome and the Early Christians. Bloomington, 1984. P. 129.*

носящихся к практикованию астрологии, магии, приготовления ядов и т. п. (*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*). Основным из них является закон Константина 321 г.: «Жесточайшими законами по заслугам должна осуждаться и наказываться наука тех, кто прибегает к магическим искусствам, или замышляет что-либо против здоровья людей, или пытается привлекать развратные души к похоти. Однако никакие уголовные обвинения не должны возводиться за использование средств, предназначенных для лечения человеческого тела, или за произнесение без злого умысла в сельской местности заклинаний, чтобы спелый виноград не был попорчен дождем или побит ветрами, градом или камнями, от которых нет вреда для здоровья или репутации кого-либо, но исполнение которых, напротив, содействует тому, чтобы дары богов и человеческие труды не разрушались» (CJ, IX, 18, 4).

На рубеже эр общественное мнение было вполне солидарно с законодателями (во всяком случае, мнение высшего общества), усматривая в магии опасное нарушение нормы (Cic. *Vat.* 14; *Lucan. Phars.* VI, 424—434). Указание на ненормативность и даже антинормативность магии ярко видно в советах Мецената Августу, которые вложил в его уста Дион Кассий (LII, 35—36), по мнению которого, магия — источник смуты: «Никак не годится, чтобы существовали те, кто занимается магией, ведь они часто, иногда говоря правду, много больше — ложь, побуждают многих к переворотам».

Лживость магических действий, указанная в последней цитате, наряду с обвинением в корыстолюбии весьма популярна у критиков магии. Даже Квинт Цицерон, защищающий близкие к магическим искусства от нападков своего брата Марка Цицерона, без обиняков обвиняет обыденные виды прорицаний, в том числе и магические (некромантию) в продажности и лживости (Cic. *De div.* I, 132). С ним соглашаются Проперций (IV, 81 сл.) и Ювенал (*Sat.* VI, 508—591; особенно 508—511, 548—552).

Другие обвинения, которые удается выделить в наших источниках, принадлежат в большей мере к эмоционально-моральной сфере и обращают внимание на нечестивость и бесчеловечность, противоприродность магии. Маги не только ненормальны и ненадежны, они злы, страшны, отвратительны. Во-первых, маги связаны с миром мертвых. Колдуньи Канидия и Сагана у Горация (*Sat.* I, 8, 17—22, 23—45; *Ep.* 5, 18—19; 17, 38—39), Медея у Овидия (*Her.* VI, 89—90) и Сенеки (*Med.* 799—800), Эрихто у Лукана (*Phars.* VI, 525—526, 533—537, 541—559) либо совершают свои действия на кладбище, либо используют погребальные атрибуты или самих покойников для колдовства. Бесчеловечность магического искусства ярче всего изображается Горацием в пятом эподе, где мальчик подвергается мучительной смерти ради изготовления любовного зелья. Такую же тенденцию можно усматривать и у Петрония в похищении ведьмами ребенка (*Sat.* 63), и у Овидия в описании колдуний-сипух (*Fast.* VI, 131—148), и в лукановском изображении ведьмы Эрихто (*Phars.* VI, 533—569). Самый распространенный пример противоестественности магических действий — способность колдунов низводить луну (или звезды) с неба, что иногда дополняется способностью останавливать реки и поворачивать звезды вспять, менять порядок дня и ночи, времен года и т. п. (*Hor. Ep.* 17, 4—5, 78; *Tibul.* I, 5, 45—52; 8, 20; *Propert.* I, 1, 19, 23—24; *Seneca. Med.* 752—770; *Lucan. Phars.* VI, 461—491, 499—506).

Культурный человек времен конца республики и императорского времени вряд ли мог избежать влияния современной ему художественной литературы. В связи с этим мы можем рассматривать художественное произведение как активную силу, создающую определенный культурный стереотип отношения к магии или, как минимум, задающую некий эмоциональный тон ее оценке. Доминирующей эмоциональной реакцией на магические сюжеты в VIII сатире I книги Горация, в «Сатириконе» Петрония (62 сл.) и, отчасти, в «Метаморфозах» Апу-

лея (II, 20 слл.) является чувство страха. С другой стороны, V эпод Горация и уже упоминавшийся сюжет о сипухах, наполняющих свои зобы кровью ребенка (Ovid. Fast. VI, 131—148), явно стремятся вызвать острое чувство жалости к жертве колдуний: Гораций подчеркивает детский возраст, растерянность, дрожащие уста ребенка, сушеная печень которого, когда он умрет от голода, пойдет на приворотное зелье. Подробности действий Эрихто у Лукана (Phars. VI, 538—569) имеют целью вызвать отвращение: она вырывает у трупа глаза, сгрызает ногти, откусывает язык, собирает гной и т. д.

Заключая характеристику негативной тенденции в оценке магии, укажем на одно из важных сопоставлений, в которых приводится магия в некоторых наших источниках. Мы имеем в виду сюжеты эротического характера. Дело не только в том, что любовная магия — весьма распространенное явление, на что указывают как свидетельства античных авторов, так и магические папирусы, но и в том, что сексуальная проблематика и магия оказываются иногда довольно тесно переплетенными. Так, когда апологеты отвечают на обвинение в так называемом «загашении светильников», предъявляемое христианам, весьма трудно понять, в чем все-таки состоит само обвинение: в половой распущенности или в колдовстве (Tert. Ad nat. I, 7; Iust. Apol. I, 26)¹¹⁸. Концептуально не менее значимой представляется та параллель, которая проводится Горацием (Ep. 17), Тибулом (I, 8, 17—26) и Проперцием (I, 1, 19—24) между любовной страстью и магией, сопоставляемым на основании их непреодолимой силы, которую они имеют над волей человека. Связь между магией и сексуальной ненормативностью констатируется как римским законодательством (CJ, IX, 18, 4), так и юридической практикой (Tas. App. III, 22; IV, 52; VI, 29; XII, 52, 59; XVI, 8, 14).

¹¹⁸ Подробный анализ этого сюжета см.: Benko S. Op. cit. P. 54—74.

Таким образом, магия производит на культурного римлянина отталкивающее впечатление, как занятие неприятное, злое, непристойное, страшное, противоречащее законам и обычаям, противоестественное вообще, связанное с насилием и жестокостью, с ужасами мира мертвых, с обращением к злым, нечистым силам, парализующее волю. К нему прибегают невежды и корыстолюбцы, наживающиеся за их счет.

Перейдем теперь к рассмотрению той тенденции, которая направлена на оправдание магии в глазах современников. Само существование такого рода тенденции на фоне столь яркого неприятия не должно вызывать удивления. Ближайшей и весьма любопытной параллелью к этому процессу является оправдание христианства апологетами II—III вв.¹¹⁹ В обоих случаях насущной потребностью было показать, что магия или христианство соответственно имеют право на существование в контексте античной культуры и что не каждый связанный с ними человек является маргиналом с девиантным поведением. И в обоих случаях результатом оказалось изображение предмета защиты как высшего достижения античной культуры. Христианство, будучи в I — начале II в. явлением низовой культуры в глазах нормативного римлянина, характеризовалось как невежественное суеверие, как форма колдовства и, вообще, как дело уголовного характера (Pliny. Ep. X, 96, 8—10; Tac. Ann. XV, 44; Suet. Nero, 16, 2)¹²⁰. Апологеты создают новый стереотип восприятия христианства как явления нормативного и даже эли-

¹¹⁹ Об апологетах вообще см.: Плотников В. История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. Период первый: От начала христианства до Константина Великого. Казань, 1885; Timothy H. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979; Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 37—46; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.

¹²⁰ Вообще см.: Harnak A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4 Aufl. Bd 1—2. Leipzig, 1924. Bd 1. S. 281—289.

тарного, представляя новую религию как продолжение античной философии и как вершину развития античной культуры¹²¹. Вторая часть их программы не получила дальнейшего развития, и христианство не превратилось в элитарное явление, зато оно стало явлением нормативным. Магия, пройдя аналогичный путь, добилась противоположных результатов — не снискав успеха на стезях нормативности, она стала элитарным явлением.

Как мы уже говорили, оправдание магии, по существу, проводилось в философских произведениях и представляло собой взаимное приспособление платонической этики и метафизики, с одной стороны, и магического языка и действий — с другой. Об этом мы будем говорить ниже, здесь же нас в большей степени интересуют изменения в стереотипах отношения к магии, чем создание соответствующих, легитимизирующих это отношение теорий или уже рассмотренное изменение магической практики.

Действенный способ оправдания чего-либо новосозданного или сомнительного, как в данном случае, заключается в придании ему значимости путем удревнения и возведения к авторитетным народам или сектам. Такова, например, система аргументации у иудеев и христиан. Для них их религия — иудаизм (Аристобул у Клемента Александрийского: Strom. V, 97, 7;

¹²¹ Первым известным нам христианином, высказавшим эту идею, является Юстин (см.: *Gilson E., Bohner Ph. Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn, 1952. S. 28*), но наиболее отчетливо мысль о христианстве как высшей фазе развития античной культуры в целом представлена у Клемента и Оригена (см.: *Jaeger W. Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin, 1963. S. 35*). Эту тенденцию в христианстве вполне можно считать магистральной и выстраивать ряд, идущий от Филона к Юстину, а от него — к Клементу и Оригену (см.: *Chadwick H. Philo and Beginnings of Christian Thought // Cambridge History of Ancient Greek and Early Mediaeval Philosophy / Ed. A. N. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 160—162, 170, 184*), а негативную позицию считать маргинальной (влияние представителей этой тенденции прослеживается, скорее, в понятийном богословии, а не в идеологических установках).

Philo. Aet. Mund. 18—19; Abr. 98) или же христианство (Clem. Alex. Strom. I, 87, 2; V, 10, 1—2) — древнее греческой мудрости, как философской (Пифагор, Платон), так и поэтической (Гомер, Гесиод) и является для нее источником. О том, что такая аргументация находила отклик у аудитории, свидетельствует позиция пифагорейца Нумения (Clem. Alex. Strom. I, 150, 4). Этот ход мысли не ограничивался средой евреев и христиан. Татиан в своей речи против эллинов, призывая последних уважать варваров, явно опирается на богатую литературную традицию, описывающую древность разных видов искусств и знаний: «Славнейшие из телмиссян изобрели искусство предсказывать по снам; карийцы — искусство предузнавать по звездам, фригийцы и древнейшие из исаврян — по полету птиц, киприане — по внутренностям жертвенных животных. Астрономию изобрели вавилоняне, магию — персы, геометрию — египтяне, письмена — финикияне. Поэтому перестаньте называть своими изобретениями то, что переняли от других» (Adv. Hell. 1; пер. П. Преображенского).

Элемент эмоциональной критики греческой мудрости, очевидно, порожден апологетическим задором христианского автора; во всяком случае, у Диогена Лаэртского, представляющего ту же тенденцию, подобного настроения не обнаруживается. «Занятия философией, — пишет он, — как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассирийцев — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов так называемые друиды и семнофеи (об этом пишут Аристотель в своей книге «О магии» и Сотион в XXIII книге «Преемств»); финикийцем был Ох, фракийцем — Залмоксис, ливийцем — Атлант. Египтяне утверждают, что начинателем философии, хранимой жрецами и пророками, был Гест, сын Нила; от него до Александра Македонского прошло 48 863 года, и за это время было 373 солнечных затмения и 332 лунных. А от магов, первым из которых был перс Зороастр, и до падения Трои, по счету платоника Гер-

модора (в книге «О науках»), прошло 5000 лет; по счету же Ксанфа Лидийского, от Зороастра до переправы Ксеркса прошло 6000 лет, причем после Зороастра следовал длинный ряд магов-преемников — и Остан, и Астрампих, и Гобрий, и Пазат, вплоть до сокрушения Персии Александром Македонским» (DL, I, 1—2; пер. М. Л. Гаспарова).

Оправдание магии — не исключение. Когда Апулею, обвиненному в том, что он магическими средствами очаровал богатую вдову, пришлось защищаться в суде, он среди разнообразных и не всегда корректных методов защиты произносит принципиальной важности речь, в которой разделяет магию, понимаемую толпой как колдовство, и магию персидских магов, представляющую собой «науку, угодную бессмертным богам, обладающую знанием того, как чтить их и поклоняться им» (Ар. 25—26). Наряду с этим фундаментальным разделением, которого не избежит никто, берущийся защищать магию в античности, Апулей предлагает и другие работоспособные аргументы: 1) ссылка на авторитет Платона, 2) возведение магии к Зороастру, 3) неспособность невежественного человека провести разницу между философом и колдуном. Сопоставление 11-й главы VI книги и 38—39-й глав VII книги «Жизни Аполлония Тианского» показывает, что автора этого сочинения, Флавия Филострата, устраивает такое разделение, как и автора «Эфиопики» Гелиодора (III, 16). Оно было принято и в неоплатонизме, начиная с Порфирия (Aug. De civ. Dei, X, 9) и вплоть до Прокла (по свидетельству Пселла: PG, 122, 876B). Смысл дихотомии магического искусства, проводимой Апулеем, вполне понятен: «истинная» магия получала шанс отождествиться с многовековой традицией наставников персидских царей.

О древности этой науки свидетельствуют ссылки у Диогена Лаертского (I, 2): Гермодор насчитывал 5000 лет от Зороастра до падения Трои, Ксанф Лидийский насчитывал 6000 лет до переправы Ксеркса. С основами этого учения можно было по-

знакомиться по прекрасному изложению Плутарха в его трактате об Исиде и Осирисе. С такого рода магией без труда мог быть связан и Пифагор, свидетельство чему мы находим в письмах Аполлония Тианского (Ер. 16). «По-твоему, — пишет Аполлоний Евфрату, — магами надобно звать любомудров Пифагорова толка, да заодно уж и Орфеева. А вот по-моему, магами пристало именовать философов какого угодно толка, ежели притязают они на святость и праведность» (пер. Е. Г. Рабинович). Без такой дихотомии магические интересы Пифагора казались бы недопустимыми в том виде, как они представлялись Цицерону: «Я хочу, чтобы ты, — обращается он к Публию Ватинию, — который обычно называет себя пифагорейцем и притягивает имя этого учнейшего человека к своим возмутительным и варварским обычаям, ответил мне, что за извращение ума тебя поразило, что за безумие, что ты, прибегая к неслыханным и нечестивым таинствам, вызывая подземные души, принося мальчиков в жертву богам, презираешь ауспиции, на которых основан этот город, которыми держатся вся республика и власть» (Vat. 14).

Связь *mageia* — *Magoi*¹²² лежала на поверхности, и неудивительно, что на нее имеется ряд указаний в античной литературе. Так, Плиний Старший, давая в первых главах XXX книги обширный экскурс в ее историю и суть, прослеживает, как она распространилась от персов по всему миру. Менее подробные, но явно указывающие на существование более обширной традиции, очерки истории магического искусства даются Аммианом Марцеллином (XXIII, 6, 32—36), Диогеном Лаертским (I, 2) и Апулеем (Apol. 27).

Стремление повысить авторитет магического искусства также за счет персов, не меняя его колдовского содержания, видно и в псевдоэпиграфии оригинальных магических документов: среди авторитетных фигур в магических папирусах фигурируют

¹²² О связи этих двух понятий см.: Nock A. D. *Paulus and Magus*. P. 313—316.

Зороастр (PGM, XIII, 967) и Остан (*ibid.* IV, 2006; XII, 122), известный нам как персидский маг по литературным источникам, и в частности по Плинию (XXX, 9) и Апулею (Apol. 90). Видимо, тенденция оправдывать магию, по существу, была и в среде практикующих магов или близкой к ним, во всяком случае, Минуцию Феликсу (Oct. XXVI) была известна книга Сосфена, а Киприану (*Quod idolae dii non sint*, 6) — книга Остана¹²³, вполне удовлетворительно, даже на христианский взгляд, характеризующие истинного Бога. Таким образом, тенденция связывать магию с элитарной персидской традицией констатируется не только в высших слоях представителей римской культуры, но и в самой магической среде.

Для более ясного понимания эволюции, приведшей к формированию элитарной, престижной магии, необходимо более подробно остановиться на некоторых ее моментах. И прежде всего надо рассмотреть теоретические построения античных авторов, в которых определяется место магии или на основании которых такое место могло бы быть определено. Важно отметить, что идеология этих сочинений отличается от философии, особенно от философии школьных традиций, которые работают для собственного, иногда весьма замкнутого круга, излагая идеи специфическим, профессиональным языком. Сочинения же, которые мы избрали предметом нашего рассмотрения, предполагают более широкую аудиторию и являются утилитаризацией философии, включением ее в контекст культуры поначалу римской элиты, а позже — и не только элиты. Именно

¹²³ Причина разночтения Остан — Сосфен неясна, но обоими авторами, очевидно, имеется в виду одно и то же сочинение. Ср. Oct. 26: «Первый из таких магов по словам и делам своим, Сосфен, с подобающим благоговением говорит об истинном Боге, признает ангелов, служителей и вестников истинного Бога и представляет их присутствующими перед его престолом в таком страхе, что они трепещут от манования, от взгляда Господа» (пер. П. Преображенского), и Сург. 6: «Однако самый замечательный из них (sc. магов), Остан, отрицал, что можно видеть форму истинного Бога и говорил, что возле его трона стоят истинные ангелы».

как к таковым, то есть не философским, а пропагандистским, просветительским, произведениям мы и хотим обратиться к данным трактатам. Мы хотим взглянуть на них глазами обычного человека, интерпретировать их с точки зрения обычного сознания, выяснить, какие возможности предоставляли эти теоретические построения для человека, не являющегося ни стоиком, ни скептиком, ни платоником по своей философской позиции, да и вообще не имеющего философской позиции, а судящего о предлагаемых философией идеях по их убедительности, правдоподобности, приемлемости, но в силу своего социального положения вынужденного считаться с господствующим направлением мысли.

2. Стоическая идеология у Цицерона

Переходя с сочинению «О дивинации», отметим, что нас не должно смущать отсутствие в трактате терминов, обозначающих магию или колдовство. Например, в сочинении Ямвлиха, полностью посвященном данной теме, термин *goēs* употребляется лишь трижды (*De myst.* III, 25, 26; VII, 5), а *mageia* вовсе отсутствует. Даже то, что магические феномены в «*De divinatione*» упоминаются редко¹²⁴, не мешает нашему анализу, поскольку Цицерон, обсуждая гадание и суеверие, фактически задает рамки для более широкой сферы религиозной деятельности, в которые магия обязана будет войти, если захочет удовлетворить цicerоновским критериям нормативности.

Итак, перейдем к самому трактату. Сочинение Цицерона «О дивинации», написанное во второй половине 44 г. до н. э.,

¹²⁴ Дважды Цицерон упоминает «старух» — *sageae*, под которыми могут иметься в виду колдуньи: *De div.* II, 36, 139; колдуна мы можем усматривать под названием «марсийский авгур»: *ibid.* I, 132; II, 70, основываясь на том, что племя марсов для римлянина было таким же специфически-колдовским, как племя фессалийцев для грека; и, безусловно, магия имеется в виду под упоминающейся в конце речи Квинта психомантией: *ibid.* I, 132.

состоит из двух книг, первая из которых является речью его брата Квинта, защищающего существование дивинации, а вторая — ответом ему самого автора, оспаривающего его позиции. Квинт привлекает для аргументации стоическую философию, Марк — скептическую¹²⁵. Это не значит, что Квинт — правверный стоик, а Марк — исключительно скептик. В первую очередь они обыденные люди, с легкостью отличающие свою личную позицию от философской, как Квинт, который говорит: «Я и сам так считал, что мнения стоиков о дивинации слишком уж суеверны»¹²⁶ (II, 100), или выбирающие из разных философских систем то, что им приглянулось, как Марк, не только близкий академическому скептицизму, но и не чуждающийся стоицизму, будь то стоицизм Посидония или Панеция, а также учения Эпикура, следуя в этом своему учителю Антиоху Аскалонскому¹²⁷. Выбор этих двух философских позиций вполне понятен — это две наиболее авторитетные школы того времени, на что и указывает Цицерон в конце трактата: «Если бы Карнеад не оказал сопротивление произволу [стоиков], то, право, не знаю, пожалуй, только их и считали бы философами» (II, 150).

Предметом обсуждения является само существование предсказания будущего, на возможности которого настаивает Квинт, а Марк отрицает. Но позиции их в отношении предска-

¹²⁵ Лучшими изложениями учения Стои остаются работы Полленца (*Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd 1—2. Göttingen, 1948—1949*) и Риста (*Rist J. M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969*). О скептицизме см.: *Goedeckemeyer A. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905*. Наиболее полное исследование философских взглядов Цицерона см.: *Suss W. Cicero: Eine Einführung in seine philosophischen Schriften. Wiesbaden, 1966*.

¹²⁶ Здесь и далее пер. М. И. Рижского.

¹²⁷ *Pohlenz M. Die Stoa. Bd 1. S. 208—238; Bd 2. S. 104—122; Reinhardt K. Posidonios // RE. 2 Reihe. Bd XXII. Hbbd. I. 1953. Coll. 820; Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 9—15.*

заний сложнее, чем простое утверждение или отрицание, что не всегда учитывается¹²⁸. Квинт, например, просто выкидывает из рассмотрения целый ряд религиозных феноменов, мотивируя это тем, что они лишь «случаи злоупотребления по невежеству, из тщеславия, из лукавства»: «Я не признаю ни тех, которые гадают по жребию, ни тех, которые прорицают за деньги, ни тех, которые занимаются психомантией... Ни во что я не ставлю также ни авгура из племени марсов, ни гаруспиков, бродящих по деревням, ни толкущихся у цирка астрологов, ни гада-телей Исиды, ни толкователей снов. Всем им чуждо искусство дивинации, все они невежды в этом...» (I, 132). Таким образом, видно, что у Квинта имеются критерии достойного и недостойного способов предсказаний, не выраженные в явном виде в его речи, ибо приведенный текст — всего лишь отрывочное замечание, без обоснования, без контекста. Также и Марк, отрицая предсказание будущего по существу, говорит о необходимости сохранения существующих государственных институтов дивинации, весьма цинично указывая на полезность таких институтов в целях управления: «Учитывая воззрения простого народа и в коренных интересах государства необходимо поддерживать и нравы, и религию, и учения, и права авгуров, и авторитет их коллегии» (II, 70; ср.: II, 28).

Итак, обратимся для более подробного рассмотрения сначала к речи Квинта. Он начинает с указания на реальность, повсеместную распространенность и важность предсказания будущего (I, 10—33); затем он дает классификацию искусства дивинации, выделяя естественную и искусственную как два ее вида (I, 34); в первый он включает прорицания оракулов (I, 34—38), в снах (I, 39—65) и в состоянии исступления (I, 65—71); во второй (I, 72—108) — гадание по внутренностям, по птицам, по чудесным явлениям, по звездам (I, 72, 90—92). За-

¹²⁸ См., например: Утченко С. Л. Цицерон и его время. М., 1986. С. 279.

ключает он свою речь теоретическим резюме (I, 109—131), в котором указывает три источника дивинации — бога, судьбу и природу (I, 125—131) — и обосновывает искусственную дивинацию ссылкой на опытным путем приобретенное знание примет, которое, в свою очередь, возможно благодаря симпатии — взаимной связи всех природных явлений (I, 109, 118—119), а естественную — через родство человеческой души с божественным разумом, с которым она как раз и общается, освободившись от уз тела во сне или в исступлении (I, 110). А последней тирадой (I, 132) Квинт отрецивается от целого ряда гаданий, в том числе и от чисто магического, как не заслуживающих внимания.

План речи Квинта вполне здравый и не вызывает нареканий. Упрек, делаемый ему современной критикой, состоит в том, что он слишком иллюстративен¹²⁹. Его речь — сплошные примеры результативной дивинации. Эта иллюстративность, заменяющая доказательство, является сознательным принципом: «Я считаю, — говорит он, — что в этих вопросах факты имеют большее значение, чем поиски причин» (I, 12). Такой стихийный эмпиризм Квинта, очевидно проигрывающий в сравнении с хорошо аргументированной позицией его брата, может, конечно, быть уловкой Цицерона, решившего облегчить себе задачу, заранее ослабив позиции противника. Однако и без этого допущения такая особенность речи Квинта объяснима. Он представляет здесь тип человека, к которому Цицерон, видимо, и адресовал свое сочинение: это культурный человек, с одной стороны, чувствующий себя не чуждым философии или, по крайней мере, вынужденный считаться с господствующими философскими взглядами, а с другой — относящийся с глубокой симпатией к религии, особенно в том, что касается чудесного

¹²⁹ Майоров Г. Г. Цицерон как философ. С. 35; С. Л. Утченко (Цицерон и его время. С. 277) говорит о недоработанности речи вообще, что, на наш взгляд, неверно.

(стоит отметить, что это необязательно человек религиозный). Вторая сторона его природы может даже в некоторой степени преобладать, в чем его нередко упрекает Марк.

Речь Марка построена по сходному плану, выигрывающему, однако, благодаря подробности и стройности, ибо Квинт, увлеченный приведением примеров, не всегда четко разграничивает обсуждаемые темы. Сначала Марк ставит вопрос о предмете дивинации (II, 9—26), показывая, что неясности возникают даже при определении того, что такое она сама. Затем он переходит к классификации видов дивинации, также выделяя искусственную и естественную (II, 26—27). В описании искусственной дивинации он более подробен. Он разбирает по очереди гадание по внутренностям (II, 28—41), по молниям (II, 42—49), по чудесным явлениям (II, 49—50), дает небольшой очерк происхождения гаруспиций (II, 50—51), затем переходит к гаданию по знаменам (II, 53—69), ауспициям (II, 70—84), гаданию по жребиям (II, 85—87) и, наконец, к халдейской астрологии (II, 87—99). В речи Марка о естественной дивинации (II, 100—150) теоретическое и историко-философское рассуждения демонстративно противопоставлены иллюстративности Квинта. После вводного обзора и критики мнений стоиков (II, 101—109), он переходит к критике отдельных утверждений и примеров последнего (II, 110—147). Завершается речь Марка о снах и естественной дивинации в целом теоретическим и программным резюме (II, 148—150), в котором он утверждает, что причиной живучести искусства предсказания будущего являются человеческая слабость (II, 148) и страх (II, 150) и что дивинация, по сути пустое и бессмысленное занятие, привлекает внимание лишь потому, что ее защищают стоики. И именно вследствие убедительности их позиции он счел своим долгом против них выступить (II, 150).

Взглянем на позиции спорящих с самой общей точки зрения. На первый взгляд создается впечатление, что Квинт стоит на ультратрадиционалистских позициях, защищая древние ре-

лигиозные институты, а рационалист Марк «потрясает основы» своей беспощадной критикой. Эти точки зрения формулируются участниками диалога в своего рода программных заявлениях. «Я придерживаюсь того мнения, — говорит Квинт, — которое не только сложилось в глубочайшей древности, но и получило всеобщее признание у всех народов и племен» (I, 12). Марк же, напротив, отрицает авторитет традиции: «Древность ошибалась во многих вещах, на которые теперь мы смотрим совсем по-другому, поскольку и опыта накопили, и знаний у нас прибавилось, и время прошло» (II, 70).

Однако мы уже говорили, что Цицерон специфическим образом уточняет свою позицию — сразу после вышеприведенной фразы он замечает: «При всем том, учитывая воззрения простого народа и в коренных интересах государства необходимо поддерживать и нравы, и религию, и учения, и права авгуров, и авторитет их коллегии» (II, 70). Чуть раньше он говорит то же о гаруспициях: «Я утверждаю, что из уважения к государству и общественной религии к гаруспициям следует относиться с почтением» (II, 28). Нам представляется необоснованным видеть в этом дань цензуре¹³⁰. Если мы обратимся к религиозному закону, который предлагает Цицерон в другом трактате — «De legibus» (II, 19), то увидим, что там высказывается та же позиция, причем не в качестве оговорки, как здесь, но являясь стержнем религиозного законодательства. Не только в теоретическом рассуждении об идеальном государственном устройстве Цицерон раскрывает свою точку зрения как точку зрения традиционалиста, но и в реальной судебной практике он привлекает ее для борьбы с ненормативными религиозными действиями, обвиняя, например, Публия Ватиния (Vat. 14).

Поэтому мы склонны видеть принципиальную позицию Цицерона именно в сохранении status quo в религиозной сфере

¹³⁰ Suss W. Op. cit. S. 122; Майоров Г. Г. Цицерон как философ. С. 35; Утченко С. А. Указ. соч. С. 277.

вообще и в искусстве дивинации в частности. И следовательно, его заявление, служащее лейтмотивом ко всему диалогу: «Следует ведь опасаться, как бы мы, или, проявив к этому пренебрежительное отношение, не впали в нечестие, или, приняв [все на веру], не предались бабьим суевериям» (I, 7), — нужно понимать не как разумный компромисс между традицией и новаторством, но как использование рациональных методов в целях сохранения отеческих порядков в ущерб нововведениям.

Но если это так, то как же нам понимать позицию «традиционалиста» Квинта? Присмотримся к ней поближе. Что отличает его традиционализм от традиционализма Марка? Первое, что бросается в глаза, это равный авторитет, который Квинт приписывает разным народам. Галлы, персы, карийцы, халдеи, этруски, фригийцы, писидийцы, арабы, умбры фигурируют у него на равных с римлянами (I, 90—92). У Марка эти народы если упоминаются, то только как предмет критики и даже насмешки (II, 80, 83). Позиция Квинта создает опасное допущение: если дивинация по существу результативна, то у других народов может быть более авторитетная, за счет древности например, традиция предсказания будущего, более действенная техника предсказания, чем у римлян. Подтверждение этому можно видеть в брошенном вскользь замечании: «Правда, римские авгуры ныне (не в обиду тебе будь сказано) стали невежественными в этом искусстве, которым хорошо владеют и киликийцы, и авгуры Памфилии, и Писидии, и Ликии» (I, 25). А отсюда уже один шаг до религиозных инноваций. И в любом случае позиция Квинта настраивает на сравнительное изучение разных дивинаторных практик, то есть легитимизирует и стимулирует обращение к нетрадиционным системам. Позиция Марка, объявляющая дивинацию бессмысленной в своей сути, лишена такой опасности для государственной религии.

Таким образом, нам представляется, что, оценивая позиции Марка и Квинта в их взаимном отношении, мы должны видеть в Марке традиционалиста, использующего философский скеп-

тицизм для борьбы с инновационными процессами в римской религии, а в Квинте — человека, чьи воззрения открывают путь нововведениям.

Итак, каковы требования, которые Квинт предъявляет искусству предсказания будущего? Начнем с позитивных моментов, то есть с того, чему Квинт симпатизирует. Во-первых, это древность практики: и сам Квинт придерживается мнения, которое «сложилось в глубочайшей древности» (I, 11), и считает возмутительным не верить халдеям, которые «четыреста семьдесят тысяч лет сохраняют в своих памятниках познанное ими» (I, 36). Во-вторых, это наличие традиции. Критикуя мнение, согласно которому ауспиции были введены Ромулом для управления невежественным народом, он подчеркивает преемственность знаний основателя Рима (I, 107). Хваля своего современника, авгура Аппия Клавдия, он отмечает, что тот, помимо того что правильно предсказал событие, еще и «в продолжение многих лет сохранил в памяти не только авгурские заклинания, но и саму науку дивинации, в то время как твои коллеги, — обращается он к Марку, — насмехались над ним, называя его то “псидийцем”, то “соранским авгуром”» (I, 105).

Таким образом, Квинт считает ссылку на традицию веским контраргументом обвинению в провинциальном бескультурии. Кроме того, он с уважением ссылается на книги, которые «составляют целую науку» (I, 72), что, конечно, не только подчеркивает существование традиции у этрусков и римлян, но имеет в виду некий профессионализм. К этому можно добавить и трудность науки предсказания будущего (I, 105), и роль опыта в дивинации: «Опытные люди умеют верно предсказывать» (I, 78), что также должно склонять того, кто решит обратиться к подобной практике, прибегнуть к услугам профессионала.

В случае с негативными характеристиками, информация, получаемая нами, не менее примечательна. Центральным здесь является неприятие невежества. Невежество повинно в неправильном толковании знамений (I, 118), оно — причина, по ко-

торой Квинт отвергает целый ряд групп, практикующих дивинацию, в том числе и магов-психомантов (I, 132). Ведь что, собственно говоря, объединяет всех тех, прорицания которых отказывается признавать Квинт в заключительном пассаже своей речи? Что общего у этих гадателей по жребиям, прорицающих за деньги, психомантов, марсийских авгуров, бродящих по деревьям гаруспиков, гадателей Исиды при всем их национальном разнообразии, при всем различии их дивинаторных практик? Чуждость римской культуре и принадлежность к социальным низам.

В этом отношении оба брата быстро находят общий язык. Марк возмущается, что благодаря естественной дивинации какой-то «безумный гребец» может лучше разбираться в политической ситуации, чем профессионалы Катон и Варрон, то есть он сам (II, 114). Он утверждает, что толкование снов бессмысленно, ибо этим занимаются «люди самого презренного и невежественного типа» (II, 129). Желая подчеркнуть, что, принимая стоическое объяснение изменения происходящего в жертве во время дивинации, через непосредственное вмешательство богов, Квинт переступает границы здравого смысла, он усмехается: «Ну уж в это, право, никакая гадалка не поверит» (II, 35—36). Здесь братья обретают общую платформу в своей элитарности. Более склонный к теоретизированию Марк формулирует это в прекрасном программном заявлении: неужели мы «будем считать открывателями этой науки писидийцев, или киликийцев, или фригийцев? Можно ли допустить, что открывателями божественного были те, кто лишен культуры (*humanitas*)?» (II, 80).

Итак, подведем итоги. Рассматривая сочинение Цицерона «О дивинации» как программное, идеологическое, задающее вследствие влияния автора определенные рамки для религиозной деятельности, можно выделить следующие положения. В качестве идеального, наиболее предпочтительного стиля поведения в религиозной сфере предлагается спокойное, рацио-

нальное отправление культа в тех формах, которые сложились на данный момент (позиция Марка). В качестве сомнительного, но допустимого стиля поведения рекомендуется обращение к древним, традиционным, элитарным религиозным системам, представляющим собой трудную, то есть требующую изучения и накопления опыта, профессиональную дисциплину (позиция Квинта). А обычная магическая практика, как она осуществлялась в среде социальных низов, оказывается вовсе недостойной рассмотрения.

Прежде чем переходить к идеологическим сочинениям так называемых средних платоников, формулирующих уже новые рамки для восприятия магии, обратимся к авторитетным сочинениям, имевшим еще более широкую аудиторию, чем философские трактаты Цицерона, — к художественной литературе. Из ее анализа видно, как, не меняя сути стоического подхода к религиозным проблемам, представители высшего общества накапливали, так сказать, фактический материал, постепенно обращаясь ко все более развитой магической практике и подготавливая почву для средних платоников.

3. Магия в художественной литературе эпохи Августа

Практически у всех крупных авторов этого периода фигурируют магические сюжеты. У Вергилия в «Энеиде» (IV, 476—498) Дидона, желая скрыть свое намерение покончить с собой, прибегает к колдовскому обряду якобы для внушения любовных чувств Энею или для того, чтобы самой избавиться от них. В «Буколиках» (VIII, 63—108) пастух Алфисбей поет о колдовском обряде, имеющем ту же цель. Гораций в 8-й сатире 1-й книги (v. 17—50) описывает, как две колдуньи, Канидия и Сагана, вызывают души умерших; 5-й эпод посвящен приготовлению любовного зелья Канидией, Саганой и Вейей из человеческой печени, мозга и т. д.; а в 17-м эподе автор умоляет

Канидию снять с него заклятие. Тибул (I, 2, 43—64; 5, 9—12; 8, 1—6 и 17—26) и Проперций (I, 1, 19—24; III, 6, 25—30; IV, 1b, 106; 4, 51—52) несколько раз обращаются к магическим сюжетам. Овидиева Ипсипила в своем письме Ясону (Her. VI, 83—98) описывает возможности колдуньи Медеи, увещевая его не доверять той. Развернутое описание магических действий Медеи, возвращающей молодость старцу, Овидий дает в 7-й книге «Метаморфоз» (v. 164—292), а в 16-й (v. 251—305) представляет сцену превращения Цирцеей людей в свиней.

Попробуем классифицировать эти сюжеты. Магические обряды Дидоны и Алфисбея у Вергилия, так же как и Медеи и Цирцеи у Овидия, не претендуют на реалистичность и современность. Во-первых, все они отнесены в героическую древность. Во-вторых, они либо связаны со сказочными мотивами, как действия Дидоны и Медеи, где первая прибегает к услугам жрицы из волшебной Эфиопии, а вторая путешествует на колеснице, запряженной драконами¹³¹, либо прямо представляют собой сказочный сюжет, как волшебство Цирцеи (владычица острова превращает людей в животных), либо являются откровенным переложением классических греческих сюжетов, как тот же эпизод с Цирцеей, пересказывающий соответствующую сцену Гомера (Od. X, 210—574), и песнь Алфисбея, обнаруживающая влияние 2-й идиллии Феокрита. В этот контекст гармонично вписываются и характеристики героев, показывающие их сверхъестественные способности. Колдунья, помогающая Дидоне у Вергилия и Медея у Овидия могут останавливать реки (Verg. Aen. IV, 489; Ovid. Her. VI, 87; Met. VII, 199), препятствовать движению светил (Verg. Aen. IV, 489; Her. VI, 85—86; Met. VII, 207—208), заставляя двигаться деревья (Verg. Aen. IV, 491; Her. VI, 88; Met. VII, 204—205) и т. д.

¹³¹ Можно добавить, что и сама цель действия — возвращение молодости — относится к сфере сказочного, а не магического.

Сказанное относится к характеристике сюжетов в целом и не означает, что в данных сценах вовсе отсутствуют современные мотивы и римский колорит. Так, в песне Алфисбея вертишейка феокрытовского рефрена («Вновь привлеки, вертишейка, под кров мой милого друга»: v. 17 и др.) заменена на более близкое римлянам *сагмен* («Дафниса вы приведите домой, приведите, заклятя»: v. 67 и др.); добавлен традиционный римский элемент — сведение урожая с полей (v. 98), восходящий к древнейшему, видимо римскому, свидетельству о колдовстве (Законы XII таблиц, Tab. VIII, 8 a, b; ср. *Apul. Apol.* 47).

Магические элементы описания действий Дидоны у Вергилия носят либо весьма общий, либо литературный характер. Призывание Хаоса, Эреба и трехликой Гекаты (v. 511) настолько естественно, что не нуждается в особом объяснении, так же как и окропление «мнимой Аверна водой» (v. 512). Все это — лежащие на поверхности указания на обращение к подземному миру. Распушенные завязки на одежде, разутая нога, использование муки (v. 517—518) восходят к римской жреческой практике и, может быть, отчасти к Гомеру (*Od.* XI, 28). В большей мере имеют отношение к реальным магическим процедурам указание на восковую фигурку (v. 508), медный серп, которым срезают травы (v. 513), и *hippomanes* (v. 515—516) — нарост на лбу жеребенка. Одежда Энея и его восковое изображение, которые Дидона кладет на костер, безусловно, реальные элементы обряда симпатической магии. Но это не дает нам надежного основания для вывода, что Вергилий использует для своего описания современную ему магическую практику, поскольку оба этих элемента могли заимствоваться им из той же 2-й идилии Феокрита (v. 28—28, 53—54), которую он взял за образец для песни Алфисбея. Использование меди в магии достаточно хорошо засвидетельствовано, однако упоминание именно медного серпа для срезания трав лунной ночью скорее всего указывает на литературную традицию о Меее, восходящую к греческим трагикам, и в первую очередь к Софоклу. На

зависимость Вергилия от Софокла в отношении образа Медеи, срезающей травы медным серпом, указывал Макробий в Сатурналиях (V, 19, 8—11), приводя цитату из его утраченной трагедии «Rizotomoi»:

Отвращая свой взор от работы руки,
Она сок мутно-белый, стекающий с ран
Ядовитого зелья, в сосуд медяной
Осторожно приемлет...
А в ларцах сокровенных хранятся пучки
Ею срезанных трав.
Их она с причитанием громким <в ночи>,
Обнаженная, медным ссекала серпом.

(Фр. 489 Nauck = 534 Radt; пер. Ф. Ф. Зелинского).

И резюмирует свое наблюдение: «Это говорит Софокл, автор, от которого, без сомнения, Вергилий заимствовал медные серпы».

Hirromanes, который в другом месте у того же Вергилия оказывается «соком, выделяющимся из кобыльей утробы» (Georg. III, 280—281), о чем говорит и Плиний Старший (NH, XXVIII, 180—181), а у Феокрита (Id. II, 48—49) и Гигина (Hygin. Fab. 250, 273) является травой, действительно представлялся наделенным особой силой возбуждать любовную страсть или, скорее, половую агрессивность, поскольку его изначальное употребление связано с возбуждением вожделения у коней, насколько можно судить по традиции в целом. На основании этого какой-нибудь нарост на голове жеребенка вполне мог использоваться в симпатической любовной магии, в пользу чего говорит и свидетельство Ювенала, сообщающего, что мозгом жеребенка Цезония опоила Калигулу (Iuv. VI, 614—619). Дополнительная характеристика hirromanes-сока в «Георгиках» (III, 822—823):

Мачехи злые тот сок испокон веков собирали,
Всяческих трав добавляли к нему и слов не безвредных, —
(пер. С. И. Шервинского)

может быть интерпретирована как ссылка на современную Вергилию практику народной магии, однако в не меньшей степени, как нам кажется, это является развитием литературной традиции, идущей от мифа о Главке (*Hygin. Fab. 250, 273*), растерзанном по наущению Афродиты собственными кобылицами, которым он не давал сходить с конями. Прежде чем растерзать Главка, кобылицы щипали траву *hippomanes*. Если мы обратимся к рассказу Павсания (*V, 27, 2—4*) о статуе коня в Олимпии, в котором «заключено нечто, внушающее коням бешеную страсть», то, предположив, что под этим «нечто» скрывается *hippomanes*, что наиболее естественно, мы увидим, что Павсаний также, вслед за Аристотелем, Вергилием и Плинием, принимает участие в литературной разработке темы, заявленной мифом: он сообщает, что такое необычное действие статуи является делом какого-нибудь колдуна-мага¹³². Таким образом, свидетельства о любовной силе *hippomanes*, восходя первоначально к мифу, составляют литературную традицию, в которой Аристотель и Плиний стоят на более научной точке зрения, указывая на естественное происхождение этого явления, а Феокрит, Вергилий и Павсаний приводят его в ту или иную связь с магией.

Итак, заключая характеристику магических сюжетов у Вергилия, отметим, что у нас нет никаких надежных свидетельств, показывающих, что он, изображая магические действия, обращался за материалом к современной ему магической практике, но, напротив, он явно зависит от литературной традиции.

Переходя к характеристике двух типологически близких сюжетов у Овидия, сразу заметим, что на рассказе о Цирцее (*Met. VII, 251—305*) нет смысла останавливаться, так как он не содержит ничего, что отличало бы его от гомеровского. Поэтому мы обратимся к магическим элементам в сюжете о даро-

¹³² То, что под магом имеется в виду персидский маг, видно из *V, 26, 5—6*.

вании молодости Медеей Эсону, отцу Ясона. В первую очередь отметим присутствие не магических, чисто литературного происхождения элементов. Во-первых, молитва Медеи богам (v. 192—219) отличается весьма мирным характером, особенно заметным в сравнении с магическими молитвами у Лукана (*Phars.* VI, 695—718, 730—749) и Стация (*Theb.* IV, 473—487, 501—518). Молитва адресована Ночи (v. 192), звездам (v. 193), трехликой Гекате (v. 193—194), Земле (v. 196), воздуху, ветрам, озерам, рекам, горам, богам лесов и ночным богам (v. 197—198), то есть не содержит в своем обращении ничего специфически магического, за исключением разве что Гекаты и ночных богов. Характеристика собственного могущества дается так же, как у Вергилия, как мы уже говорили, то есть, скорее, через указание на сверхъестественные способности в отношении рек, светил и т. п., на вещи, для практической магии, в сущности, бесполезные. Специально характеристикой этого набора качеств мы займемся позднее (см. с. 122). Здесь же укажем, что Медея не ссылается ни на свое особое отношение к богам, ни на особое знание, но говорит в самом общем виде. Можно добавить, что в тексте не видно устойчивых специфических формул, роднящих язык молитвы если не с магическими папирусами, то хотя бы с языком табличек с заклятиями. Молитва Медеи — хорошее литературное обращение к общеизвестным богам, разве что с некоторыми странностями.

Способ принесения жертвы до определенного момента может быть как колдовским обрядом вызывания души умершего, так и обычной жертвой подземным богам: принесение в жертву черной овцы, возлияние вина и молока (v. 244—246), тройное очищение огнем, водой и серой (v. 261) восходят к классической греческой традиции¹³³. Складывается впечатление, что любой человек, совершая традиционное жертвоприношение подземным богам, станет колдуном, попросив их вывести на

¹³³ *Dodds E. R. Theurgy.* P. 296. N 109.

свет душу умершего. Вряд ли это могло восприниматься всерьез после Горация. Не магической, но сказочной является, по нашему мнению, и цель действия — омоложение. Магическим, скорее, является способ омоложения — просьба к владыкам царства умерших не забирать душу, сопровождаемая жертвой и зельем. Элементом, придающим описываемому Овидием действию магический колорит, является место, где Медея собирает травы. Традиционной Колхиды для Овидия уже недостаточно, он предпочитает Фессалию, обращаясь, правда, тоже к литературной традиции, восходящей к временам Аристофана (Nub. 748—751) и Платона (Gorg. 513a). Для них самих традиция, повествующая о фессалийском колдовстве, была, конечно, фольклорной, происходящей из среднего слоя их полиса, но для Овидия она является литературной и иностранной. Он ведь не отправляет Медею к марсийским колдунам!

Начало действия (v. 180—183, 188—191) весьма впечатляюще — в полнолуние, распоясав платье, босая Медея простирает руки к звездам, трижды оборачивается назад, смачивает волосы водой и трижды воет. Все перечисленное — вполне колдовские элементы, находящие свои параллели далеко за пределами римского померия. Особое внимание здесь привлекает, конечно, троекратный вой, который — почерпнул ли его Овидий из неизвестного нам литературного источника или, в порядке исключения, обратился к народному мнению по данному вопросу, — принадлежит, безусловно, к сфере, выходящей за грань нормативной религиозной практики римлян I в. Хотя мы не можем надежно квалифицировать этот обычай как реальный магический акт, представляется, что для этого достаточно общего соображения о традиционной мифологической и культовой связи Гекаты и Артемиды (ипостаси трехликой Гекаты) с собакой¹³⁴. Магические элементы можно усматривать и в

¹³⁴ Геката традиционно представляется в сопровождении собак (Luc. Philops. 24), иногда имеет вид собаки (ibid. 14).

составе приготовляемого Медеей зелья: корни, семена, цветы и соки растений, камни с Востока, чистый песок, роса, собранная лунной ночью, крылья филина, внутренности волка-оборотня, кожа змеи, печень оленя-самца, голова вороны (v. 264—274). Из этого набора выделяются своей осмысленностью собранная лунной ночью роса, которая могла впитать силу Луны-Гекаты, кожа змеи — символ омоложения, голова ворона — символ долголетия. Напротив, использование камней в качестве компонента варева было бы новостью для магов. Камни, конечно, использовались, но либо прикладывались к больным органам, либо применялись как амулеты. Однако следует заметить, что упоминание восточных камней в качестве, очевидно, экзотики, весьма любопытно. Для данного периода, это, насколько нам известно, единственный пример связи магии с Востоком в римской художественной литературе.

Таким образом, если Овидий хотел изобразить магический акт достоверно и на современном ему материале, то это получилось у него весьма неудачно. Однако нам кажется, что это является лучшим свидетельством того, что Овидий к этому и не стремился. В какой-то мере это нежелание объясняется жанром произведения, но, как мы увидим дальше, даже высокий жанр эпоса не помешал ни Лукану, ни Стацию отразить в своем повествовании реальность повседневной жизни, не ограничиваясь опорой на литературную традицию. Вероятно, Овидий сознательно исключал из числа своих источников о магии представления современного ему среднего слоя¹³⁵. В отличие от Вергилия и Овидия, для Горация, Тибула и Проперция колдовство в немалой степени является элементом повседневной жизни.

Когда мы обращаемся к теме магии у Горация, первое, что привлекает наше внимание, это то, что выводимые в его сочи-

¹³⁵ Исключение составляет лишь сюжет о сипухах, которые, по римскому народному представлению, являются колдуньями-оборотнями (Fast. VI, 131—148).

нениях колдуньи — его современницы и даже соседки. Канидия, Сагана, Вейа, Фолоя — не экзотические и вместе с тем традиционные Медея и эфиопская жрица. Они живут в Неаполе (Ер. 5, 43), совершают свои обряды на ближайшем кладбище (Sat. I, 8), и даже сам Гораций испытал на себе силу их чар (Ер. 17). От него мы узнаем, что колдуньи находятся в весьма тесном корпоративном общении, — они учатся друг у друга или, как минимум, покупают рецепты (Ер. 17, 50), вступают в конкуренцию друг с другом (Ер. 5, 71—72). Если Вергилий и Овидий совершенно индифферентно относятся к тому, в какой степени традиционными являются магические процедуры, осуществляемые их героями, и мы не можем найти указаний ни на глубокую, освященную веками древность, ни на новаторство, то у Горация позиция более четко выражена: он явно указывает на изобретение нового рецепта Канидией (Ер. 5, 74—75). Таким образом, магия оказывается у него делом хотя и злым, но творческим. Благодаря этому магия, описанная поэтом, производит впечатление занятия современного и вполне обычного. Однако на уровне отдельных элементов наблюдается немалое сходство с традиционной образностью Вергилия и Овидия.

Молитвы (или заклинания) колдуний адресованы общеизвестным богам — Ночи и Диане (Ер. 5, 51) или Гекате (Sat. I, 8, 33); чуть более экзотичной является фурия Тизифона (*ibid.*). Жертвы их также сходны — Канидия с Саганой приносит черную ярку (*ibid.* 27—28), использует «травы, ядом на лугах набухшие в Иолке и Иберии» (Ер. 5, 21—22), Сагана вокруг «кропит водой авернской» (*ibid.* 25-26). Не новы и некоторые элементы внешности — Канидия идет босиком, растрепав волосы (Sat. I, 8, 24). Тема Медеи продолжает оставаться образцовой: Гораций говорит о колхидском пламени (Ер. 5, 24), а сама Канидия ссылается на Медею как на автора рецепта используемого ею яда (*ibid.* 61—68).

Но более, чем сходство, обращают на себя внимание отличия. Хотя молитвы и адресованы традиционным богам (что,

следует напомнить, вполне может быть частью реального колдовского действия), стиль их меняется. Канидия, правда, не угрожает своим богам, но явно натравливает их на свою жертву (*ibid.* 50—58). Жертвенное животное заклается не по правилам нормативной религии, как у Овидия, а демонстративно «диким» способом: Канидия с Саганой «теребили и рвали зубами черную ярку» (*Sat.* I, 8, 27—28). Появление этих особенностей является не результатом обращения к практике повседневной жизни, а следствием идеологической переориентации. Здесь следует вспомнить о том, что мы говорили, характеризуя негативную тенденцию в оценке магии в I в. в целом, а именно о формировании отталкивающего образа колдуна. Гораций, создающий в 5-м эпосе яркий образ человеческого жертвоприношения, ставя эмоциональный акцент не на ромаэтически страшной таинственности, как Овидий или Вергилий, но на чувствах сострадания, ненависти, отвращения, стоит на идеологически иной позиции, чем они, будучи более активным в своем отношении к магической практике, видимо рассматривая ее как реальное зло, а не как любопытный сюжет, могущий придать остроту повествованию.

Впрочем, у Горация уже появляются некоторые элементы, заимствованные не из литературной традиции, а из обыденной жизни. К ним, по нашему мнению, относится описание фигурок, используемых Канидией и Саганой в акте любовной магии (*Sat.* I, 8, 30—32):

Вынули образ какой-то из шерсти; другой же из воску.

Первый был больше, как будто грозил восковому;

А этот робко стоял перед ним, как раб, ожидающий смерти.

(Здесь и далее пер. М. Дмитриева)

Параллель этому описанию, напоминающему кукольный спектакль, в предшествующей Горацию литературной традиции нам неизвестна, но в подлинных магических документах — греческих магических папирусах из Египта — мы обнаружива-

ем описание, весьма близкое к этому: «Взяв серу или глину от гончарного круга, вылепи два существа — мужское и женское; мужское сделай вооруженным, как Арес, держащим в левой руке меч и поражающим правую подключичную область женского существа, а ее — обращенной лицом к нему и стоящей на коленях» (PGM, IV, 298—301). Если добавить сюда текст из другого праксиса, содержащегося в том же Большом парижском магическом папирусе: «Взяв магнит, вырежи Афродитувсадницу, сидящую на Душе, правящую [ей] левой рукой, с перевязанными локонами, а под Афродитой и Душой — Эрота, стоящего на шаре, держащего горящий светильник и жгущего Душу, а в другой части камня — Душу и Эрота, схватившихся друг с другом» (PGM, IV, 1724—1740), — то будет видно, что описание, данное Горацием, соответствует некоей реально существующей и разнообразной практике любовных магических действий, основанных на изображении противоположных сторон.

К этому, на наш взгляд, более чем вероятному свидетельству об обращении Горация к современной ему реальной магической практике (необязательно, правда, римской), можно добавить еще два. Мы имеем в виду, во-первых, указание на связь магии с покойниками и упоминание амулетов. О распространенности использования погребальных атрибутов, кладбищ, предметов, связанных с казнями, можно судить по тем ссылкам на авторов I и II вв., которые приводились нами во вводной части этой главы (см. с. 90), а также по роли некромантии (вызывании души умершего) в Греческих магических папирусах. Если связь магии с покойниками указывается Горацием несколько раз [действие Сатиры I, 8 происходит на кладбище, в 5-м эпосе упоминается использование кладбищенских ветвей фигов и кипариса (v. 17—18), в 17-м эпосе говорится, что Канидия опытна в развеивании праха мертвых нищих (v. 47—48)], то амулеты упоминаются лишь однажды: когда колдуньи убегают с кладбища,

напуганные треском расколовшейся статуи Приапа, у них «падали... даже запястья с рук у обеих» (Sat. I, 8, 48—50).

В заключение характеристики темы магии у Горация укажем и на то, что у него мы находим и важную социальную характеристику современных ему колдуний. Обращаясь к Канидии, он вскользь замечает: «Тобой довольно я уже наказан был, любимица матросов и разносчиков» (Ep. 17, 19—20).

Таким образом, характеризуя тему магии у Горация, следует отметить, во-первых, принципиальное отличие ее трактовки у него от трактовок Вергилия и следующего ему Овидия, архаизирующих и героизирующих магию, которое состоит в том, что он рассматривает магию как явление повседневной жизни. Во-вторых, Гораций в некоторой степени продолжает зависеть от той же литературной традиции на уровне элементов, от которой он отказался на уровне описания магических действий в целом. В-третьих, для описания магических действий Гораций черпает материал из современной ему, реальной магической практики.

В еще большей мере в обыденную жизнь погружены магические сюжеты у Тибула и Проперция. Все они, без исключения, являются частями бытовых сцен, и может даже создаться впечатление, впрочем не совсем верное, как мы попытаемся показать, что они лишены идеологической подоплеки. Кроме того, они в еще меньшей степени, чем у Горация, связаны с литературной традицией, представленной у Вергилия и Овидия¹³⁶. Влияние этой традиции видно только в употреблении эпитета «Cytaines»¹³⁷ (Prop. I, 1, 24), смысл которого еще не настолько размылся, чтобы обозначать просто «волшебный», так как он прилагается к рекам, а не к заклинаниям (Tunc ego crediderim vobis et sidera et amnes posse Cytaines ducere carminibus), и в характеристике магических трав как трав Медеи (Tib.

¹³⁶ Особое место, занимаемое характеристикой могущества магов, заставляет нас обсуждать этот сюжет отдельно. См. с. 122.

¹³⁷ Киты — родной город Медеи.

I, 2, 53). На то, что, говоря о магии, Тибул и Проперций обращаются к современной им реальности, указывает, как и у Горация, помещение колдунов в низший социальный слой. Так, Тибул пишет (*ibid.* I, 8, 1—6):

Не утаишь от меня значенья любовных намеков,
Тайны, звенящей подчас в шепоте сдержанных слов.
Жребий, внутренность жертв не нужны мне для их
толкованья,

Я предсказаний судьбы в щебете птиц не ловлю:
Руки волшебным узлом сама мне Венера связала, —
Мудрость я эту постиг, многими битый плетью.

Почти такой же набор дивинаторных практик мы встречаем и в речи астролога, рекламирующего свой способ предсказания будущего, приводя примеры сбывшихся предсказаний, и в заключение противопоставляющего астрологию другим видам прорицаний (*Prop.* IV, 1b, 103—106):

Так и Юпитера грот не вещает в Ливийской пустыне,
Или те жилки, в каких видны решенья богов,
Или великий знаток движения крыльев вороньих,
Или волшебной водой вызванный призрак могил.

Мы видим близкое соответствие двух приведенных фрагментов — гадатели по жребиям (*Tib.*: *sortes*) и египетские жрецы (*Prop.*: *Libyae antrum*) остаются без параллели, но гаруспики, гадающие по внутренностям (*Tib.*: *conscia fibra deorum*; *Prop.*: *sibi commissos fibra locuta deos*), авгуры, гадающие по птицам (*Tib.*: *cantus avis*; *Prop.*: *motas cornicis alas*) и колдуны (*Tib.*: *magicus nodus*; *Prop.*: *magicae aquae*) присутствуют в обоих текстах. Все эти виды дивинации почти полностью совпадают с теми, которые брат Цицерона Квинт отверг как совершенно ничтожные (*Cic. Div.* I, 132): «А теперь я хочу заверить, что я не признаю ни тех, которые гадают по жребию, ни тех, которые прорицают за деньги, ни тех, которые занимаются психомантией, в общем, никого из тех, к которым обычно

прибегает твой друг Аппий. Ни во что я не ставлю также ни авгура из племени марсов, ни гаруспиков, бродящих по деревням, ни толкущихся у цирка астрологов, ни гадателей Исиды, ни толкователей снов».

Если, доказывая литературную ориентированность магических сюжетов у Вергилия и Овидия, мы подчеркивали невыраженность у них специфически магических особенностей, то у Тибула и Проперция такие особенности обнаруживаются без труда. Оба поэта подчеркивают специфический характер действий колдунов: их деятельность — *magicum ministerium* (Тиб. I, 2, 44), их речь — *magicus stridor* (ibid. I, 2, 49), их заклинания — *magicum carmen* (ibid. I, 2, 64), их жертвенник — *magicus focus* (Проп. I, 1, 20), их вода — *magica aqua* (ibid. IV, 1b, 106). Кроме того, Тибул указывает на то, что колдуньи обладают особой, только для них характерной силой:

Ей лишь одной вручены волшебные травы Медеи,
Ей лишь дано усмирить лютых Гекаты собак.

Обращаясь к целям, которые преследуют описываемые Тибулом и Проперцием маги, мы обнаруживаем: 1) внушение любовного чувства (Тиб. I, 8, 17—26; Проп. I, 1, 19—24; III, 6, 25—30), 2) освобождение от него (Тиб. I, 2, 61—64), 3) заколдовывание враждебного человека (ibid. I, 2, 43—44; 56—60), 4) исцеление (ibid. I, 5, 9—12), 5) предсказание будущего, причем в явно магической форме — путем *psycho-* или *nekromanteia* (Проп. IV, 1b, 103—106). Таким образом, намного менее обширные тексты этих двух поэтов дают нам примеры любовной (1, 2), агрессивной (3), медицинской (4) и дивинаторной (5) магии.

Если говорить о какой-либо идеологической нагрузке данной группы текстов, имея в виду не столько цели самих поэтов, сколько то впечатление, которое складывается при их чтении, то надо заметить, что в силу, видимо, общей любовной тематики их сочинений магия сопоставляется с любовью по силе и

характеру воздействия. Во-первых, воздействие, оказываемое магией на человека, адекватно тому, какое оказывает любовь:

Сердце моей госпожи склоните ко мне поскорее,
Сделайте так, чтоб она стала бледнее меня, —

обращается Проперций к колдуньям (Prop. I, 1, 21—22). Во-вторых, влюбленный человек по отношению к возлюбленному обладает силами под стать магическим (Tib. I, 8, 1—6), так же как и тот, кто является предметом любви, — по отношению к возлюбленному (ibid. I, 8, 24—26):

Нет, не нужна красоте помощь ночной ворожбы;
Чар и дурмана вредней — прикоснуться к любимому телу,
В долгом лобзаньи прильнуть, ноги с ногами сплести.

Наконец, указывается и принципиальное различие столь сходных сил — магической и любовной (Prop. III, 6, 25—28):

Не благонравием, нет, — ворожкой одолела злодейка,
Кружится, водит его нитью своею волчок;
Мерзостной жабы влечет раздутое чарами брюхо,
Косточек тайный набор из рассеченной змеи, —

где видно, что, в отличие от любви, магия противоестественна. Это подчеркивается отвратительными подробностями. В такой характеристике магии как действия, совершающегося вопреки природе, мы склонны видеть следы той стоической идеологии, которая создавалась просветительской деятельностью Цицерона.

4. Трагедия и эпос во второй половине I века: Сенека, Лукан, Стаций

Обычай наш блюдя, простоволосая,
Босая, обошла я рощи тайные,
Из облаков сухих я ливни вызвала,
Вернула море вспять, и побежденные

Валы свои обратно Океан погнал.
 Попрала я законы мироздания:
 Средь звезд сияло солнце и Медведицы
 Коснулись моря. Ход времен смешала я:
 От чар моих цвела пустыня знойная
 И урожай зимой Церера видела.
 К истокам Фасис бег направил свой,
 И многоустый Истр сменил течение,
 Вдоль берегов скользя волной ленивою.
 Чу, загремел прибой, все море вздыбилось,
 Хоть ветер и молчит; и роца древняя
 Листы по моему велению сбросила,
 Сам Феб остановился, путь прервав дневной,
 Гиады от моей волшбы колеблются, —
 Пора, о Феба! К таинствам приди своим.

(Пер. С. А. Ошерова)

Такие слова вкладывает Луций Анней Сенека в уста Медеи в одноименной трагедии (Med. 752—770). Мы хотим показать, что данный фрагмент представляет собой приспособление литературной традиции о колдуньях к целям стоической пропаганды. Для этого обратимся прежде всего к элементам, из которых составлена характеристика колдуньи у Сенеки, и сравним их с общепринятым набором.

Описывая свои выдающиеся способности, Медея указывает на свое умение (1) вызывать дождь, (2) поворачивать вспять море и реки, (3) заставлять: солнце — светить ночью, (4) созвездия Медведиц — опускаться в море, (5) пустыню — цвести, (6) урожай — созреть зимой, (7) море — бушевать без ветра, (8) останавливать солнце, (9) колебать звезды.

Сравним характеристики способности колдуний, приводимые Сенекой, с теми, которые встречаются у Вергилия, Горация, Тибула, Проперция и Овидия. Пять элементов: сияние солнца ночью (ibid. 758), опускание созвездия Медведиц в море (ibid. 758—759), цветение пустыни (ibid. 760), созревание урожая зимой (ibid. 761), останавливание солнца (ibid.

768) — встречаются только у Сенеки. Пять элементов, достаточно популярные у других авторов, Сенекой не упоминаются: затмение солнца (Ovid. Her. VI, 86; Met. VII, 208—209), воздействие на змей (Tib. I, 8, 80; Ovid. Met. VII, 203),двигающиеся деревья (Verg. Aen. IV, 491; Ovid. Her. VI, 88; Met. VII, 204—205), сведение луны с неба (Hor. Ep. 17, 78; Tib. I, 8, 21; Prop. I, 1, 19; Ovid. Her. VI, 85; Met. VII, 207) и вызывание умерших (Verg. Aen. IV, 490; Hor. Ep. 17, 79; Tib., I, 2, 47—50; Ovid. Met. VII, 206). Оставшиеся четыре элемента — общие для Сенеки и прочих авторов: море бушует без ветра (Sen. Med. 765—766; Ovid. Met. VII, 200—201), погодная магия (Sen. Med. 754; Tib. I, 2, 51—52; Ovid. Met. VII, 202), колебание звезд (Sen. Med. 769; Hor. Ep. 17, 6; Tib. I, 2, 45; Prop. I, 1, 23), обращение рек вспять (Sen. Med. 755—756; Verg. Aen. IV, 489; Tib. I, 2, 46; Prop. I, 1, 24; Ovid. Her. VI, 87; Met. VII, 119).

Отсюда ясно видно, во-первых, что Сенека — самый оригинальный из авторов в подборе характеристик, так как пять из десяти приводимых им больше ни у кого не встречаются. Во-вторых, две из четырех самых популярных характеристик Сенекой игнорируются. Нам представляется, что это не случайно. Обращает на себя внимание сочетание двух фактов: с одной стороны, характеристики, встречающиеся только у одного Сенеки, с точки зрения практического использования в магии совершенно бесполезны, с другой — он не упоминает такие столь распространенные реальные магические практики, как заклинание змей и вызывание умерших. Поэтому мы должны сделать вывод, что Сенека самостоятельно изобретал новые способности колдуний, не обращая ни к реальным нуждам магической практики, ни к сложившейся литературной традиции.

Здесь представляется целесообразным рассмотреть вопрос, насколько устойчивой была традиция об особых способностях колдуний и почему она не устраивала Сенеку. Ядром традиции

являются древнейшие указания на то, что колдуньи умеют сводить луну с неба, у Аристофана (Nub. 748—751):

Что, если я колдунью фессалиянку
 Найму, и месяц в час ночной с небес сведу,
 И в круглом сундуке запрячу накрепко,
 Как зеркало, и буду сторожить его? —

(Пер. под ред. С. Апта)

и Платона (Gorg. 513a): «Только разочти, любезный, будет ли нам от этого прок, и тебе и мне, и не случится ли с нами того же, что бывает, как говорят, с фессалийскими колдуньями, когда они сводят луну с неба: захват этой власти в городе может стоить нам самого дорогого на свете» (пер. С. П. Маркиша). У нас имеется свидетельство, показывающее, что в Риме эта традиция была известна. Плиний Старший в своей «Естественной истории» (XXX, 7) сообщает: «Уже в троянские времена, когда оно [sc. магическое искусство] ограничивалось медициной Хирона и один лишь Марс пускал молнии, я, право, удивляюсь, как слава его настолько приклеилась к народу Ахилла, что Менандр, рожденный для изящности искусства, никому не подражая, нелепо составленную басню о женщинах, стаскивающих луну [с неба], также прозвал фессалийской». К чуть более позднему времени относятся два свидетельства Плутарха (De def. or. 13; Coniug. graecae, 48), также показывающие, что сведение с неба луны — особое свойство фессалийских колдуний. Кроме того, из приведенного выше сопоставления видно, что это один из популярных элементов в римской поэзии. Поэтому мы считаем, что сведение с неба луны — основа всех описаний особых способностей колдуний, а другие элементы являются вторичными.

Сама идея добавить к сведению с неба луны и другие чудесные способности, принадлежит, видимо, александрийской поэзии, потому что у Аполлония Родосского мы встречаем расширенный набор: в число способностей Медеи входят, помимо

сведения Луны (Arg. III, 533; IV, 60—61), умение умирять пламя и задерживать реки (ibid. III, 528—532). Но лишь у римских поэтов I в. эта идея получает столь богатое развитие. Апогея же она достигает у Лукана, перечисляющего двадцать характеристик (Phars. VI, 452—506). Мы полагаем, что здесь имеет место слияние двух разных традиций: к способности фессалийских колдуний сводить луну с неба добавляется традиция о чудотворцах-философах, самым ранним свидетельством которой является фрагмент Эмпедокла. «Сколько ни есть лекарств от болезней, защиты от старости, ты их узнаешь все, ибо я исполню все это для одного тебя. Ты прекратишь неутомимые ветры, которые налетают на землю и губят своим дыханием нивы. А если захочешь, то наведешь и ветры возмездья. Из черного ливня ты сделаешь людям своевременное ведро, а из летней засухи ты сделаешь древопитающие потоки, обитающие в эфире. Ты вернешь из Аида умершего человека» (fr. 111 DK; пер. А. В. Лебедева). Причины такого слияния следует видеть, во-первых, в активной разработке образа мага, для чего использовались разные традиции; во-вторых, в привлечении авторитета философов-чудотворцев для оправдания магии в маргинальных группах элиты и в среднем слое¹³⁸.

Следует отметить, что в обеих традициях характеристики осмыслены с точки зрения самих колдуний или чудотворцев. Сведение Луны непосредственно связано с одной из основных задач колдуний — заимствовать силу от этой колдовской богини. То, что перечисляется у Эмпедокла, — погодная магия (за успехи в которой он получил прозвище «ветролов»). Осмысленностью отличается и добавленное римлянами воздействие эа змей: связь магов со змеями достаточно распространена. Это свидетельствуется и древними авторами (Suet. Aug. 17, 4; Lucian. Philops. 12; Philostr. Vita Apol. I, 20; III, 8; 9 и т. д.), и

¹³⁸ Kroll W. P. Nigidius Figulus // RE. 2 R. Bd XV. Hbbd. 2. Coll. 200—212.

магическими папирусами (PGM, XIII, 247), и магическими амулетами¹³⁹. Теперь становится ясным, насколько особенной является позиция Сенеки, фактически не продолжающего развивать синтез двух традиций, а переводящего его в новый план. Специфика этого нового плана вполне отчетливо сформулирована им в двух фразах, которые произносит его Медея: «Попрала я законы мироздания» (Med. 757) и «Ход времен смешала я» (ibid. 759).

Специфика колдовства для Сенеки — его противоестественность: именно это объединяет нововведенные им характеристики, хотя способности, им придуманные, бесполезны для Медеи, но полезны для него самого, ибо показывают, что магия делает то, чего не может совершить природа. С точки зрения стоика это безусловное преступление. Если Гораций обвинил магию в нравственной преступности, то Сенека бросает ей упрек в преступности космической. А если мы учтем стоический пантеизм, то это окажется и религиозным преступлением. Таким образом, магия у Сенеки окрашена в яркие негативные тона и он сознательно формирует антимagicкую картину, согласно которой никакой сколько-нибудь порядочный человек обратиться к магии не может.

Марк Анней Лукан в этом отношении стоит на тех же самых позициях, что и Сенека. В своей характеристике способностей колдуний он шаг за шагом следует за Сенекой и добавляет новые свойства, отличающиеся той же особенностью — противоположностью естественному ходу вещей (Phars. VI, 452—506). Но если в данном отношении Лукан не оригинален, то это свойство ярко проявляется в другом. Лукан — первый автор, вынесший на обсуждение широкой аудитории теоретические вопросы о природе именно специфически магического действия:

¹³⁹ Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly from Graeco-Egyptian. Ann Arbor, 1950. P. 4—5.

молитвой» (ibid. VI, 725—749), затем осуществляет сам праксис с предсказанием будущего (ibid. VI, 762—821) и, наконец, акт аполисиса — специфического магического действия, обеспечивающего плавное, безвредное для мага завершение сеанса (ibid. VI, 822—827). Во-вторых, он показывает знакомство с целым рядом реальных магических элементов. Среди них выделяются: звукоподражательная речь в молитве (ibid. VI, 685—695); обращение угроз к богам, и в частности угрозы разгласить известные колдунье тайны (ibid. VI, 731—742), а также обратиться к более сильному богу (ibid. VI, 742—744); упоминание некоего высшего и страшного для прочих богов бога, чье имя непроизносимо (ibid. VI, 744—749); указание на то, что труп, использованный в качестве медиума, возвращается к жизни не постепенно, но как бы мгновенным толчком (ibid. VI, 755—758)¹⁴¹.

Со столь подробным и реалистичным магическим текстом мы сталкиваемся впервые. Но, прежде чем сделать окончательный вывод о значении Лукана в критике и популяризации магии, скажем несколько слов о Публии Папинии Стации. Он в своей «Фиваиде» выводит известного фиванского прорицателя Тиресия, который прибегает вместо нормативного дивинаторного акта к некромантии (Theb. IV, 408—645). Обсуждение его текста мы решили добавить к предыдущему, поскольку он представляет собой ослабленный, но типологически близкий к лукановскому описанию вариант. У Стация вновь повторяется сочетание обычной и принуждающей молитв (ibid. IV, 473—487 и 501—518 соответственно); упоминается высшее, страшное для прочих богов божество с непроизносимым именем (ibid. IV, 516—517). Кроме того, добавлено указание на знание Тиресием, как и колдуньями, с которыми он себя сравнива-

¹⁴¹ О ходе медиумического сеанса в античности и современности см.: Dodds E. R. 1) *Theurgy*. P. 295—299; 2) *Supernormal Phaenomena...* P. 185—210.

ет, тайных имен и знаков, страшных для богов (ibid. IV, 511—512). И так, мы видим, что Лукан и Стаций говорят о магии совершенно иным тоном, чем все остальные разобранные авторы, и они не просто более сведущи в реальных магических процедурах, не только склонны теоретизировать по поводу магии и, следовательно, рассматривать ее всерьез, самое главное, что благодаря этим особенностям они оказываются посредниками между средним слоем, лоном магических теорий этого периода, и элитарной средой, к которой они принадлежат.

Таким образом, мы смогли достаточно детально осветить эволюцию магических сюжетов в литературе I в. н. э., обращенной к максимально широкой культурной аудитории. Магия, которая была обычным сказочно-героическим сюжетом для Вергилия и Овидия, в поэзии Горация, Тибула и Проперция становится нравственной и социальной проблемой, которая оценивается ими под влиянием стоической идеологии, что наиболее ясно и концептуально выражено у Сенеки. Во второй половине I в., когда магия стала постоянным орудием репрессий и переросла из социальной проблемы, сосредоточенной в среднем слое, в проблему политическую и элитарную, мы встречаемся у Лукана и Стация с ее обсуждением открыто и по существу. Оставаясь, конечно, литературным сюжетом, магия не просто обогащается элементами из реальной практики, но, скорее, становится литературно обработанной реальностью. Следующий этап эволюции отношения к магии, связанный с формированием позитивных интерпретаций магических действий, осуществляется в рамках среднего платонизма.

5. Магия в идеологии среднего платонизма

Следующие анализируемые нами сочинения — «О суеверии» Плутарха Херонейского, «Апология» Апулея и «Правдивое слово» Цельса — принадлежат авторам, связанным с платонизмом, который в этот период обычно называют «средним»,

отличая его от «древнего», связанного с именами Платона, Спевсиппа и Ксенократа, и «нового», начинающегося с Аммония Саккаса и его ученика Плотина. Платоническая философия начинает восстанавливать свои силы, оправляясь от удара, нанесенного ей скептицизмом, когда традиции классической платоновской метафизики и демонологии были прерваны более гносеологическими учениями Карнеада и его последователей. Средний платонизм, возникший во второй половине I в. до н. э. (Евдор Александрийский), в лице Плутарха впервые проявляется как яркое культурное событие: именно с Плутархом и его преемниками — Гаем, Апулеем, Альбином — связан его расцвет. Нередко его характеризуют как философию учебников, философию комментирования и систематизации. Это отчасти верно: традиция написания учебников платоновской философии берет начало в среднем платонизме и, безусловно, отражает его важную интенцию¹⁴². Однако он имел и свою существенную специфику, два аспекта которой для нас особенно важны: оппозиция стоицизму и интерес к демонологии¹⁴³.

Хотя пути к синтезу стоицизма и платонизма, за которым было будущее, были уже намечены Посидонием¹⁴⁴, стоицизм в то время, как верно замечал Цицерон, был слишком влиятелен. Появление же таких философов, как Плутарх и Апулей, свидетельствовало о том, что эпоха безраздельного господства стоицизма закончилась. Конечно, стоицизм и раньше не был одинок: мы говорили о скептицизме, неопифагореизме, упоминали об эпикурействе. Но все они — не конкуренты философии сто-

¹⁴² Мы теперь имеем репрезентативное издание этих учебников в русском переводе, осуществленное Ю. А. Шичалиным: Учебники платоновской философии. М.; Томск, 1995.

¹⁴³ О среднем платонизме см.: *Dillon J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. London, 1977.*

¹⁴⁴ *Merlan Ph. From Platonism to Neoplatonism. Cambridge (Mass.), 1963. P. 34—40.*

иков. Эпикуреизм, с его атеизмом и демонстративным материализмом, нес на себе клеймо девиантности, как философской, так и нравственной; неопифагореизм, когда проникал в элитарные слои, оказывался явлением маргинальным, а вообще, являлся по большей части низовым, будучи философией тех же социальных групп, в которых господствовали кинизм и вульгарный стоицизм; скептическая философия академиков, за редким исключением, воспринималась в культурных слоях не столько как самостоятельная философия, сколько как крыло стоицизма (пример тому — Цицерон, скорее, крайне левый стоик, чем скептик). А вот в случае со средним платонизмом картина иная: платонизм престижен, ни в маргинальности, ни в девиантности, ни в связи с социальными низами его не подозревали. С другой стороны, он вполне самостоятелен и самоопределяется, не только отмежевываясь от стоицизма, но и утверждая собственное учение.

Оставляя в стороне прочие особенности, остановимся на той, которую уже упоминали, а именно на демонологии. Разрабатывая свое учение о демонах как о вполне самобытных сверхъестественных существах, промежуточных между богами и людьми¹⁴⁵, вопреки стоическому представлению о них как об атрибутах бога, средние платоники, безусловно, смыкались в этом с неопифагорейцами и находили отклик в никогда не ослабевавшей народной вере в демонов. Однако более существенной в этот период представляется их оппозиция стоическому пантеизму, поддерживающемуся магистральным течением народной религии того времени — верой не столько в богов, сколько в божественность, атрибутами которой являются божества и тем более демоны повседневной религии¹⁴⁶. Если на про-

¹⁴⁵ *Hopfner Th. OZ. I. § 23—25.*

¹⁴⁶ *Nock A. D. Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire // Nock A. D. Essays on Religion and the Ancient World. P. 33—48.*

тяжении всего корпуса богословских сочинений Цицерона «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе» все участники бесед говорят не о демонах и даже не о богах в их специфике (то есть, например, о Юпитере, в отличие от Нептуна), а, скорее, о некоей пантеистической божественности, для которой известные боги — лишь иллюстрации, то центр теологических трактатов Плутарха «О Е в Дельфах», «Об упадке оракулов», «Об Исиде и Осирисе», «О гении Сократа», «Об Эроте» и «О суеверии» лежит в сфере конкретной демонологии и конкретной теологии, специфически отличных как друг от друга, так и от физики с ее понятиями места, времени, предвидения, предопределения и т. п.

В качестве общего для среднеплатонической демонологии можно указать на следующие характеристики демонов. Во-первых, они занимают срединное положение между богами и людьми — как в самом общем виде, так и в отношении космической топографии, функций и качеств (Plut. De def. or. 10, 13; Alcinoos, XV, 2; Apul. De deo Socr. 12; Apol., 43; Philos. fragm. I, 12; Цельс у Оригена, Contra Cels. V, 2). Во-вторых, центральным среди их качеств является их аффицируемость (Plut. De def. or. 14; Apul. De deo Socr. 13; Цельс у Оригена, Contra Cels. VIII, 60), доходящая даже до прямой подверженности злу (Plut. De def. or. 14), а среди функций — посредничество между богами и людьми (Plut. De def. or. 10, 13; Alcinoos, XV, 2; Apul. Philos. fragm. I, 12), где на первое место выдвигается их роль в предсказаниях (Alcinoos, XV, 2; Apul. Philos. fragm. I, 12). Демоны надзирают за человеческой жизнью, как вообще (Plut. De gen. Socr. 24; Цельс у Оригена, Contra Cels. VIII, 55, 58), так и в качестве личных демонов (Plut. De gen. Socr. 10—12); они нуждаются в жертвоприношениях (Plut. De def. or. 14; Apul. De deo Socr. 13; Цельс у Оригена, Contra Cels. VIII, 60). Иногда говорится о демонах как душах умерших людей (Plut. De gen. Socr. 22; Цельс у Оригена, Contra Cels. VII, 34, 35).

Плутарх Херонейский

Трактат Плутарха «О суеверии» критичен по своей направленности, поскольку посвящен критике двух отклонений от нормального отношения к божественному (*eusebeia*): безбожия (*atheotes*) и суеверия (*deisidaimonia*). На это указывается в первом и последнем предложениях трактата и подразумевается по ходу всего изложения. «Невежество и незнание природы богов издавна разливаются как бы на два потока: один, попадая в неподатливые, упрямые души, словно на каменистую почву, порождает безбожие; другой в душах робких и чувствительных, словно на мягкой и влажной земле, растит суеверие» (*De sup.* 1; здесь и далее пер. Э. Юнца). «Иные, спасаясь от суеверия, впадают в упорное, неизлечимое безбожие, проскочив мимо лежащего посередине благочестия» (*De sup.* 14).

Таким образом, безбожие и суеверие на равных противопоставляются благочестию, что отличает Плутарха от Цицерона, более склонного противопоставлять безбожию религиозность вместе с суеверием, рассматривая последнее как искаженную часть религиозности (*De nat. deor.* II, 72; *De div.* II, 148—150). Однако суеверие получает у Плутарха дополнительную характеристику, оцениваясь более жестко, чем безбожие: «Безбожие — не более чем заблуждение, зато суеверие — порожденная заблуждением болезнь» (*De sup.* 2). Эта сопряженность суеверия со страстью превращает его в нечто большее, чем ошибочное мышление (прямой результат невежества), оно оказывается неправильным поведением, то есть не только гносеологической, но и экзистенциальной, почти онтологической ошибкой. В менее философском и более религиозном контексте, в частности у гностиков, этот платонический онтологизм незнания приобретает ярко выраженный характер: человек, не обладающий гнозисом, то есть истинным знанием о природе Бога, не будет и реально существовать: жизнь его будет на самом деле смертью. Плутарх же развивает мысль в более философском контексте, переводя вопрос не в антропологический, а

в богословский план: он оценивает суеверие (с точки зрения Цицерона — излишнюю религиозность) как большее безбожие, чем сама *atheotes*: «Безбожник всего лишь полагает, что богов нет, а суеверный страстно желает, чтобы их и не было, и верит он в них против воли, потому что боится не верить» (*De sup.* 11). И в другом месте: «Ты утверждаешь, что отрицающий богов кощунствует (*anosios estin*)? Но разве не в большее кощунство впадает тот, кто признает их такими, каковыми считают их суеверные?» (*ibid.* 10).

Видимо, у Плутарха мы впервые встречаемся с тем мнением, что суеверные (в том числе и магические) представления о богах являются особой формой атеизма. Эта мысль Плутарха о суеверии как крайней форме атеизма является центральной в его критике, однако не единственной. Другая важная мысль — о вреде суеверия для самих суеверных. Здесь Плутарх вновь показывает свое отличие от Цицерона. Если для последнего, как мы помним, причина распространения суеверия — это и страх перед богами, и человеческая слабость (*De div.* II, 148), то у Плутарха страх и слабость — следствия суеверия (*De sup.* 7-8), причина же его — незнание природы богов (*ibid.* 1). Подобная постановка эмоционально-этического аспекта в зависимости от богословского — характерная черта среднего платонизма.

Таким образом, по Плутарху, суеверие — ненормальное, болезненное (то есть сопряженное со страстью) отношение к богам, когда их считают причиной бедствий собственной жизни, сопровождающееся постоянным страхом перед божеством и ненормальными попытками его умиловить. Это то, что касается ментального плана, но что же такое суеверие в плане конкретном? Во-первых, это предпочтение повседневного культа с его поклонением идолам рекомендациям философов (*De sup.* 6); во-вторых, мелочная регламентация жизни (*ibid.* 7); в-третьих, обращение к иностранным формам богопочитания (*ibid.* 3) и, наконец, использование магии и колдовства (*ibid.* 12: *goeteiai kai mageiai*).

Итак, мы видим, что Плутарх в своем программном произведении дает весьма жесткую отповедь магии и не оставляет шанса для тех, кто хотел бы прибегнуть к магической практике. Однако дело обстоит сложнее, чем кажется. У нас сложилось впечатление, что для среднего платонизма в целом характерно не столько твердое неприятие магии, сколько странная двойственность в отношении ее. Мы будем пытаться показать это на примере Апулея и, позже, Цельса. Вряд ли это следствие переходного характера среднего платонизма, поскольку такая же двойственность характерна и для раннего Порфирия, скорее, это результат фундаментальной непродуманности конкретной платонической демонологии и теологии, которая в целостном виде появится лишь у Ямвлиха.

Что же нас смущает у Плутарха? Мы укажем лишь на два момента: все, что Плутарх говорит в трактате о неправильности суеверного мнения и поведения в отношении богов, может быть приложимо только к богам и не относится к демонам; Плутарх выказывает явную симпатию к магическим предметам, в частности при рассуждении о «дурном глазе» и об «эфесских письменах»¹⁴⁷. Когда мы говорили о специфике среднего платонизма, мы упомянули конкретную теологию и конкретную демонологию. Суть этой конкретности состоит в том, что, в отличие от общей теологии Стои, учащей о божестве вообще, конкретное богословие платоников создает учение о богах не как об общем роде сверхчеловеческих сущностей, но как об определенной ступени иерархии этих сущностей; а потому те выводы, которые делаются конкретной теологией в отношении богов, могут быть неприменимы к демонам или, скажем, к титанам, отличающимся от богов. То, что Плутарх отличает богов от сверхчеловеческих существ других ступеней иерархии, безусловно: о про-

¹⁴⁷ Об этих и других магических феноменах у Плутарха см.: *Torndike L. A History of Magic and Experimental Science. Vol. 1—8. New York, 1923—1958. Vol. 1. P. 200 ff.*

межуточном статусе демонов он *expressis verbis* заявляет в сочинении «Об упадке оракулов» (10), когда помещает их между богами и людьми; отличие демонов от богов видно в «*De genio Socratis*» (23—24). А что и в разбираемом трактате боги понимаются в узком смысле, следует из слов Плутарха, возмущающегося практикой человеческих жертвоприношений: «А если бы властвовали над нами, свергнув богов, скажем, Тифоны или Гиганты, какие бы им были приятны жертвы, каких бы они требовали обрядов?» (*De sup.* 13).

Отсюда видно, что человеческие жертвоприношения гигантам были бы адекватной формой поклонения им. Впрочем, все это лишь основание для сомнения в однозначной трактовке неприятия Плутархом магии. В большей степени заставляет нас усомниться в этом то, что он вместо высмеивания суеверного мнения о дурном глазе пытается подвести под него научную теорию «истечения» (*Symp.* V, 7, 2—4) и его весьма уважительное отношение к очевидно магическим эфесским письмам¹⁴⁸. «Чем же и какими речами поможет нам разум? <...> Подобно тому как маги лечат одержимых злыми демонами, заставляя их декламировать эфесские грамоты, так мы, видя эти метания, “в исступлении бессловесном запрокинутые головы”, вспомним те священные и благочестивые писания [т. е. философию] и, сопоставляя с ними воспринимаемые нами пустые песни, стихи и речи, не поддадимся дурному воздействию потока, увлекающего в сторону» (*ibid.* VII, 5, 4; пер. Я. М. Боровского).

Приравнивание магических заклинаний к воздействию философских текстов свидетельствует о безусловном почтении к магии. Это сопоставление философии и магии мы увидим в таком же контексте у Апулея и в ином — у Цельса. Резюмируя

¹⁴⁸ На магический характер заклинания *askion kataskion lix tetrax dampateneus aision* указывают все три источника, сообщающие нам о нем: *Clem. Alex. Strom.* V, 242; *Hesych. s. v., Ephesia grammata*; *Suida. s. v., Ephesia grammata*.

сказанное, отметим два момента. Во-первых, в своем пропагандистском, идеологическом трактате Плутарх выносит на первый план беспощадную критику магии как деятельности людей, отличающихся крайним безбожием. Во-вторых, личная позиция Плутарха в отношении магии двойственна, его тексты не позволяют сделать окончательный вывод о его отношении к ней. Взгляды Апулея, к трактату которого мы сейчас перейдем, представляют собой следующий этап той эволюции в отношении к магии, основные черты которой мы наметили во вводной части данной главы: сомнения, скрываемые Плутархом, становятся у Апулея предметом публичного обсуждения. Именно в этом контексте он заявляет фундаментальный принцип оппозиции «магия — колдовство».

Апулей из Мадавры

Около 158 г. н. э. тридцатилетний ритор и философ Апулей оказался привлеченным к суду по обвинению, выдвинутому родственниками его жены Пудентиллы — сначала Сицинием Эмилианом, братом первого мужа Пудентиллы, видимо зачинщиком всего дела, а затем Сицинием Пидентом, сыном Пудентиллы от первого брака (Ар. 1—2). Суд происходил в африканском городе Сабрате, находившемся под юрисдикцией тогдашнего проконсула Африки Клавдия Максима, председательствовавшего на суде. Мотивы возбуждения дела родственниками первого мужа Пудентиллы вполне прозрачны: виды вдовы на наследство. Способ, к которому они прибегли, также вполне ясен: обвинение в том, что брак Пудентиллы с Апулеем состоялся лишь в результате магических действий последнего. Однако, как обычно получается при реконструкции существа обвинения в судебных процессах в Римской империи, определить, в чем конкретно состояло обвинение, весьма трудно. Надо полагать, что истец хотел добиться признания недействительным брака, заключенного с использованием магии, и преследования Апулея как прибегшего к запрещенным магическим

действиям; наказание за это предусматривалось весьма суровое (см. с. 85). Если же мы попытаемся более конкретно уяснить себе, в чем состояла позиция обвинения, то столкнемся с трудностями. Основной их источник — манера защиты Апулея: речь его излишне риторична, с неумеренным применением иронии, высмеивания и даже прямых оскорблений противника, а также искажением положений обвинения. Мы не будем разбирать все случаи искажения Апулеем утверждений противной стороны, что достаточно подробно исследовано А. Абтом¹⁴⁹. Приведем лишь наиболее яркий пример, из которого видно, во что могли превращаться вполне здравые аргументы в устах профессионального и бесстыдного ратора.

«Теперь я перехожу, как и решил, ко всем бредням этого Эмилиана. Я начну с того, что, как ты слышал, он поторопился выложить прежде всего, считая, по-видимому, эти свои соображения самой основой для подозрений в магии. Я-де за плату разыскивал через каких-то рыбаков определенные сорта рыб. Но какое же из этих двух обстоятельств способно вызвать подозрение в магии? Не то ли, что рыбу для меня искали рыбаки? Ну, конечно, следовало поручить эту работу вышивальщикам или плотникам... Или вы потому решили, что рыбешек разыскивали для злодеяния, что их разыскивали за деньги? Разумеется, я раздобыл бы их даром, если бы они были нужны мне для пира» (Ар. 29; здесь и далее пер. С. П. Маркиша).

Аргументы остроумные, однако лишь затемняющие существо дела, а то, что говорит Апулей дальше, еще больше все запутывает. Во-первых, он утверждает¹⁵⁰, что разыскивал рыб для пира (*ibid.* 29—30); во-вторых, что рыбы вообще не ис-

¹⁴⁹ *Abt A. Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei.* Giessen, 1908.

¹⁵⁰ Стоит сделать оговорку: он не утверждает, что разыскивал рыб именно для еды, но, как и в других случаях, говорит, что мог разыскивать их для еды.

пользуются в магии (*ibid.* 30—32); в-третьих, что те рыбы, о которых идет речь, гурдами валяются по всему побережью (*ibid.* 35); в-четвертых, что он занимается биологией и может интересоваться теми видами рыб, которые обычным людям не нужны (*ibid.* 36); в-пятых, что там, где он был в то время, моря нет и рыб можно найти лишь во время девкалионова потопа (*ibid.* 41). Такое обилие оправдательных возражений совершенно размывает конкретный смысл обвинения. Нам остается лишь гадать, обвиняли ли его в том, что он, находясь в горах Гетулии, вдали от моря, загорелся желанием раздобыть рыб и снарядил экспедицию рыбаков за ней; или он, находясь там же (а может быть, и на побережье, так как он и здесь мог смешать факты), договорился с рыбаками, что они доставят для него особую рыбу; действительно ли это те рыбы, которые валяются повсюду на берегу, или он, пользуясь невежеством обвинителей, говорил о других рыбах, нежели чем они¹⁵¹; означает ли его обращение к рыбакам, что он не пошел за рыбой на рынок и предпочел приобрести ее живой или взятой при особых условиях или что эта рыба на рынке не продается; подразумевает ли указание на деньги, заплаченные рыбакам, что это были большие деньги или что он специально нанял рыбаков. Все это остается совершенно непонятным. И этот случай с рыбами не исключение — таковы все аргументы Апулея, ни один из них до конца не ясен, поскольку оратор, вместо того чтобы обсуждать реальное обвинение, рассматривает гипотетические возможности.

Такая ситуация имеет ряд неприятных для нас последствий. Прежде всего, мы не можем определить силу обвинения и сде-

¹⁵¹ То, что Апулей иногда прибегает к подлогу, видно в ситуации с его талисманом: будучи обвинен в том, что он обладает стауэткой-скелетом, он принес из дома изображение Гермеса, и заявил, что его-то обвинители и называли скелетом (Ар. 63), как будто наличие статуэтки Гермеса доказывает отсутствие стауэткой-скелета!

лать вывод о степени внимания правовых органов того времени к магическим процессам неполитического характера. Затем, от нас ускользает ряд любопытных подробностей, которые могли бы значительно обогатить наши представления о магии II в. н. э., если бы Апулею можно было доверять. Кроме того, из всего трактата, целиком посвященного магии, так и не ясно, в чем же видят специфику магического действия участники процесса. Поэтому неудивительно, что это любимый пример сторонников так называемой *labeling theory*¹⁵², возникшей в рамках структурно-функционального подхода, согласно которой само понятие магии вне социального взаимодействия лишено какого бы то ни было смысла, а в самой ситуации означает лишь негативное отношение того, кто клеймит оппонента именем мага, к тому, кого он этим именем клеймит¹⁵³.

Обратимся все же к тому позитивному, что мы можем извлечь из Апулеевой «Апологии». Более или менее ясно, что обвинители указывали на следующее. 1) Апулей ведет неподобающий образ жизни и пишет непристойные стихи, а потому в принципе безнравствен. 2) Естественно, что этот распутный человек прибегает к противозаконным действиям, в частности околдовывает богатую вдову с помощью симпатической магии, используя рыб, имеющих форму и название половых органов. 3) Это подтверждается тем, что он доставал рыб при сомнительных обстоятельствах, совершал (неясно, зачем) праксис с участием мальчика-медиа и изготовлял (опять-таки неясно, с какими целями) магическую фигурку, а также письмом самой Пудентиллы, в котором свидетельствовалось (прямо или косвенно), что Апулей ее околдовал. Даже если предположить, что вся эта обвинительная конструкция была плохо обоснована, что сила обвинения была минимальной, ситуация для Апулея

¹⁵² Garrett S. R. *The Demise of the Devil: Magic and Demonic in Luke's Writings*. Minneapolis, 1989. P. 5.

¹⁵³ Aune D. E. *Op. cit.* P. 1514—1515.

сложилась весьма тревожная. То, что нам известно об использовании обвинения в магии в политических процессах по Тациту и, особенно, по Аммиану Марцеллину, показывает, что это универсальное средство заткнуть рот кому угодно¹⁵⁴, как и обвинение в оскорблении величия и в прелюбодеянии. Поэтому то, что Апулей позволяет себе фактически отшучиваться, а не говорить по существу, должно навести нас на мысль о том, что для Апулея существовало какое-то основание для уверенности в победе, не отразившееся в его сочинении.

Посмотрим, как Апулей строит свою защиту, акцентируя внимание на идеологических моментах. В начале своей речи он заявляет: «Я берусь защищать не только самого себя, но и философию, по отношению к величию которой даже малейшее порицание является величайшим преступлением, а между тем адвокаты Эмилиана, наболтав только что немало всяких лживых небылиц по моему адресу, обратили поток своего наемного красноречия против философов вообще, как обычно делают невежды» (Ар. 3). Насколько мы можем понять, обвинение Апулея в том, что он философ, находилось в общей части и должно было характеризовать его безнравственность, но не связывалось непосредственно с магией. Единственный смысл понятия философии, который мог рассматриваться в таком аспекте, — это социальная оппозиционность философов.

То, что римскими властями философы иногда рассматривались как источник социальной смуты, нам известно как из слов, обращенных Меценатом к Августу (Dio Cass. LII, 35—36), так и из указов об изгнании философов из Рима как средства восстановления общественной стабильности (Suet. Domit. 10, 3). В этом контексте магия, как и здесь, может сопоставляться с философией (Dio Cass. LII, 35—36), но не потому, что философы занимаются магией, а потому, что занятия философией ведут к тем же последствиям, что и магия, — к социальному

¹⁵⁴ McMullan R. Op. cit. P. 103.

конфликту. Но Апулей явно толкует это обвинение в философии расширительно (что вполне в манере его речи) и таким образом создает первую идеологическую конструкцию: в глазах невежды философ может оказаться магом, но причина здесь вовсе не философия, а невежество (Ар. 36, 39).

Это соображение Апулей применяет двояко. Во-первых, прямо пытаясь показать, что его предосудительные, с точки зрения обвинителей, действия являются нормальными действиями философа. Так, зеркало необходимо ему для изучения образов и проверки существующих на сей счет теорий (*ibid.* 15); необычные рыбы необходимы для изучения биологии (*ibid.* 36); вопросы, задававшиеся им женщине, не вопросы мага, совершающего медиумический сеанс, но вопросы врача, изучающего эпилепсию (*ibid.* 50—51). Во-вторых, он развивает свою мысль о соотношении философии и магии дальше, играя уже не на сходстве их в глазах невежды, а на противоположности философии и невежества¹⁵⁵. Постоянно прибегая к философской интерпретации феноменов, трактуемых обвинителями как магические, Апулей внушает мысль: существуют вещи, которые непонятны без объяснения причин, и, когда их объясняет невежда, они оказываются магическими, когда же к их толкованию обращаются философы, они оказываются обычными, естественными явлениями. Таким образом, философия действительно оказывается в руках Апулея мощным антимагическим оружием. Перефразируя слова Цельса, можно сказать, что обвинение в магии действительно лишь по отношению к необразованным и развращенным людям, а на занимающихся философией оно никакого воздействия оказать не в состоянии¹⁵⁶.

¹⁵⁵ В своей характеристике «невежественного взгляда» на философию Апулей, видимо, опирается на реальную социальную ситуацию. См.: Remus H. Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century. University of Pennsylvania, 1979. P. 117—188.

¹⁵⁶ О позиции Цельса в вопросе об отношении философии и магии см. с. 154.

В заключение обратимся к сюжету, имеющему принципиальное значение, а именно к определению Апулеем понятия магии. Закончив вводную часть своей речи, где он оправдывал себя от обвинения в безнравственности, оратор задается вопросом, что такое маг, и говорит следующее: «Если, как читал я у многих писателей, на языке персов “маг” — то же самое, что наш “жрец”, что же это, в конце концов, за преступление — быть жрецом, изучить, как принято, законы священных обрядов, правила жертвоприношений, различные религиозные системы, понимать их и хорошо в них разбираться? А если магия — это то, что понимает под этим словом Платон, упоминая, каким наукам обучают персы юного наследника царского престола? [Далее идет цитата из «Алкивиада I» Платона (121e)]. Слышите ли вы, безрассудные обвинители магии? Это — наука, угодная бессмертным богам, обладающая знанием того, как чтить их и поклоняться им. Она, безусловно, священна, и божественное ведомо ей, она знаменита еще со времен Зороастра и Оромаза, своих основателей. Она — жрица небожителей, ее изучают как одну из наук, особенно необходимых царю, и у персов не разрешают сделаться магом первому встречному, как не разрешают ему и стать царем. <...> Но если, вместе с толпой, мои обвинители думают, что маг — это только тот, кто вступил в общение с бессмертными богами, узнал какой-то невероятной силы заклинания и поэтому может исполнить все, чего ни пожелает, то я чрезвычайно изумлен, как они не побоялись обвинять человека, который, по их же собственным словам, обладает такой безграничной властью» (Ap. 25—26).

Таким образом, Апулей, кроме уже разобранных нами¹⁵⁷ указания на магию как на жреческое искусство персов, предлагает два варианта ее толкования: платоновский (магия как наука для избранных, дающая правильное знание о поклонении богам) и вульгарный (магия как обладание благодаря заклина-

¹⁵⁷ См. с. 95.

ниям сверхъестественными силами). Учитывая то, что было сказано нами выше об использовании им дихотомии «философия — невежество», мы должны отметить, что это двойное определение может иметь далеко идущие последствия. Ведь, поскольку для Апулея существуют такие явления, которые нуждаются в объяснении, то есть, те, суть которых зависит от правильного понимания, мы можем попробовать применить этот метод рассуждения к магии в целом. Тогда некие действия могут оказаться магическими в негативном смысле только в случае их интерпретации невеждой, а при объяснении философом будут магией в позитивном смысле.

Далее, можно предложить и другое понимание, не исключающее, впрочем, первого: некие действия, будучи совершенными философом, являются священными и благими, а будучи совершенными невеждами, — безбожными и злыми. И то и другое — лишь гипотезы, однако, как нам представляется, можно показать, что в этом тексте идет речь о чем-то большем, чем просто определение смысла слова. Конечно, Апулей в своей обычной манере, избегая говорить о реальном положении дел, не высказывает прямо, что же такое, по его мнению, магия, но некоторые намеки на это имеются. Чуть ниже (Ар. 27) он заявляет: «Однако из-за какого-то общего для невежественных людей заблуждения философы нередко подвергаются подобным обвинениям [то есть обвинениям в магии]».

Сложившаяся здесь ситуация напоминает ту, которая складывается в связи с магией Иисуса. Иисус у Марка и Луки не отрицает того, что его действия могут быть интерпретированы как магические, он лишь указывает, что для верной интерпретации его действий недостаточно того, что видно телесным зрением¹⁵⁸. Правда, Иисус действует в еврейской среде и, призывая окружающих рассматривать свои действия не как магические, претендует на то, чтобы его квалифицировали как пророка, ко-

¹⁵⁸ Garrett S. R. Op: cit. P. 4.

торый, по еврейским представлениям того времени, обязан совершать чудеса, доказывающие его пророческую миссию¹⁵⁹, и эти чудеса, конечно, не являются колдовскими.

Апулей находится в более трудной ситуации, поскольку греко-римский образ *theios anēr*, который мог бы послужить аналогом еврейскому пророку, еще не сформировался отчетливо¹⁶⁰ (он сам принимает участие в создании этого образа), у его аудитории нет устойчивого стереотипа человека, совершающего колдовские действия, но не являющегося при этом колдуном¹⁶¹. Отсюда и его осторожность. Однако, за исключением этого отличия, Апулей предлагает типологически такую же программу апологии: он не отрицает самого феномена, настаивает на том, что вопрос не в совокупности действий, а в их этической стороне, и что все дело здесь в правильной интерпретации (а может быть, и в мотивации).

Нам могут возразить, что Апулей как раз и доказывает, что он не занимается магией¹⁶², но это неверно. Он никогда не настаивает на том, что он не маг; он пытается показать, что он невиновен; говоря современным языком, он хочет, чтобы его оправдали не из-за недостатка улик, а из-за отсутствия состава преступления. Наиболее ярким примером того, что он склонен не отрицать самого факта обращения к магической процедуре и, если представится возможность, не быть осужденным за него, является его рассуждение о мальчике-медуме (Ар. 42—47).

¹⁵⁹ *Kolenkow A. B.* Op. cit. P. 1492.

¹⁶⁰ *Gallagher E. V.* *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus.* Society of Biblical Literature, 1982. P. 25—26.

¹⁶¹ Стефен Бенко (*Pagan Rome... P. 106*), называя Апулея «теургом», по сути дела прав, однако в отношении терминологии он опережает события на сто лет.

¹⁶² Такая оценка присутствует не только у сторонников традиционной интерпретации, но и у тех, кого использование социологического подхода могло бы уберечь от этой ошибки (см.: *Benko S.* Op. cit. P. 105; *Kee H. K.* Op. cit. P. 96).

Острые его аргументации направлено против того, что он совершал магические процедуры, однако это доказательство он предваряет весьма показательным рассуждением. «Впрочем, я верю Платону, что существуют какие-то божественные силы, стоящие по своей природе и положению между богами и людьми, и что они управляют всеми прорицаниями и чудесами магов. Почему же невозможно, размышляю я, чтобы человеческая душа, а в особенности — простая душа ребенка, то ли в ответ на какие-то стихи, то ли под воздействием опьяняющих запахов, погрузилась в сон, испытала полное отчуждение от всего окружающего и забыла о нем; чтобы, утрачивая на короткое время память о собственном теле, она вновь обрела свою исконную природу, которая, разумеется, бессмертна и божественна, и в таком состоянии, как бы в некоем сне, предсказывала будущее» (Ар. 43). Мы полагаем, что этот пассаж нужно интерпретировать как то, что Апулей учитывал очередную гипотетическую возможность: он хочет сказать, что если бы он и совершал гадание с помощью погружения в транс медиума, то это был бы благочестивый акт философа, обоснованный авторитетом Платона, а не магическое действие в понимании невежд. И лишь после этого он переходит к другим аргументам защиты: мальчик не таков, чтобы быть посредником между богом и человеком; он — эпилептик и его падение не указывает на использование заклинаний; четырнадцать рабов, приведенных в качестве свидетелей, ничего не видели; а если и видели, то что же это за магический акт, который совершается в присутствии целой толпы людей.

Итак, что мы можем вывести из «Апологии» Апулея в отношении его идеологической программы? Во-первых, она характеризуется той же двойственностью, что и у Плутарха. Во-вторых, в этой двойственности появляется элемент определенности: Апулей прямо указывает на возможность нравственной, философской магии, ссылаясь на авторитет Платона. В-третьих, он выводит на первый план важность интерпретации совер-

шаемых действий: магические действия, которые считаются невеждами действиями дурными, на самом деле (то есть в случае правильной, философской интерпретации) могут быть добрыми. В-четвертых, он указывает на важность мотивации действия: если магические действия мотивированы философски, то они не должны квалифицироваться как магические в невежественном, простонародном смысле.

Заключить данный раздел мы хотим разбором фрагментов сочинения еще одного среднего платоника — Цельса, который должен показать, что, хотя Апулеем и были высказаны взгляды фундаментальной важности, они не стали всеобщим достоянием школы: Цельс, как мы увидим, ближе Плутарху, чем Апулею, позиция которого в отношении магии оказывается самой смелой из всех, предложенных платониками этого периода.

«Правдивое слово» Корнелия Цельса

Сочинение Цельса «Правдивое слово»¹⁶³, направленное против христиан и сохранившееся в подробном пересказе у Оригена, в трактате «Против Цельса», открывається обвинением христиан в том, что они сами, их родоначальник и их предшественники евреи — колдуны (Orig. Contr. Cels. I, 6; 26). Однако из этого обвинения неясно, считает ли Цельс колдовство каким-либо результативным искусством, и если да, то непременно ли оно является зловредным, или он вовсе отрицает его действенность. С одной стороны, он называет колдовство

¹⁶³ Написано, вероятно, ок. 180 г. См.: *Origen. Contra Celsum / Translation with Introduction by H. Chadwick. London, 1953. P. XXVI f.* Помимо классического исследования Карла Андрессена (*Andresen C. Logos und Nomos: Die Polemic Kelsos wider das Urchristentum. Berlin, 1955*), укажем на три новейшие работы, без которых не обходится ни один исследователь, обращающийся к социокультурному анализу сочинения Цельса: *Remus H. Op. cit.*; *Gallagher E. V. Op. cit.*; *Wilken R. L. The Christians as the Roman Saw Them. New Haven, 1984.*

обманом, которому евреи поддались «в силу своего невежества» (ibid. I, 26; V, 41), с другой — из фрагмента I, 6 может показаться, что Иисус благодаря колдовству [которому он обучился в Египте (ibid. I, 28)] обладал некоей силой. Это можно, впрочем, трактовать не как силу общаться с демонами, а как умение обманывать доверчивых и невежественных людей. В пользу такого понимания говорит текст, явно оценивающий египетских чародеев как шарлатанов: «Но ведь ничуть не хуже чудес, совершенных Иисусом, дела чародеев, обещающих еще более удивительные вещи, и то, что совершают выученики египтян, отдающие посреди рынка за несколько оболов свои замечательные знания, изгоняющие бесов из людей, выдувающие болезни, вызывающие души героев, показывающие прозрачные роскошные пиры, трапезы, печения и лакомства, приводящие в движение не существующих в действительности животных, являющихся таковыми лишь для воображения» (ibid. I, 68; здесь и далее пер. А. Б. Рабинович).

Однако, хотя данный текст показывает, что колдовство Иисуса Цельс считает шарлатанством, мы еще не можем быть уверены, всякое ли магическое искусство обман, или, по мнению Цельса, оно имеет под собой реальную основу, поскольку он, когда говорит о том, что человек не превосходит животных ни общественной жизнью, ни знанием божественного, ни колдовством, он оценивает последнее как возможное и даже, видимо, положительное, а именно как особый вид медицины (Orig. Contr. Cels. IV, 86). В связи с этим представляется важным проанализировать все тексты Цельса, относящиеся к данному предмету, и более четко определить его позицию. Мы будем распространять то, что говорит Цельс о колдовстве, на магию, и наоборот, поскольку из его текста не видно различия между этими понятиями: хотя иногда он говорит о колдовстве отрицательно (ibid. I, 6, 26) и слово «колдун» использует как бранное (ibid. I, 71; II, 32), есть, как мы упомянули, и использование этого термина в позитивном смысле (ibid. IV, 86).

Среди дошедших до нас фрагментов имеется ряд высказываний и рассуждений, выражающих, как может показаться, принципиальное неприятие автором магической практики как какого бы то ни было воздействия человека на существо божественного ранга. К ним в первую очередь следует отнести пересказ фундаментального рассуждения из платоновского «Государства» о неизменности бога (Orig. Contr. Cels. IV, 14, 18). Критикуя христианское учение о воплощении Христа, Цельс утверждает, что бог, в силу своего совершенства, может измениться лишь к худшему, а такое изменение немыслимо. Однако, даже если изменение происходит не к худшему, то и это невозможно допустить, поскольку изменение — свойство смертного, а не бессмертного. Если же реального изменения бога произойти не может, то остается предположить видимое, кажущееся изменение. Однако это означает, что бог обманывает. Обман же не является злом лишь при условии, что совершается во благо больного друга или как хитрость против врага. У бога же нет ни больных друзей, ни врагов, с которыми стоит хитрить, поэтому он не меняется ни в реальности, ни по видимости. Такая точка зрения вполне может лишить почвы магию как искусство, прибегающее к воздействию на божественное.

Кроме того, он с явным пренебрежением говорит о возможности явлений богов благодаря колдовству (Orig. Contr. Cels. I, 9; V, 6), о магических действиях: очистительных и испускательных заклинаниях, изгоняющих демонов звуках и стуках, демоническом оформлении одежд, чисел, камней, растений, корней и обо всех защитных магических средствах (ibid. VI, 38). По поводу так называемых «варварских имен», являющихся, как нам известно из магических папирусов, неотъемлемым элементом магического искусства, он не только иронизирует (ibid. VIII, 37), но и вообще отказывается видеть в разнообразных именах бога что-либо, кроме обычного языкового различия (ibid. VI, 38).

Порицает он магию — вне зависимости от того, воздействует ли она на реальные силы или лишь создает иллюзии, — и с моральной точки зрения, говоря, что она вредоносна (Orig. Contr. Cels. VI, 40) и отвлекает внимание человека, занимающегося ею, на телесное, отвращая от более ценного (ibid. VIII, 60).

Можно добавить еще, что Цельс, перечисляя благодеяния богов, оказанные людям, говорит лишь о тех случаях божественных откровений, которые никак не связаны с магией (Orig. Contr. Cels. VIII, 45). Упоминаемые им одержимости, гадания по жертвам, видения, оракулы, исцеления — традиционные формы античного откровения и божественной помощи, совершаемые без активного магического участия просителя, от которого не требуется ничего, кроме молитвы и общепринятой жертвы.

Однако, с другой стороны, Цельс, заявив о неизменности божества, в другом месте (Orig. Contr. Cels. VIII, 55, 58) говорит о тесном участии божественного в земных делах. «Для всего на земле, вплоть до мельчайших вещей, есть некто, кому дана над этим власть», — заявляет он, признавая, таким образом, весьма важный для магии принцип тесной связи между земными вещами и божественными существами. В качестве примера такой связи он приводит египетское учение о том, что различными частями тела человека заведуют разные демоны; он приводит даже египетские имена некоторых из них. Признание такой близости между божественным и телесным ослабляет беспелегационность платоновского вывода о неизменности бога¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Перед самим Платоном, видимо, проблема связи магии и неаффицируемости божества не стояла столь остро, как перед современниками Цельса. Насколько можно судить по основному для данного вопроса тексту в «Пире» (202e—203a), для него было достаточным указать на промежуточное положение демонов между богами и людьми, чтобы обозначить принцип обоснования магии.

У нас имеется и другой фрагмент, еще более колеблющий эту позицию. Убеждая христиан быть благодарными демонам — подателям благ, Цельс, однако, предостерегает их от излишнего к ним внимания, говоря, что, «может быть, не надо игнорировать мудрых людей, которые говорят, что большинство окружающих землю демонов слилось с творением, будучи прикованным к крови, туку, к песнопениям... они... могут лишь то, что относится к земным делам» (Orig. Contr. Cels. VIII, 60). Это явное обвинение божественных существ в загрязненности телесным. Но в наиболее явном противоречии с пересказанным им рассуждением Платона находится его совет, данный христианам. Христиане, говорит Цельс, «рассчитывают увидеть бога телесными глазами, услышать его голос ушами, чувственными руками коснуться его. Так пусть они пойдут в святилище Трофония, Амфиарая и Мопса, где можно видеть человекообразных богов, притом без обмана, настоящих» (ibid. VII, 34, 35).

В связи с этим приходится прибегать к интерпретации платоновского аргумента. Принятая позже в неоплатонических кругах трактовка, согласно которой телесность бога, обнаруживающаяся в божественных видениях, не является ни изменением бога, ни обманом, но возникает в результате нашего восприятия, когда мы оказываемся не способны созерцать бестелесное бестелесным образом, возникла, видимо, как раз во времена Цельса, при Марке Аврелии, когда теург Юлиан написал так называемые «Халдейские оракулы» и комментарии к ним (Suida s. v. Ioulianos). Но Цельс не обнаруживает знакомства с этим произведением, да оно и маловероятно, поскольку даже такой заинтересованный в данном вопросе человек, как Порфирий, познакомился с ними лишь в поздний период своего творчества¹⁶⁵, а разработка взгляда на природу богоявления как на философскую позицию была начата Ямвлихом.

¹⁶⁵ Dodds E. R. Theurgy. P. 287.

Наиболее естественным, по нашему мнению, является другое решение, о котором мы говорили раньше в связи с Плутархом. В одном из пассажей (Orig. Contr. Cels. V, 2). Цельс указывает на определенное разделение в мире божественного: «Иудеи и христиане! Ни один бог и ни один сын божий не спустился и не стал бы спускаться на землю. Если же вы говорите о каких-то ангелах, то чем вы их считаете — богами или чем-то другим? По-видимому, чем-то другим — демонами». В связи с этим весь пассаж из платоновского «Государства» можно отнести к богам в узком смысле слова — как к высшим представителям иерархии божественных существ, в которую входят и демоны в качестве низшей, наиболее близкой к материи и потому аффицируемой ступени.

Однако наш вопрос не ограничивается тем, признавал ли Цельс возможность реального воздействия на существа сверхчеловеческого ранга, но оставлял ли он за этим искусством возможность этически позитивного использования? Ведь для христианских писателей, например начиная с апологетов, указание на то, что в основании магии лежит общение с демонами, непременно означает и полное неприятие ее. То, что языческое понимание демона не совпадало с установившимся в раннехристианской церковной литературе¹⁶⁶, достаточно хорошо известно¹⁶⁷. Однако в истории языческой богословской мысли существовали разные оценки статуса и характера демонов в сравнении с другими «живыми существами». Здесь можно вспомнить как Платона, у которого к каждому человеку и, вообще, к любому живому существу приставлен демон (Resp. 620d—e; Phaedo, 107d—e; Polit. 271d; Leg. 905e—906c),

¹⁶⁶ Демоны — падшие ангелы и их потомство от смертных женщин. Ср.: Minuc. Fel. Octav. 26; Iustin. Apol. II, 5; Tatian. Adv. Hell. 7; Tertull. Apol. 22; Clem. Alex. Strom. VI, 1, 10.

¹⁶⁷ Smith J. S. Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity // ANRW. Th. 2. Bd 16. Hbbd. 1. 1978. Berlin; New York, S. 425—439.

представляющий собой существо промежуточного ранга между людьми и богами (Symr. 202e—203a), а можно вспомнить и философов, более близких Цельсу по времени, — Апулея и Порфирия.

Апулей, по свидетельству Августина (De civ. Dei, X, 9), проводил именно такое разделение между богами и демонами, какое мы обнаружили у Цельса и Плутарха. Однако этический статус последних не совсем ясен. Порфирий же прямо говорит о существовании злых демонов (De abst. II, 39—40), которые мучают других и мучаются сами в подземном царстве, с этими демонами связывается и злой вид магии — колдовство (Euseb. Praer. ev. VI, 4, 2). Бросается в глаза различие точек зрения Порфирия и Цельса в вопросе о магии. Порфирий, хотя и сильно колеблется в своей оценке магического искусства, говорит о его позитивной роли, очищении низшей части души, возможности созерцать богов и об опасности общения с демонами (Aug. De civ. Dei, X, 9—10) — он, используя новое понятие теургии, явно стремится достичь позитивной оценки магии по существу. Цельса же этот вопрос, по-видимому, не интересует. Однако, на наш взгляд, его позиция по отношению к воздействию на низшие божественные сущности позволяет конструировать концепцию добродетельной, благой магии. В пользу этого говорят те тексты, которые ставят магию в один ряд с такими достижениями человека, как знание о божественном и политическое искусство (Orig. Contr. Cels. VI, 86), оценка магии как вида медицины (ibid.)¹⁶⁸ и, наконец, его взгляд на статус демонов.

Таким образом, мы имеем лишь иронически-негативные выпады Цельса против магии. Это вполне может объясняться тем, что он выступает против магии христиан, которых поносит

¹⁶⁸ В указании на связь магии с медициной Цельс не одинок: см., например: Plin. Nat. Hist. XXX, 2; Tatian. Ad. Hel. 17—18. О проблеме в целом см.: Кее Н. С. Op. cit. P. 1—8.

последними словами. В пылу антихристианской полемики даже император Юлиан, относившийся к магии весьма уважительно (Eunap. Vitae sophist. 474 слл.; Iulian. Epist. 12 Bides) и, возможно, сам практиковавший (Theodor. Н. Е. III, 26), иногда говорит о ней достаточно зло: «Они [то есть древние евреи] искуснее, чем вы, христиане, занимались магией и всенародно показали своим преемникам фабрику этой магии и мерзости» (Adv. Christ.; пер. А. Б. Рановича).

На основании этих соображений мы не стали бы характеризовать отношение Цельса к магии как полное неприятие. Хотя он и не в восторге от магического искусства, его позиция по отношению к нему может быть оценена как осторожная. Он осуждает магию с этической точки зрения, склонен скептически относиться к конкретным формам магических действий, но не отрицает прямо действительности этого искусства, хотя и указывает на существование колдунов-обманщиков, поражающих лишь воображение. Вероятно, наиболее адекватное отражение взглядов Цельса мы находим в словах Дионисия, которые он приводит, не высказывая, однако, своего к ним отношения. «Некий египетский музыкант, — говорит Цельс, — с которым мне случилось встретиться, сказал мне, что она действительна лишь по отношению к необразованным и развращенным людям, а на людей, занимавшихся философией, она никакого действия произвести не в состоянии, так как они своевременно позаботились создать себе здоровый образ жизни» (Orig. Contr. Cels. VI, 41)¹⁶⁹.

Примечательна роль философии как защиты от магического влияния. Она соответствует не только общему взгляду Цельса на духовное совершенство и отвращение от чувственного и переход к умопостигаемому как необходимой составляющей благочестия и спасения (Orig. Contr. Cels. VIII, 49), но и харак-

¹⁶⁹ О среднеплатонических основаниях демонологии Цельса и его отношении к магии в этом аспекте см.: Wilken R. L. Op. cit. P. 120—125.

терной для его времени тенденции рассматривать философию, и даже просто образованность (включая и начальное образование), как обязательный элемент спасения души¹⁷⁰.

Итак, подведем итоги. Налицо назревающее принципиальное изменение отношения к магии. Стоически-скептическая позиция, не располагавшая к осмыслению магии как искусства, прибегавшего к общению с демонами и успешно использовавшегося в охранительных или умеренно-инновационных целях, сменяется позицией среднего платонизма, позицией шаткой, неуверенной, в рамках которой, однако, прямо ставится вопрос о статусе и характере магии. Более того, закладывается основа для ее позитивной интерпретации. Следующий шаг этой эволюции будет связан с неоплатонической философией и выразится в полемике двух платоников — Порфирия и Ямвлиха, подробно разбирающей все основные проблемы магии как теоретической науки и практики.

6. Полемика Порфирия и Ямвлиха

По общему мнению, в письме Порфирия к египетскому жрецу Анебону ставятся вопросы принципиальной важности для эпохи перехода к позднему неоплатонизму, вопросы, продиктованные скептической позицией религиозной философии в отношении магии и вообще религиозной практики, а в ответе ему Ямвлиха формулируется основание нового подхода¹⁷¹.

¹⁷⁰ *Merlan Ph.* Religion and Philosophy from Plato's «Phaedo» to the Chaldaean Oracles // *Journal of History of Philosophy.* 1963. Vol. 1. P. 163—176.

¹⁷¹ *Bidez J.* Vie de Porphyre, le philosophe neoplatonicien. Gand; Leipzig. 1913. P. 80—81; *Lloyd A. C.* The Later Neoplatonists // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 285, 296—297; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1988. Т. 7. Кн. 1. С. 17, 60; *Dodds E. R.* *Teurgy.* P. 287; *Athanasiasy P.* Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus // *The Journal of Roman Studies.* Vol. 83. 1993. P. 118.

Взаимоотношения между Порфирием и Ямвлихом давно являются предметом научного рассмотрения, до сих пор не приведшего к консенсусу. Однако достаточно ясным оказывается следующее. Во-первых, Порфирий написал свое письмо после 262/263 г., когда он приехал в Рим к Плотину, поскольку его рассуждения о магии несут явный отпечаток платиновской позиции, на чем мы остановимся ниже¹⁷². Во-вторых, позиция Порфирия в отношении демонологии не является исключительно скептической, в первую очередь из-за разработки им собственной демонологии¹⁷³. Здесь у нас нет нужды, вслед за А. Ф. Лосевым, относить разработку Порфирием конкретной теологии и демонологии в трактатах «О философии из оракулов» и «Об изваяниях» к зрелому периоду вопреки Ж. Биде¹⁷⁴, поскольку позитивное обращение Порфирия к теории теургии, и в частности к «Халдейским оракулам», относится к позднему периоду его творчества¹⁷⁵. Кроме того, позитивная часть его учения о божественном и демоническом явно видна в самом тексте «Письма», который мы будем пытаться реконструировать. В связи с этим более вероятным представляется, что Порфирий обратился с этими вопросами для их разрешения к Ямвлиху вследствие авторитетности последнего в подобного рода вопросах; тогда ответ Ямвлиха мы будем относить, вслед за Т. Бэрнсом, к 300 г.¹⁷⁶, то есть ко времени, когда Порфирий

¹⁷² А. Р. Содано датирует его 263—268 гг. (*Porfirio. Lettera ad Anebo / Ed. A. R. Sodano. Napoli, 1958. P. XXXII—XXXVI.*)

¹⁷³ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 61—64.

¹⁷⁴ Bidez J. *Vie de Porphyre. P. 18, 23—28*; см. также: *Bortler Fr. Porphyrios' Schrift von den Gotterbildern. Erlangen, 1903.*

¹⁷⁵ Эта позиция сложилась в ходе критики излишне смелых предположений Ганса Леви о раннем знакомстве Порфирия с данным сочинением: *Dodds E. R. New Light on the «Chaldaean Oracles» // Levi H. Chaldaean Oracles and Theurgy / Nov. ed. M. Tardieu. Paris, 1978. P. 693—701; Hadot P. Bilan et perspectives sur les «Oracles Chaldaïques» // Levi H. Chaldaean Oracles and Theurgy. P. 703—720, особенно p. 711—714.*

¹⁷⁶ *Barnes T. D. Constantine and Eusebius. Cambridge, 1981. P. 183.*

был еще жив (он умер между 301 и 305 гг.), а Ямвлих тогда уже был зрелым мыслителем¹⁷⁷.

Письмо Порфирия к Анебону

Письмо Порфирия к египетскому жрецу Анебону не дошло до нас целиком и реконструируется преимущественно на основании трактата Ямвлиха с привлечением свидетельств Евсевия («Предуготовление к Евангелию») и Августина («О граде Божиим»)¹⁷⁸. Избрав литературный жанр письма, Порфирий обращает к своему адресату ряд вопросов. Коль скоро боги и демоны топографически не имеют места во вселенной, то как в теургии боги вызываются так, будто живут в областях, им, однако, не принадлежащих (Porph. Ep. Aneb. I, 2a); каковы характерные качества разных типов божественности (ibid. I, 1c); может ли кто-нибудь адресовать молитвы богам (ibid. I, 3b); являются ли одни боги благодетельными, а другие вредоносными (ibid. I, 3c); как бестелесные божества соотносятся с телесными (ibid. I, 3d); каковы признаки богоявлений (ibid. I, 4); что происходит в акте дивинации (ibid. II, 1); как совершается дивинация в традиционных святилищах, в отличие от других, более частных, видов пророчества (ibid. II, 2); как могут боги снисходить до пророчествующих с помощью крупы (alphitomanteis; ibid. II, 3a); кто открывает будущее человеку: бог, демон или ангел (ibid. II, 3a); не является ли все действие дивинации результатом психического расстройтва (ibid. II, 4, 5)?

¹⁷⁷ После работы Ж. Биде (*Bidez J. Le philosophe Jamblique et son école // Revue des études grecques. 1919. Т. 32. Р. 29—40*) дату рождения Ямвлиха стали относить приблизительно к 250 г. См., например: *Lloyd A. C. Op. cit. Р. 295; Larsen B. D. La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive // De Jamblique a Proclus: Entretiens prepares et presides par Heinrich Dorrie. Vandoeuvres. Geneve, 1974. Р. 4—5.*

¹⁷⁸ В дальнейшем ссылки даются по реконструкции «Письма» А. Содано (см.: *Porfirio. Lettera ad Anebo / Ed. A. R. Sodano. Napoli, 1958*) или прямо по «De mysteriis» Ямвлиха.

Нетрудно заметить, что эти вопросы поставлены намного более жестко и профессионально, чем те, которые мы обнаружили у Лукана (см. с. 126): здесь проблема и пространственности божественных существ, и их материальности и телесности, и их аффицируемости и отношения к благу. В этом сказывается не только различие между поэтом и философом, но и эволюция, произошедшая в эпоху среднего платонизма. Критическая, а иногда и скептическая окраска этих вопросов, отражающая как недоверие к теургической практике, так и настойчивое желание разобраться в проблеме, не должна затемнять того факта, что у Порфирия есть вполне четкое представление не только о природе, но и о структуре божественного и демонического мира и о характере составляющих его элементов. Так, Порфирий полагает, что боги могут быть только небесными (Iamb. De myst. I, 9); что, коль скоро они «несклоняемы», им нет нужды молиться, а это излишне также и потому, что они не могут нуждаться в чувственном восприятии при помощи ушей, а потому, не имея ушей, не слышат и молитв (ibid. I, 15), а рассуждая о бессмысленности использования «ничего не значащих имен» (вероятно, имеются в виду, так называемые варварские, или истинные, имена богов; ibid. VII, 4), он утверждает, что боги прислушиваются к самой мысли (ibid. VII, 5), коль скоро же у них нет и других органов чувств, то им не нужны и жертвоприношения (ibid. I, 15). Порфирий считает, что боги бестелесны, но телесны демоны (ibid. I, 16); давая типологию предсказаний во сне (ibid. III, 2), в исступлении (ibid. III, 4), в экстазе от музыки (ibid. III, 9) или от другого внешнего воздействия (ibid. III, 11, 13, 14), он не совсем отрицает возможность предсказания будущего, но лишь принижает его статус, полагая, что в результате «страсти», эмоционально активного состояния (ibid. III, 19, 24)¹⁷⁹, получается некий новый вид сущности, возникающий из

¹⁷⁹ О близости такого страстного состояния к обычным болезням см.: ibid. III, 25.

души прорицающего и внешнего божественного вдохновения (ibid. III, 21); по его мнению, использование материальных сил может оказывать воздействие на демонов (ibid. III, 22).

Некоторую дополнительную ясность вносит пассаж из Августина (*De civ. Dei*, X, 9): «Посредством теургических освящений, называемых *teletai*, говорит он (sc. Порфирий), эта (sc. низшая) часть души делается способной к видению богов. Но для умной стороны души, как он сознает сам, от теургических *teletai* не получается никакого очищения, которое делало бы ее способной к видению Бога и восприятию того, что существует действительно... Затем, по его словам, разумная или, как он больше любит называть, умная часть души может проникать в высшую область, хотя бы ее душевная часть не была очищена никакой теургической наукой, а часть душевная хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать бессмертия или блаженства». Для полной характеристики позиции Порфирия в его письме следует учесть и общий характер возражений ему Ямвлиха в III книге «*De mysteriis*» (особенно III, 14, 19, 22), из которого ясно, что причиной действенности теургических обрядов для Порфирия является комбинация природных сил.

Теперь мы можем резюмировать позицию Порфирия в отношении магии. Сам он является, подобно Плотину, скорее мистиком, чем магом, и склонен приносить всю ритуальную практику в жертву благости и неаффицируемости божества, предлагая взамен умное созерцание. Полагая, что основой магических действий является управление природными силами через использование *materia magica*, он, видимо, также следует Плотину, который во второй части трактата «О сомнении души», признавая существование истинной магии, говорит, что она основана на симпатии — «природном факте существования союза между сходными силами и противостоянии сил, между собой не сходных, а также разнообразии тех многочисленных сил, которые сливаются в одну живую вселенную» (Епн. IV, 4,

40). От Плотина он зависит также и в той позиции, которую мы узнали через Августина: в названном трактате Плотин утверждает, что мудрец «в душе полностью защищен от магии, магия не может коснуться его разумной части, она не может сбить его с пути, но в нем есть и неразумный элемент, который происходит от материальной части целого, и вот в нем он может подвергнуться воздействию» (ibid. IV, 4, 43). Помимо зависимости от Плотина, а через него и от стоиков (учение о симпатии), Порфирий выказывает и зависимость от среднего платонизма с его признанием аффицируемости демонов при безусловной неаффицируемости божества (вспомним критику Цельсом христиан)¹⁸⁰.

Таким образом, мы можем утверждать, что безусловная заслуга Порфирия состоит в формулировке четких и ясных вопросов, без ответа на которые вряд ли было бы возможно создание платонической теории теургии, а также в осмыслении и систематизации магии, хотя и с критических позиций, хотя и на основании уже к этому времени устаревшей стоической и среднеплатонической философии. Новая философская концепция Ямвлиха, к рассмотрению которой мы сейчас обратимся, представляет собой ответ, данный новым платонизмом всей предшествующей, более чем двухсотлетней, философии, однако в порфириевской формулировке.

Трактат Ямвлиха «De mysteriis»

Отвечая Порфирию, Ямвлих затрагивает три основные темы: природу и смысл теургического богослужения, статус более обычных, более распространенных форм богообщения, с которыми, по его мнению, Порфирий обычно путает теургию, и, наконец, отвечает на конкретные вопросы. Поскольку его сочинение построено в связи с последним, даже самые общие

¹⁸⁰ О близости Порфирия к среднему платонизму в его философской позиции вообще см.: *Lloyd A. C. Op. cit.* P. 284.

его рассуждения включены в некий конкретный контекст. Если не учитывать этого, можно легко впасть в заблуждение. Нам представляется, что наиболее общими, наиболее фундаментальными являются следующие его описания теургии.

1. Кн. X, гл. 5: «Жреческое и теургическое дарование счастья называется воротами к богу-творцу, местом, или дворцом, блага. Оно обладает прежде всего способностью к очищению души (*hagneia tes psyches*), значительно более совершенному, чем очищение тела, затем — к упражнению мышления (*katarhysis tes dianoias*) для соприсутствия (*metousia*) и созерцания (*thea*) блага и избавления от всего противоположного, а после этого — к единению (*henosis*) с богами, дарующими благо»¹⁸¹ (*De myst.* p. 291, 12—292, 3). Важнейшим это место нам кажется, поскольку в нем отождествляются цели теургии и философии (как пути к счастью)¹⁸² и максимально широко указываются части, или этапы, теургической деятельности: 1) очищение души, 2) упражнение мышления, 3) соприсутствие с богами и созерцание их и 4) единение с богами.

2. Другой пассаж указывает на то, что у теургии существует некий предварительный этап, двойственный в силу своей предварительности: с одной стороны, это неотъемлемая часть теургии, с другой — не теургия в собственном смысле слова. Кн. V, гл. 20: «Впрочем, всякий раз, когда некто прикоснется (*metaschoi*) к сверхкосмическим теургическим богам (а это случается реже всего), без сомнения, таким человеком оказывается тот, кто в своем почитании богов стоит выше как тел, так и материи и объединяется (*henoumenos*) с богами в сверхкосмической силе. Впрочем, не следует этот путь, который открыва-

¹⁸¹ Здесь и далее трактат Ямвлиха дается в переводе Л. Ю. Лукомского.

¹⁸² О принципиальности данной позиции для Ямвлиха можно судить по тому, что он ввел в шкалу добродетелей, разрабатывавшуюся Платином и Порфирием, теургические добродетели в качестве высших. См.: *Westermink L. G. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo.* Amsterdam, 1976. Vol. I. P. 116—118.

ется для отдельного человека, иногда, с трудом и поздно, как вершина жреческого служения, объявлять обычным для всех людей, точно так же не следует считать его обычным как для начинающих заниматься теургией, так и для всех тех, кто находится на середине своего пути в ней. Ведь эти люди так или иначе облачают в телесную форму заботу о своей святости (курсив мой. — А. П.)» (ibid. p. 228, 2—12). Отметим, что особенностью собственно теургии здесь оказывается деятельность на сверхкосмическом уровне, предполагающая отказ от материального и телесного. Следовательно, можно сделать вывод о том, что предварительный этап теургии связан с внутрикосмическим, материальным и телесным. На это прямо указывается в другом месте, тоже в связи с этапами теургического действия.

3. Кн. V, гл. 14: «В соответствии со жреческим искусством следует начинать священнодействия с материальных богов: ведь иначе не могло бы совершиться восхождение к нематериальным» (ibid. p. 217, 8—11). Здесь мы уже сталкиваемся с двумя новыми аспектами: во-первых, поэтапность теургического действия находит свое обоснование в различной природе богов (в V, 15 это обосновывается и через двойственную природу человека: связанная телесными оковами душа обращается к одной форме жреческого искусства, свободная душа — к другой, более высокой); во-вторых, разделение предварительного и окончательного этапа теургии заявлено более резко.

4. Пассаж из IV книги (гл. 2) еще более жестко противопоставляет две ступени теургии: «Теургия в целом (he hole theourgia) имеет две стороны. Одна существует в качестве направляемой людьми, и вот она-то и сохраняет наш человеческий чин так, как он присутствует от природы во всем. Другая же основывается на божественных знаках, взлетает ввысь, приходит при их помощи в соприкосновение с лучшими родами (tois kreitoti synartomenon) и в согласии приближается к их строю. Вот именно она, естественно, и в состоянии облечься в божествен-

ную форму. Итак, в соответствии с подобным различием человек, естественно, и взывает к исходящим из всего силам в той мере, насколько тот, кто взывает, является человеком, и, в свою очередь, повелевает ими, поскольку при посредстве неизреченных символов каким-то образом облачается в священный божественный образ» (ibid. p. 184, 1—12). Если в предыдущих текстах мы обнаружили, что два этапа теургии отличаются в отношении уровня богов, с которыми общается теург, способностями теурга и результатом теургического действия, то здесь мы видим, почему собственно теургией называется ее высший этап: именно на нем человек действует божественным образом.

Этих текстов уже достаточно для того, чтобы представить концепцию теургии Ямвлиха в самом общем виде. Она представляет собой постепенное изменение теурга, когда человек шаг за шагом становится сверхкосмическим божеством и как таковое овладевает искусством управлять внутрикосмическими силами (включая и внутрикосмических богов). На начальных этапах теург взывает к внутрикосмическим силам (богам и, как мы увидим дальше, демонам) и с их помощью очищает свою душу (*ἀγνεῖα τῆς ψυχῆς*). Став чистой душой, то есть поднявшись на следующий, более высокий, чем человеческий, уровень, оказавшись в некотором смысле равным внутрикосмическим богам, теург обретает способность к общению со сверхкосмическими богами, которое осуществляется уже не на уровне души, но на уровне ума (*katartysis tes dianoiias*). Первый этап этого общения — прикосновение к божественному (*metousia, thea, metaschoi, tois kreitosi sunaptomenon*), второй — слияние с ним, то есть приобретение богоравного статуса. После прохождения второго этапа теург становится совершенным и, подобно богам, уже не нуждается ни в какой магии, так как, зная божественные символы и знаки (*symbola* и *synthemata*), он способен совершать все магические действия в силу своей божественной природы, а не в силу искусства.

Для правильного понимания более детального уровня теургии необходимо учитывать два аспекта, естественным образом вытекающие из вышеизложенного. Во-первых, на всех стадиях, за исключением последней, иррациональное не является фундаментом деятельности (хотя, конечно, может присутствовать). Лишь высшая ступень теургии, когда теург действует в силу своей природы, то есть по преимуществу иррациональным образом, внерациональные основания деятельности становятся фундаментальными. Если мы не учтем этого, то рискуем совершить ту же ошибку, что и Э. Р. Доддс, назвавший «*De mysteriis*» Ямвлиха «манифестом иррационализма»¹⁸³. Иррационального же в теории теургии Ямвлиха не больше, чем в гносеологии Канта. Во-вторых, приведенные фрагменты достаточно ясно, как нам кажется, показывают, что Ямвлих под теургией имеет в виду не одну лишь высшую стадию, но и ее предварение, то есть все то, что связано со служением внутрикосмическим богам. Поэтому, мы не можем согласиться с П. Атанассиади, определяющей теургию как «динамическое состояние ума»¹⁸⁴ и склонную всю ритуально-магическую часть теургии приписывать более позднему, послையмвлиховскому платонизму¹⁸⁵.

Теперь мы можем обратиться к тому, что представляет собой теургия на более детальном уровне. Прежде всего следует отметить, что физической основой для теургических действий является для Ямвлиха всеприсутствие божественного в космосе (*De myst.* I, 8, p. 28, 1—7); сияние божественного света неограниченно и самопроизвольно изливается повсюду (*autophanes gar tis esti kai autoteles he dia ton kleseon ellampsis*; *ibid.* I, 12, p. 40, 17—18), вследствие чего в космосе не оказывается такой вещи, которая была бы лишена присутствия бога и не могла бы быть использована в теургии. В этом состоит один аспект ямвлиховской концепции *ellampsis*. Другой аспект заключается в

¹⁸³ *Dodds E. R. Theurgy.* P. 287.

¹⁸⁴ *Athanassiady P. Op. cit.* P. 116.

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 123.

характере отношений между причиной теургического действия (изливаемым богами светом) и совокупностью магических действий и *materia magica*. Статус и значение последних Ямвлих ясно определяет, когда говорит о природе мантики и утверждает, что власть пророчества является даром богов, а совокупность действий и вещей, используемых теургом, как бы подстилается под этот дар в качестве материи (*ibid.* III, 1, p. 100, 10—101, 6). Разнообразие магических процедур, атрибутов, заклинаний зависит не от различия единых по своей природе богов, а от разнообразия материи. «Они, — пишет Ямвлих о божественных силах, — бесстрастны и невозмутимы, хотя и снизошли к изменчивому и претерпевающему. Однако, поскольку становление является многообразным и составилось из различающегося, из-за собственной противоречивости и различности оно воспримлет их единство и неразличимость противоречиво и раздельно, страстно вмещает бесстрастное и вообще по природе причастно этим силам в соответствии не с их возможностью, а с собственной природой» (*ibid.* I, 18, p. 53, 18—54, 6). «Каждое причастное богам, — добавляет он в другом месте, — является таким, что воспримлет от них часть по-разному: одно — как свойственно эфиру, другое — как свойственно воздуху, третье — как свойственно воде» (*ibid.* I, 9, p. 33, 6—10). Принципиальное различие между божественным единообразием и многообразием становления сглаживается посреднической функцией демонов: демоническое начало «высвечивает (*dialampo*) неизреченное в нем (*sc.* божественном начале), как то, что можно высказать, и невидимое — в виде образов, и то в нем, что превышает всякого смысла, сводит к ясным смыслам» (*ibid.* I, 5, p. 16, 16—17, 3), обеспечивая таким образом более легкую доступность божественного для слабоподготовленного человека. Теург, более совершенный, в этом посредничестве уже не нуждается: достигая при помощи *ellampsis tou photos* ангельского чина, он общается с богами непосредственно (*ibid.* II, 2).

Таким образом, концепция *ellampsis* позволяет весьма успешно обосновать в глазах платоника подавляющее большинство магических процедур, известных нам по магическим папирусам. Даже такой животрепещущий и трудный вопрос, как умилостивление и даже принуждение богов в магических процедурах, решается в рамках этой теории. Страстной характер обрядов имеет своей причиной страстность обращающегося, божество же остается неаффицируемым: призывания (*hai proklesis*), обращенные к богам, не склоняют их ум к жрецам, но делают человеческий дух способным общаться (*ten gnomen ton anthron epitedeian apergazomenai pros to metechain ton theon*; *De myst.* I, 12, p. 42, 6—17) с богами.

Справедливости ради следует отметить, что Ямвлих еще сохраняет связь со средним платонизмом, Плотином и Порфирием, будучи склонным учитывать психологический аспект теургического действия. Так, обосновывая использование молитвы в теургии, он среди прочего отмечает: «Ведь по той самой причине, по которой мы стоим ниже богов по силе, чистоте и во всех других отношениях, наиболее подходящее — это прежде всего умолять их. Ибо ощущение собственного ничтожества, возникающее, когда кто-нибудь сравнивает нас с богами, по самой природе заставляет нас обращаться к мольбам. Ведь от просьбы мы постепенно возвышаемся до умоляемого, благодаря тесному общению приобретаем сходство с ним и вместо несовершенства незаметно получаем божественное совершенство» (*De myst.* I, 15, 47, 12—48, 3).

В афинском неоплатонизме, у Прокла, психология будет окончательно вытеснена из теории теургии. Единственной ее основой станет физико-теологическое учение о цепи¹⁸⁶.

¹⁸⁶ См. об этом: *Петров А. В.* К истории религиозно-философской мысли поздней античности (учение Прокла о магических именах); *Прокл.* О способе создания божественных мифов. С. 273—274.

7. Место теургии в философии Прокла

Сочинения Прокла

Рудольф Бойтлер, автор статьи о Прокле в Реальной энциклопедии Паули-Виссова¹⁸⁷, приводит пятьдесят названий сочинений (два из них — № 49 и 50 — подложные), распределенные по группам в зависимости от темы и жанра. Мы приведем этот список, пометив знаком (*) те сочинения, которые до нас не дошли. *I. Комментарии к диалогам Платона.* 1. Комментарии к «Тимею». 2*. Рассмотрение возражений Аристотеля против «Тимея». 3*. Свод математических теорем, относящихся к «Тимею». 4. Комментарии к «Государству». 5. Комментарии к «Пармениду». 6. Комментарии к «Алквиаду I». 7. Комментарии к «Кратилу». 8*. Комментарии к «Филебу». 9*. О трех монадах. 10*. Комментарии к «Федону». 11*. Комментарии к «Федру». 12*. Комментарии к «Тэтету». 13*. Комментарии к «Горгию». 14*. Комментарии к речи Диотимы. 15*. Комментарии к «Софисту». 16*. Очистительное исследование платоновских догматов. *II.* 17*. Комментарии к Плотину. *III. Сочинения о системе и отдельных философских вопросах.* 18. Элементы богословия. 19. Элементы физики. 20. Богословие Платона. 21. Десять сомнений относительно провидения. 22. О провидении, судьбе и о том, что в нас. 23. Об основании зла. 24*. Восемнадцать эпихейрем против христиан о вечности космоса. 25*. О месте. 26*. Монобиблон. 27*. Послание к Аристоклею. *IV. Сочинения о математике и астрономии.* 28. Комментарии к первой книге «Элементов» Евклида. 29*. О параллельных линиях. 30. Толкование на первую книгу никомаховского руководства по арифметике. 31. Изложение астрономических положений. 32. Парафраза на «Тетрабиблос» Птолемея. 33. Толкование на «Тетрабиблос» Птолемея. 34. О затмениях. 35*. Уранодром. 36. Сфера.

¹⁸⁷ Beutler R. Proklos // RE. 1957. XXIII. 1. Coll. 191—208.

V. *Сочинения о теургии и религии*. 37*. Об искусстве жертвоприношений у элинов. 38*. О мифических символах. 39*. О халдейской философии. 40*. На богословие Орфея. 41*. Десять книг о согласии Орфея, Пифагора и Платона с «Халдейскими оракулами». 42*. Книга о Великой Материи. 43*. О Гекате. 44*. О теургической молитве. VI. *Комментарии к сочинениям Гомера и Гесиода*. 45*. Комментарии на все го Гомера. 46*. О богах у Гомера. 47. Комментарии к «Трудам и дням» Гесиода. VII. 48. Гимны.

Этот обширный список, вероятно, неполон и неточен. О неполноте его можно догадываться по тому, что значительная часть ссылок на утраченные сочинения носит случайный характер, а в текстах, которые должны были бы претендовать на полноту, как биография философа, написанная его учеником Марином или статья в словаре Свида (s. v. Proklos), не перечисляются даже все дошедшие до нас произведения. Неточность этого списка связана с рядом факторов. Во-первых, нельзя с уверенностью утверждать, что Прокл написал те сочинения, о которых он говорит, что собирается их написать¹⁸⁸. Во-вторых, некоторые ссылки могут указывать не на самостоятельные сочинения, а на части более обширных, таких как сочинения № 2 и 3 и «О месте»¹⁸⁹. В-третьих, одно сочинение может в разных источниках фигурировать под разными названиями, как, например, «О мифических символах» и «О теургической молитве»¹⁹⁰. В-четвертых, некоторые из указанных сочинений могут быть не сочинениями Прокла непосредственно, а представлять собой либо выдержки из его сочинений, либо даже записи его лекций, как комментарии к «Кратилу»¹⁹¹. Наконец, то, что фигурирует в приведенном списке под одним

¹⁸⁸ Beutler R. Op. cit. Coll. 193.

¹⁸⁹ Dodds E. R. Proclo. Elements of Theology. Oxford, 1963. P. XIII—XIV; Beutler R. Op. cit. Coll. 193.

¹⁹⁰ CMAG. Vol. VI. P. 141.

¹⁹¹ Beutler R. Op. cit. Coll. 195; Dodds E. R. Proclo. P. XIII.

названием, может быть собранием самостоятельных сочинений, как комментарии к «Государству»¹⁹².

Кроме того, следует сказать, что дошедшие до нас произведения сохранились в разной степени. Такое сочинение, как «Элементы богословия», дошло целиком, а вот комментарии к «Тимею», хотя и превосходят в 10 раз по объему текст платоновского диалога, но в них разбирается лишь первая его треть (до 44d), остальной комментарий утрачен. Не полностью дошли комментарии на «Парменида» и «Алкивиада I». Комментарии к «Кратилу» и схолии к гесиодовским «Трудам и дням» нелегко оценить в отношении их полноты, поскольку они представляют собой конспекты. С другой стороны, из не дошедших до нас сочинений некоторые реконструируются по имеющимся фрагментам (как сочинения, посвященные теургическим вопросам) или по критике противников (как сочинение «О вечности мира» отчасти восстанавливается по произведению Иоанна Филопона «О вечности мира против Прокла»), а некоторые представлены лишь единичными цитатами или даже только упоминаниями у самого Прокла, у его биографа Марина, у Олимпиодора, Дамаския, Симпликия, Филопона, в словаре Свида, в схолиях к Проклу и в книге «О мистериях египтян» Ямвлиха.

Другой проблемой наряду с количеством и сохранностью прокловских сочинений является проблема хронологии. К сожалению, мы обладаем лишь одной абсолютной датой — из свидетельства Марина о том, что комментарии к «Тимею» Прокл написал в возрасте 28 лет (*Vita Procli*, 13). Определить даты написания сочинений Прокла из них самих на основании упоминания каких-либо событий невозможно, поскольку таких упоминаний просто нет. Предпринятая И. Фройденталем попытка восстановить относительную хронологию внутри всего корпуса прокловских сочинений оказалась, по существу, безре-

¹⁹² Beutler R. Op. cit. Coll. 193.

зультатной, поскольку К. Прехтер показал наличие перекрестных ссылок в комментариях к «Тимею» и «Государству»¹⁹³, из чего следует, что Прокл дополнял свои комментарии уже после их опубликования. Единственное, что мы можем утверждать, что комментарии к «Тимею» и к «Государству» принадлежат к более раннему периоду, чем комментарии к «Пармениду», «Алкивиаду I» и «Кратилу» и к «Богословию Платона»¹⁹⁴.

Учение об имени

Благодаря работе Ямвлиха магии в ее новой, приспособленной к философии, форме отводится под именем теургии видное место в неоплатонизме. Теургические добродетели занимают высшее положение в шкале добродетелей у Прокла (Marin. Vita Procli, 3)¹⁹⁵, Олимпиодора (Comm. in Phaedon, VIII, 1—2) и Дамаския (Comm. in Phaedon. I, 138—144), а магическая практика становится обычным делом для схолархов Академии (Marin. Vita Procli, 28—29).

Если мы посмотрим на теургию с этой точки зрения, то есть как на приспособленную к философии магию, то наряду с естественным вопросом о цели этого нового раздела философии встает и вопрос о специфике магии в теургической форме. Однако прежде всего следует отметить общность эллинистической магии в том виде, как она известна нам в первую очередь по магическим папирусам, и неоплатонической теургии.

Большинство элементов, составляющих магический «практис», обнаруживается в текстах Прокла и его ближайших преемников. Требование особой чистоты для проведения сеанса (PGM, IV, 1925; Procl. In Crat. 100, 14—25); специальным образом приготовленные изваяния призываемых богов (PGM,

¹⁹³ Beutler R. Op. cit. coll. 193.

¹⁹⁴ Dodds E. R. Proclus. N 4. P. XV.

¹⁹⁵ Westerink L. G. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Amsterdam, 1976. Vol. I. P. 118.

IV, 1829—1852; Procl. In Tim. I, 330, 29—331, 7); так называемые символы — камни, растения, животные, находящиеся в симпатической связи с призываемым богом (PGM, XIII, 13—20; Procl. In Remph. II, 246, 10—26; SMAG, VI, p. 150, 30—151, 9); характеры — графические изображения и написанные на чем-либо имена (PGM, IV, 1722—1743; Procl. In Remph. II, 212, 20 sqq.); призывающие бога молитвы (PGM, IV, 958 sqq.; Procl. In Tim. I, 208, 6—30); так называемые истинные, или варварские, имена богов, придающие действенность молитвам и закланиям (PGM, IV, 1007 sqq.; Procl. In Tim. I, 274, 16—20); филактеры — средства, защищающие от постороннего и дурного влияния во время сеанса (PGM, IV, 1071—1083; Procl. In Remph. II, 212, 20 sqq.), — все это составляет необходимый арсенал как египетского мага, так и теурга неоплатоника.

Однако налицо и различия, два из которых, на наш взгляд, важнейшие. Первое касается целей магии и теургии. В магических папирусах мы можем обнаружить великолепные космогонии (PGM, XIII, 162—206) и процедуры призывания самых важных богов (ibid. 138—162). Но и изложение космогоний и контакт с богом являются для мага лишь промежуточными целями. Конечная же — всегда вполне утилитарная. Так, «Восьмая книга Моисея» (ibid. XIII, 1—343), обучающая способу контакта с высшим богом, делает это лишь для того, чтобы маг мог защищать себя от яда (ibid. 253 sq.), змей (ibid. 264 sqq.) и т. п. В теургии же эти промежуточные цели становятся основными. Прокл определяет слияние с богом как цель всякой философской деятельности, и ее высшей ступени — теургии — в том числе (In Tim. I, 301, 20—302, 8). Второе отличие состоит в характере обоснования магической практики. Фразеология заклинаний и молитв магических папирусов выражает лежащую в основании магии мысль: существуют некие средства, правильно используя которые, можно заставить бога сделать то, что нужно магу. Философское сознание грека не могло признать такого рода формулировку, поскольку бог неэф-

фицируем в силу своего совершенства. Один из вариантов решения этого вопроса, предложенный Ямвлихом, установился в позднем неоплатонизме, в том числе и у Прокла. Изменчивость бога в магическом акте объясняется особенностями нашего восприятия (Proc. In Remp. II, 242, 11—12).

Несмотря на все выгоды такого взгляда, сохраняющего как реальность контакта, так и неизменность бога, остается ряд вопросов: почему для получения контакта с тем или иным богом нужны определенные животные, растения, травы; почему призываемый одними именами бог является, а призываемый другими — нет? Традиционная магия, видимо, объясняла это в терминах принуждения. Неоплатоническая философия говорила о том, что боги «радуются» специфическим именам и определенным вещам. Однако это лишь самое общее указание. Более подробно использование камней, растений и животных в магии объясняется в учении о «цепи», связывающей богов, демонов, людей, животных, растения и камни, как их самих, так и их качества, нередко у платоников превращенные в самостоятельные вещи, как, например, в имена, к теоретическому осмыслению которых мы сейчас обратимся.

В работах Прокла имена нередко приводятся в связь с символами (*ta symbola*), изваяниями (*ta agalmata*) и синфемами (*ta synthēma*). Для понимания места имен в учении о цепи, а соответственно и самого этого учения в целом необходимо соотнести данные понятия друг с другом. Прежде всего следует заметить, что изваяния и синфемы обладают различным онтологическим статусом. Изваяние представляет собой вещь, созданную с помощью искусства (телестики), для того чтобы в нее мог изливаться божественный свет (In Crat. 19, 12—19). Таким изваянием являются: космос (In Remp. II, 212, 20—213, 3), статуи богов (In Tim. I, 11, 14—15) и имена (In Crat. 6, 13). В отличие от них синфемы — необходимый элемент при создании изваяний. Если изваяния — результат деятельности телеста, то синфемы — орудия творящего космос демиурга (In Remp. I, 83,

14—25; 84, 22—28; II, 240, 24). Однако орудия бывают естественными, как органы живых существ, или искусственными, как те, которые сделаны людьми. Искусственные орудия двойственны, ведь для тех, кто их создавал, они — произведения. Такого рода двойственность может проявляться и в имени как орудии именованя (In Crat. 17, 2—23). Для того, кто создает имя, оно является изваянием, а для того, кто им пользуется как данностью — синфемой.

Понятие символа во многом связано с проблемой существования имен: существуют ли имена по природе или по установлению. Именно в этом контексте термин «символ» употребляется в смысле, близком понятию «произвольное обозначение» (In Crat. 10, 25, 27; 16, 18; 24, 22). Такое значение этого термина хотя и правомочно, но не типично. Нам представляется, что Прокл отличает широкий смысл слова «символ», когда говорит об обозначении, правильность которого пока не установлена (и в этой степени он произволен), и узким, когда использует его для «специфически соответствующего вещи» обозначения. Для того чтобы выяснить, что такое это специфическое соответствие, следует обратиться к рассуждениям Прокла о правильности имен.

Его принципиальный вывод не вызывает сомнений: имена получают свою правильность и по природе, и по установлению (In Crat. 5, 1—4; 15, 1—26; 8, 7—11; 16, 5—27). В последнем случае — поскольку они, как искусственные орудия, создаются с помощью науки, знания или искусства (ibid. 8, 8—9; 20, 12; 47, 18—19). В первом — поскольку создатель этого орудия ориентировался на вечный образец (ibid. 16, 15, 26). Нужно добавить, что Проклом изгоняется всякий элемент произвольности в создании имени: хотя установление и участвует в этом процессе, происходит оно по закону, и по закону «не случайному, но вечному»: этот закон отражает незримые принципы (логосы), соотносящие вещи и их имена (ibid. 18, 13—15). Таким образом, правильное имя возникает благодаря тому, что

его создатель знает образец и владеет искусством именованья (ibid. 8, 24—25; 43, 11—15), а эта правильность выражается в специфическом соответствии имени и именуемого.

Если имя специфически соответствует вещи, оно может быть названо символом в узком смысле, или синфемой. На то, что синфема — разновидность символа, указывается неоднократно. Однако здесь возникают трудности: как имя, характеризующее с точки зрения его правильности, через понятие отношения и потому как изваяние, оказывается вдруг синфемой. Принципиальная возможность этого ясна, ибо, как мы видели, изваяние и синфема могут быть разными аспектами одной вещи, однако это нуждается в уточнении.

Нам представляется, что имя может быть названо синфемой только в случае его максимального соответствия именуемой вещи. Такое максимальное соответствие недоступно человеку из-за того, что его ум частен, не субстанциален в отличие от универсального ума, отблеском которого он является (In Tim. I, 274, 6—9; In Crat. 28, 22—26). Для богов же это доступно, поскольку у них, как у универсальных существей, нет разделенности между именуемым и именем (In Crat. 6, 11—19).

Для того чтобы проиллюстрировать специфику имен, даваемых богами, обратимся к фундаментальному рассуждению Прокла по этому предмету. В комментариях к «Кратилу» (29, 21—35, 15), говоря о божественных именах, он связывает их с учением об эманации. Прежде всего он указывает на триадичность богов: они обладают единовидным существованием, породительной силой и полным мыслей умом (ibid. 29, 28—30), и говорит, что все вещи устанавливаются в соответствии с этой триадой (ibid. 29, 30—33). Одни вещи — наиболее неизреченные, то есть наивысшие, обладают причастностью к существованию, другие — наиболее явные, то есть низшие, — к уму, промежуточные — к породительной силе (ibid. 30, 3—8).

Основой для такой причастности служат синфемы, которые всеяны в вещи (In Crat. 30, 8—29), так что от смутности или ясности синфемы в вещи зависит степень ее приближенности к трансцендентным причинам — богам (ibid. 30, 19—24). Эти синфемы всеяны в вещи, во-первых, отцом вещей, во-вторых, демиургической монадой, затем — природой и, наконец, богами. Далее вновь уточняются свойства этих трех видов синфем: неизреченность синфем существования (ibid. 31, 5—17), промежуточное положение синфем породительной силы (ibid. 31, 18—28), а о третьем виде, о синфемах ума, говорится, что они и есть божественные имена, с помощью которых мы можем обозначать то, что относится к ним, и сами они могут разговаривать друг с другом (ibid. 31, 28—32.5).

Таким образом, становится ясно, что божественные имена как синфемы являются полноправными вещами — одним из результатов создания демиургом космоса (In Crat. 20, 22—21, 5). Поэтому они будут символами (в широком смысле), знаками, лишь для нас, кому они указывают на более высокие вещи (ibid. 6, 11—13), а для богов, для которых мышление и именование тождественны, они будут самими вещами. Иную картину мы имеем в отношении имен, даваемых людьми. О разнообразии этих имен Прокл говорит довольно много. Так, в комментариях к «Кратилу» (72, 19—73, 8) он дает подробную классификацию имен и там же (39, 12—41, 19) указывает одиннадцать правил пользования языком и четырнадцать способов именования.

Нас сейчас интересует лишь вопрос о статусе и происхождении правильных имен. Общее соображение о правильности имен, основанное на понимании имени как орудия именования, приведено у нас выше. Но теперь, после выяснения специфики божественных имен, мы можем утверждать, что главная особенность имен, даваемых людьми, состоит в том, что каждое такое имя — символ в буквальном смысле, то есть знак. Имя

представляет собой вещь, соотнесенную с другой вещью, символом которой оно является.

Для характеристики этого соотнесения Прокл использует понятие изваяния. Это понятие в не меньшей степени, чем синфема, соединяет учение об имени с теургией. Общий характер сходства двух этих искусств достаточно ясно излагается в комментариях к «Кратилу» (18, 27—19, 23). В душе есть некая изобразительная сила (*ibid.* 18, 29), которая способна уподоблять вторичные вещи лучшим (*ibid.* 19, 2—3). Благодаря этой силе душа может, во-первых, уподоблять себя богам, ангелам и демонам (*ibid.* 19, 4—5), затем, вторичные по отношению к ней вещи, — себе и, наконец, их же — лучшим, чем она, вещам (*ibid.* 19, 6—9). Последняя способность видна в искусстве создания изваяний богов, частным случаем которых являются их имена (*ibid.* 19, 8—12). Итак, Прокл завершает: «Как телестика с помощью неких символов и неизреченных синфем в достаточной мере уподобляет здешние изваяния богам и создаст необходимое для принятия божественного освещения, так же и законодательство с помощью этой уподобительной силы устанавливает имена в качестве изваяний вещей, изображая в достаточной мере с помощью таких и иных звуков природу сущих» (*ibid.* 19, 12—19).

Этот текст, безусловно, важен тем, что показывает единство теургического искусства посвящения статуй (телестики) и создания имен, единство, существующее за счет общей «уподобительной силы», которой обладает душа. Однако он недостаточен, поскольку совершенно неясно, что представляет собой эта уподобительная сила. К сожалению, здесь, как и в случае с понятием символа, легко впасть в заблуждение, так как Прокл нередко говорит о «подражании» (мимесисе) в связи с именованьем (*In Crat.* 8, 24—25; 6, 14, 16; 29, 6, 7). Нам представляется, что это нельзя понимать буквально. Во-первых, термины, связанные с подражанием, употребляются в наиболее общем, расплывчатом контексте, а когда Прокл предлагает точные

формулировки, он говорит об «уподоблении» (афомойосисе: *ibid.* 1, 1—4; 19, 2; 20, 22). Во-вторых, имена, по Проклу, часто даются символически и не могут быть сведены к подражанию (*In Remp.* I, 198, 13—24). И, наконец, способность к подражанию принадлежит низшей части души.

В связи с последним аргументом мы обратимся к принципиальному рассуждению Прокла о способностях души, чтобы уяснить не только отношение уподобительной силы к подражанию, но и вообще выяснить источник происхождения имен, даваемых людьми. В комментариях к «Государству» (I, 177, 4—179, 32) Прокл описывает три вида жизни в душе: первая, самая наилучшая и совершенная, характеризуется направленностью к более высокому, чем душа, уровню; вторая уступает ей по своему достоинству и по силе и, с одной стороны, всегда пользуется умом, но, с другой, обращаясь к себе, удаляется от божественной жизни; третья, самая низшая, связана с наихудшими силами и вместо ума пользуется фантазией и неразумным ощущением. С этими тремя видами жизни связаны три вида творческой силы. Первая может делать вещи способными к принятию божественного света и вообще объединять их с богами, а также связана с боговдохновенностью и манией (*μανία*). Вторая, уступающая ей, познает сущность сущих вещей, полна благородных символов и связана с воспоминанием (анамнесисом), а третья, смешанная с мнением и фантазией, «является не чем иным, как подражанием».

Таким образом, ту уподобительную силу, которая, как мы видели, объединяет именование с телестикой, невозможно отнести ни к какой творческой силе, кроме первой. Можно было бы показать, каким образом получают правильные имена при использовании каждой из этих трех способностей, но мы хотели бы в заключение указать лишь на вторую, тесно связанную, как и первая, с теургией. В проведенной Проклом параллели между телестикой и именованием привлекает внимание то, что с символами и синфемами телестики — подручным материалом те-

урга — сопоставлены звуки, из которых складывается имя. То, что гласные и согласные оказались синфемами, достаточно неожиданно, но неудивительно, если мы вспомним ту роль, которая отводится им (особенно гласным) в магических папирусах (PGM, I, 13—19 et passim). Мы располагаем и подробным текстом Прокла, описывающим, как на основании астрологических наблюдений, пользуясь «пифагорейским треугольником», можно получить набор букв, необходимый для составления «годовластительного имени», благодаря которому можно не только предсказывать будущее, но и влиять на него (In Remp. II, 64, 5—66, 21). По словам Прокла, эту процедуру получил от богов Несторий (ibid. II, 64, 6), у внучки которого сам он научился теургическому искусству (Marin. Vita Procli, 28).

Таким образом, учение Прокла об имени в той части, в какой оно касается теургии, содержит его понимание как символа, изваяния и синфемы. Имя является синфемой в том случае, когда оно практически неотлично от именуемой вещи. Имя является изваянием, поскольку оно создано как изображение образца. Имя есть символ, поскольку оно указывает на что-то другое.

Теория поэтического искусства

Сейчас хотелось бы более подробно остановиться на теме, уже в общих чертах обрисованной нами в рамках анализа учения об имени, а именно на учении Прокла о подражании и уподоблении. Эти понятия, на наш взгляд, являются главными для теургической теории мифа. В центральном трактате, посвященном этой теме, — «О способе создания божественных мифов богословами: оправдание виновников и разрешение предъявляемых им упреков»¹⁹⁶, — логика рассуждения и используемый Проклом язык до определенной степени ясны, однако, когда

¹⁹⁶ Этот трактат входит в состав его комментариев к «Государству» Платона (I, 71, 18—86, 23). Перевод его см. в наст. изд. (Приложение).

мы задаемся вопросом, являются ли постыдные образы мифов, право на существование которых отстаивает Прокл, *подражаниями* тех вещей, на которые они указывают, связан ли принцип создания богословами таких образов с *подражанием*, и будет ли творческая (поэтическая) способность, благодаря которой такие образы создаются, *подражательной способностью*, возникает проблема. Отрицательный ответ, который нам кажется неизбежным, вряд ли явствует из этого трактата, который, скорее, порождает недоумение.

С одной стороны, Прокл трижды достаточно жестко противопоставляет мифы, составленные с помощью подражания, и мифы боговдохновенные. Так, говоря о теургическом значении мифов, использующих постыдные образы, он говорит, что богословы создают их, «приспосабливая конечные [вещи] к первейшим *через одну [лишь] аналогию и вселенскую симпатию* произведений к порождающим их причинам (здесь и ниже курсив мой. — А. П.)», а воспитательные мифы «*через подобие символов привязывают к божественному*» (In Remp. 84, 2—12); затем, проводя параллель мифов с гармонией, он говорит, что философствующим соответствует «*путь, осуществляемый через изображение*», а теургам — «*указание на божественную сущность, осуществляемое через неизреченные синфемы*» (ibid. 84, 24—29); и, наконец, в заключение трактата, говоря об общении с демонами, он подчеркивает, что указания, даваемые демонами на вещи, делаются «не так, что одни — изображения, а другие — образцы, которые они через них обозначают, но одни — символы, а другие имеют симпатию с ними через аналогию» (ibid. 86, 15—18).

Таким образом, совершенно ясно указывается, что два рода мифов — воспитательные и боговдохновенные — различаются по их методу. Причем один метод характеризуется использованием аналогии и симпатии синфем, а другой — использованием изображений подобия образцов. То, что второй метод соответствует подражанию, заметить нетрудно, поскольку в трактате

фактически дается определение последнего: «Всякий подражатель с помощью средств, [соответствующих] по природе образцам, изображает их идею» (In Rem. 76, 20—22). Кроме того, три приведенные цитаты показывают, что метод подражания противопоставлен другому, более значительному: принцип подобия, связывающий подражания и образцы, не то, что принцип аналогии, а синфемы не являются изображениями.

С другой стороны, опровергая мнение тех, кто осуждает использование мифами постыдных образов на основании их вредности для многих людей, Прокл проводит параллель между принципом действия богословов, создающих мифы, и природой, участвующей в создании космоса. Деятельность природы состоит в создании «изображений нематериальных и мыслимых видов» и «подражании им», как и деятельность богословов — в «создании изображения божественных [вещей]», которые они создают, «подражая превосходящей силе образцов» (In Rem. 77, 13—27). Мы видим, что здесь тот метод, который в предыдущих трех цитатах противопоставляется методу создания теургических мифов, то есть метод подражания, полностью прилагается к высшей сфере мифотворчества. Тут нет речи ни о синфемах, ни о симпатии, ни об аналогии, наоборот, говорится о подражании, изображениях и образцах.

Для того чтобы разобраться в этой проблеме, обратимся к трактатам из того же сборника, в которых специально разрабатывается теория поэтического искусства. Таких трактатов три: «Мы укажем, каковы три склада душ и как поэтическое искусство тройственно разделяется по этим трем складам в нас» (In Rem. 177, 4—179, 32); «Мы укажем, что, по Платону, существуют три идеи поэтического искусства и они являются такими-то» (ibid. 180, 1—192, 3); «Что и поэма Гомера указывает три идеи поэтического искусства» (ibid. 192, 4—196, 13). Первый из этих трактатов является фундаментальным для теории поэтического искусства, поэтому мы позволим себе привести его почти целиком.

«Мы утверждаем, что в душе существуют, вообще говоря, три жизни: наилучшая и наилучшая, с помощью которой она привязывается к богам и живет, сроднясь с ними, и жизнью, объединенной [с ними] через вершинное специфическое соответствие, суцая не [от] себя, но [от] них, превосходя собственный ум, пробуждая неизреченную синфему единящей ипостаси богов и привязывая к подобному подобное, к тамошнему свету — свой свет, к единому, которое выше всякой сущности и жизни, наиболее единовидное [начало своей собственной], специфически соответствующей сущности и жизни. А вторая — и по важности и по силе — средняя, в середине души расположенная, с помощью которой она поворачивает к себе, низойдя от внутрибожественной жизни, предпоставляя ум и знание в качестве начала действия, разворачивает множество логосов, созерцает разнообразные инаковения видов, к тождественному сводит мыслящее и мыслимое, изображает мыслящую сущность как единое, охватывая природу мыслимых. А третья — иная, нисходящая к этим наихудшим силам и вместе с ними действующая, пользующаяся к тому же фантазией и неразумными ощущениями и, вообще, насыщенная наихудшими [вещами].

Итак, после того как мы рассмотрели эти три вида жизни в душах, мы изучим в таком же порядке и разделение поэтической многообразящейся энергии, нисходящей сверху к многовидным жизням души и [проникающей] в первые, средние и конечные роды. И первый [вид] ее — [это энергия] вершинная, и полная божественных благ, и с помощью них водружающая душу в причины сущих, согласно некоему невыразимому единению приводя наполняемого к тождеству с наполняющим, одного нематериально и неявно подстилая под освещение, а другого призывая к передаче света, “совершая, когда русла смешались, дела нетленного огня”, согласно оракулу создавая единую божественную связь участвующего и причастного и единотворящее слияние, все уступающее утверждая в превосхо-

дьячем, подготовив, чтобы только более божественное действовало, а уступающее подчинялось и скрывало в превосходящем свою особенность.

Итак, эта исступленность является превосходящим рассудительность, чтобы короче сказать, само по себе ограничивается божественной мерой; и как одно существование богов подходит к другому, так и оно наполняет симметрией энтузиастическую душу, поэтому оно украсило и конечные ее энергии размерами и ритмами. Итак, как мы говорим, что в соответствии с истиной существует мантика, а в соответствии с красотой — любовная исступленность, так мы говорим, что в соответствии с божественной симметрией определяется поэтическое искусство. А уступающая этой, энтузиастической и первейшей, рассматриваемая как средняя в душе, получила существование в соответствии с ее [sc. средней частью души] знающим и мыслящим складом, зная сущность сущих, прекрасных и благих дел и слов и будучи любящей созерцание, проводя соразмерное и энритмичное истолкование каждой из вещей. А если ты захотел бы исследовать, каковы многие из порождений благих поэтов, которыми восхищаются благомыслящие [люди, то обнаружил бы, что] они полны назидания и наилучших символов и наполнены мыслящим соразмерным рассудком, [что они] предлагают благородным присутствием и другой добродетели, доставляя воспоминание об обращениях души и о вечных ее логосах и разнообразных силах.

Третья же после них — смешанная с мнениями и фантазиями, совершающаяся через подражания, являющаяся и называемая никакой иной, как подражательной, соприкасающаяся только с изображением, а кроме того, предлагающая явленное, а не сущее уподобление, превращающая в бремя мелочи страстей, поражающая слушающих такими вот именами и речениями, и инаковением гармоний, и разнообразием ритмов, изменяющая расположение душ, и природы вещей указывающая не так, как они есть, но как они фантастически представляются многим, будучи

некой скиаграфией сущих, а не точным знанием, в качестве цели имеющая воздействие на души слушающих, и особенно ориентируясь на то, что прирождено для того, чтобы радовать и печалить страстное начало души. Есть же у этой [sc. энергии] и изобразительное [начало], о котором мы говорили, что оно стремится и к правильности подражания, а такое, какое мы описывали [только что], является фантастическим и доставляющим только явленное подражание» (In Remp. 177, 14—179, 32).

Для полноты картины можно добавить некоторые моменты из двух других трактатов. В трактате «Мы укажем, что, по Платону, существуют три идеи поэтического искусства и они являются такими-то» Прокл, выделяя уже известные нам три части поэтического искусства — «боговдохновенное» (In Remp. 180, 10—186, 21), «связанное со знанием» (ibid. 186, 22—188, 27) и «подражательный род» (ibid. 188, 23—192, 3), — описывает их на основании платоновских текстов. Нам важно указание, содержащееся в описании третьего рода, поскольку оно проясняет фразу, заключающую трактат «Мы укажем, каковы три склада душ и как поэтическое искусство тройственно разделяется по этим трем складам в нас», в которой остается неясным, относится ли правильное подражание к третьему роду поэтического искусства или ко второму. Данный же трактат прекрасно демонстрирует, что оба вида подражания (фантастическое и правильное) относятся к третьему роду: «Из этих слов [sc. Remp., 597e sqq.] в высшей степени ясно, на что указывает Сократ: что, выделяя фантастическую [часть] в подражательном роде поэтического искусства, он говорит, что она стремится только к удовольствию и к воздействию на души слушающих его. Ведь фантастическая [часть] этого подражания уступает изобразительной, поскольку последняя ориентируется на правильность подражания, а не на возникающее из фантазии удовольствие для толпы» (ibid. 191, 18—25). На это указывает и следующий трактат — «Что и поэма Гомера указывает три идеи поэтического искусства», говорящий о присутствии всех трех

родов (включая оба вида третьего рода) поэтического искусства у Гомера: «Ведь, 1) когда он [sc. Гомер] действует энтузиастически и является одержимым Музами и излагает мистические мышления о самих богах, тогда он действует в соответствии с первейшей и боговдохновенной поэзией; 2) а когда рассказывает о жизни души, о различиях в природе и о политических обязанностях, тогда в большей мере организует речь в соответствии со знанием; 3а) а когда приводит подходящие вещам и лицам типы подражания, тогда выставляет вперед изобразительное подражание; 3б) а когда, я полагаю, повествует о явленном для многих, а не об истине сущего, и таким вот образом ведет души слушающих, тогда, вероятно, он является поэтом, действующим фантастически»¹⁹⁷ (ibid. 192, 12—21).

Теперь, когда мы располагаем достаточно подробным и четким изложением теории поэтического искусства, мы можем быть уверены в том, что, если миф является теургическим, он ни в каком смысле не может быть подражанием, ведь подражание, во-первых, представляет собой четко очерченный род поэтического искусства, отделенный от высшего, теургического, как методом, так и целью, во-вторых, эти метод и цель не могут быть произвольно изменены, так как они связаны с деятельностью особой части души, то есть поэт, действующий подражательно, отличается от поэта, действующего боговдохновенно, не только тем как и для чего он действует, но и чем он действует.

Может показаться, что мы лишь усугубили непримиримость двух обсуждаемых фрагментов, ведь теперь совершенно ясно, что термин «подражание» из опровержения «современного упрека мифологии» ни в каком случае не может быть тем же

¹⁹⁷ То, что Гомер действует фантастически, не означает, что он действует плохо, поскольку возможна и «чистая фантазия»: «Как нужно, чтобы мы, если действуем фантастически, пользовались, однако, чистыми фантазиями, а не запачканными какими-нибудь постыдными призраками, так и мифам следует иметь подобающее внешнее облачение для внутренних мыслящих изваяний» (In Remp. II, 108, 10—14).

понятием, которое фигурирует в теории поэтического искусства. Однако здесь частично уже содержится ответ, ибо мы считаем, что понятие «подражание» в этом опровержении принадлежит контексту другой теоретической схемы, а именно учению о демиургии. На мысль о демиургическом контексте употребленного здесь понятия «подражание» наводит сравнение с природой. Самое подробное из известных нам рассуждение о природе у Прокла содержится в его комментариях к «Тимею» во введении к первой книге (In Tim. I, 9, 30—12, 25). Рассуждая о месте деятельности природы в ходе демиургии вселенной, Прокл задается вопросом о статусе демиургического искусства и, в частности, пишет следующее. «Ведь [демиургическое] искусство следует мыслить троичным: как не выходящее из художника, как выходящее, но возвращающееся в него, и как уже вышедшее и ставшее в иное. Итак, [демиургическое] искусство пребывает в творце, и сам он в себе находится; из-за этого [искусства] и сам творец называется священными сказаниями “искуснодельным” и “художником огненного космоса”. А мыслящая душа — [тоже] искусство, но пребывающее и вместе с тем выходящее, а природа только вышедшее, из-за чего и называется орудием богов, [но, однако], не безжизненная и не только другим движимая, но имеющая неким образом самодвижение от своей собственной действительности, ведь орудия богов существуют в действующих логосах и являются жизненными и сопутствующими их действиям» (ibid. 12, 14—25).

Если мы попытаемся взглянуть на сказанное Проклом в нашем трактате о подражательной деятельности природы в этом демиургическом контексте, то увидим, что термин «подражание» вовсе лишен негативного смысла, которым он устойчиво обладает в поэтическом контексте, поскольку в контексте демиургии «подражать» — значит создавать *реальные вещи*, которые подражательно изображают образцы, а в контексте поэтическом «подражать» — значит создавать *подражания*, а не *реальные вещи* (если бы поэт создавал в акте поэтического

творчества реальные вещи, он автоматически становился бы демиургом). В поэтическом контексте негативный смысл у подражания появляется в первую очередь из-за того, что подражательная деятельность в наименьшей степени связана с реальными вещами. Во-первых, она концентрируется на чувственном, то есть на наименее реальном, а во-вторых, не создает вещей.

Поэтическая способность, связанная со знанием, тоже, правда, не создает вещей, но в большей мере привязана к реальному, так как концентрируется на мыслимом. Наконец, высшая, теургическая, форма поэтического искусства в определенном смысле оказывается демиургией, поскольку она совершает сущностные или связанные с существованием изменения вещей. Подробнее мы рассмотрим это ниже, но даже просто из характеристики этой способности в трактате «Мы укажем, каковы три склада душ и как поэтическое искусство тройственно разделяется по этим трем складам в нас» видно, что она воздействует на вещи таким образом, что в них начинает действовать нечто лучшее, чем сами эти вещи. Основой для такого воздействия является использование высшей поэтической энергии синфем.

Другая причина негативной окраски термина «подражание» в поэтическом контексте состоит в том, что подражание связано с деятельностью низшей части души, отвращающей пользующегося ею человека от истинно сущего, демиургическое же подражание вовсе не связано с частной душой и, следовательно, никак не может интерпретироваться психологически, а, кроме того, обращенность природы к чувственному не может иметь того же отрицательного значения, что обращенность к чувственному души, так как эта обращенность будет «нечистотой» и «запачканностью» только для психологического субъекта, а для субъекта демиургического она будет «промышлением». Будучи лишено всяких негативных коннотаций, понятие демиургического подражания оказывается самым общим термином, указывающим на существование зависимости созданных вещей от вещей более высших, зависимости, построенной по типу от-

ношения образец — изображение, на каком-то строится вся демиургическая деятельность. Поэтому становится понятным, что отсутствие указания на синфемы, аналогию и симпатию в рассуждении о «современном упреке» является результатом того, что здесь говорится о деятельности природы в самом общем виде, использование же синфем и принципа аналогии будет лишь частным случаем деятельности природы, «привязывающей» низшие вещи к высшим.

На использование природой синфем в ее демиургической деятельности Прокл указывает в другом месте комментариев к «Тимею»: «Итак, все [вещи] и прибывают и поворачивают к богам, получая от них эту силу и двойные синфемы, принятые по сущности: с одной стороны, они там пребывают, а с другой — выйдя, поворачивают. И их можно видеть не только в душах, но и в следующих [за ними] бездушных [вещах]. Что иное представляет собой то, что внедряет в них симпатию с теми и иными силами, как не взятие от природы символов, создающих специфическое сродство одних с одной, других — с другой цепью богов? Природа, зависящая сверху и от самих богов и разнесенная по чинам богов, влагает и в тела синфемы специфического свойства их с богами, в одни — гелиические, в другие — селенические, в прочие — другого какого-нибудь из богов, и поворачивает и их к богам¹⁹⁸, — с одной стороны, к богам просто, с другой — к конкретным богам, совершенствуя свои порождения в соответствии с той или иной особенностью богов» (In Tim. I, 210, 11—26).

Разрешение вставшей перед нами проблемы состоит в различении двух терминов — демиургического подражания и по-

¹⁹⁸ В чем конкретно состоит это «поворачивание к богам», иллюстрируют комментарии Прокла к гесиодовским «Трудам и дням» (ad v. 765—768; р. 233 Pertusi): «Ясно, что одни растения движутся вместе с луной, а другие — вместе с солнцем. Ведь розы и фиалки, а вместе с ними и гелиотропы поворачивают листья к восходящему солнцу и точно так же склоняют [их] к [солнцу], заходящему на западе... А глаза кошек и внутренности мышей хиреют, когда луна идет на убыль, и увеличиваются, когда она расцветает».

этического подражания, из которых первый указывает на деятельность демиургических субъектов в акте творения вселенной по принципу образец—изображение, а второй — на принцип интерпретации человеком действительности, спецификой которого является обращенность к чувственному и недостоверность, сопровождающиеся, однако, поверхностным сходством между подражанием и тем, подражанием чего оно является. Таким образом, видно, что дает учение о теургии теории поэтического творчества: оно превращает его в демиургическое, то есть богоравное, действие. Осталось лишь охарактеризовать конкретику теургической поэзии, показывающую фундаментальную общность этого вида теургии с другими.

Сведем воедино то, что сказано Проклом в трактате о мифологии Гомера как высшей форме мифотворчества, и попытаемся определить, в каком смысле можно говорить о мифотворчестве как теургической деятельности. Во-первых, миф, как поэтическое искусство, повествует о некоем предмете: «Мы укажем, как сама конструкция гомеровских мифов соответствует вещам, *указания* (здесь и ниже курсив мой. — А. П.) на которые она и доставляет»; мифы *«указывают на то, что выше природы их... и таким образом на достойном основании напоминают нам о трансцендентном превосходстве этих [вещей]»*; они *«указывают боговдохновенными иносказаниями на неизреченную сущность богов»*. Во-вторых, будучи высшей формой поэтического искусства, гомеровские мифы говорят о высших вещах: мифы *«способны побуждать к уму и целостным родам богов»*; *«указывают... на то, что более божественно, чем всякий смысл... напоминают нам о трансцендентном превосходстве этих [вещей]»*; *«указывают... на неизреченную сущность богов»*; *«пробуждают разыскание истины, водруженной в недоступных местах»*.

Эти две особенности, сколь бы величественны они ни были, не делают мифотворчества теургической практикой. Третья особенность уже приближает их к этому — мифы доступны не-

многим и являются таинством и мистерией: они «пользуются явленными покровами для размышлений неявных и неведомых для простецов»; обращаются к «тем, кто способен следовать к вершине божественной теории»; «лишь для немногих стремящихся к уму они выявляют свою симпатию с вещами»; они «презирают... простецов»; «не позволяют [им] касаться того, чего касаться им не дозволено»; высший род мифов «едва выявляется в сопровождении жертвоприношений и мистического откровения»; «слушание его соэлементно наиболее священным [ступеням] таинства и наиболее совершенным [ступеням] мистерий».

Таким образом, третья особенность гомеровских мифов роднит их с мистериями и таинствами и это родство оказывается весьма тесным, несмотря на то что спецификой мистерий и таинств является не указание на вещи (хотя им и это доступно), а установление общения с богами. Слушание мифов является «таинством, возвышающим слушающих»; оно «доставляет соприкосновение с божественным», «привязывает... к самим истинно сущим [вещам]» и завершается «в мистическом единении с божественным». И, наконец, полное соответствие теургии доставляет мифам метод, которым они достигают богообщения: мифы соответствуют «священническим установлениям»; «предуготовляют в нас неизреченную симпатию, [необходимую] для общения с богами»; при этом они пользуются «аналогией и вселенской симпатией», а также синфемами, «слыша которые, боги радуются и с готовностью подчиняются призывающим»; поэтому гомеровская мифология и «направлена на священные и символические призывания богов».

Попробуем теперь классифицировать теургическую мифологию, найдя для нее место как в прокловской теории теургии, так и среди других видов теургической деятельности. Благодаря исследованиям Теодора Хопфнера, Жозефа Биде, Соломона Айтрема, Эрика Доддса, Пьера Буансе и других мы знаем о теургии и ее отношении к магии, с одной стороны, и неоплато-

нической философии — с другой, довольно много. Нам ясно, что теургия представляет собой особый вид религиозной практики, что как таковая она возникла вне неоплатонизма, что реальная ассимиляция теургии неоплатонизмом началась с Ямвлиха и что даже после широкого ее принятия в неоплатонических кругах она не пользовалась повсеместным признанием. В отношении Прокла мы можем с уверенностью утверждать, что он был практикующим теургом, что он разрабатывал дальше теорию теургии в рамках афинского неоплатонизма, что, разрабатывая эту теорию, он стремился, как и в других частях своей философии, к всеохватному синтезу и что в контексте этого синтеза видное место занимало согласование всех теоретических систем, сакральный статус которых признавался школой. Нам также известно, что Прокл был плодовитым писателем в этой области, посвятившим ряд сочинений самому теургическому искусству как практике, его теоретическому обоснованию и согласованию священной книги теургии, «Халдейских оракулов», с другими сакральными текстами, — не только Орфея и Платона, но и Гомера, чему отчасти посвящен и публикуемый трактат.

Доддсом и Буансе предложена классификация видов теургической практики. Доддс выделяет два основных вида деятельности: телестику, или искусство посвящения статуй, и медиумический транс. Буансе добавляет к этому обряд, доставляющий бессмертие, — ἀθανατισμός, близкий, как он полагает, к искусству посвящения статуй. Телестику от медиумического транс отличает использование в качестве посредников богообщения не людей (медиумов), а статуй. Ἀθανατισμός же отличается от телестики своей целью — получением не оракула, а богоравного статуса для теурга. Общим для всех этих методов является использование синфем. Делает ли теург статую, внедряет ли он бога в тело медиума, доставляет ли он бессмертие, — во всех этих праксисах он должен, во-первых, максимально четко указать, к какому богу он обращается, во-вторых, он обязан привлечь этого бога к участию в праксисе.

Синфемы способны выполнять обе эти функции благодаря тому, что принадлежат к определенным цепям богов (подробнее об этом см. примеч. 4 к переводу трактата) и поэтому имеют с богами, началами цепей, специфическое соответствие, которое фактически выражается в том, что каждое звено цепи репрезентирует предшествующие, более высокие, звенья. Внутри цепи существуют различные типы связей между звеньями: участвующего и причастного, нисхождения и возвращения и т. п. Когда Прокл говорит о синфемах, он обычно указывает на тот тип связи, который существует благодаря «отблеску» света более высоких сил на более низких. Ведь указание на эту связь в максимальной мере подчеркивает реальное присутствие высшего в низшем, хотя и в специфической форме¹⁹⁹. Таким образом, синфема, будучи отблеском бога — родоначальника цепи, как бы предвосхищает присутствие бога в праксисе, одновременно указывая на конкретное божество и активизируя его силы.

Если сказанное в достаточной мере объясняет природу указания синфемой на бога, то основания для активизации божественных сил пока неясны. Для объяснения этого нам нужно не столько вводить новые понятия, сколько уточнять уже известные, ведь в прямом смысле нельзя говорить о принуждении бога в акте теургии. Для неоплатоника речь о принуждении или привлечении бога к участию в праксисе лишь фигура речи; в собственном же смысле имеется в виду то, что постоянно изливающийся на низшее божественный свет может быть принят этим низшим в наибольшей мере, для чего и используются синфемы, способные связать низшее с высшим через улучшение низшего. Таким образом, и указание на конкретное божество, и привлечение его к участию в праксисе — аспекты специфического родства синфем с некой божественностью.

Следует заметить, что в рамках одного теургического действия используется множество синфем, по-разному связанных с

¹⁹⁹ Ср. со знаменитой неоплатонической формулой: «Все [есть] во всем, но в каждом особым образом».

призываемым богом. Прокл объясняет этот принцип в трактате, условно называемом «О священном искусстве у элинов», от которого до нас дошел ряд фрагментов. «А смешение необходимо из-за того, что оно учитывает каждую из несмешанных вещей, имеющую какую-нибудь особенность бога, недостаточную, если взять ее отдельно от других, для призывания его; поэтому смешением многих вещей они объединяют вышеназванные истечения и уподобляют единое, возникшее из смешения всех элементов смеси, тому целому, которое существует прежде всех вещей, и часто подготавливают изваяния, используя при этом смеси и фимиамы, смешивая в одно разделенные знаки и делаая, с помощью искусства, бога — объемлемым, каков бы он ни был по сущности, сообразно объединению большего количества сил, разделение которых затемняет каждую из этих сил, а смесь которых возводит полученную через объединение силу к идее образца»²⁰⁰.

В результате правильного сочетания синфем теургом создается изваяние бога. В узком смысле под изваяниями имеются в виду статуи богов, однако для Прокла изваяние — более широкое понятие. Как мы пытались показать выше, изваяние отличается от синфемы лишь аспектом: одна и та же вещь является и синфемой (если она — вещь, используемая как орудие), и изваянием (если она создается при помощи орудий). Здесь следует добавить, что, когда Прокл говорит о создании изваяния как теургическом действии, он всегда имеет в виду улучшение того, что превращается в изваяние: вспомним то, что говорилось им в трактате «Мы укажем, каковы три склада душ и как поэтическое искусство тройственно разделяется по этим трем складам в нас» о деятельности высшей части души, которая способна превосходить свой ум, и связанной с ней поэтической энергией, заставляющей низшее подчиняться, а высшее господствовать. Таким образом, мифотворчество является теур-

²⁰⁰ СМАГ, VI, р. 150, 26—151, 5.

гическим действием, поскольку оно направлено на единение слушающих мифы с богами, которое достигается через превращение их в изваяния, способные принимать истечение божественного света благодаря тому, что они снабжены специфически соответствующими богам синфемами.

Итак, проведя анализ двух философских концепций Прокла — учений об имени и о поэтическом творчестве, мы можем отметить ряд принципиальных моментов. Во-первых, Прокл встраивает в оба этих учения, каждое из которых связано с человеческой *деятельностью*, теургическую доктрину. Во-вторых, в обоих случаях теория теургии является естественной, гармоничной частью соответствующих теорий: она переплетена с ними целым набором связей. В-третьих, она оказывается высшей частью этих теорий: каждый раз, выходя на «божественный уровень» (современный философ, вероятно, употребил бы слово «трансцендируя»), Прокл сталкивается с необходимостью введения теургических понятий, а введя их, достигает удовлетворительного (в рамках, конечно, афинского платонизма) обоснования метафизических предпосылок теории имени или поэтического творчества. В-четвертых, классифицируя разные типы человеческой деятельности в отношении имен или мифов, Прокл, вводя теургический тип такой деятельности, выводит человека на богоравный уровень, благодаря чему и в этой, специфически философско-теоретической части теургии, мы обнаруживаем механизм обожения человека, что, как мы видели, является ее спецификой и для Юлиана-теурга, и для Ямвлиха, а в определенной мере и для Порфирия. Таким образом, проявляющееся у Прокла завершение эволюции теургии, появившейся как специфическая форма магической деятельности, выражается в превращении ее в одну из наиболее теоретических частей неоплатонической философии, сохраняющей, однако, фундаментальную связь с первоначальными этапами развития теургии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги исследования, мы хотим указать на принципиальные моменты нашего взгляда на возникновение теургии. Теургия, являясь основной формой магической практики философов-неоплатоников, не может быть понята без учета двух аспектов ее формирования: 1) она возникает из специфической формы магического искусства, известной нам по греческим магическим папирусам из Египта; 2) она является элитарной формой магии. В связи с этим, исследуя возникновение теургии, необходимо рассматривать два процесса: развитие магической практики от классических форм к синкретической средиземноморской магии и эволюцию элитарного сознания от неприятия ее, обоснованного стоицизмом, до ассимиляции, стимулированной платонизмом.

Изучая первый из этих процессов, мы дали типологию магических процедур, известных нам в Греции до времени эллинизма. При использовании феноменологического подхода, определяющего магию через совокупность признаков, оказалось возможным рассмотреть источники возникновения магии как социального явления. Уже у Гомера мы обнаруживаем несколько видов маико-медицинских процедур и дивинаторную магию в форме некромантии (*Od.* IV, 220—225; X, 322—336; XIX, 457—458). В классическую эпоху, когда философское сознание в лице Платона, Аристотеля, Теофраста, обращаясь к магии, формирует негативное о ней представление, связанное с понятием «суеверие», мы обнаруживаем достаточно широкий спектр магических процедур, а именно медицинскую магию (*Aristoph. Plut.* 883 sq.; *Antiphan. frag.* 177 Kock; *Theophr. apud Plut. Pericl.* 38, 2); разные виды вредоносной

(932e—933e) и дивинаторной магии (Aristoph. Achar. 1128 sqq.: катоптромантия; idem, Vesp. 1019; Plato. Soph. 252c: чрево вещание; Aristoph. Aves, 1555; Eur. Alc. 1128; Plato. Leg. 909b: некромантия).

Обратившись к вопросу о различии идей, лежащих в основании магической практики классики и эллинизма начиная с эпохи ранней Римской империи, мы исследовали аттические таблички с закланиями IV—I вв. до н. э. и табличку из Александрии II в. н. э. Проведенный анализ показал как различия, так и сходство. Последнее обнаруживается в формулах проклятий, именах богов, к которым обращается проклинаящий, эпитетах, прилагаемых к ним. Характерными особенностями табличек более раннего времени оказались неразвитость (однообразность и примитивность) магических формул, традиционный (а следовательно, и близкий нормативному) характер призываемых богов. Отличия исследованной в качестве примера александрийской таблички принципиальны. Во-первых, документ имеет синкретический характер, ярче всего проявляющийся в использовании так называемых варварских имен вавилонского и египетского происхождения (Эресхигал, Небутосалэт, Фнукентабао, Маскелли маскелло). Во-вторых, боги привлекаются для исполнения разных функций: для воздействия на заклинаемого в качестве авторитета как для самого мага, так и для некоторых из богов, к которым он обращается; для обеспечения правильного прохождения магического акта. Такая ролевая дифференциация вряд ли была бы возможна без развернутых представлений о структуре демонического мира. Новыми являются и представления, связанные с появлением «варварских», или «истинных», имен богов: автор, очевидно, считает тайное более действенным и видит в общении с богами форму искусства. Многократное повторение сложной формулы заклания, использование тридцатибуквенного палиндрома и совпадение развернутой магической формулы с формулой из демотического магического папируса указывают на использование

специальных пособий. Таким образом, можно видеть, что в позднее эллинистическое время в магии произошла революция, выразившаяся в превращении ее в практику, осуществляющуюся людьми, профессионализм которых состоял в знании специфической демонологии, обладании специальной литературой и умении использовать и создавать то и другое.

Перейдя к исследованию существа указанного революционного изменения, мы обратились к магическим папирусам. Это совершенно особая сфера, где представления, долго вырабатывавшиеся в различных культурных средах, сплетаются в весьма запутанную ткань верований и практик, называемую синкретизмом. Не имея единой доминирующей традиции в области верований, синкретизм обнаруживает и плюрализм тенденций. Единственная сфера, где выявляется доминирующая тенденция, конституирующая этот феномен как таковой, это сфера практической деятельности. Среди видов магических процедур можно обнаружить как весьма простые, состоящие в прочтении действенной молитвы с использованием истинных имен бога или даже просто в особом способе произнесения одного имени (PGM, IV, 1265—1274), так и более сложные, когда маг прибегает к помощи демона, но не вступает с ним в какой-либо контакт, а фактически поступает так же, как и авторы табличек с заклятиями (*ibid.* IV, 296—334 и 1596—1715).

Особую группу образуют магические процедуры (пракси-сы), в которых маг вступает в контакт с божеством. Самой слабой формой присутствия бога является то, что в науке получило название «медиумический транс», когда входящий бог входит в специально подготовленного человека — медиума, как в праксисе, названном «Одержимость по Соломону» (PGM, IV, 850—929). Уже в этой форме обнаруживается отчетливая специфика этого вида магии. Для его проведения необходимы молитвы, соблюдение чистоты, специальная одежда, особое место, набор воскурений и возлияний, а также аполисис — особая процедура прекращения сеанса (характерная

черта контакта с божеством). В отличие от этого «опосредованного» общения с божеством, непосредственный контакт (систасис) стоит на более высокой ступени, о чем свидетельствуют настоятельные предписания авторов сопровождать праксис несколькими филактерами (защитными средствами) и заключительные, в аполисисе, просьбы не вредить магу. Среди этого вида процедур более распространен такой систасис, во время которого на бога смотреть нельзя (*ibid.* I, 155 sqq.; IV, 3087 sqq.; VII, 737 sqq.).

Высшей ступенью магических действий является «аутопсия» — контакт с богом, во время которого маг может его видеть. Аутоптические действия наиболее подробно описываются, состоят из наибольшего количества частей и дают максимальный результат. В аутопсиях можно различить два основных варианта. Один осуществляется с помощью воды (лекано- или фиаломантия), где маг видит, собственно говоря, изображение бога, — как в праксисе, составленном магом Нефотом для царя Псамметиха (*PGM*, IV, 153—285), или в праксисе, называемом *Aphroditēs phialomanteion* (*ibid.* IV, 3209—3254). В другом варианте бог является в максимально адекватной форме с помощью огня светильников. Наиболее яркие примеры последнего мы находим в Большом парижском папирусе (*ibid.* IV, 930—1114) и в Лейденском папирусе W (*ibid.* XIII, 1 sqq.). Наиболее важной частью большинства процедур является молитва, содержащая основную просьбу, более или менее богато снабженную эпитетами божеств, к которым обращается маг. По мере усложнения процедуры увеличивается количество молитв и содержащихся в них эпитетов. Последние весьма разнообразны. Во-первых, это — традиционные имена богов, в основном египетских и греческих, и библейских персонажей. Во-вторых, вполне осмысленные эпитеты. В-третьих, искаженные, как, например, Илараоух (*ibid.* IV, 3224), Мармарауот (*ibid.* IV, 224), Сумарта (*ibid.* IV, 947), Барфарангес (*ibid.* IV, 981), Балсамэс (*ibid.* IV, 1019, 1061). Далее — вовсе ли-

шенные смысла звукоподражательные имена, ритмические вариации на тему «аххор» или «иао», палиндромы, как «абланатханалба» или слова, имеющие лишь числовое значение, как Βασιϋωωωϋ (ibid. IV, 937), и «семь гласных». Кроме основной молитвы, выделяются и вспомогательные: для введения нового этапа праксиса, для стимулирования текущего сеанса.

Особое место занимает процедура аполисиса, которая в папирусах обычно является методом плавного завершения сеанса. Другой важный компонент большинства магических процедур — принесение разного рода жертв, в основном возлияний и воскурений. Помимо сложности и отработанности магических процедур, нами отмечается существование разработанного профессионального языка. Устойчивое употребление таких слов, как *praxis* — действие, *logos*, *stēlē* — разные формы молитв, *systasis*, *synousia* — контакт с богом, *autoptos* — характеристика контакта с богом, показывающая, что его можно видеть, *photagōgia* — процедура приведения сияния, предваряющего контакт с богом, *apolysis* — процедура, завершающая сеанс, *philtrokatedesmos* — процедура любовной магии, *botanēarsis* — обряд собирания трав, *kataptōsis* — одержимость, *phialomanteia* — гадание по блюду, *lychnomanteia* — гадание с помощью светильника, свидетельствует о весьма жесткой терминологии. Таким образом, мы можем говорить о систематизированности магии папирусов на утилитарном уровне не менее обоснованно, чем о синкретизме на уровне идей и элементов.

В заключение анализа магических папирусов мы рассмотрим проблему взаимоотношений между магической литературой и более широкой литературной средой, демонстрируя существование связей между профессиональной литературой и литературой среднего слоя, к которой уже обращаются представители элитарной культуры. Во-первых, отмечается использование авторами магических папирусов весьма обширной литературы. Так, из книг, цитирующихся в них, нам, по другим (гностическим и неоплатоническим) источникам, известны надпись Гер-

меса, «Книга Зороастра», Ἀρχαγγελική Моисея, «Священная книга» и «Книга Соломона». В более общем виде можно отметить влияние Гомера, орфической, околотибейской, гностической, герметической, христианской литературы. Во-вторых, магические тексты использовались в псевдоэпиграфической литературе среднего слоя. Влияние магических пособий заметно в «Завете Соломона», «Третьей книге Еноха», гностических сочинениях «Зостриан», «Апокрифа Иоанна» и в описании огненного крещения во «Второй книге Ieu».

Тексты такого рода уже пристально изучались представителями интеллектуальной элиты, как христианской, так и языческой. На них обращали внимание и церковные христиане-ересологи, заинтересованные в «разоблачении» гностической ереси, и гностики вроде Валентина или Василида, пропагандировавшие альтернативные версии христианства. Интерес языческих интеллектуалов к такой литературе заметен в энциклопедии Плиния, в обращении Плотина к гностицизму, а со времени Ямвлиха философы начинают изучать и сами магические тексты.

Завершая исследование эволюции магии в теургию, мы оказались перед необходимостью прибегнуть к анализу существующих точек зрения на сам термин, прежде чем перейти к рассмотрению социокультурного контекста возникновения теургии. Большинство ученых (С. Айтрем, Т. Хопфнер, Э. Р. Доддс) соглашаются с мнением Жозефа Биде, что теургом называется тот, кто воздействует на богов. Однако С. Айтрем высказал предположение, что «теург» может означать того, кто создает богов. Э. Р. Доддс привел в качестве параллели этому герметическое выражение «*deorum fitor est homo*» (Согр. Нерм. I, 338, 358 Scott) и сослался на определение Михаила Пселла, утверждавшего в трактате «*De omnifaria doctrina*», что отцом богов (то есть теургом) называется человек, который «делает людей богами» (PG, 122, 721D). Таким образом, появилась возможность конкретизировать значение введенного Юлианом термина.

Нам представляется, что эти две ссылки указывают на две различные традиции и оба уточнения неудачны. Для критики предположения Доддса мы обращаемся к сравнительному анализу герметического трактата «Асклепий» и «Халдейских оракулов», реконструируемых из фрагментов и пересказа Порфирия. Анализ «Асклепия» приводит нас к следующему. В трактате противопоставляются две формы богопочитания: старая, неверная, и новая, спасительная для человеческой души. Для старой характерна магическая практика создания прорицающих статуй (в этом смысле и говорится, что человек — создатель богов) и следование судьбе, для новой — преодоление судьбы через специфическую форму благочестия. Анализируя несколько фрагментов «Халдейских оракулов» (№ 96, 97, 115 De Plase) и рассуждения Порфирия по поводу теургии (Aug. De civ. Dei, X, 9—11), мы приходим к заключению, что специфика теургической идеи виделась автору «Халдейских оракулов» в особом внимании к божественности души, а специфика теургической практики — в освобождении от судьбы. Вследствие этого параллель между герметическим «*fictor deorum*» и юлиановским «теургом» представляется нам неуместной.

В отношении второго уточнения мы показываем, что неверная установка Доддса на понимание теургии как тождественной магии папирусов и излишне узкое понимание им термина *ἐπιτηδεύματα* приводит его к ошибочным выводам в отношении смысла теургического обожествления человека. Фактически Доддс либо излишне облагораживает доямвлиховскую магию, либо излишне примитивизирует Прокла. То, что нам известно о теургическом обожествлении человека, не приводит к мысли о какой-либо связи с «изготовлением богов». Таким образом, конкретизация значения юлиановского термина «теург» оказывается неудачной и мы вынуждены ограничиваться лишь общим смыслом понятия, ставящего теурга в какое-то особое отношение к богам (вполне возможно, указывающего, что он может на них воздействовать).

Исследование социокультурного контекста возникновения теургии фактически сводится к поиску ответа на вопрос: насколько была подготовлена почва для восприятия идеи нормативной магии в среде интеллектуальной элиты античного общества эпохи Римской империи. Для этого мы очертили основные тенденции эволюции отношения к магии в поздней античности, исследовали стоическую идеологию, в рамках которой осмыслилась религиозная практика интеллектуалами I и, отчасти, II в., и прибегли к анализу трактатов «средних платоников», закладывающих основы новой идеологии, обратились к полемике между Порфирием и Ямвлихом, в ходе которой окончательно осуществилось усвоение магии (в виде теургии) античным элитарным сознанием, и завершили разбор этой эволюции исследованием философии Прокла, с именем которого обычно связывается окончание развития античной философии.

В результате выделены две влиятельные тенденции в вопросе о магии и магах. Первая не отличает магию от колдовства и склонна рассматривать ее как дурное, но привычное для Римского государства явление, вторая, напротив, возводит ее к персидским магам и старается отличить от колдовства и представить в виде элитарной традиции глубокой древности. Мы констатируем распространенность интуитивного неприятия магии, что видно как из сочинений античных авторов, так и из той роли, которую играет обвинение в магии в судебных делах в Римской империи. С точки зрения добропорядочного римлянина магия лжива, страшна, зла, антисоциальна. Начиная с Горация римская литература формирует отвращение к магии как культурный стереотип. Оправдывающая тенденция разделяет магию, понимаемую толпой как колдовство, и магию персидских магов, представляющую собой «науку, угодную бессмертным богам, обладающую знанием того, как чтить их и поклоняться им» (Apuł. Apol. 27). Апулей, Флавий Филострат, Гелиодор (III, 16) — апологеты этого подхода. Плиний Старший (XXX, 1—22), Диоген Лаэртский (I, 2), Аммиан Мар-

целлин (XXIII, 6, 32—36) пишут об этом в эмоционально нейтральном контексте. Стремление повысить авторитет магического искусства также за счет персов обнаруживается в псевдоэпиграфии оригинальных магических документов: Зороастру (PGM, XIII, 967) и Остану (*ibid.* IV, 2006; XII, 122) приписывается написание книг по магии.

Анализируя трактат Цицерона «О дивинации», где задаются рамки для всей сферы религиозной деятельности, в которые обязана будет войти магия, если захочет удовлетворить цicerоновским критериям нормативности, мы пришли к следующим выводам. В ходе дискуссии между Квинтом и Марком первый привлекает для аргументации стоическую философию, второй — скептическую. Это не значит, что Квинт правоверный стоик, а Марк исключительно скептик. В первую очередь они обыденные люди, с легкостью отличающие свою личную позицию от философской. Квинт представляет здесь тип человека, которому Цицерон, видимо, адресовал свое сочинение: это культурный человек, с одной стороны, чувствующий себя не чуждым философии, а с другой — относящийся с глубокой симпатией к религии, особенно в том, что касается чудесного. На первый взгляд создается впечатление, что Квинт стоит на ультратрадиционалистских позициях, защищая древние религиозные институты, а рационалист Марк «потрясает основы» своей беспощадной критикой.

Однако в результате анализа мы склонны усматривать принципиальную позицию Цицерона именно в сохранении *status quo* в религиозной сфере вообще и в искусстве дивинации в частности, а его позицию в целом рассматривать как использование рациональных методов в целях сохранения отеческих порядков в ущерб нововведениям. Позиция Квинта, который приписывает разным народам равный авторитет и считает дивинацию реальной, создает опасное допущение: если дивинация по существу результативна, то у других народов может быть более авторитетная традиция предсказания будущего, более

действенная его техника, чем у римлян. Позиция Марка, объявляющая дивинацию бессмысленной по своей сути, лишена такой опасности для государственной религии. Оценивая позиции Марка и Квинта в их взаимном отношении, мы должны видеть в Марке традиционалиста, использующего философский скептицизм для борьбы с инновационными процессами в римской религии, а в Квинте — человека, чьи воззрения открывают путь нововведениям. В связи с этим важными являются требования Квинта, предъявляемые к нормативным религиозным действиям. В качестве таковых выдвигаются: древность практики, наличие традиции, профессионализм, опыт.

Следовательно, в качестве идеального, наиболее предпочтительного стиля поведения в религиозной сфере предлагается спокойное, рациональное отправление культа в тех формах, которые сложились на данный момент (позиция Марка). В качестве сомнительного, но допустимого стиля поведения рекомендуется обращение к древним, традиционным, элитарным религиозным системам, представляющим собой трудную, то есть требующую изучения и накопления опыта, профессиональную дисциплину (позиция Квинта). Обычная же магическая практика в том виде, как она осуществлялась в среде социальных низов, оказывается вовсе недостойной рассмотрения.

Обратившись к магии, как она представлена в художественной литературе ранней Римской империи, мы показали соответствие культурных стереотипов образованного римлянина цидероновским требованиям, одновременно выявив повышенные интересы к реальной магической практике. Магические сюжеты фигурируют практически у всех крупных авторов этого периода. Магические обряды у Вергилия (*Aen.* IV, 476—498; *Vic.* VIII, 63—108) и Овидия (*Meth.* VII, 164—292; XVI, 251—305) не претендуют на реалистичность и современность: они отнесены в героическую древность, связаны со сказочными мотивами или являются переложением классических греческих сюжетов, хотя и с некоторым римским колоритом.

У Горация мы наблюдаем иное отношение к магии. Колдуньи в его стихах — его современницы и даже соседки (Ер. 5, 43; 17; Sat. I, 8), находящиеся в весьма тесном корпоративном общении (Ер. 5, 71—72; 17, 50). У него уже появляются некоторые элементы, заимствованные из обыденной жизни (Sat. I, 8, 30—32; ср.: PGM, IV, 298—301; 1724—1740). В целом можно отметить, что Гораций, ставя эмоциональный акцент не на романтически страшной таинственности, как Овидий или Вергилий, но на чувствах сострадания, ненависти, отвращения, стоит на идеологически иной позиции, чем они, будучи более активным в своем отношении к магической практике, видимо рассматривая ее как реальное зло, а не как любопытный сюжет, могущий придать остроту повествованию. У Тибулла и Проперция магические сюжеты в еще большей мере погружены в обыденную жизнь. Тексты этих двух поэтов дают нам примеры любовной, агрессивной, медицинской и дивинаторной магии. Идеологическую позицию Тибулла и Проперция можно видеть в сопоставлении магии с любовью (Tib. I, 8, 1—6, 24—26; Prop. I, 1, 21—22; III, 6, 25—28), где магия в отличие от любви противоестественна. В этом мы склонны видеть влияние стоической идеологии.

Обращаясь к трагедии Сенеки «Медея» (v. 752—770), мы показываем, что его описание колдовского обряда представляет собой приспособление литературной традиции о колдуньях к целям стоической пропаганды. Из сравнения характеристик колдуний у Сенеки с теми, которые известны нам по другим литературным текстам, видно, что он — самый оригинальный из авторов в подборе характеристик, так как пять из десяти приводимых им больше ни у кого не встречаются. Две из четырех самых популярных Сенекой игнорируются. Это не случайное совпадение. Обращает на себя внимание сочетание двух фактов: с одной стороны, характеристики, встречающиеся только у одного Сенеки, с точки зрения практического использования в магии совершенно бесполезны, с другой — он не упоми-

нает столь распространенных реальных магических практик, как заклинание змей и вызывание умерших. Поэтому мы должны сделать вывод, что Сенека самостоятельно изобретал новые способности колдуний, не обращаясь ни к реальным нуждам магической практики, ни к сложившейся литературной традиции. Специфика колдовства для Сенеки — его противостоительность: именно это объединяет введенные им характеристики. Хотя способности, им придуманные, бесполезны для Медеи, они полезны для самого Сенеки, ибо показывают, что магия делает то, чего не может делать природа. Магия у Сенеки окрашена в яркие негативные тона, и он сознательно формирует антимagicкую картину, согласно которой никакой сколько-нибудь порядочный человек обратиться к магии не может.

Марк Анней Лукан следует за Сенекой и добавляет новые свойства, отличающиеся той же особенностью — противоположностью естественному ходу вещей (*Phars.* VI, 452—506), однако мы показываем, что Лукан — первый автор, вынесший на обсуждение широкой аудитории теоретические вопросы о природе магического действия. Другой новой особенностью Лукана является его знакомство с реальной магической практикой, как она известна нам по греческим магическим папирусам из Египта. Его колдунья выбирает место, совершает молитву, пользуется молитвой, приводящей душу умершего, совершает праксис, завершает его аполисисом. Она использует звукоподражательную речь, прибегает к угрозам в адрес высших сил, ссылаясь на высшего и страшного для прочих богов бога. Публий Папиний Стаций (*Theb.* IV, 408—645) мало чем отличается от Лукана. Таким образом, на протяжении I в. н. э. мы видим рост как идеологического (стоического) момента в отношении к магии, так и адекватности представлений о магических процедурах.

Следующим шагом нашего исследования был анализ оценки магии в идеологии среднего платонизма. Появление таких философов, как Плутарх и Апулей, свидетельствовало о том,

что эпоха безраздельного господства стоицизма закончилась. Разрабатывая свое учение о демонах как о вполне самобытных сверхъестественных существах, промежуточных между богами и людьми, вопреки стоическому представлению о них как об атрибутах бога, средние платоники, безусловно, смыкались в этом с неопифагорейцами и находили отклик в никогда не ослабевавшей народной вере в демонов. В качестве общего для всей среднеплатонической демонологии мы выделяем следующее. Демоны занимают срединное положение между богами и людьми, центральным среди их качеств является их аффицируемость, доходящая даже до прямой подверженности злу, а среди функций — посредничество между богами и людьми, где на первое место выдвигается их роль в предсказаниях. Демоны надзирают за человеческой жизнью как вообще, так и в качестве личных демонов, они нуждаются в жертвоприношениях, иногда говорится о демонах как о душах умерших людей. Обращаясь к трактату Плутарха «О суеверии», посвященному критике двух отклонений от нормального отношения к божественному (*eusebeia*) — безбожия (*athēotēs*) и суеверия (*deisidaimonia*), мы отмечаем, что они на равных противопоставляются благочестию, что отличает Плутарха от Цицерона, более склонного противопоставлять безбожию религиозность вместе с суеверием, рассматривая последнее как искаженную часть религиозности (*De nat. deor.* II, 72; *De div.* II, 148—150). У Плутарха мы встречаемся с тем мнением, что суеверные (в том числе и магические) представления о богах являются особой формой атеизма (*De sup.* 10). Другая важная его мысль — о вреде суеверия для самих суеверных. Здесь Плутарх вновь показывает свое отличие от Цицерона. Если для последнего причина распространения суеверия — и страх перед богами, и человеческая слабость (*De div.* II, 148), то у Плутарха страх и слабость — следствие суеверия (*De sup.* 7—8), причина же его — незнание природы богов (*ibid.* 1). Эта постановка эмоционально-этического аспекта в зависимость от богословско-

го — характерная черта среднего платонизма. Анализируя трактат, мы приходим к выводу, что для Плутарха характерно не столько твердое неприятие магии, сколько странная двойственность в отношении ее.

Переходя к речи Апулея в свою защиту от обвинения в магии, мы показываем, что манера оратора рассматривать гипотетические возможности, вместо того чтобы обсуждать реальное обвинение, является удобной предпосылкой для создания идеологических конструкций. Важнейшей из них является утверждение, что в глазах невежды философ может оказаться магом, но причина этого не философия, а невежество (Ар. 36, 39). Это соображение Апулей применяет двояко. Во-первых, прямо пытаясь показать, что его предосудительные, с точки зрения обвинителей, действия, являются нормальными действиями философа. Во-вторых, прибегая к философской интерпретации феноменов, трактуемых обвинителями как магические, Апулей внушает мысль о том, что существуют вещи, которые непонятны без объяснения причин, и когда их объясняет невежда, они оказываются магическими, когда же к их толкованию обращаются философы, они оказываются обычными, естественными явлениями.

Другая важная идеологическая схема представляет собой два варианта толкования магии: платоновский (магия как наука для избранных, дающая правильное знание о поклонении богам) и вульгарный (магия как обладание благодаря заклинаниям сверхъестественными силами). Если это принять, то некие действия могут оказаться магическими в негативном смысле только в случае их интерпретации невеждой, а при объяснении их философом будут магией в позитивном смысле, более того, будучи совершенными философом, они являются священными и благими, а будучи совершенными невеждами, — безбожными и злыми (Ар. 42—47). Именно так мы понимаем рассуждения Апулея о мальчике-эпилептике: фактически он хочет сказать, что если бы он и совершал гадание с помощью погружения в

транс медиума, то это был бы благочестивый акт философа, обоснованный авторитетом Платона, а не магическое действие в понимании невежд. Таким образом, Апулей прямо указывает на возможность нравственной, философской магии, ссылаясь на авторитет Платона; он выводит на первый план важность интерпретации совершаемых действий: магические действия, которые считаются невеждами дурными, на самом деле (то есть в случае правильной, философской интерпретации) могут быть добрыми; указывает на важность мотивации действия: если магические действия мотивированы философски, то они не должны квалифицироваться как магические в невежественном, простонародном смысле.

Разбирая фрагменты сочинения Цельса «Правдивое слово», сохранившиеся у Оригена в трактате «Против Цельса», мы обнаруживаем ту же двойственность, что и у Плутарха. С одной стороны, Цельс отрицает возможность какого бы то ни было воздействия человека на существо божественного ранга (Orig. Contra Cels. IV, 14, 18), с другой — он признает возможность воздействовать на демонов (*ibid.* VIII, 60) и видеть бога телесными глазами (*ibid.* VII, 34, 35).

Таким образом, мы приходим к выводу, что стоически-скептическая позиция, не располагавшая к осмыслению магии как искусства, прибегавшего к общению с демонами и успешно использовавшегося в охранительных или умеренно инновационных целях, сменяется позицией среднего платонизма, позицией шаткой, неуверенной, в рамках которой, однако, прямо ставится вопрос о статусе и характере магии. Более того, закладывается основа для позитивной интерпретации магии. Следующий шаг этой эволюции будет связан с неоплатонической философией и выразится в полемике двух платоников — Порфирия и Ямвлиха, подробно разбирающей все основные проблемы магии как теоретической науки и практики.

Разбор полемики Порфирия и Ямвлиха показал, что она явилась заключительным аккордом в подготовке к созданию

элитарной формы магии — теургии. По общему мнению, в письме Порфирия к египетскому жрецу Анебону ставятся вопросы принципиальной важности для эпохи перехода к позднему неоплатонизму, вопросы, продиктованные скептической позицией религиозной философии в отношении магии и вообще религиозной практики, а в ответе ему Ямвлиха формулируется основание нового подхода. Мы отмечаем, что критическая, а иногда и скептическая окраска вопросов Порфирия, отражающая как недоверие к теургической практике, так и настойчивое желание разобраться в проблеме, не должна затемнять того факта, что у него есть вполне четкое представление не только о природе, но и о структуре божественного и демонического мира и о характере составляющих его элементов. Мы приходим к выводу, что Порфирий является, подобно Плотину, скорее мистиком, чем магом, и склонен приносить всю ритуальную практику в жертву благости и неаффицируемости божества, предлагая взамен умное созерцание. Полагая, что основой магических действий является управление природными силами через использование *materia magica*, он также следует Плотину. В позиции этого философа видна зависимость и от среднего платонизма с его признанием аффицируемости демонов при безусловной неаффицируемости божества.

Переходя к трактату Ямвлиха, мы начинаем с анализа четырех пассажей, являющихся, по нашему мнению, фундаментальными (*De myst.* X, 5; V, 20; V, 14; IV, 2). На их основании мы можем представить ямвлиховскую концепцию теургии в самом общем виде. Она представляет собой постепенное изменение теурга, когда человек шаг за шагом становится сверхкосмическим божеством и как таковое научается управлять внутрикосмическими силами (включая и внутрикосмических богов). На начальных этапах теург взывает к внутрикосмическим силам и с их помощью очищает свою душу. Став чистой душой, то есть поднявшись на следующий, более высокий, чем человеческий, уровень, став в некотором смысле равным внутрикосми-

ческим богам, теург обретает способность к общению со сверхкосмическими богами, которое осуществляется уже на уровне не души, но ума. Первый этап этого общения — прикосновение к божественному, второй — слияние с ним, то есть приобретение богоравного статуса. После прохождения этого второго этапа теург становится совершенным и, подобно богам, уже не нуждается ни в какой магии, так как, зная божественные символы и знаки, он способен совершать все магические действия в силу своей божественной природы, а не в силу искусства.

Далее мы характеризуем теургию на более детальном уровне, реконструируя два основных аспекта ямвлиховской концепции *ellampsis*. Один состоит в том, что физической основой теургических действий для Ямвлиха является всеприсутствие божественного в космосе (*De myst.* I, 8, p. 28, 1—7); сияние божественного света неограниченно и самопроизвольно изливается повсюду (*ibid.* I, 12, p. 40, 17—18), вследствие чего в космосе не оказывается такой вещи, которая была бы лишена присутствия бога и не могла бы быть использована в теургии. Другой аспект заключается в том, что власть пророчества является даром богов, а совокупность действий и вещей, используемых теургом, как бы подстилается под этот дар в качестве материи (*ibid.* III, 1, p. 100, 10—101, 6), вследствие чего разнообразие магических процедур, атрибутов, заклинаний оказывается зависящим не от различия единых по своей природе богов, но от разнообразия материи (*ibid.* I, 18, p. 53, 18—54, 6). Таким образом, концепция *ellampsis* позволяет весьма успешно обосновать в глазах платоника подавляющее большинство магических процедур, известных нам по греческим магическим папирусам из Египта, особенно если учесть, что Ямвлихом цели теургии и философии отождествляются и трактуются как пути к счастью (*ibid.* X, 5, p. 291, 12—292, 3).

Заканчивая свое исследование двумя иллюстрациями из Прокла, на примере которых ярко видна специфика теургии в ее философском аспекте. Не имея возможности (вследствие

обилия прокловских текстов — более десяти тысяч страниц) прибегнуть к систематическому анализу его творчества в целом, мы обратились к двум его теориям — учению об имени и учению о поэтическом искусстве. Мы можем отметить ряд принципиальных моментов. Во-первых, Прокл встраивает в оба этих учения, каждое из которых связано с человеческой *деятельностью*, теургическую доктрину. Во-вторых, в обоих случаях теория теургии является естественной, гармоничной частью соответствующих теорий: она переплетена с ними *целым* набором связей. В-третьих, она оказывается высшей частью этих теорий: каждый раз, выходя на «божественный уровень», Прокл сталкивается с необходимостью введения теургических понятий, а введя их, достигает удовлетворительного (в рамках, конечно, афинского платонизма) обоснования метафизических предпосылок теории имени или поэтического творчества. В-четвертых, классифицируя разные типы человеческой деятельности в отношении имен или мифов, Прокл, вводя теургический тип такой деятельности, выводит человека на богоравный уровень, благодаря чему и в этой, специфически философско-теоретической части теургии, мы обнаруживаем механизм обожения человека, что, как мы видели, является ее спецификой и для Юлиана-теурга, и для Ямвлиха, а в определенной мере и для Порфирия. Следовательно, проявляющееся у Прокла завершение эволюции теургии, появившейся как специфическая форма магической деятельности, выражается в превращении ее в одну из наиболее теоретических частей неоплатонической философии, сохраняющей, однако, фундаментальную связь с первоначальными этапами развития теургии.

Таким образом, в нашем исследовании в целом мы попытались показать, что теургия, сформировавшись в отношении своих процедур в рамках синкретической религиозности, окончательно стала самостоятельным культурным явлением лишь после превращения ее в элитарную, философски интерпретированную дисциплину, которая уже как таковая совершала далее

свою эволюцию к чисто философской доктрине, где практическая часть (изначальная исторически) стала лишь закономерным выводом из общепринятых в неоплатонизме теоретических положений.

Осмысливая теургию в более широком плане, мы можем сказать, что она ярко демонстрирует присущую греческому рационализму тенденцию подчинять себе все новые и новые сферы социальной реальности: внерациональная, а во многом и антирациональная, хотя бы по своему происхождению, магическая практика вынуждена была отступить перед натиском рационализирующего философского сознания и в конце концов, у Прокла, стала необходимым логическим выводом из его гипертрофированного рационализма, отождествлявшего структуру бытия и структуру мышления. Формировавшийся в едином контексте с христианской мыслью неоплатонизм предложил типологически сходный, но генетически и социально иной вариант синтеза рациональной мысли и практического богообщения. Если для христианской мистики, столь естественно сопоставляемой с платонической теорией теургии, рациональные формы были необходимой, но внешней компонентой, то для языческой философии и идеологии ее конечная и высшая форма оказалась переросшим себя рационализмом.

ПРИЛОЖЕНИЯ

І. ИЗ КОММЕНТАРИЕВ ПРОКЛА К ПЛАТОНОВСКОМУ ДИАЛОГУ «ТИМЕЙ»

Прокл, родившийся в Византии 18 февраля 412 года, детство провел в ликийском городе Ксанфе, где получил среднее образование. Для получения высшего (риторического) образования родители отправили его в Александрию, где он обучался у Леона Исаврийского. Предпочтя юридической карьере философскую, он изучает философию у Олимпиодора и математику у Герона и в возрасте около 20 лет приезжает из Александрии в Афины, где стареющий Плутарх еще возглавлял возрожденную им Академию. Первый этап прокловского образования в Афинах — чтение трактата «О душе» Аристотеля и платоновского «Федона» — он проходит под совместным руководством Плутарха и его будущего преемника Сириана. На основании конспекта этих занятий Прокл пишет свои комментарии к «Федону». Следующий этап — освоение сочинений Аристотеля и затем полностью Платона (уже под руководством одного Сириана, которого обычно Прокл имеет в виду, когда говорит о «нашем учителе») — выливается в другой конспект сириановских лекций, из которых Прокл, достигший тогда 27-летнего возраста, составит комментарии к «Тимею». Эта дата — 27 лет — единственная опора в попытках реконструировать хронологию написания Проклом его сочинений. Впрочем, реконструкции эти дают немного. Вероятным оказывается лишь отнесение комментариев к «Тимею» и «Государству» к более раннему периоду, чем комментарии к «Пармениду» и «Кратилу» и «Богословию Платона». Из того, что в комментариях к «Тимею» содержатся ссылки на «Государство» и наоборот, делают вывод, что Прокл их дорабатывал по мере чтения им самим лекций на эти темы.

Прокл, видимо, написал эти комментарии целиком, то есть ко всему диалогу «Тимей», однако до нас дошла лишь его

треть — до «Тимей», 44d — около тысячи страниц современного издания. Текст разбит на шесть книг, к каждой предпослано предисловие. В настоящем издании мы публикуем предисловие к первой книге и комментарий к вступительной беседе диалога, предваряющей речь Сократа, в которой он резюмирует содержание «Государства».

Перевод осуществлен по изданию Эрнста Диля (Лейпциг, 1903—1906), в котором данный текст занимает страницы 1—29 первого тома*.

ПРОКЛ

Комментарии к «Тимею» Платона (Введение к первой книге)

1. Пифагорейские основания «Тимея»

{1} Что предметом речи платонического Тимея¹, [5] от начала до самого конца его рассуждения, является общая физиологии², а также то, что он связан (ἀνατείνω) с рассмотрением³ Всего, ясно, я полагаю, для [всех] хоть сколько-нибудь восприимчивых к разумной речи. Ведь и само писание (γράψμα) пифагорейского Тимея «О природе»⁴ [10] дано в пифагорейской манере, «откуда начав», Платон «принялся тимеописать»⁵, согласно силографу, которого мы поставили в начале [наших] комментариев, чтобы [, оттолкнувшись от этого свидетельства,] начать исследовать, что платоновский Тимей [15] говорит тождественно тому [Тимею-пифагорейцу], что добавил [своего], а в чем [имеет с ним] разногласия, {B} и причину этого разногласия мы будем тщательно искать. А весь этот диалог, взятый в целом⁶, целью⁷ имеет физиологию, усматривая тождество между изображениями и образцами и между целостными [вещами] и

* В тексте даются два варианта стандартной пагинации текстов Прокловых комментариев: в фигурных скобках — страницы и столбцы первого издания Густава Парти, а в квадратных — страницы и строки издания Эрнста Диля, по которому чаще всего цитируется текст этой работы Прокла.

частными, [20] ведь он наполнен наилучшими принципами физиологии⁸, используя простые⁹ [вещи] для [интуитивного понимания] составных, частные [для интуитивного понимания] целостных, а изображения [для интуитивного понимания] образцов, не оставив нерассмотренной ни одну из первоначальных (ἀρχηγεῖων) причин природы.

А что этот диалог достойно придерживается такого направления и что только Платон, сохранив пифагорейский способ рассмотрения природы, изложил до мельчайших подробностей данное учение, это уже [р. 2] следует рассматривать людям острого ума.

2. История физики и место Платона в ней

Ведь физиология, кратко говоря, разделяется на три [части]. Одна [из них] исследует материю и материальные причины, другая добавляет разыскание вида и показывает его как более главную [5] причину, {С} и, наконец, третья, указывая, что они [т. е. материальные причины и вид] имеют логос не причин, но сопричин, полагает в основание другие главные причины существующих в природе [вещей]: творящую, парадигматическую и целевую.

а. Физики до Платона

Однако многие из физиков до Платона рассуждали [10] [лишь] о материи, одни — одно, другие — другое называя подлежащим¹⁰. Ведь и Анаксагор, который, кажется, «когда остальные спали»¹¹, счел, что ум является причиной рождающихся [вещей], но вовсе в своих сочинениях не воспользовался умом, скорее, он всякие «воздухи» да «эфир» предлагал в качестве причин [15] рождающихся [вещей], как говорит в «Федоне» Сократ [98с]¹².

6. Перипатетики

Стоявшие же после Платона во главе отложившейся от него школы, не все, но, по крайней мере, более усердные из них¹³,

требовали, чтобы физик рассматривал наряду с материей и вид, возводя к материи и виду начала тел, а если где и вспоминают о творящей [20] причине, то, как, например, когда называют «природу началом движения», отнимают от нее [начало] действующее и по существу творящее, не признавая, что в ней имеются логосы творимых ею [вещей], но многому позволяя возникать самопроизвольно, {D} вдобавок к тому, что [25] они соглашались, что творящая причина предстает не всем вообще физическим [вещам], но лишь существующим в Рождении¹⁴; поскольку же они с полной уверенностью говорили, что ничто из невидимых вовсе не является творящей причиной, то так они незаметно или составляли самопроизвольно все небо, или объявляли, что телесное способно само себя побуждать к действию¹⁵.

в. Платон

Один лишь [30] Платон, следуя пифагорейцам, указывает [р. 3] сопричины физических вещей — всеприемлющий и заключенный в материю вид, — служащие главным причинам в Рождении¹⁶. А кроме них, разыскивает перводействующие (πρωτουργοί) причины: творящее, образец, цель, и затем ставит над Всем ум [5] в качестве демиургической и мыслимой причины, в которой изначально содержится Все, и [приставляет также] благо, предпоставленное в качестве желаемого творящему. [А поступил он так потому, что] ведь, поскольку движимое другим зависит от силы движущего, оно, разумеется, по своей природе не способно ни побуждать себя, ни совершенствовать, ни сохранять, и [, следовательно,] во всех [10] этих [действиях] требуется творящая причина, и ей [все] удерживается. {E}

Итак, следует, чтобы сопричины физических вещей были поставлены в зависимость от истинных причин, от которых они происходят, для которых они созданы Отцом всех [вещей], ради которых они рождены. Стало быть, справедливо указаны Платоном все эти тщательно исследованные [причины], [15]

как и происходящие от них две оставшиеся: вид и подлежащее. Ибо этот [наш видимый] космос не то же самое [по сравнению с] мыслимыми и мыслящими космосами, которые существуют в чистых видах, но есть в нем как логос и вид, так и подлежащее.

Но это [20] можно рассмотреть и позже. А что Платон на самом деле указал все эти причины творения космоса, явствует из следующих [категорий]: «благо», «мыслимый образец», «творящее», «вид», «подлежащая природа». Ведь если бы он рассуждал о мыслимых богах, одно лишь благо объявил бы их причиной: [25] ведь из одной этой причины [возникает] мыслимое число; а если о {2} мыслящих, то выставлял бы их причиной благо и мыслимое: ведь мыслящее множество происходит из мыслимых единичностей и единого источника сущих [вещей]; а если о сверхкосмических, то выводил бы их из мыслящей и целостной демиургии [30], из мыслимых богов и из причины целостных [вещей]: ведь для всех [вещей], среди которых вторичное [также] является порождающим, первым, неизреченным и немислимым является То основание¹⁷; а когда [он] станет рассуждать о внутрикосмических вещах и о [р. 4] всем вообще космосе, то даст ему материю и входящий в него от сверхкосмических богов вид, и привяжет к целостной демиургии, и уподобит мыслимому живому существу, и назовет богом по причине соучастия во благе, и таким образом [5] окончательно сделает космос в целом мыслящим и одушевленным богом¹⁸.

3. Содержание диалога

а. Описание Вселенной через изображения

Итак, это цель, к которой, как мы говорили, стремится Тимей, и она такова, как мы изложили. Поскольку же она является таковой, соответственно [этому] в начале сочинения с помощью изображений указывается устройство (τάξις) Всего, в средних [частях сочинения] излагается все творение космоса, [10] а в конце частные и конечные [произведения] демиургии

приводятся в связь с целостными [вещами]. Ведь повторный рассказ о Государстве {В} и миф об Атлантиде через изображения являют картину космоса: ведь если мы имеем в виду единение и множество внутрикосмических [вещей], [15] мы говорим, что изображением единения является Государство, основные принципы которого изложил Сократ, представляющее собой в конечном счете понижывающую все [элементы] общность, [изображением] же разделения и, особенно, противостояния двух систем¹⁹ [является] война атлантов против афинян, о которой рассказывает Критий; [20] если же [мы имеем в виду разделение] на небесный и подлунный миры, мы скажем, что Государство подобно небесному устройению — ведь и Сократ говорил [Государство, IX, 592b], что его образец существует в небе, — а война атлантов подобна Рождению, устрояющемуся через противоположность и [25] изменение. Итак, эти [речи] с помощью таких [средств] предваряют общую физиологию.

6. Описание Вселенной

А после этого он указывает демиургическую, парадигматическую и целевую причины Всего. Когда же они были в наличии, [из них] создавалось Все — в целом и по частям²⁰. Ибо и телесность его разделяется [30] видами, демиургическими разрезами {С} и божественными числами, и душа приводится демиургом и наполняется гармоническими логосами и символами²¹, божественными и демиургическими, и [таким образом] создается целостное живое существо [р. 5] согласно объединенному в мыслимом мире кругу космоса, и частные [вещи] в нем должным образом организуются в целостную [вещь]; как, например, телесные и жизненные [частные вещи, соединяясь, образуют целостную вещь]: ведь частные души, вселяясь в свои жилища, выстраиваются вокруг богов — вождей, и [5] входят в космос на своих собственных колесницах²², подражая ведущим их [богам], и [таким образом] небесные боги создают и животворяют смертные живые существа.

в. Учение о человеке как часть учения о Вселенной

Где [т. е. в этой части диалога] было рассмотрено и каким образом и с помощью каких причин был создан человек, а [рассматривается] он прежде, по крайней мере, [других сделанных вещей] <или> потому, что нам, [10] избравшим человеческую участь²³ и живущим согласно ей, подобает ее рассмотрение, или потому, что человек — малый космос и все в нем частно, тогда как в космосе — божественно и целостно: есть ведь у нас и ум в его действовании, и разумная душа, произошедшая как целостная [вещь] из самого отца {D} [15] и самой жизнеродительной богини²⁴, и эфирная колесница, аналогичная небу, и земное тело, смешанное из четырех элементов, с которыми оно и сопоставимо²⁵. Если, стало быть, нужно было бы различным образом рассматривать Все — и в мыслимом [мире] и в чувственном — с точки зрения образа, изображения, целостного, частного, то, пожалуй, хорошо [20] иметь при рассмотрении Всего полностью разработанное учение о человеческой природе.

Можно привести еще и такое соображение, что, согласно пифагорейскому обычаю, к рассматриваемому следует присоединять учение о рассматриваемом; а поскольку мы рассматриваем, что есть космос, следует, я полагаю, добавить и такой [вопрос]: чем [25] является то, что изучает и разумно познает эти [вещи]. А что касается того, что [Платон] и это принял во внимание, он совершенно ясно и полно разъяснил, говоря [90d], что «должно», чтобы тот, кто намеревается стать обладателем счастливой жизни, «уподоблял познаваемому познающее», ибо целое всегда счастливо, [30] а мы будем счастливы, уподобившись Всему; ведь таков и принцип восхождения к причине: ведь поскольку и здешний человек [уподобляется] Всему, и мыслимый человек [уподобляется] [р. 6] {E} саможивому, а там²⁶ вторичные [вещи] всегда²⁷ зависят²⁸ от первичных и частные [вещи] пребывают не выходящими из целостных и находятся в них, [постольку] всякий раз, как здешний человек станет уподобляться Всему, он будет подобающим образом

подражать своему образу, [5] являясь упорядоченным (κόσμος) через уподобление порядку (κόσμον) и счастливым через изображение счастливого бога.

г. Описание конечных произведений демиургии

А на основании сказанного со всеми подробностями по родам и видам были изложены и конечные [вещи] демиургии, составленные в верхних [частях подлунного мира], на земле и в живых существах, одни [10] — вопреки природе, другие — согласно природе. Здесь появляются и начала медицины. Ведь дело физика заканчивается [, когда он доходит] до этих [вещей], поскольку он является созерцателем природы: ведь то, что согласно природе, одновременно и [присутствует] в ней, а то, что вопреки природе — [является] выходом [за ее пределы и, следовательно, за пределы того, что рассматривает физик]. Итак, познавать, как и какими способами отклонение возводится назад к надлежащему и [15] к природе, это дело физика, а приводить в соответствие с подобающим — [дело] медицинского искусства. В этом Платон особенно дополнил других физиологов, ведь {F} они рассуждали о [вещах], в наибольшей степени погруженных в материю, и последних созданиях природы, оставляя [без внимания] целостное небо и [20] чины внутрикосмических богов, как бы замечая [лишь] материю, а видам и перводействующим причинам желая здравствовать.

д. Сопоставление взглядов Аристотеля и Платона по этому вопросу

Я полагаю, что и божественный (δαμόνιος) Аристотель составил целое сочинение о природе, ориентируясь по возможности на учение Платона: он использовал, во-первых, общие [причины] всех созданных по природе [вещей], [25] вид и подлежащее, и то, откуда начало движения, {3} и движение, и время, и место, которые и Платон тогда указал, а также расстояние и время, являющееся изображением вечности, и сосуществующие с небом, и различные виды движения, и сопричины

[вещей существующих] по природе, и, во-вторых, частные [причины] [30] для [вещей], разделенных по сущности, и из них первичные, относящиеся к небу, [также рассматривал] согласно с Платоном, поскольку небо установил нерожденным и [состоящим] из пятой сущности (какая ведь [р. 7] разница, называть ли [это] пятым элементом, или пятым космосом, или пятой фигурой, как называл Платон?)²⁹, а вторичные — общие для всего производящего состава (в этом отношении можно восхищаться Платоном, рассмотревшим со всей тщательностью их сущности и силы [5] и верно передавшим их гармонию и противоречия), — так вот, из этих [вещей], [связанных] с Рождением, одни относятся к верхним [частям подлунного мира], начала которых указал Платон, а Аристотель {B} растянул учение [о них] сверх необходимого, другие [10] касаются рассмотрения живых существ, которые у Платона подробно разбираются по всем причинам — целевым и сопричинам, а у Аристотеля рассматриваются едва по виду; ведь [Аристотель] переоценивает значение материи и, рассуждая на основании такого ее понимания о физических вещах, [15] показывает нам, насколько он отклоняется от наставления учителя. Это то, что касается этих [вещей].

4. Жанровые и стилистические особенности диалога

После этого скажем, каковы вид³⁰ и стиль диалога. Всеми признается, что Платон, взяв книгу пифагорейца Тимея, [20] которая составлена у него о Всем, принялся тимеописать на пифагорейский манер; признается [даже] едва близкими к Платону [людьми] и то, что нрав его — сократический, [то есть] обходительный и доказательный. Итак, если и в другом месте [Платон] сочетает пифагорейские [25] и сократические особенности, то в этом-то диалоге явно это делает: ибо есть в нем от пифагорейского {C} свойства возвышенность ума, разумность, боговдохновенность, выведение всех [вещей] из мыслимых, разграничение целого числами, символическое и мисти-

ческое указание на вещи, [30] возведение, возвышение с помощью интуиций, основанных на частных вещах, повествовательное [начало]; а от сократической обходительности — приятная беседа, облагороженность [изложения], доказательное [начало], [р. 8] рассмотрение сущих через изображения, этическое [начало] и тому подобное. Потому этот диалог значителен и с самого начала пользуется интуитивными указаниями, смешивает доказательное [начало] с повествовательным и подготавливает нас мыслить физическое не только физически, [5] но и богословски: ведь и сама природа, зависящая от богов³¹ и ими вдохновляемая, предводительствуя Всем, ведет телесное, не будучи богом, но и не без божественного свойства, из-за того что просвещается истинно сущими богами. А если следует [10] уподоблять слова вещам, «которые они объясняют», как именно скажет сам Тимей [29b], подобало бы, чтобы этот диалог был как физическим, так и {D} богословским, подражающим природе, рассмотрению которой он посвящен. А еще, поскольку, по пифагорейскому учению, вещи натрое [15] разделяются: на мыслимые, физические и средние между ними, которые обычно называются математическими, а все следует рассматривать [существующим] во всем специфическим образом — ведь и в мыслимых [вещах] изначально присутствуют средние и последние, и в математических присутствуют оба [других рода вещей], первые — в качестве изображения, третьи — в качестве образца, [20] а в физических вещах есть отражение тех [вещей], которые им предшествуют, — то, конечно, правильно Тимей, представив душу через математические имена, указал ее силы, логосы и элементы, а Платон определил ее свойства через геометрические фигуры [25] и оставил [пребывать] изначально предшествовавшие причины всех этих [вещей] в мыслимом и творческом уме. Таково то, что касается этих вещей, хотя их рассмотрение по отдельности способно больше приблизить нас к пониманию нрава этого диалога. [30]

5. Сюжет диалога

А содержание таково³². Сократ, придя в Пирей {E} ради праздника Бендид и шествия, рассуждал там о государстве с Полемархом, сыном Кефала, [р. 9] Главконом, Адимантом, и в особенности с Фрасимахом-софистом, а на следующий после того дня, в городе [, беседея] с Тимеем, Гермократом, Критием и еще четвертым вместе с ними, безымянным, рассказывал о застолье в Пирее, [5] как изложено в «Государстве». А произнеся речь, призвал и остальных «должным образом угостить его подходящими речами в ответ» на следующий день. Итак, они собрались, с тем чтобы слушать и задавать вопросы, в тот день, третий со дня встречи в Пирее, ведь в «Государстве» [10] он говорит [I, 327a]: «Я вчера ходил [в Пирей]», тогда как в этом [диалоге говорит, 17a]: «Тот из вчера пировавших, а нынче угощающих»; а пришли на ту лекцию не все, но четвертый из-за слабости отсутствовал.

Богословский смысл сюжета

Итак, что же, ты спросишь, в том, что слушающих, для которых [произносится] речь обо всем космосе, трое? [15] А в том, я отвечу, что отцу слов пристало соответствовать отцу дел³³, ведь творение космоса речью — изображение творения космоса умом: {F} творческой триаде, воспринимающей единое и цельное творение отца, он [уподобил] воспринимающую слова речи триаду [слушателей], [20] в которой наивысшим является Сократ, из-за родства жизни привязавший себя к Тимею именно так, как первое [начало] парадигматической [триады] относится к тому, что стоит впереди трех. Итак, эти [вещи] в дальнейшем мы сформулируем более ясно, если это будет приятно богам. [25]

6. Заключение-1

А поскольку нами уже сказано о цели [диалога], что [это за цель] и какова она, и об устройстве диалога, и о стиле, {4} который в нем восхитительно смешан [из сократических и пифа-

горейских особенностей], и обо всем содержании, а также о соответствии лиц [участствующих в диалоге,] их речам, было бы сообразным [30] [правильному порядку толкования сочинений Платона], подойдя к этой речи, исследовать каждое [ее положение по отдельности] доступным для нас способом.

7. Отступление: о понятии «природа»

Но, поскольку имя природы, [одними так], другими иначе употребляемое, вводит в заблуждение ценителей платоновского рассуждения, [р. 10] как ему где-то кажется, и для того, чтобы понять, что он считает сущностью природы, давай мы сначала поговорим об этом. Пожалуй, [читателю] диалога, посвященного физической теории, следовало бы знать, что есть природа, откуда она происходит и до [5] чего простирает свои творения. Ведь из древних одни называли природой материю, как Антифон, иные — вид, как Аристотель во многих местах³⁴, другие же — целое, как некоторые из доплатоников, о которых Платон рассказывает в «Законах» [X, 892b], что они называли природами те [вещи], что [существуют] по природе, а другие — физические [10] силы: тяжесть, легкость, разреженность, плотность, как {B} некоторые из перипатетиков и еще более древних физиков, а некоторые называли природой искусство бога, а некоторые — душу, а некоторые — иное в том же роде. Но сам Платон материю, или находящийся в материи вид, или тело, или природные силы [15] не счел в первую очередь достойными быть названными природой, но и саму душу не решился прямо назвать [природой], поместив ее [т. е. природы] сущность посередине между обоими, — я имею в виду душу и телесные силы — [поскольку, с одной стороны, она] уступает первой [т. е. душе] тем, что разделяется по телам и не возвращается к ней, и [с другой стороны,] превосходит тех, что после нее [20] [т. е. телесные силы], тем, что имеет логосы всех [вещей], и рождает все [вещи], и животворит.

[Поступив так, Платон] призвал нас к наиболее тщательно-му рассмотрению [природы]. Ведь, по общему мнению, иное — природа, иное — то, что соответствует природе, и иное — то, что по природе; ведь искусное — иное, чем происходящее от искусства; иное — мыслящая душа и иное — природа. [25] Ведь природа — это природа тел, погруженная в них и от них неотделимая, а душа отделима и [, хотя] помещается в ней [т. е. в природе], существует одновременно в себе самой и в ином, будучи тем, что в ином, из-за того что подвергается причастности, а тем, что в себе самой, из-за того что не погружается в участие, {C} тогда как отец души является только [тем, что] в себе самом, будучи непричастным, [30] и, если угодно [довести рассуждение до конца, существующий] до него мыслимый образец всего космоса [является тем, что называется] «само»³⁵. Ведь эти [вещи] связаны [р. 11] друг с другом: То, что само, То, что в себе, То, что в себе и в ином, То, что в ином, То, что иное. Ясно, что [последнее] — это все чувственное, в чем [находятся] всяческое разъединение и разделение, а из тех [вещей, что не чувственны], одно — природа, неотделимая от тел, другое — душа в себе суцая [5] и просвещающая вторичную жизнь, [нисшедшую] в иное, третье — творческий ум, пребывающий «по обыкновению в себе» [Тимей, 42e], четвертое — мыслимая и парадигматическая причина всех сотворенных творцом [вещей], которую Платон из-за этого велел называть [30d] *саможивым*. Стало быть, природа — последняя [10] из причин, творящих то, что телесно и чувственно, и предел распространения бестелесных сущностей, она полна логосов и сил, с помощью которых направляет внутрикосмические [вещи], и она — бог³⁶, [однако] не прямо, а через обожествление она является богом (ведь и божественные тела [15] мы называем богами как изваяния богов³⁷ [а не как самих богов]), она ведет {D} весь космос своими силами и удерживает небо в своей вершине, а Рождением управляет через небо, повсюду присоеди-

няя [букв. пришивая] частные [вещи] к целостным. Будучи та-
кой, пришла она от жизнедающей [20] богини ³⁸:

За плечами богини висит безмерная природа ³⁹.

От этой богини происходит всякая жизнь, как мыслящая, так и неотделимая от расселяющихся [по космосу вещей]; а природа, завися от нее, свободно ходит по всем [вещам] и оживляет все [вещи своим] дыханием, через нее и [все] [25] бездушные [вещи] причащаются некоей души, и [вещи], подверженные разрушению, пребывают, [не разрушаясь], в течение веков в космосе, удерживаемые [от разрушения] причинами видов, [содержащимися] в ней.

Властвует неистощимая природа космосов и дел,
говорит Священное Слово, [р. 12]

благодаря чему небо, спеша, совершает [свой] вечный бег, — и так далее ⁴⁰. Так что если кто-нибудь из тех, кто говорит о трех творцах, пожелает возвести их к таким началам, [а именно] к творческому уму, душе, целостной природе, то он верно скажет по вышеизложенным причинам, а если пожелает предложить каких-нибудь других трех творцов [5] Всего, [находящихся] по ту сторону [выше] души, то неверно: {Е} ведь есть один творец целостных [вещей], а разделяют его целостное творение более частные силы ⁴¹.

Итак, если Амелий или Феодор ⁴² пожелают распорядиться таким образом, мы не присоединимся к этому решению, но будем стараться пребывать на платонических [10] и орфических основаниях. И те, кто называет природу творческим искусством, говорят неверно, если утверждают, что оно пребывает в самом творце, а если — что оно происходит от него, то верно. Ведь искусство следует мыслить троичным ⁴³: как не выходящее из художника, [15] как выходящее, но возвращающееся в него и как уже вышедшее и ставшее в иное. Итак, искусство пребывает в творце и сам он в себе находится; из-за этого [ис-

куства] и сам творец называются священными сказаниями «искусноделом и художником огненного космоса» [Халдейские оракулы, 33]. [20] А мыслящая душа — [тоже] искусство, но пребывающее и вместе с тем выходящее, а природа — только вышедшее, из-за чего и называется орудием богов, [но, однако], не безжизненная и не только движимая другим, а имеющая неким образом самодвижение от своей собственной действительности, ведь орудия богов имеют свою сущность (οὐσιότητα) в действующих логосах и являются жизненными и сопутствующими {F} [25] их действиям.

8. Заключение-2: особое место «Тимея» среди Платоновых диалогов

После того, как сказано, что такое природа по Платону, [а именно] что она бестелесная сущность, неотделимая от тел, имеющая их логосы, не способная взирать на себя, из этого, стало быть, ясно, как физический диалог, уча о целостном творении космоса, [30] был удобен для того, чтобы привязать по порядку одни [вещи] к другим. [р. 13] Ведь поскольку вся философия разделяется на рассмотрение мыслимых и внутрикосмических [вещей] (подобно тому как и космос двоичен: с одной стороны — мыслимый, с другой — чувственный, как говорит {5} и сам возглавивший [беседу] [30с]), «Парменид» предпринимает рассуждение о мыслимых [вещах], [5] а «Тимей» — о внутрикосмических: ведь первый из них повествует обо всех божественных чинах, а второй — обо всех нисхожденных внутрикосмических [вещей]; и ни первый нигде не оставляет без внимания рассмотрение [вещей в том виде, как они существуют] во Всем, ни второй — рассмотрение [вещей] мыслимых, поскольку и чувственные содержатся в мыслимых [10] в качестве образца, и мыслимые в чувственных в качестве изображения; но один повествует по преимуществу о физическом, а другой — о богословском соответственно мужам, именами которых они названы: ведь Тимеем создано некое писание о природе Всего, а Парменидом — об истинном бытии.

А посему верно [15] сказал божественный Ямвлих, что вся теория Платона охватывается в этих двух диалогах — «Тимее» и «Пармениде» — ведь все рассуждение о внутрикосмических [вещах] имеет в них наилучшее завершение и ни один чин из сущих [вещей] не оставляется нерассмотренным. {B} [20] Для тех, кто обращается [к данной теме] не мимоходом, должно быть ясно, что образ рассуждения «Тимея» в высшей степени подобен парменидовскому: ведь как «Тимей» возводит причины всех [вещей] в космосе к первейшему творцу, так и «Парменид» связывает с единым нисхождение всех сущих [вещей], и [25] один указывает, как все [вещи] причащаются творческому провидению, а другой — как сущие получили единое существование. А еще [следует указать и на такое сходство, а именно], как «Тимей» ставит перед физиологией задачу рассмотрения внутрикосмических [вещей] через изображение, так и «Парменид» воздвигает перед богословием задачу исследования нематериальных видов; [30] ведь необходимо, чтобы к пониманию Всего возводился [лишь человек,] наупражнявшийся в рассуждениях о наилучшем государстве, а к мистическому рассмотрению единичностей был вознесен [лишь человек,] натренировавшийся в строгих апориях о видах. [р. 14] А после того, как это сказано, настал, кажется, подходящий момент [нашей] речи приняться за Платона и испытать каждое [из его положений], насколько мы [к этому] способны.

Построчный комментарий

«Один, два, три, а где же четвертый наш [собеседник], о друг {C} [5] Тимей, из вчера пировавших, а нынче угощающих?» [17а].

Филологический комментарий

Критик Лонгин, подойдя к этой фразе филологически, сказал, что она состоит из трех членов, из которых первый, будучи

как бы простым и общим из-за лизиса в изложении, получает великолепнейшее завершение от [10] второго благодаря изменению имени и непрерывности речи, но намного больше прелести и возвышенности добавляется им обоим от третьего [члена]: ведь первый — «один, два, три», составленный без союзов, делает фразу возвышенной, второй, следующий прямо за ним, — «а где же четвертый наш [собеседник], [15] о друг Тимей» — благодаря тому, что слажен с помощью изменения [слова] «четвертый» по сравнению с предыдущими числами и с помощью торжественного обращения делает изложение более значительным, а третий — «из вчера пировавших, а нынче угощающих» — одновременно прелестью и цветистостью выражений и с помощью [20] тропа поднимает и возвышает весь период.

А *Праксифан*, товарищ *Феофраста*, упрекал *Платона*, во-первых, за то, что он навязал *Сократу* [слова] «один, два, три», что [ему] было прекрасно известно и по ощущению: ведь что за нужда была *Сократу* считать, чтобы узнать количество встретившихся на [25] обеде? А во-вторых, за то, что он изменил выражение на «четвертый», [что] не созвучно предыдущим: ведь [словам] «один, два, три» соответствует «четыре», а [слову] «четвертый» — «первый, второй, третий». А потому, все это — его басня.

Однако философ *Порфирий* решительно выступил против него, [30] [возражая] против второго [упрека], что таково свойство эллинской [речи] [р. 15] и оно прекрасно [подходит] для объяснения сделанного; по крайней мере Гомер нередко так говорит, ведь он сказал [Илиада, VII, 247], что

через *шесть* слоев [кожи на щите] прошла, разрубая,
несокрушимая медь,

а удержана была в «седьмом», и в разных других случаях он использует этот прием. [5] {D} Затем, это изменение имеет причину: ведь присутствующие были указаны перечислением, поскольку [выражение] «один, два, три» указательно, а отсут-

ствующего (ведь указать его он не мог) обозначил словом «четвертый». А против первого [упрека он возражал], что [10] если бы присутствовало столько [человек], сколько должно было прийти, излишне было бы считать, а так как кто-то, кого мы не знаем по имени, отсутствовал, перечисление обратило бы внимание на отсутствующего, как бы желая [найти] оставшегося и нуждаясь в части для полного числа. Так вот, Платон, [15] указывая на это, изобразил Сократа считающим пришедших и ищущим оставшегося. Ведь если бы он знал и того [, кто отсутствовал,] и был способен назвать его по имени, сказал бы, может быть, что Крития, Тимея, Гермocrates он видит, а такого-то не видит, а поскольку отсутствующий был чужим [20] и не известен ему, то и сам он только по числу понял, что тот отсутствует, и нам, столь позже родившимся, сделал это ясным. Итак, следует, наверное, уразуметь, что все это и тому подобное в рассмотрении данной речи полно прелести.

Этический комментарий

Следует {Е} также помнить, что диалог этот — пифагорейский, и толковать его надо [25] соответствующим тем [мужам] образом. Ну так не извлечь ли отсюда следующие пифагорейские этические догматы? Те мужи целью всей своей философии ставили дружбу и единомысленную жизнь, а на нее-то Сократ и указал всем, назвав Тимея другом. [30] Они полагали, что следует неуклонно соблюдать соглашения, которые они заключали между собой, чего и Сократ [р. 16] требовал, желая [найти] четвертого; они приветствовали общность в поисках догматов, и сочинения одного были общим [делом] всех, что подтверждает и Сократ, требуя, чтобы они были пирующими и угощающими, [5] кормящими и кормящимися, наставляющими и обучающимися. Итак, другие [философы] написали сочинение «Об обязанностях», в котором требовали, чтобы воспитываемые ими улучшили свои нравы; а Платон, с помощью самого подражания наилучшим мужам, описал нам примеры обязанно-

стей, [10] которые имели более сильную действенность, чем назначенное в голых правилах, {F} ведь подражание распределяет жизни слушателей согласно их собственным особенностям. Из этого ясно, о чем философ особенно часто повествует — о слушании речей — и что считает истинной пищей [15] не то, что многие считают (т. е. животную [пищу]), но то, что угощает внутреннего человека. Поэтому им много [говорится] {6} об угощении речами: «Впрочем, ясно, что речами вас Лисий угощал» [Федр, 227b], и «Вам только угощение предложено, нам же не уделяется» [Лисий, 211d]. [20] Итак, это и тому подобное — этическое.

Физический комментарий

А физическое таково. [Те мужи] говорили, что все физическое творение удерживается числами и согласно числам составлены все сотворенные [вещи] природы, а эти числа являются причастными, поскольку все внутрикосмические виды причастны. [25] Соответственно [этому и] начальная речь осуществляется с помощью чисел и пользуется числами как арифметическими, а не самими теми, которым и эти причастны. Ведь иное — единица, двойца, тройца и иное — один, два, три; ведь первые просты и каждое «само», а вторые — причастны им. А потому не прав [30] Аристотель, говоря, что мужи установили числа в чувственных [вещах]. Как возможно?! [Неужели могли так поступить] воспевавшие число — «отца блаженных и мужей и четверицу — [р. 17] источник вечной природы?» {B} Итак, поскольку диалог физический, постольку первое интуитивное указание он создает, используя причастные числа, которые все физические. А еще мужи почитали физическую общность: [5] ту, что в Рождении, благодаря которой все [вещи] становятся выразимыми и соразмерными друг другу, и ту, что в небесных [вещах], ведь и они делятся друг с другом [частицей] родной [им] силы. А поэтому Сократ верно и соответственно предмету речи повелел, чтобы они были пирующими и угощающими. [10]

Богословский комментарий

А после этого я рассмотрю такие богословские мысли. Эти мужи рождали все через первые и ведущие числа и всем внутрикосмическим вещам давали ипостась от трех богов. А из них единица, двоица и троица указывали, что тот, кто намерен стать созерцателем природы, должен начинать от них и всегда иметь их в виду. [15] Сопричины физических вещей рассматривались еще и другими⁴⁴; целевая, парадигматическая и творящая причины — каждым по-своему. Итак, эти причины разъясняются через указанные {С} числа. Целевая — через единицу, [20] ведь она предстает числам в качестве блага, парадигматическая — через двоицу, ведь инаковость сущих разделяет перводействующие причины целостных [вещей], а еще, двоица — начало четверицы мысленных образцов, творящая же причина обозначается через троицу — ум ведь родствен [25] троице, будучи третьим от сущего через посредство жизни, или от отца через силу, или от мыслимого через мышление. Ведь аналогично тому, как единица [относится] к двоице, и сущее [относится] к жизни, и отец — к силе, и мыслимое — к мышлению, а как двоица к троице, так [30] жизнь, сила и мышление [относятся] к уму. А еще, [р. 18] все божественные [вещи] во всех [вещах] находятся и единятся друг с другом, потому что все находится в одном и во всех — каждое, и благодаря божественной дружбе они удерживаются вместе. И тот Сфэрос [Эмпедокл, фр. 27D] единым единением объемлет богов. Поэтому Сократ, подобающе {D} [5] ориентируясь на божественное, и сам первым подошел к общности и единомыслию, и других призвал к тому же. А угощение и пиршество — подходящие имена для [действий] богов и в не меньшей степени — для внутрикосмических [вещей]: ведь допускаются они совершенными богами до «пиршества и пищи», как говорит в «Федре» Сократ [247a], [10] угощение было и у великого Зевса в день рождения Афродиты. Поэтому и Сократ счел, что [такое имя] будет соответствующим и для них, приобщающих друг друга к божествен-

ным мыслям. И нет ничего удивительного в том, что Тимей угощает других и угощается ими, поскольку [15] и у богословов воспеваются уделение сил и соучастие [в них], когда божественные насыщают друг друга и насыщаются друг другом. Так ведь и от вдохновенных Фебом поэтов мы услышали, что боги приветствуют друг друга мыслящими действиями или творениями, промышляющими обо Всем [21]:

Золотыми кубками пьют за здоровье друг друга, на город
 троянцев взирая [Илиада, IV, 4],

а поскольку они мыслят и знают друг друга, —

ведь не знающими друг друга боги не бывают
 [Одиссея, V, 79],

[25] а «пища для мыслящего, согласно Священному слову, есть мыслимое», [то] ясно, {Е} что «взаимное угощение должным образом» первоначально [существует] у богов, а более мудрые из людей, подражая таким образом богам, каждый щедро уделают друг другу из родных ему мыслей.

*«Какая-то слабость поразила его, Сократ,
 [30] ведь добровольно он не пропустил бы
 такой беседы» [17А].*

Этический комментарий Порфирия

А философ Порфирий, [р. 19] говорят, заключил, что в этих [словах] подразумевается, что для разумных людей возможна только одна причина отсутствия на таких беседах — слабость тела, и что, во всяком случае, это [отсутствие] следует считать не добровольным, а результатом воздействия внешних причин. И, во-вторых, что друзья [должны] заступаться за друзей, [5] если они полагают, что те, вопреки общему мнению, что-то делают неверно. А эта фраза как раз охватывает обе [мысли], указывая и на нрав Тимея, благородный и истиннолю-

бивый, и на вынужденное отсутствие [четвертого собеседника] как на препятствие жизни, посвященной рассуждению.

Физический комментарий Ямвлиха

А божественный [10] Ямвлих велеречиво сказал, что в этой фразе [указывается на то, что] натренированные в созерцании мыслимых [вещей] не соответствуют рассмотрению чувственных, как где-то {F} в «Государстве» [VII, 516e] и сам Сократ сказал, что воспитанные в «чистом свете» ничего не видят, спустившись в пещеру [15], из-за тамошней тьмы, так же как и поднявшиеся из пещеры из-за этого не способны сразу прямо смотреть на свет, и по этой причине четвертый отсутствовал, так как соответствовал другому созерцанию, [а именно] созерцанию мыслимых [вещей], и эта слабость его как раз была избытком силы, благодаря которому он превосходил настоящее [20] рассмотрение. Ибо как сила злых есть, скорее, бессилие, {7} так и слабость по отношению ко вторым [вещам] есть превосходство силы. Итак, поэтому речь идет о том, что оставшийся отсутствует как не соответствующий физическим рассуждениям, но [подразумевается, что] он пожелал бы присутствовать на них, если бы предстояло рассуждать о мыслимых [вещах]. И это почти [25] все, что предшествует физиологии, что Порфирий толкует в основном политически, возводя к добродетелям и настоящие рассуждения, а [Ямвлих] в основном физически. [И последний более прав], ведь необходимо, чтобы все было согласно с поставленной целью, а диалог — физический, а не этический⁴⁵.

*Попытки идентификации
отсутствующего участника беседы*

Значит, таким образом философы относятся [30] к этим [словам]. Ибо я оставляю без внимания тех, кто приводит нам многочисленные доводы, чтобы доказать, что этот четвертый был Теэтет [, рассуждая так]: он был известен им [т. е. участни-

кам диалога] из элеатского [р. 20] училища, и [Сократ] указал, что тот болен, а потому он и нынче отсутствует из-за болезни. Ведь [именно] так *Аристокл* аргументировал, что отсутствующий — это Теэтет. Однако Теэтет {B} [лишь] незадолго до смерти Сократа стал известен Сократу [5] и элейскому гостю, а если и был известен последнему намного больше, то что с ним общего у Тимея? А платоник *Птолемей* полагал, что это — Клитофонт, ведь он в одноименном диалоге не был удостоен ответа от Сократа. *Деркилид* же [полагал, что это] Платон, [10] ибо он и при кончине Сократа отсутствовал из-за болезни [Федр, 59b].

Итак, этих, как и сказал, я оставляю без внимания, поскольку они прекрасно опровергнуты и нашими предшественниками, [показавшими], что они разыскивают недостойное разыскания и говорят что-то несуразное. Ведь все они принимаются [рассуждать] на шатких основаниях и вовсе неразумно, [15] коль скоро мы нашли то, что они ищут. Поскольку говорить, что Теэтет или Платон [отсутствует] из-за болезни, вовсе не соответствует времени; ведь один из них болел, когда Сократ был на суде, другой же, говорят, от болезни скончался. А Клитофонта называть и вовсе неуместно, ведь он вообще не присутствовал в предыдущий день, а сказал что-то, когда Сократ рассуждал [Государство, I, 340ab] [20] в день, предшествовавший тому, на {C} обеде в Пирее. В отличие от этого *Аттик* верно заметил, что отсутствующий — один из спутников Тимея, почему и Сократ спросил Тимея о нем, где, мол, четвертый, а тот, словно [25] какого-то родственника, его оправдывает, утверждая, что отсутствие его вынужденно и невольно. Итак, это то, что дошло до нас от более древних.

Комментарий Сириана—Прокла

А наш руководитель решил, что это, сказанное нам Платоном, следует [понимать] иначе. Итак, он говорил, что насколько более значительным [30] и возвышенным вещам посвящены

лекции, настолько уменьшается число слушателей, [р. 21] речь же посвящена более тайному и невыразимому. И поэтому на первом уроке о государстве, на обеде в Пирее, аудитория была многочисленна ⁴⁶, по крайней мере, шесть [слушателей] удостоились [быть названными] по имени; а на [5] втором, на рассказе Сократа, четверо внимали речам, на этом же отсутствовал и четвертый, трое же слушали, [так что] насколько более чистой и мыслящей является речь, {D} настолько сокращается аудитория.

Ведь повсюду существует предводительствующая единица, но в одном случае — состязательным образом, из-за чего и [10] слушатели имеют неопределенное и разделившееся на множество растяжение, в котором нечетное борется с четным; в другом случае — излагательным образом, [но] когда [еще] битва и диалектические состязания не примирились, из-за чего и слушателей четверо, так как четверка обладает четырехугольностью, подобностью и [15] тождественностью из-за родства с единицей, а инаковостью и множеством — из-за природы четного; <в третьем же случае>, когда все соперничающее учение отстранено, [она существует] доказывающим и предводительствующим, задуманным рассмотрением образом, из-за чего принимающим ее свойственна и тройка, во всем [20] соответствующая (συμφορένη) единице: нечетное, первое, совершенное.

Ведь как одни добродетели ⁴⁷ присутствуют в сражающихся и размеряют их битву, другие отделены от них, но еще не совсем их покинули, а третьи оказываются вовсе {E} отделенными, так одни речи [25] состязающиеся, другие — утверждающие, а третьи — неким образом средние между ними [, этими] двумя: одни соответствуют мыслящему молчанию и мышлению души, другие — действиям мнения, а третьи — промежуточным между ними жизням. И в частности, одни из слушателей соразмерны более возвышенным лекциям, а другие [30] — более приниженым. И слушатели более великих лекций способ-

ны подступить и к уступающим, а от рождения [способные лишь] к более низким не способны к более значительным. [р. 22] Так же и относительно добродетелей: имеющий более великие имеет и меньшие, а украшенный более слабыми, вовсе не [обязательно] является обладателем более совершенных.

Итак, что удивительного в том, если тот, кто слушает рассуждения о государстве, покидает [5] лекцию обо Всем? Напротив, как не может быть необходимым, чтобы посторонние были слабее в более глубоких рассуждениях? И разве не является пифагорейским то, что слушатели разделяются на различные уровни? Ведь и из тех, кто часто ходил в училище, одни схватывали более глубокие, а другие — более поверхностные догматы. {F} [10]

И разве [это] не созвучно Платону, называющему причиной отсутствия слабость? Ведь бессилие души перед более божественными мыслями отвращает нас от более возвышенных бесед, где имеет место и недобровольность, поскольку все то, что в большей степени полезно для нас — добровольно, а удаление от более совершенного [15] — не добровольно. Напротив, само [это бессилие] не [является] добровольным, [будучи] не только уводящим от больших благ, но и доводящим невольный порок до невежества. Почему и Тимей сказал, что четвертый пропустил такую беседу не добровольно, ведь он не потому пропустил [ее], что отвращается {8} [20] от созерцания вообще, но потому, что не способен быть посвященным в большее.

Итак, слушатель рассуждений о творении космоса способен слушать и рассуждения о государстве, а то, что выдержавший рассуждения о государстве из-за избытка силы пропускает лекции обо Всем, [неверно, поскольку] это [свойство] бессильных. [25] Стало быть, из-за недостатка, а не из-за избытка [силы], как говорят некоторые, четвертый пропустил данные рассуждения. И следует сказать, что слабость [означает] не несоразмерность других по отношению к нему, а его по отношению к другим ослабление. Ведь бессилие бывает и у тех, кто спустился от

мыслимого, и у тех, кто возведен [30] от рассмотрения чувственного, как исследовал в «Государстве» [VII, 518ab] Сократ. Но тот, кто был слушателем политических рассуждений, [р. 23] не покинул бы рассмотрение физических [предметов] из-за не замеченного присутствующими превосходства. То, что [слабость] «поразила» [его] отличием от присутствующих в худшую сторону, а не по превосходству, достаточно, я полагаю, установлено.

Кроме того, [5] естественно, что в данной фразе безымянным обозначается не возвышенно-отстраненное и неопределимое, {B} но неопределенное и уступающее по состоянию. По крайней мере, Платон повсюду имеет обыкновение так делать: как, например, в «Федоне» [103a] он не счел достойным имя того, кто по недомыслию удивился, и отца Критобула, [10] поскольку он покинул эту беседу, и других, весьма многих, представил неопределенным образом. И такой слушатель напрасно пришел бы на те рассуждения, где и из присутствовавших [лишь] Критий кое-что сказал, а Гермократ и вовсе пребывал в молчании, настолько отличаясь от отсутствующего, [15] насколько был более способен слушать, а тем, что отказался говорить, уступая всем остальным.

«Итак, не твое и не их ли дело — восполнить часть за отсутствующего» [17a].

Комментарий Сириана—Прокла

И это согласуется с тем, что нами уже было сказано. Ведь у [20] тех вещей, которые всегда в большей степени являются причинами и более божественны, величина сокращена, а количество уменьшено, сила же преобладает. Есть ведь у пифагорейцев и такая догма: тройка у них более значительна, чем четверка, а четверка — чем десятка, а все [числа] в пределах десятки — чем те, что после нее. И вообще, более близкое к [25] началу является в большей степени начальствующим, а в

большей степени начальствующее — более сильным, {C} поскольку всякая сила в начале более могущественна и дается другим [именно этим] началам. Итак, если бы началом всего было множество, то следовало бы, чтобы более начальствующее и более сильное было более многочисленным, чем более слабое, а поскольку начало едино, то более единичное [30] лучше и сильнее, чем более удаленное от причины. Следовательно, правильно Сократ сделал уменьшение числа символом более высокого совершенства, превосходящего все вторичное по силе, и связал его с [р. 24] восполнением.

Поскольку же, как говорилось и раньше, [Сократ]⁴⁸ является вершиной триады этих слушателей и связывает себя с монадой, распределяющей логосы по подобиям демиургических богов⁴⁹, стоит заметить, что Сократ возвышает [5] над другими Тимея, относится к нему как к устроителю всей беседы и сопоставляет с ним других в качестве уступающих его достоинству. [Стоит заметить потому, что] это, пожалуй, приведет нас к божественным причинам, в которых первый член триады, единящейся с перводействующей монадой, возводит остальные [члены триады] к ней {D} [10] и вызывает к ее творческому действию, а действия остальных [членов триады] побуждает к осуществлению. Итак, это согласно с вышесказанным.

А *Порфирий* усмотрел в этих словах этическое: то, что друзья должны ради друг друга переносить все и в словах и в делах, [15] а недостающее из-за них [должны] сами превращать в не недостающее, восполняя то, что от них [требуется]. Ведь это является характерной чертой чистой и искренней дружбы.

Ямвлих же, однажды предположив, что тот, кто не назван по имени, является лучшим из присутствующих и любящим рассмотрение мыслимого, сказал, что Сократ указал [20] этими [словами], что, хотя порождения природы истинно сущих остаются позади [них], они присваивают себе подобие с ними; и точно так же обращенное к природе созерцание причастно не-

ким образом знанию мыслимого и ясно, что это [и есть] восполнение. [5]

«Ну конечно. И, по крайней мере, [то, что] в наших силах, мы не пропустим. Ведь было бы несправедливо, чтобы оставшиеся из нас, принятые тобою у себя, которым, [как] гостям, было [все] надлежащим образом устроено, не угостили бы тебя в ответ должным образом [и] без [должного] рвения» [17b].

Этический комментарий

Этими словами указывается на нрав Тимея — гордый {E} [5] и благоразумный, возвышенный и благопристойный, дружеский и [р. 25] обходительный. Ведь достаточно установлено, что, с одной стороны, [выражение] «ну конечно» безыскусно указывает на его рвение по отношению к отсутствующему и к совершенству знания, благодаря которому он готов восполнить и пропущенное другими. С другой стороны, [выражение «то, что»] в [5] наших силах, мы не пропустим» указывает на осторожность в обещаниях и умеренность в словах о себе. Итак, это то этическое, что отсюда следует извлечь.

Физический комментарий

А физическое — это то, что возмещение речей [за отсутствующего] служит изображением общности и обмена силами в физических делах, [10] благодаря которой все [вещи] были расставлены по порядку и стремятся к единой гармонии Всего. А также то, что время от времени изменяются действия природы, поскольку то одни совершают творческие действия по отношению к одним, то другие — по отношению к другим. Ведь им свойственно угощать в ответ [тех, кто их] вчера угостил.

Богословский комментарий

А богословское — это то, что демиургическая причина [15] пронизывает все, и все наполняет, и уничтожает всякое упущение с помощью собственной силы и преисполненности способностью к рождению, {F} благодаря которой она ни одну вещь не оставляет лишенной себя. Ведь она характеризуется переполнением, достаточностью и совершенством. А [выражение] «угостить в ответ должным образом» происходит от угощения, [о котором говорится] в мифах о богах, [20] которым приветствуют друг друга боги:

золотыми кубками они приветствуют друг друга
[Илиада, IV, 4],

насыщаясь [букв. наполняясь] у величайшего Зевса нектаром. Ведь не просто говорится «угостить в ответ», но «угостить в ответ должным образом». Ведь угощение должным образом означает⁵⁰ полноценное возмещение угощения. [25]

Это можно видеть и в целостных [вещах]. Ведь явленные устроения {9} с помощью своей собственной высшей способности призывают неявные силы, а последние через избыток высшего благородства и первых доводят до совершенства, и все они связываются друг с другом, а уделение совершенства является взаимной отдачей побуждения. [30] Еще, стало быть, то, что он делает это по «справедливости», служит изображением Дики, вместе с Зевсом выстраивающей все по порядку, [р. 26] а [выражение] «надлежащим образом» [служит изображением] причины, освещающей целостные [вещи] демиургической красотой, а «гостеприимство» — изменения, разграничивающиеся согласно божественным особенностям: ведь каждая из божественных [вещей] имеет присущие [только ей] силы и действия. Итак, как Сократ принимает [5] у себя Тимея, [угощая его] рассуждениями, [происходящими] из его собственной философии, так же и каждый из богов, согласно своим особенностям приводя в действие силы, стремится к единому и преобладаю-

щему промыслению демиурга о целостных [вещах]. Стало быть, сначала следует поупражняться таким образом в рассмотрении вещей, изобразительно представленных в предисловии к этому [рассуждению]. [10]

Замечания к сюжету

Из этих слов ясно и {В} время диалогов (я имею в виду «Государство» и «Тимея»), так как первый приходится на время действ в честь Бендид в Пирее, а второй — сразу же на следующий после Бендидий [день]. А поскольку то, что Бендидии справляются с девятого на десятый [день] Таргелиона, [15] единогласно признается писавшими о праздниках, постольку [время] «Тимея» приходится, пожалуй, на одиннадцатый [день] того же месяца. А если, как будет сказано дальше [26е сл.], он приходится на [время], когда проходили Панафинеи, то ясно, что это были Малые Панафинеи, Большие ведь проводились за три дня до Гекатомбеона, как [20] это рассказывается и нашими предшественниками.

«Ну так не вспомнишь ли ты, о каких и скольких [вопросах] я повелел рассказать?» [17б]

Сначала надо проследить последовательность тезисов. Первым из них идет вопрос о множестве [людей], необходимых для полноты беседы, [25] за ним следует вопрос о восполнении [доли] отсутствующего; а теперь добавился [заключительный] из трех [тезисов] — о произнесении речей, о которых было повеление. [30] А после [изучения] последовательности [тезисов] надо понять точный смысл выражений. [р. 27] Ведь выражение «вспомни» указывает на знание, разъятое {С} [сущее] в участниках рассуждений. Поскольку и у демиурга благодаря [сущей] в нем Мнемосине, [5] являющейся пребывающим существованием божественного мышления, есть память обо всем — отделенное, возвышенно-отчужденное, единовид-

ное знание, а во вторичных богах, изображениями которых были присутствующие, — мышление, уступающее [мышлению демиурга]. И благодаря этой изначально существующей во Всем памяти и целостные души существуют в мыслимых [богах], и демиургические логосы обладают непоколебимостью и недвижимостью, [10] поскольку же лишаются ее, утекают от присущих [им] причин, как именно частные души и природы рожденных [вещей]. А [выражение] «о скольких и каких» может указывать на количество и качество сущих, которые нисходят как от целостной демиургии, так и от более частных богов. [15] А [выражение] «повелеть», если оно обращено к Критию и Гермократу, то ясно, что должно побудить их вознестись к вещам и началам космосозидания, а если еще и к Тимею, то является символом не превосходства, но призывания [сущих] в нем мышлений. {D} Ну а после этого мы рассмотрим ответ Тимея: [20]

«Одно мы помним, а что нет, ты, присутствующий, напомнишь» [17b].

Этический комментарий Порфирия

В этих [словах] ты, пожалуй, найдешь этический [смысл], как говорит *Порфирий*, [а именно, выражение] среднего между излишней скромностью и хвастовством [состояния]. Ведь он не говорил, ни что ничего [не помнит, ни что помнит все], но одно [помнит], другое — нет. [25]

Логический комментарий

Логический — то, что представляется поводом для обобщения тезисов (это ведь является свойством диалектического рассуждения).

Физический комментарий

Физический — то, что и физические логосы и пребывают всегда, и изменяются, именно как память в данном случае час-

тью сохраняется, частью — гибнет; ведь то, что говорится о человеке, [30] должно применяться и ко всей природе.

Богословский комментарий

Богословский — то, что единая демиургия благодаря самой себе не колеблется и не пятнается [р. 28] в произрожденных [вещах], а нисходит через вторичные и третичные силы и тем самым уберегается от [сил], предопределяющих смятение в возникающих [вещах] и, будучи сама по себе отделенной, еще больше является таковой [5] благодаря тому, что устанавливает над расселившимися вторичные силы, [а не контактирует с ними сама]. Кроме того, воспоминание служит изображением возобновления логосов во Всем. {Е} Ведь [исходящее] от них истечение по кругу возвращается к тому же самому и подобному и чин рождения не оскудевает из-за круговращения неба, само же [10] [круговращение] всегда точно так же заканчивается благодаря уму, удерживающему и упорядочивающему мыслящими силами всякое круговращение. Итак, поэтому естественно, что Сократ, рассказывающий о государстве, в котором есть небесный образец, изображен напоминающим о логосах.

А лучше, если тебе не тяжело, сначала вновь [15] это вкратце повтори, чтобы [оно] лучше у нас закрепилось (διαβεβαιωθῆ) [17b].

Поскольку государство является трехчастным, первое его описание действительно было трудным из-за состязания с софистами⁵¹, второе — по сравнению с ним более легким, а третье, обобщающее вид государственного устройства, еще более легким. [20]

Физический комментарий

А краткое изложение соответствует физическим вещам из-за [присущего] им возрождения и кругового возвращения к

тому же виду, отчего и виды прочно (βεβα(ως) пребывают в космосе, поскольку их истечение и гибель восстанавливают круговое возвращение, {F} [25] благодаря которому и небо является вечнодвижным и, проходя многие обращения, возвращается в ту же жизнь. Но по каким причинам в изложении государственного устройства [он] не упомянул ни лиц, ни обязанностей, а теперь добавляет и это? [30] Потому, что и в целостных [вещах] образы охватили все [р. 29] логосы изображений, а те, которые [происходят] от них, не могут охватывать все силы причин. Итак, как о лицах, [участвовавших] в первой беседе, упоминается во второй, {10} так и об обойденных молчанием во второй [5] упоминается в третьей. Ведь подпричины более совершенно должны рассматриваться в более высоких, чем они, причинах.

Богословский комментарий

А богословски ты, пожалуй, скажешь то, что Тимей, поскольку аналогичен целостной демиургии, охватил все — лица, обязанности, сами логосы, а Сократ в «Государстве», [10] поставленный в чин, аналогичный простоте тройной демиургии⁵², собирает только [то, что касается] того вида государства, которое является небесным. Итак, теперь все замыкается в единое всесовершенное живое существо — и первое, и среднее, и конечное, и во все развертывание целого. А почему государственное устройство излагается трижды и по каким [15] причинам? Может быть, потому, что жизнь души есть что-то троичное. Первая устанавливает логос и украшает справедливостью и должным образом направляет. Вторая же возвращается к себе и саму себя стремится мыслить благодаря самой в ней сущей {B} справедливости. А третья восходит к причинам и погружает [20] в них свои специфические действия. А также [выражение] «вкратце сказать» служит изображением сходящейся в единый ум жизни и охватывания всего мыслимым образом, а [выражение] «повтори» доставляет удивительное указание на

соединяющееся в высшем окончании совершенство и на более вечное, [25] если угодно, мышление. Ведь выражение «лучше закрепить» означает это: находиться в более пребывающем и более вечном отношении к тому же самому.

О цели тезисного изложения «Государства»

Одни, называя повторение «Государства» в большей мере этическим, [р. 30] говорят, что [здесь] нам указывается, что необходимо, чтобы за рассмотрение целостных [вещей] принимались [лишь] те, кто предварительно украсил свои нравы. А другие считают, что [это повторение] предворяет общую физиологию в качестве изображения устройства Всего. Ведь у пифагорейцев есть обычай [сначала] предвирать [5] научное обучение разъяснением исследуемых вопросов через подобия и изображения, {С} а после этого неизреченно указывать на них с помощью символов, и [только] когда это [будет сделано], после возбуждения душевного мышления и очищения [душевного] oka, [10] переходить к целостной науке о разбираемых вопросах. Поэтому, стало быть, предворяющий физиологию сокращенный пересказ государственного устройства указывает нам на демиургию Всего через изображения, а история об Атлантах — через символы, ведь и мифы часто имеют обыкновенные через символы [15] указывать на вещи. Так что все в диалоге является физиологическим, но где — так, где — иначе, согласно разным способам передачи [смысла]. Итак, это — о цели данной речи. А к выводу, что тезисное изложение «Государства» сделано в этом сочинении как следует, мы [20] приходим многими способами. Ведь, [во-первых], и государство (ή πολιτήϊ) первично находится в демиурге Всего, как мы узнали из «Протагора» [321d], и истинная добродетель изливает свое сияние в этот вот Космос. Из-за чего и {D} Тимей [34b] сказал, что «он, [Космос], известен самому себе [25] и [самому себе] друг через добродетель». А еще, [во-вторых], поскольку государственное устройство является трехчастным и первая

часть относится к целостной демиургии, как нами указывается в других [местах], соответственно здесь весьма сжато излагается ее вид, где надо рассмотреть и целостного творца, порождающего и благоустраивающего Все. [30] Таким образом, этот вопрос может быть разработан более подробно.

Сюда же мы отнесем и сказанное [р. 31] Сократом. Об этом ведется большой спор у толкователей, так и эдак отстаивающих свои точки зрения на цель «Государства» и опровергающих чужие. Одни, [5] акцентируя один момент «Государства», ограничивают его цель названием, призывая и Платона в свидетели [, что речь, мол, идет] о государстве. А другие, [акцентируя] другой аспект рассуждений [Платона], говорят, что цель их состоит в рассуждении о справедливости, а заголовок сказанного ради справедливости поставлен в обобщенном виде: «О [10] государстве». Если же не пустословить, настаивая на [одном аспекте] и отвергая [другой], {Е} то следует сказать, что оба взгляда каким-то образом сходятся друг с другом; ведь и речь о справедливости охватывает внутреннее государство, поскольку оно правильно распределяет общность наши сил, и [речь] о государстве охватывает справедливость, существующую во множестве. [15] Итак, оба взгляда приходят к одному и тому же: одно и то же — справедливость в душе, государство в городе, упорядоченность в Космосе; и не следует вещи, по природе связанные, отделять друг от друга. И поэтому — так. А *Лонгин* и *Ориген*, [отталкиваясь] от разных начал, спорят друг с другом, [20] о каком государстве рассуждает Сократ в этой речи, в большей степени о первом или о среднем. Ведь [они] считают, что тамошнее государство [т. е. государство вообще] живет физическим, военным и мыслящим образом. Так вот, *Лонгин* полагает, что здесь речь идет о среднем [государстве], потому что [Сократ] называет помощников стражами и говорит, [25] что стражи предназначены для войны. А *Ориген* — что о первом, ведь в нем Сократ передает стражам на-

Мы же и им скажем, что {F} не следует разрывать единое государство и совместность жизни отделять от нее самой. Ведь единое государство само себя [30] совершенствует и возвеличивает более совершенными добавлениями: всякое [государство] имеет и физическое — в ремесленниках, и военное — в помощниках, и мыслящее — в стражах.

О двойственном положении государства
в отношении физиологии

Так что [р. 32] эта речь — о государстве вообще, и не об этих [предметах] следует спорить, но лучше рассмотреть, насколько пристойно следует называть государство [одновременно] и уступающим физиологии, и более лучшим, [чем она]. Ведь, поскольку человеческие вещи имеют материю {11} [5] и потому нуждаются в упорядочении, они имеют второй, и более частный, чин по сравнению с физиологией, а поскольку существуют в логосах всеобщего и построены бестелесно и нематериально — они лучше и [имеют] более общий [чин]; ведь и Космос есть некое государство и частен потому, что всякое тело частно. А государство, вообще, предсуществует [10] в мыслимом, существует в Небе, а окончательно существует и в человеческих жизнях. Так что оно или лучше физического творения, [и потому] соответственно [оно описывается] перед [речью] Тимея, или хуже, потому что оно является этическим космосом, а то [государство] — упорядоченно и всесовершенно, и тогда соответственно мы должны были бы [сказать], что [эта речь] возводит [нас] от уступающего [15] к более значительному. И то и другое [утверждение] истинно по изложенным выше причинам. А поскольку в этой речи, как мы сказали, был [представлен] и вид всеобщего государства, и [то, как он] впечатывался на частной материи, [постольку] из-за этого и Сократ [выражение] «каким» использовал ради вида, а «из каких людей» — для материи. [20]

«И очень, Сократ, всем нам сказанное [тобой пришлось] по уму» [17с].

Изложение «[пришедшееся] по уму», а не по удовольствию {В} и не по знанию, указывает на удивительное совершенство и мыслящую интуицию таких речей и, помимо этого, энигматически указывает на единомысленное схождение всех вторичных причин в единый ум [25] и одну объединенную демиургию. И конечно, данное выражение очень хорошо выявляет превосходное единение, через которое и все творческие причины склоняются, как к единому средоточию, к единой отеческой причине всех [вещей]. [р. 33]

«Итак, не отделим ли мы сперва в государстве искусства земледельцев и прочие отдельно от рода [граждан], предназначенных для войны в защиту [государства]? [17с; ср.: Государство, II, 396d слл.]

Речь о государственном устройстве и краткое тезисное изложение, сводящее в одну систему его роды, [5] находит свое завершение в общем изображении космической демиургии. Ведь от этих [частных предметов] через образы можно возвратиться к общим [вещам]. В частности, именно это, но иным способом, осуществляют пифагорейцы, улавливая в аналогиях подобия сущих [вещей] и от [10] образов переходя к образцам. Это как раз теперь делает и Платон, для начала указывая и давая рассмотреть вселенское {С} в человеческих жизнях. И это не удивительно, ведь государства ревностных граждан уподобляются небесному распорядку⁵³.

Различные варианты богословского комментария

Итак, должно и [15] нам изложенные сейчас образцы возвести к общему, и в первую очередь то, что касается разделения

родов. Ведь и само деление родов подражает демиургическому разделению в Космосе, согласно которому ни бестелесное не может перескакивать в природу тел, ни тела — из своей собственной сущности [20] переходить в бестелесное существование; согласно которому [также] и смертное пребывает смертным, и бессмертное вечно существует неоскудевающим, и различные чины их имеют предсуществующие в целостных [вещах] парадигматические причины. Ведь если бы ты пожелал установить все государство в чине, аналогичном всему Космосу (не мальи́ ли [25] космос человек и не мальи́ ли космос город?), и разделить его на два — то, что вверху, и то, что внизу, — и первому указал бы специфическое соответствие в Небе, а второму — в Рождении, ты нашел бы, вообще говоря, специфически соответствующую аналогию. А поскольку возможно и деление на три, следовало бы выделить в государстве ремесленный, военный, {D} [30] стражнический [роды], а в душе — возделующий, который доставляет телу полезное, порывистый (θυμητικός), вынуждающий прогонять все, [р. 34] вредящее живому существу, охраняя главное в нас, и логический [род], который является философским по сущности и царским для всей нашей жизни, а во всем [5] множестве душ — [род], занимающийся ремеслом, относящимся к Рождению, содействующий промышлениям богов о Космосе, возводящий к мыслимому, а во всем просто внутрикосмическом — род смертных, поколение демонов, чин небесных богов: ведь они являются настоящими стражами и спасителями целостных [вещей], а демоны споспешествуют их творению [10] и исправляют всякую ошибку, [возникающую] в Космосе. Существует ведь определенное физическое промышление о смертных, которое их рождает и удерживает согласно божественному уму.

А еще, по другому разделению, земледельческий [род] города является аналогичным Селене, охватывающей заповеди произрастающей природы; [15] надзирающий над общими браками — Афродите, причине всякой гармонии и объедине-

ния мужского с женским и видов с материей; {E} промысляющий о тщательно взвешенных жребиях — Гермесу и из-за жребиев, надзиратель за которыми — этот бог и из-за обманчивости, им [свойственной]; воспитательный же и судебный [20] — Гелиосу, при котором, согласно богословам, [находятся] и внутрикосмическая Дика, и Анагогей, и Гептактис; воюющий в защиту — арейскому чину, распоряжающемуся всеми противоположностями Космоса и инаковостью Всего; царский — Зевсу, хорегу [25] предводительствующего рассудка и деятельного распорядочивающего ума; философский — Крону, поскольку он является мыслящим и восходит вплоть до первейшей причины. Итак, это таким образом через аналогии легче [понять].

Подобно же и Платон разделяет государство надвое: один род, земледельческий и искуснический, который называется демиургическим, и второй [30] — воюющий в защиту верхнего государства, и не потому, что теперь описывается военное государство, как говорил Лонгин, [р. 35] но потому, что [родом,] воюющим в защиту, он охватил и помощников. Ведь и в защиту воюют одни руками, а другие — знаниями, как, например, у элинов {F} воевал и Аякс, [5] «твердыня ахейцев», воевал и Нестор, «защита ахейцев», последний — как страж, отражая советами врагов, а первый — используя против них руки. Так вот, если сейчас и не вспоминается о воюющих в защиту в собственном смысле, то [только] потому, что [Платон] хочет рассказать о военных деяниях такого государства [более подробно]. [10]

«И мы сказали, что, давая каждому по природе само по себе пригодное, [следует дать] одно только занятие тем, кто за всех должен воевать» [17cd; ср.: Государство, III, 394e].

Филологический комментарий

Сперва на эту речь следует взглянуть с двух сторон. Ведь [она означает] или то, что {12} [15] мы по природе даем каждо-

му из граждан свое занятие, чтобы каждый занимался специфически соответствующим делом, или то, что мы даем каждому заниматься [подходящим ему] по природе занятием, [то есть занятием], которое каждому подходит по имеющейся [у него] способности природы.

Политический комментарий

После этого надо исследовать, по каким причинам Сократ таким образом разделил [занятия между гражданами] или почему [20] он [так] говорит. Ведь каждое занятие правильно выполняется благодаря как врожденной, так и приобретенной с помощью заботы способности. Ведь ни забота, лишенная способности, не может правильно делать что-либо завершенное, ни умение, помимо заботы, не переходит в действие. Итак, из [них] обоих [складывается] [25] завершение.

Но если так, то никто не сможет, занимаясь многими делами, равно иметь ко всему врожденные способности или равно заботиться обо всем, разрываясь на части тщанием о многих делах, а когда они [то есть способность и забота] уменьшаются, по необходимости, и занятия граждан становятся хуже. Если же такое положение дел неправильно, {B} [30] то каждому из граждан должно быть определено одно занятие, то, к которому он имеет врожденную способность, и должно быть предписано, чтобы всякая забота была направлена на одно [дело]. [р. 36] Ведь врожденное в данной жизни благодаря умению, а преходящее, которое соответствует природе, благодаря заботе из лишь достаточного становится наилучшим для специфически соответствующего дела.

Богословский комментарий

Итак, по отношению к человеческим государствам такое разделение рассматривать [5] легко, ведь природа наша разделена, а будет ли это истинно по отношению к богам? Ведь бо-

жественное всесильно и всесовершенно. Конечно, это должно быть сказано и по отношению к богам, потому что все [существует] во всем и каждый по своей особенности есть все и имеет причины всего, одни — гелиически, другие — гермиически. Ведь, начиная [10] от божественных генад, особенность проходит через мыслящие сущности, через божественные души и через сами тела, и поэтому одни из них причастны демиургической силе, другие — породительной, третьи — связующей, четвертые — различительной, и таким образом [особенность] действует по отношению к Рождению. [15]

Итак, особенность предсуществует в самих божественных [вещах] в соответствии с тамошней беспредельностью и божественной двойцей отделяя друг от друга генады, {C} а в умах [существует] инаковость, различающая целостные [вещи] и [их] части и распределяющая мыслящие силы, и [одному — так], другому — иначе предоставляя [каждому] особый чин, благодаря чему не смешивается [20] чистота умов, а в душах существуют нисхождение и разделение [одних — по одним], других — по другим жизням, благодаря чему одни удостаиваются божественного, другие — ангельского, третьи — демонического, прочие — какого-нибудь другого существования, а в телах [имеется] разлучение, вселяющее [в одних — одни], в других — другие силы, ведь и в них есть последние отражения мыслимого, благодаря которым именно это [служит] вот для этого [25] творящей причиной, другое — для другого и именно вот это является сочувствующим этому, другое же проявляет такое сочувствие к другому.

Итак, как во Всем каждое дает по природе то, чем поставлено в один чин с демиургией, так и в государстве занятия каждого разделяются и к чему каждый имеет врожденную способность, в один чин с тем и ставится. Так вот, какие дела [определены для] воюющих в защиту [государства], [30] он вслед за тем объясняет, говоря [так]: [р. 37]

«Так вот, необходимо, чтобы они были только стражами государства, [и в том случае], если кто-нибудь внутренний или внешний придет, намереваясь совершить злодеяние, кротко творили бы справедливый суд над находящимися под их властью {D} и являющимися по природе их друзьями, но были бы суровыми [5] в битвах с нападающими врагами» [17d—18a; ср.: Государство, III, 415d сл.; II, 375bc].

Этими [словами] он хочет [сказать], что стражи и их помощники являются справедливыми судьями для внутренних, если кто-нибудь [из них] совершает злодеяние против государства, а против внешних — борющимися. Один способ — для помощников, другой [10] способ — для стражей, как было сказано раньше (р. 35, 1 сл.).

Филологический комментарий

А [выражение] «были только стражами» не является уменьшением [их] силы, ведь, как если бы мы сказали о первом, что оно только одно, мы не сделали бы его меньше и не поставили бы, конечно, в стесненное положение; ведь и являющееся только благородным не становится меньше по этой [причине], но [наоборот], [15] всякое добавление противоположного этому является преуменьшением; так что ни единственность по этим [причинам] не преуменьшает целое, ни [выражение] «только»: ведь насколько ты увеличишь [дополнительное], настолько уменьшишь изначальное. Это таково.

Богословский комментарий

Вновь следует разобрать, как мы будем рассматривать ныне сказанное по отношению к общему. Ведь что такое [20] внешнее по отношению ко Всему? Разве Все не все охватывает? Конечно, зло и в Космосе существует двояко в душах и в

телах, и необходимо, чтобы изгоняющие ошибку и беспорядок из Всего простирали к душам справедливость и соразмерное, противоборствовали же {E} [25] непостоянству материи, ведь одни [т. е. души] по природе соответствуют мыслимому, из-за чего они могут быть названы внутренними и происходящими из всей мыслимой широты, а те, которые заключены в материю и удалены от богов, являются неким образом чуждыми им, чужими и внешними, из-за чего и по отношению к первым [стражи и охранители], исполнившись справедливости, относятся кротко, но являются [30] суровыми по отношению к телам, ошибочно и беспорядочно существующим в становлении (φερόμενοι), [р. 38] поскольку они не соразмерны им и поскольку до основания уничтожают их беспорядочность и отсекают материальную избыточность. Ведь одни вовсе не пребывают в таком Космосе, но тотчас, несомые в небытие, уходят, а беспорядочно [5] движимые направляются [сущей] во Всем Дикой и противоборствующей мощью стражнических сил данного чина. Из-за чего [Сократ] и теперь сказал, что для нападающих воюющие в защиту города являются суровыми; они ведь и вида (θέα) их не выносят. Вообще же и у самих душ⁵⁴ [10] существуют и возводящие силы, и очистительные, и надзирающие над судом и справедливостью, и ясно, что одни аналогичны стражам, {F} а другие — помощникам; и у тел есть как связывающие силы, так и разрушающие, и ясно, что одни аналогичны стражам, а другие — воюющим в защиту, [15] ведь те, которые еще не способны пребывать в специфически соответствующем им чине, уплывают во Все, где все упорядочено по чинам и ничто не [является] неопределенным или ошибочным. Если же ты взглянешь на самого целостного, непоколебимого и неумолимого демиурга богов, которых и вдохновенная поэма называем стражами Зевса, то получишь [20] предсуществующую в отце причину этих двойственных родов: {13} ведь благодаря демиургическому существу все организовано в космический порядок, а благодаря [сущей] в нем непоколебимой страже всякий рас-

порядок пребывает вечно, тогда как всякий беспорядок уничтожается до основания. Ты увидишь там и Дику, вместе с [25] Зевсом направляющую все по правильному пути, — ведь она следует за ним, «божественного закона спутница», — и вооруженный чин⁵⁵, с помощью которого все распределяется по чинам, как именно говорили написавшие титаномохии и гигантомохии. Но это [можно рассмотреть] и позже.

А «внешний» и «внутренний» можно понять как-нибудь и [р. 39] так: ошибочный и беспорядочный поток тел частью возникает из-за бессилия логосов, частью же — из-за избыточности материи; логосы же являются специфически соответствующими творческим причинам, а материя из-за своей собственной неопределенности [5] и далеко [зашедшего] ослабления чужда этой [причине] образующих Космос [вещей]. Следовательно, противоборствующая мощь богов и непоколебимый чин и стража демиургии, всячески уничтожая ошибочность, омолаживает логосы и уменьшает {В} их слабость, противоборствует же в собственном смысле избыточности [10] материи вовсе не потому, что она [материя] противостоит богам, которые ведут ее, но потому, что, убегая из-за [своей] неопределенности из Космоса, она обуздывается видами с помощью демиургической стражи, которой никто не может противостоять, но все [вещи] должны быть послушны ей, так же как всегда будет пребывать все [сущее] в Космосе и [всегда] будет пребывать [15] отец, создатель невидимых вещей, неподвижный и запредельно существующий в вечности.

«Ведь природа души стражей, я полагаю, должна быть, [как] мы говорили, одновременно пылкой, [и] с другой стороны, философской, чтобы к каждому они могли быть [20] кроткими и суровыми» [18а; ср.: Государство, II, 375с—376с].

Богословский комментарий

Философское и пылкое [начала] охватывают оба рода: мощников и тот, что в узком смысле называется стражниче-

ским, так же как и вожделеющее [начало], он приспособит к третьему, называемому [25] ремесленническим; ведь, поскольку верхний и нижний города взаимно отличаются, он указал этими двойными именами различие в нем чинов, как если бы кто-нибудь, разделив Космос на Небо и Рождение, сказал бы, что в Небе есть и демонические {С} чины и божественные, и оба назвал бы стражническими [30] для Рождения и для Всего: ведь Все стережется и богами, стережется и демонами, первыми — в общем виде, объединенно, возвышенно-удаленно, [р. 40] а вторыми — в частном виде, умноженно и приближенно к тем, кого они сторожат, — ведь при каждом боге в определенном чине состоит множество демонов, разделяющих его единое и общее промышление. Итак, философское [начало] соответствует богам, поскольку [5] они объединяются с мыслимым и поскольку они наполняются бытием, пыльное же — демонам, поскольку они изгоняют из Всего всякую ошибочность, поскольку оберегают богов, так же как пыл [оберегает] речь, и поскольку являются хранителями божественных законов и заветов Адрастеи. [10] По этим причинам кроткими они являются для специфически соответствующих, подходящим образом ободряя их в слабости как родственных по природе, суровыми же — для внешних, поскольку они являются возвышенно-удаленными, и с вершины своего превосходства уничтожают их неопределенность.

«Что же [относительно] воспитания? Разве не в гимнастической и не в мусической науках {D} [15] и не во всех, какие им подходят, [они должны] быть воспитаны? [18а; ср.: Государство, III, 401 слл.]

Политический комментарий

Сказанные слова были некими типами, относящимися, согласно творческому распределению по жребию, ко всем вооб-

ще, разделяющими [, согласно] божественной инаковости, подходящие обязанности [20] между всеми и раздающими силы сродно принимающим. Отсюда жизнь граждан окончательно сплетается, проходя необходимым образом от начала до конца через воспитание, способности, общность и воспитание детей. Итак, что такое воспитание и как оно является образом Всего? Ведь то, что в [25] городе существует некое воспитание, делающее стройной неразумную часть души с помощью музыки и гимнастики, — [музыки], расслабляющей напряженность духа, и [гимнастики], возбуждающей страсть и, в частности, окончательно делающей подходящей и симметричной духу [неразумную часть души], слишком заброшенную из-за нисхождения к заключенному в материи [р. 41] и наполнившуюся там безжизненностью, а разумную часть [души, делая стройной] с помощью наук, имеющих некое влечение [к бытию], и [что в городе существует] способность припоминания бытия и возводящих мыслящее в нас к самому наиболее явленному из бытия, ясно [для всх] не совсем {Е} подчинившимся забвению [5] тамошнего распорядка; а что такое во Всем воспитание, и что такое музыка и гимнастика, и что такое науки стражей всего, — уже наше [дело] рассматривать.

Богословский комментарий

Итак, если мы, пожалуй, назовем воспитание совершенством, наполняющим каждого подходящими ему благами и создающими самодовление [10] и по мышлениям и по промышлениям, музыку же и гимнастику [назовем] — одну окончательно делающей жизни гармоничными, другую — делающей божественное движение стройным и подходящим, всегда хранящей вид тождественным и само состояние божественных колесниц непоколебимым (поэтому ведь и Сирены [15] в другом месте воспевают божественные души и стройным нвзывают небесное движение; ведь гимнастика — для тех, а медицина — для подлунных, допускающих и то, что вопреки природе), — итак, если

мы, пожалуй, назовем [их] такими, назовем верно; ведь сверху, от мыслимых [вещей], пришли силы [20] в целое Небо, просвещающие и жизни наилучшей гармонией и колесницы их непоколебимой силой, где и науки есть мышления душ небесных, {F} благодаря которым они поворачивают к мыслимому, следуя за великим Зевсом и созерцая и единое число, и истинное [25] Небо, и мыслящую фигуру⁵⁶. Из-за чего ты бы и арифметику назвал у них более истинной, и астрономию, и геометрию; ведь они видят и само-по-себе-быстрое, и само-по-себе-медленное, образцы вращений по небу, [р. 42] и в целом перводействующее и мыслящее круговращение, и божественное число, и прежде прочего — {14} диалектику, благодаря которой они мыслят все мыслимое и единятся с единой причиной всех единичностей, и, если [5] следует сказать подробнее, с помощью этих наук они действуют около первых, а с помощью гимнастики незапятнанно стоят впереди вторых, а с помощью музыки энгармонично удерживают скованность целых [вещей].

«Был где-то сделан вывод, что, по крайней мере, так воспитанные ни [10] золото, ни серебро и вообще никогда никакое имущество не будут считать своим собственным» [18b; ср.: Государство, III, 416d слл.]

Богословский комментарий

[Как] это относится к наиболее благозаконному государству, имеет ясную причину и изложено Сократом в предыдущих [рассуждениях]; а как и в Небе мы увидим это? Разумеется, мы знаем, [15] по какой причине люди домогаются золота и серебра и, сочтя что-нибудь некогда предметом любви, любят это беспредельно⁵⁷: ясно, что, желая удовлетворять свои потребности и вождедея доставлять себе то, что [служит] для удовольствия; поэтому ведь их так ошеломляет многожеланное богатство. Итак, согласно Кефалу [Государство, I, 329e] по

крайней мере, [20] «для богатых, говорят, существует много {B} развлечений». Если же это обстоит таким образом, совершенство небесных богов, будучи самодовлеющим и, обращенное к прекрасному и благу, вовсе не нуждается в этом привозном и феноменальном самодовлении и вовсе не [25] глядит на потребность и к потребности не стремится, существуя вдали от всякой нужды и материальной необходимости и будучи полным благ, имеет предводительский чин во Всем. А частичное и разделенное благо [к себе] не допускает, общее же, относящееся к целостным [вещам], и нечастное выдвигает вперед и поэтому характеризуется иначе. [30] [А потому Сократ] приладил к ним [сторону]: «Ни золото, ни серебро [р. 43] и вообще никогда никакое имущество не будут считать своим собственным».

Физический комментарий

А если желаешь, я про этот образ расскажу и физически: и золото, и серебро, и каждый из металлов, так же как и из других [вещей], рождаются [и попадают] на землю от небесных богов и от [5] тамошнего истечения. Итак, по крайней мере, говорится, [что металл] Гелиоса — золото, Селены — серебро, Крона — свинец и Арея — железо. Итак, эти [вещи] рождаются там, существуют же на земле, а не у тех, кто испускает истечения; ведь они вовсе не принимают {C} ничего от заключенных в материи [вещей], ведь все [вещи] состоят [10] из всех, но властвует [одна — в одних], другая — в других, особенность: в одних — кроническая, в других — гелиическая, взирая на которую, любящие их созерцание воспылают одно — к одной, другое — к другой силе. Итак, эти [вещи] являются не собственными [вещами] богов, но общими — ведь они являются порождениями всех, и не у Тех они [15] есть — творящие ведь не нуждаются в них, — но сплавиваются по истечениям из них оттуда. Итак, почему у людей эти [вещи] частным образом служат предметом заботы? Потому, что они обладают жизнью, заключенной в материю, и устремляются к частному, отступив

от целого; ведь из-за этого многое у них «мое» и «не мое», [20] а единение и общность жизни исчезли.

«Но, как охранители, [они] будут получать жалованье за стражу от спасаемых ими [в количестве], которое соразмерно скромным [людям], взysкивать жизни в общении, ведя совместный образ жизни друг с другом, имея [25] во всем заботу о добродетели, в отношении иных обязанностей будучи праздными» [18b; ср.: Государство, II, 374e слл.]

[В том, что] в человеческих жизнях есть и подаяния, и воздаяния, и жалованье за благодеяние, ничего нет удивительного; об этом ведь хорошо сказал Сократ и в предыдущих [рассуждениях], {D} [30] что цель наша — сделать счастливым город в целом, а не один какой-нибудь род города, например стражнический; если же это верно, [р. 44] необходимо, чтобы одни хранили город промышленiem и рассудком, другие восполняли услугами и черной работой потребности жизни для хранителей государства, как именно наша внутренняя природа, создавая и удерживая орудие, [5] готовится к спокойствию размышляющему согласно приличным ему действиям.

Богословский комментарий

Ну а какое же существует в Космосе жалованье богам, тем, что в Небе, от смертных, как говорится в речи? Ведь это — особенности человеческой слабости, никогда не являющейся самодовлеющей, а всякий бог — [10] самодовлеющ и в дополнение к самодовлению, из-за переполнения им, наполняет [вещи], более уступающие в отношении блага, и ничего не принимает от них. Если ничто божественное и не принимает [ничего от них], поскольку [является] достаточным и не недостающим, то все же от нас требуются некие жалованья и вознаграждения за бла-

годеяние: [15] согласие с благодатью и благоразумие, через которое мы обращаемся {E} к ним и исполняемся больших благ; ведь являющееся благом желает, чтобы все [вещи] на него глядели и помнили, что все от него и через него. Ибо оно хранит те [вещи], что после него, каждое, что привязывается к божественной причине. Но [20] если бы мы это окончательно истолковали таким образом, сведя к обращению и согласию с благодатью, то как нам согласовать то, что боги ведут совместный образ жизни и взыскуют именно такое жалованье? Итак, жалованье лучше понимать более физически. Ведь если истечения приходят оттуда в [25] смертное место, то воскурения движутся отсюда туда и благодаря этому совершается относящаяся к смертным [вещам] божественная демиургия. Именно эти перемены земных [вещей] и переходы он назвал жалованьем, которое вся земля воздает Небу, для того чтобы Рождение было невыходящим, а [30] общий образ жизни — одним и единым с божественным творением и предвидением, [чтобы этот образ жизни был] [р. 45] единомысленным с небесными богами, из-за чего и взыскуется всякий переход с земли, а Рождение пестро изменяется из-за хоровода небесных [тел]. Имея в виду {F} эти вещи, Тимей и сказал, что «весь Космос себе [5] друг и известен через добродетель» и его убывание доставляет ему пищу, все [вещи] в нем бегут и претерпевают от него. Итак, что есть завершение этой единой и общей жизни граждан? Добродетель, говорит он, добродетель; божественная, конечно; ведь добродетель сперва — у богов, [10] затем от них нисходит в более крепкие [, чем наш,] роды, а [после этого и] в нас [попадает] какая-то ее часть. Значит, согласно ей живут стражи Космоса, будучи праздными в отношении других обязанностей, {15} — ведь не на потребности они смотрят и вовсе не вовне глядят, ведь Все является их внутренним, и [они] спасают [15] все и наполняют [его] красотами и благами, помогая и содействуя единому отцу и творцу целостных [вещей]. А поскольку они сами определяют меру изменений зем-

ли, не выходя из себя, но обращаясь к самим себе и находясь в себе самих, поэтому и жалованье, даваемое *разумным*, [20] он назвал «соразмерным»; ведь разумномыслящие, благодаря тому что находятся в себе самих, соразмеряют и вторичные [вещи], объемля всяческие их изменения простотой своей жизни. Стало быть, так — согласно этому пути [истолкования]. А согласно другому, наиболее священному, мы скажем, что обращение к богам является особенно соразмерным и [25] удерживается благом, с другой же стороны, ограничивается самими богами, согласно божественному рассудку способными и самих себя и другие [вещи] сохранить.

«И о женщинах мы вспомним, что должно бы приладить [их] природы поближе к мужам [30] и обязанности все общими {B} и на войне и в остальном образе жизни следует дать всем» [18с; ср.: Государство, V, 453b слл.]. [р. 46]

Политический комментарий

То, что добродетели и мужчин и женщин являются общими, пристойно сказано Платоном, определяющим [для них] один вид — человеческий, а не предлагающим [два вида]: один — мужской, другой — женский; ведь вещи, имеющие разные видовые совершенства, [5] и по виду являются разными, а те [вещи], что по виду тождественны, и совершенство имеют одно и то же. Другие же не соглашаются, что в этих [словах] выражается видовое различие, [но], по крайней мере, Платон указывает, что это возможно и пристойно: возможно потому, что история это подтверждает: [10] ведь очевидно, что хорошо воспитанные женщины намного лучше мужей⁵⁸; пристойно же потому, что лучше вместо половины иметь двойное количество [людей], выказывающих добродетель в делах. Итак, как стражей мы будем совершенствовать тем же воспитанием и теми же

науками, так и стражиниц будем совершенствовать с их помощью, и как [15] [мужей], воюющих в защиту, так и воюющих в защиту [женщин].

Богословский комментарий

А чтобы мы особенно восхитились рассуждением Платона, должно нам возвести самих себя к {С} целостным [вещам] и к распорядку всего, где мы увидим единогодушие мужского и женского. В божественных [вещах] эти вещи так сроднились [20] друг с другом, что это называется мужеженским, как, например, Гелиос и Гермес и некоторые другие боги; там же существует и разделение — дела мужского и женского [начал] у равных по чину правителей являются общими, но первоначально <совершаются> * мужским [началом], а уступающим образом — женским. Из-за чего и природа [25] во всех смертных существах делает женское более слабым, чем мужское⁵⁹. Итак, все те [вещи], каковы [происходят] из мужского [начала], такие рождает и [начало] женское, однако женское во всех случаях уступает мужскому. Стало быть, и Гера вместе с Зевсом предшествует [всему], рождая все [вещи] вместе с отцом, из-за чего и называется равносовершенной ему; [р. 47] и Рея — Крону: ведь сама [эта] богиня является лоном всякой Кроновой силы; и Гея — Урану: ведь Гея — мать всех [тех вещей], каких Уран — отец. И если бы мы прежде этих стихий взяли бы предел и беспредельное, [5] которые получили по жребию чин начала по отношению к этим [вещам] и причинам, то мы найдем, что все [вещи], каким бы образом они ни пришли в существование, возникли из этих двух. Итак, и в мыслимых, и в мыслящих, и в {D} сверхкосмических богах имеется прилаженность мужского к женскому. Увидь же то же самое и в Небе: ведь все Рождение управляется как [10] солнцем, так и луной, первым — бóльшим образом и отечески, другой — вторично;

* В угловых скобках даются слова, включенные в оригинальный текст издателем.

из-за чего некоторыми [она] называется меньшим солнцем. И мужским богам солнца аналогичны лунные чины. Если же ты согласишься на демонов, повсюду увидишь сопряженное производство этих двух родов: [15] ведь вместе с божественными демонами божественные демоницы объединенно совершенствуют все [вещи] вторично, так же как первые — первично; вместе же с душевными — душевные, с физическими — физические, а с телесными — телесные, простирающиеся от материнских к мужским и от диад к [20] монаде-логосу; ведь все вещи они рожают уступающим образом, тогда как те ведут отечески и объединенно. Если, стало быть, верно мы уподобляли раньше [р. 34, 6 сл.] стражей небесным богам, охранителей — демонам, спутникам их, производствам которых они помогают, пристойно и Платон [25] в этих родах облюбывал подобную прилаженность мужского {Е} к женскому и уделил обоим общую добродетель и общие обязанности, как именно природа связала эти роды друг с другом и заставила их совместно рожать одно, не отделяя порознь одно от другого, так что [р. 48] любое [из них], отделенное [от другого], является бесплодным [и лишь] от обоих из них [возникает] рождение. Стало быть, различие [существует] больше по их физическим органам, чем по жизням; но однако и в них общее дело им создала природа; поэтому намного более [5] достойно в их обязанностях и жизни в целом почитать их общность.

«Что же то, что касается деторождения? Или это из-за непривычности изложенных [вещей] лучше запомнилось?» до слов: «это хорошо запомнилось, как ты говоришь» [18cd; ср.: Государство, V, 454d—461e] [10].

Политический комментарий

Если начать разыскивать, почему непривычное лучше запоминается, нетрудно сказать, что [непривычное] особенно воз-

буждает в нас фантазию и влагает в нас более ясный свой отпечаток, поскольку является неожиданным. И то, что рассказывается об общности в отношении женщин, [15] легче изложить по Платону: ведь он желает, чтобы по решению начальников в определенные сроки [они] {F} вступали в сожительство, [сопровождая его] жертвоприношениями и молитвами, и [чтобы] ни у кого не было собственной сожительницы, но [чтобы они] разделялись после сожительства и жили порознь и вновь в иные сроки соединялись с тем, кого бы ни указали им стражи. [20] Но эти [вещи] таковы, [лишь] когда мы оцениваем их с точки зрения рассмотрения природы.

Физический и богословский комментарий

Итак, скажем, как эти вещи соответствуют распорядку Всего; ведь и они намного раньше существуют благодаря их единению; поскольку все [вещи] — порождения [25] всех [вещей], коль скоро [одни] характеризуются [по одной], другие — по другой особенности {16} и во всех есть все, и все со всеми единятся с подобающей богам несмешанной чистотой, имея которую в виду, и Сократ приветствовал и эту общность, и распределение обязанностей — каждому по одной, [р. 49] согласно природе. Поскольку и незнание своего собственного порождения есть [свойство, пришедшее] от богов, из-за чего мышления у них общие, общие же и творения; а рожденное, так как является общим для всех, каждый благодетельствует и хранит. [5] И то, что братьями считаются все близкие по возрасту, отцами и предками — превосходящие [их], а потомками и детьми — уступающие [им по возрасту], [то же] от богов перенесено в это вот государство; ведь подобие сущности, которое [возникает] от этой причины, [указывает] на [вид] братьев у тех, [10] порождающая причина — на [вид] предков, а истечение сущности, переходящее во вторую и третью цепь, — на вид потомков. Так, как и то, что она сочетается с разными или {B} он со многими⁶⁰, ты смог бы, пожалуй, найти в мистических

речах и в священных браках, описанных в неизреченных [сказаниях], которым, по возможности, [15] и Платон уподобил то, что относится к гражданам, и их браки назвал священными. И в физических логосах можно усмотреть одну и ту же существующую восприимницу логосов и один логос, представляемый во множестве восприимниц и проходящий через [20] большее количество подлежащих. Ведь виды аналогичны мужчинам, а восприимницы — женщинам. Итак, почему одно и то же усматривается во всем и [при этом] является неожиданным в человеческих жизнях? Потому, я скажу, что всякая человеческая душа была отделена от целостных [вещей] и стала разделенной [25] и для нее из-за этого догматы, относящиеся к данной общности, оказывается труднее всего указать. Итак, если кто-нибудь возвысит [свою] упорядоченность и возведет самого себя к целостному, он увидит эту общность, узрев разделенную во многих вещах симпатию. А поскольку каждый [30] из нас относится к части, раздробляется и [р. 50] остается позади целого и единого, поэтому-то и сжимается до такой вот жизни, являющейся неустойчивой устойчивостью, неупорядоченной упорядоченностью и неразличимым различием.

«Разве не помним мы, как говорили, что для того, чтобы [5] наилучшие, природы...», до слов: «они будут полагать, что причина этого — случай» [18de; ср.: Государство, V, 59de—460a]⁶¹.

Богословский комментарий

Подобие, тождественность и равенство, геометрическое вместе с арифметическим, Платон в своем «Государстве» определил по-разному, чтобы [10] совершенным образом дать его уподобление в чувственных жизнях Небу, в сверхнебесных — мыслимому; ведь по этой причине и в браках к лучшему прилагивается лучшее, а к худшему — уступающее, поскольку и у

богов первые больше сроднились с первыми, а вторые со вторыми, [15] и [поэтому] вместе с единением существует и несмешанная чистота, так что и во вторичных после богов родах согласно уму богов совершается такое разделение по достоинству. Потому [рядом с] божественными демонами поставлены божественные демоницы, [рядом с] душевными — душевные, [рядом с] приматериальными — приматериальные. {D} [20] И повсюду [такое] происходит аналогичным образом, по порядку, вплоть до крайних [вещей]. Поскольку и то, что начальники это «хитростью замышляют», достаточно изображает причину такого соединения родов, которая находится у богов в секрете, являющегося оттуда первично, а вторично — от собственного чина каждого, [25] на то [т. е. соединение] указывает жребий, определяющий [принцип] соединения на основании подобия жизни, согласно которому каждое ставится [рядом с] подобным: с божественным — божественное, с заключенным в материю — заключенное в материю, со средним — среднее. И поэтому всякое противостояние и двоемыслие происходит от богов, при том, что каждый любит естественное [для него] и согласно своему [30] чину видит это [соединение] самородным, не случайным [р. 51] и заранее замысленным. Подобием всех этих [вещей] служит то, что [начальниками] по жребию предписывается соитие гражданам, не знающим их тонкого замысла. А поскольку в физических вещах восприимчивы распределяются соответственно видам, [постольку] и каждый [5] из видов изменения по материи будет иметь причиной свое собственное состояние (σύνταξις). Однако и это равным образом совершается согласно причинам, предворяющим все творение, которые аналогичны стражам. {E}

Итак, это я рассказал ради рассмотрения целостных [вещей]. По поводу этих слов Лонгин недоумевает, что Платон [10] не полагает, что души обмениваются семенами, тогда как для того, чтобы рождались наилучшие [люди], подобные [должны] сопрягаться с подобными. Порфирий же ополчился про-

тив этого возражения, но не вполне достаточно. А вот *наш учитель* впервые повелел увидеть, что сам Платон использует [15] выражение: «чтобы наилучшие рождали [наилучшие] природы»; ведь дети перенимают от отцов физическое подобие, а также благородство от породивших их согласно физическим добродетелям. А еще и то [велел] понять, что если и верно, что души не обмениваются семенами, [20] но, по крайней мере, распределение орудий происходит по достоинству: ведь не в случайные орудия вселяются все души, но каждая — в подходящее ей: «Хорошие [доспехи], — говорит Гомер [Илиада, XIV, 382], —

хороший надевает, а
худшие худшим дает». [25]

А еще, именно как телест, вложив в статуи некие символы, делает их более способными к участию в более высших силах, точно так же и природа, вся делающая {F} с помощью физических логосов тела статуями для душ, одну — в одну, другую — в другую всевает способность к восприятию таких и иных душ, [30] лучших и худших; и политик, правильно ее понимая, совершает тщательный расчет семян и всей физической способности, чтобы и у него [р. 52] наилучшие души рождались в наилучших природах. Это должно быть сказано по поводу затруднения Лонгина.

Политический комментарий

По какой же причине Платон решил, что лучше, если граждане будут считать причиной {17} такого распределения случай? Конечно потому, что [5] полезно знать причину [тех вещей, которые] мы считаем благом, ведь ею мы особенно будем восхищаться, а присутствие [тех вещей, которые] мы расцениваем как зло, лучше полагать беспричинным, чем выдвигать какую-либо причину этих вещей, [доказывая], что они распределяют таким образом [жребии] в добрых целях; ведь это по-

буждает к недовольству данным, более того, к ненависти, [10] потому что [все], причиняющее вред, всячески избегается.

«И мы говорили, что доброе [потомство] должно воспитываться, а злое — тайно передаваться в другой город» [19a].

Богословский комментарий

И это является свойством разделенных [вещей], а намного раньше оно [15] возникает во Всем. Ведь из ведомых богами и демонами одни пребывают в себе, роды чистые и чуждые Рождения, которые из-за этого называются незапятнанными, а другие нисходят в Рождение, не способные неуклонно пребывать на Небе. И одни — из [числа] благих, другие — из [числа] худших. [20] Ведь зло худшего должно быть очевидно. А именно есть [у Платона такая фраза]: «Итак, богов кони и возницы все добры», а частных душ — смешанны. Отсюда — неуравновешенность, и понурость⁶², и потеря крыльев у тех, кого посылают в Рождение <боги> в Небе и демоны, [25] приставленные к душевным нисхождениям. Итак, роды душ — небесные и незапятнанные — кормятся, следуя вместе с богами к «пиру и пище», как говорится в «Федре» [247a], а гениургические приобщаются к Рождению, посылаемые оттуда [р. 53] «тайно», говорится в речи, указывая на неявность и скрытость у богов причины душевных нисхождений...⁶³ нисходящие оттуда души возникают благодаря другому промыслению и благодаря другим надзирателям, приставленным к Рождению. [5]

«Наблюдающие всегда должны возвращать назад достойных из выросших, а недостойных по сравнению с ними отдавать взамен на место прощенных» [19a].

Политический комментарий

В «Государстве» [III, 415bc] перемещаются не только передаваемые сверху в нижний город, [10] но и те, кто родился там с примесью золота, [в верхний город], а здесь, {C} [т. е. в «Тимее»], [только некоторые] из числа изгнанных [из верхнего города] возводятся [назад]. Итак, как же это согласуется между собой? Конечно, можно, пожалуй, согласовать и эту вот речь с указанными в «Государстве» разделениями [людей по их судьбе в государстве], если понять, что [выражение] «выросшие» [относится] не только к отосланным сверху, [15] но и ко всем, воспитанным внизу; ведь у растущих, просто рожденных внизу или явившихся вниз сверху <следует> рассматривать их природы, каковы они, и таким образом возводить достойных.

Богословский комментарий

Если же ты желаешь понять [это] так, как мы говорили в начале, то следует сказать, что теперь [20] Сократ утверждает созвучно подлежащим [рассуждениям], изложенным в «Тимее»; ведь назад возводятся нисшедшие души, а не те, которые изначально имели существование в Рождении близ материи, каковыми являются многие из [душ] неразумных [существ]. Это — об этой речи.

Посмотри, что то же самое существует и в целостных [вещах], которые [25] Сократ представляет в своем государстве. Одни всегда имеют тот же чин в Небе, пребывающие божественными и непоколебимыми, другие всегда погружены в Рождение, третьи неким образом {D} являются промежуточными между ними, то прикрепляясь к тем, божественным, то примешиваясь к ласкающим Рождение. Итак, [предметом рассмотрения здесь] является не [30] демонический род, восстанавливаемый путем возведения или низведения, и не многовидные жизни, и не касающиеся [р. 54] казни демонов, но касающиеся частных душ, то склоняющихся к Рождению, то обращающихся к демоническому и божественному жребию. Имея их в виду,

Сократ и узаконил аналогичное [действие] в государстве: ведь и небесный Зевс⁶⁴ [5] предстоит богам в Небе и демонам, возводящим [одни] частные души, а другие низводящим в Рождение, чтобы никогда нисхождения и восхождения душ не покинули Все, как если бы ты видел, что вот эту душу возвращают, «но другую отпускает отец, чтобы дополнить число» (Одиссея, XII, 65), [10] согласно боговдохновенному об этих вещах узаконанию.

«Итак, достаточно ли мы повторили [все] из вчерашних [речей] в нашем тезисном изложении, или мы желаем вспомнить что-то еще пропущенное из сказанного, о друг Тимей?» [19а] [15]

Богословский комментарий

Повторное изложение «Государства» учит нас через подобия, как Все наполняется совершенными логосами: {Е} ведь и в нем разделяются рожденные [вещи], и каждая, общаясь с другими [вещами], действует согласно своей собственной особенности. И первые освобождаются от вторых, а действиями их пользуются [20] как необходимыми для наполнения Всего; вторые же украшаются первыми, наилучшие из внутрикосмических вещей сопрягаются подобоприродно с наилучшими, а средние со средними и конечные с конечными. Сами же логосы проходят через большее количество подлежащих, и сами восприимницы [25] причащаются большего количества логосов; а жизни изменяют [свой] жребий [одни — на один], другие — на другой по своему собственному достоинству. Итак, все эти [вещи] достаточно подвели нас к распорядку Всего; ведь Сократ в отдельных тезисах обобщил весь вид государства, избежав к мыслящей неделимости, [30] чтобы подражать богу, распорядочившему небесное государство мыслимым и отеческим образом. А поскольку посвюду [р. 55] во вторичных [вещах]

соразмерное и совершенное отделяется от причин, постольку и сам [Сократ] побудил Тимея сказать, весь ли он охватил вид государства; ведь всякий ум, {F} обращаясь к богу, перед ним ограничивает себя тем, [5] что глядит на него. Ведь и тезисное (τὸ ἐν κεφαλαίῳ) изложение является символом распорядочивания им первых [вещей] Всего и разукрашенной им головы (κεφαλῇ) Всего, которые демиург Всего украсил более совершенным образом, глядя на целое и единую жизнь Космоса. Это — об аналогии частных вещей с [10] целостными.

Филологический комментарий

А утверждается ли в данной фразе, что вчера описание государства было подробным, а сегодня стало тезисным, или что и вчера и сегодня оно было {18} тезисным, не имеет отношения к делу. И хотя божественный Ямвлих находит удовольствие [в рассмотрении вопроса], более ли цветисто вчера Сократ сказал, ныне же — тезисно или [15] в обоих [случаях] тезисно, для нас [в том] не будет разницы. Возможно, более приемлемо такое толкование. [Выражение] «вновь вкратце [= тезисно] повторить» ясно указывает на то, что и вчерашнее изложение было тезисным (и вовсе не должно вызывать удивления, что завершение «Государства» не было упомянуто [в «Тимее»], [20] ведь и многие другие вещи здесь не пересказываются), если, конечно, «вновь» относится к «тезисно», а не к «повторить»: повторяет ведь тот, кто пространно излагает прежде сказанные речи, вновь [25] же повторяет — сокращающий длинное изложение до тезисов. Какой же из двух вариантов имеет место, к делу не относится.

Примечания

- ¹ ὁ Πλατωνικός Τιμαίος и ὁ Πυθαγόρειος Τιμαίος противопоставлены как литературный персонаж платоновского диалога и реальная историческая личность. Следует заметить, что представлен-

ного в диалоге Тимея, как и Сократа, Прокл считает выразителями идей Платона, поэтому предмет речи (πρόθεσις) Тимея совпадает с предметом рассуждений (πρόθεσις) диалога в целом (с. 1, 24—25).

² Здесь, видимо, под ἡ ὅλη φυσιολογία имеется в виду не физиология в ее целостности, т. е. взятая вместе с учением о главных и перводействующих причинах природы, о чем Прокл будет говорить ниже, а физиология в самом общем и размытом виде, почему и утверждается, что это ясно всякому. Такой же смысл можно усмотреть и в «Комментариях к “Тимею”» (с. 4, 25—26): ταῦτα μὲν οὖν διὰ ταῦτα προηγεῖται τῆς ὅλης φυσιολογίας — «Итак, эти [речи, т. е. изложение «Государства» и рассказ о войне афинян и атлантов,] с помощью этих [средств] предваряют общую физиологию»; с. 12, 30—33, 2: τῆς γὰρ ὅλης φιλοσοφίας εἰς τε τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ <τῆν> περὶ τῶν ἐγκοσμίων θεωρίαν διηρημένης κτλ. — «Ведь поскольку вся философия [т. е. философия в общем виде] разделяется на рассмотрение мыслимых и внутрикосмических [вещей]...» Различие между ὅλος как «целый» и ὅλος как «целостный» состоит, на наш взгляд, в том, что первое указывает на наличие всех частей учения или явления, а второе понимается в рамках онтологического противопоставления τὰ ὅλα — τὰ μερικὰ, где всякая целостность обретается через возвращение к причине и потому ὅλος как «целостный» означает «понятый с учетом парадигмы или более главенствующей (ἰουριώτερον) причины». В последнем смысле ὅλος обычно употребляется Прокломом по отношению к небу, демиургии и т. п.

³ ἡ τοῦ παντὸς θεωρία — термин θεωρία далеко не всегда следует понимать как «умное созерцание» (каковой смысл он имеет в рамках противопоставления θεωρητικός — πρακτικός, наиболее известного из платонического учения о пифагорейском образе жизни, но использующегося и в других контекстах, как, например в «Комментариях к “Тимею”», с. 197, 7—10, где гимн называется изображением теоретической энергии Афины, а жертвоприношение — ее практической энергии), но нередко и в самом обычном смысле, т. е. как рассмотрение, изложение, очерк, картина и т. п., как здесь и, например, в «Комментариях к “Тимею”», с. 4, 11—13, где говорится, что повторное изложе-

ние учения о государстве и миф об Атлантиде показывают картину космоса (τῆν... τοῦ κόσμου θεωρίαν) через изображения.

⁴ Сочинение Тимея Локрского «Περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος», «О душе мира и природе», цитаты из которого иногда приводятся Проклом, является подложным и написано оно, вероятно, в эллинистическое время. Схолии к диалогу Платона «Тимей» (20a) сообщают, что наряду с этим сочинением Тимеем написана также «Математика».

⁵ Возводя содержание платоновского диалога к пифагорейскому источнику, Прокл следует весьма давней традиции, согласно которой один из ранних пифагорейцев, Филолай, спасшийся из пожара, устроенного врагами кротонских пифагорейцев — килоновцами в доме Милона, где происходили пифагорейские собрания, впервые обнародовал пифагорейское учение, издав несколько книг. Эти книги были куплены Платоном то ли у самого Филолая, то ли у его потомков, либо самостоятельно, либо через его друга Диона, то ли за 40, то ли за 100 мин. Вся эта традиция не слишком надежна: здесь и хронологические неувязки, и использование подложных писем, и упоминание этой истории лишь в источниках III в. н. э. и более позднего времени, так что говорить о прямом использовании книг Филолая Платоном можно лишь приблизительно. Однако фактом остается то, что обвинение Платона в *плагиате* пифагорейского учения звучало уже в его время: знаменитый автор насмешливых стихов — силл (συλλογράφος), Тимон из Флиунта (ум. в 230 г. до н. э. в возрасте ок. 90 лет), по свидетельству Авла Геллия (Античные ночи, III, 17, 4), написал на эту тему следующие стихи (фр. 54 Diels):

Эх, Платон... И тебя к учению страсть охватила!
 Деньги большие ты дал в обмен за малую книжку:
 Сливки снимая с нее, «Тимей» строчить научился.

(Пер. А. В. Лебедева)

К этой же, обвинительной, традиции относятся и жалобы современных Платону пифагорейцев, что он похитил из их учения самое лучшее.

Естественно, что в самой Платоновой школе существовала традиция, обосновывавшая преемственность между пифагоре-

измом и платонизмом, ставшая, в особенности, актуальной благодаря увлечению Спевсиппа и, особенно, Ксенократа математическим аспектом платонизма. Прокл, совершенно не замечая иронического значения глагола *τιμαίγραφεῖν*, очевидно, интерпретирует свидетельство первой традиции через вторую.

⁶ καθ' ὅλον ἑαυτόν — т. е. включая не только речь Тимея, но и три предваряющие эту речь части: вводную беседу, комментарии к которой мы публикуем, краткое изложение учения о государстве и описание войны между афинянами и атлантами.

⁷ Здесь «цель» не физиологическое понятие, которое обозначается термином *τέλος*, но герменевтическое (*σχολός*), т. е. оно означает не конечный результат деятельности, как в случае демиургии, но принцип интерпретации, наиболее емко сформулированный ниже (с. 19, 27—28): *δεῖν γὰρ τῷ προειμένῳ σχολῶ πάντα σύμφορα εἶναι* — «Ведь необходимо, чтобы все [в интерпретации диалога] было согласно с подлежащей целью».

⁸ Термин *ὄρος* используется Прокломом и в значении «граница», как, например, в «Комментариях к “Тимею”», III, с. 174, 21—22, где указывается, что первейшее небо является границей мыслящих богов, и в значении «принцип», как, например, в «Комментариях к “Тимею”», с. 120, 12—18, где он пишет, что первейшей причиной спасения египтян от мировых катаклизмов являются решение богов и первоначальный принцип демиургии (*τὸν ἐξ ἀρχῆς ὄρον τῆς δεμιουργίας*).

Принципы физиологии (*οἱ τῆς φυσιολογίας ὄροι*) составляют ее высшую и лучшую часть, поскольку познаются умом (*νοῦς*), а не разумом (*διάνοια*), с помощью простых интуиций (*ἀπλαῖ ἐπιβολαί*). Это можно понять из рассуждения Прокла по поводу пассажа из «Тимея» (31a): «(1) Так как же, либо мы правильно ранее говорили об одном небе, либо более правильно было бы говорить о многих или бесконечных? (2) Нет, оно одно, (3) коль скоро оно создано в соответствии с образом», где (1) — *ἄπορία*, (2) — *λύσις*, (3) — *ἀπόδειξις*. Прокл («Комментарии к “Тимею”», с. 438, 23—439, 1) отмечает, что здесь *ὁ ἀπορῶν*, *ὁ λύων* и *ὁ ἀποδεικνύς* — один и тот же человек, который (1) с помощью затруднения поворачивает к уму, (2) с помощью разрешения затруднения действует в соответствии с умом, а (3) с помощью доказательства от ума нисходит к разуму. После этого

он указывает: «Всякий доказывающий заимствует начала [доказательства] от ума, а ум — это то, в чем мы познаем принципы, познавая сущие [вещи] в простых интуициях». В связи с этим Прокл ссылается на Аристотеля, имея в виду, очевидно, Никомахову этику (1142a 25 сл.): «Рассудительность (δίανοια), таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с [предельно общими] определениями (ᾄροι), для которых невозможно суждение, [или обоснование], а рассудительность, напротив, с последней данностью (τὰ ἔσχατα)».

О том, что в непосредственной связи с понятием «принцип» находится понятие «интуитивное понимание», которое мы добавляем в скобках при переводе, указывает также и то, что Прокл замечает, говоря о разрешении затруднения (λύσις): ἡ γὰρ ἐν ἐνὶ τὸ πᾶν περιλαμβάνουσα φωνὴ τῆς νοεῖας ἐστὶν ἐπιβολῆς εἰκῶν — «Ведь высказывание, охватившее все в одном, является изображением интуитивного понимания».

- ⁹ Почему частные вещи и изображения употребляются для интуитивного понимания целостных вещей и образцов, достаточно ясно как из общего неоплатонического принципа ἀναγωγή, так и из прокловских пассажей, параллельных этому. А вот то, что простые вещи используются для интуитивного понимания составных, менее обычно, более того, противоположный вариант, безусловно, доминирует. См., например «Комментарии к “Тимею”», с. 86, 11—14: «Более совершенные из причин радуются простоте и от составных [вещей] восходят к первичным, а уступающие, напротив, нисходят от простых к составным», или: «Целостное, совершенное, единовидное предсуществует в божественном уме, а частное, лишившееся божественной простоты и совершенства, присутствует при смертном уме» (там же, с. 221, 6—8). Впрочем, в «Первоосновах теологии» (59) Прокл указывает на то, что «все простое по сущности или лучше составного, или хуже», хотя и не развивает это положение далее. Более подробное рассуждение на эту тему мы обнаруживаем в «Комментариях к “Тимею”», III, 328, 18—329, 3, где он рассуждает о разнообразии движений живых существ и говорит, что нет ничего удивительного в том, что живые существа совершают разнообразные движения (и соответственно причастны дурному качеству пойкилии — пестроты), а бездушные вещи со-

вершают движения однообразные (как ком земли движется только вниз, а пламя только вверх) и, следовательно, причастны простоте, а поэтому живые существа оказываются не только менее простыми, чем божественные тела, которым присущи однообразные круговые движения, но и чем бездушные вещи. Объясняя это, Прокл говорит, что движение божественных тел проще, чем движение живых существ, потому что божественные тела лучше, а движение бездушных вещей проще, чем у живых существ, потому что бездушные тела хуже. А хуже живых существ бездушные тела потому, что живут лишь по природе и не обладают свободой воли (*ἀπροαιρέτως γὰρ ζῆ καὶ κατὰ φύσιν*). Природа этого странного совпадения в отношении простоты между божественными и бездушными вещами остается не слишком ясной и после этих объяснений. Онтологическую основу дурной природы большей простоты бездушных вещей по сравнению с живыми существами показывает Э. Р. Доддс (см. примеч. 17), показывающий, что бездушные вещи причастны меньшему количеству причин, чем растения, а растения — меньшему, чем живые существа, в силу чего они одновременно проще, но и менее связаны с миром истинно сущего, к которому и принадлежат все эти причины.

¹⁰ ὕλοεἶμενον — обычный у Прокла синоним материи (ὕλη).

¹¹ Ср.: Платон. Государство, III, 390bc: «Годится ли, по-твоему... изображать Зевса так, будто, когда все остальные боги и люди спали и только он один бодрствовал, он из-за страстного любовного вожделения просто позабыл обо всем, что замыслил, и при виде Геры настолько был поражен страстью, что не пожелал даже взойти в опочивальню, но решился тут же, на земле, соединиться с ней» (пер. А. Н. Егунова). С учетом платоновского контекста эта цитата у Прокла весьма похожа на шутку, тем более что Анаксагор, как и Зевс, забыл, что собирался делать.

¹² Наряду со свидетельством Платона мы располагаем рядом фрагментов утраченного сочинения Анаксагора «О природе», в частности, у Симпликия (Комментарии к «Физике», с. 155, 23—31 Diels): «Он [sc. Анаксагор] пишет: “Все вещи были вперемешку, бесконечные и по множеству и по малости, так как и малость была бесконечной. И пока все было вперемешку, нич-

то не было ясно различимо по причине [своей] малости: все обнимали аэр (туман) и эфир, оба бесконечные. Ибо из всех [тел], которые содержатся во Вселенной, эти два самые большие и по множеству и по величине”. И чуть ниже: “Ибо аэр (туман) и эфир выделяются из небосвода Объемлющего, а Объемлющее бесконечно по множеству”» (DK 59B 1—2; пер. А. В. Лебедева). Роль анаксагоровского Ума описывается во фрагменте у того же Симпликия (с. 300, 27): «Как только Ум начал двигать, из всего движимого стало происходить выделение, и все, что Ум привел в движение, разделилось» (DK 59B 13; пер. А. В. Лебедева).

¹³ Имеется в виду прежде всего Аристотель.

¹⁴ Собственно, даже не *существующим*, а *несомым* — $\mu\acute{o}\nu\omega\nu\ \delta\epsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \epsilon\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\ \phi\epsilon\rho\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ — устойчивое выражение у Прокла для обозначения определенного уровня реальности. Важнейшим пассажем, подробно и концептуально объясняющим, что такое «Рождение», является «Комментарий к “Тимею”», с. 357, 23—358, 27: «Но что такое Рождение и что такое Вселенная? Итак, некоторые, услышав, что Рождение — это подлунное место, Вселенной называют весь космос, всяко уж отпадая от Платона: ведь не говорится, что демиург особо создает материальное ($\tau\grave{\alpha}\ \xi\nu\lambda\alpha\ \lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omega\nu$), а особо — весь космос. А поэтому и само Рождение является частью Вселенной. Если же назвать Вселенной небо, поскольку оно — величайшая [часть] космоса, остальное ведь мало (или потому что оно наиболее божественно и наиболее главно и как бы голова всего космоса, — слово “голова” ведь употребляется для обозначения всего, как, например,

Тевкр, милая голова, —

[Гомер. Илиада, VIII, 281]

и Платон говорит [44d], что ради нее добавлен остальной объем нашего тела), — однако и его Платон имеет обыкновенные называть Рождением. А другие Рождением называют материю, а то, что из материи упорядочено в космос, — Вселенной; им приходится отвергать многое из написанного Платоном: ведь он говорит [28b], что все рожденное и всякое рождение чувственно или осязаемо и зримо. А еще он кое-где отличает рождение от материи, как, например, когда говорит [52d], что

следующие три [вещи] существуют по отдельности: сущее, пространство и рождение, из которых возникает Вселенная. А наш учитель говорит, что космосозидание надо понимать двояко. Одна [часть] его — соматургическая [т. е. изготавливающая тела], другая — приспособляющая тела к завершению (*συνπλήρεις*) единого космоса. Ведь одно [дело] — создавать сами тела с помощью фигур, другое — приспособлять созданное к Вселенной. Итак, Рождением [следует] называть создание тел, являющееся движением к целостности, и совершенство Вселенной: ведь составленное из частей предполагает замысленное ранее творение частей; итак, всякое срединное между материей [с одной стороны], и целостным распорядком и единым завершение Вселенной [с другой], следует называть Рождением, чтобы Рождение, будучи неким образом средним между акосмией и космосом, было путем к целому. Вселенной же [следует называть] целое из частей, в которое собираются части; ведь это — Вселенная, совершенная, из совершенных составленная в соответствии с единой гармонией целостных [вещей]».

- ¹⁵ Вероятно, имеется в виду Эпикур. В «Комментариях к “Тимею”» (с. 266, 25—27 и 267, 14—16) Прокл прямо ссылается на него: «Эпикурейцы говорят, что демиург никоим образом не является причиной Вселенной»; «Итак, откуда Вселенная возьмет эту бесконечную силу бытия, как не самопроизвольно, согласно Эпикуру» (фр. 257 Usener).
- ¹⁶ «Тимей», 51а: «Называя ее [восприимницу] неким незримым, бесформенным и всевосприимлющим видом... мы не ошибемся»; «Филеб», 27а: «Причина отлична и не тождественна тому, что служит ей в Рождении».
- ¹⁷ Речь идет о том, что вторичная (т. е. имеющая причину) вещь может также порождать другие вещи и тем самым становиться для них причиной. Так вот, причина вторичной вещи будет причиной и для тех вещей, которые этой вторичной вещью порождены, причем более важной причиной, чем непосредственная причина — вторичная вещь (см.: Прокл. Первоосновы теологии, 56).
- ¹⁸ Для большей наглядности этого рассуждения мы приводим схему, реконструированную Эриком Робертсоном Доддсом в его комментариях к 58-й и 59-й теоремам прокловских «Первоос-

нов теологии» на основании сочинения Прокла «Теология Платона» (III (IV), 127—129; *Proclus. The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 232*).

- Единое*, которое не имеет причины и обладает максимальным единством;
- Бытие*, которое имеет причиной Единое, обладает единством и максимальным бытием;
- Жизнь*, которая имеет причиной Единое, Бытие, обладает единством, бытием и максимальной жизнью;
- Ум*, который имеет причиной Единое, Бытие, Жизнь, обладает единством, бытием и жизнью и максимальным сознанием;
- Душа*, которая имеет причиной Единое, Бытие, Жизнь, Ум, обладает единством, бытием, жизнью, сознанием и дискурсивным мышлением;
- живые существа*, которые имеют причиной Единое, Бытие, Жизнь, Ум, обладают единством, бытием, жизнью и минимальным сознанием;
- растения*, которые имеют причиной Единое, Бытие, Жизнь, обладают единством, бытием, и минимальной жизнью;
- мертвые тела* (бездушное), которые имеют причиной Единое, Бытие, обладают единством и минимальным бытием;
- материя*, которая имеет причиной Единое и обладает минимальным единством.

Все категории, написанные нами с прописной буквы, означают вещи, принадлежащие миру истинно сущего (τὰ ὄντα), а со строчной — миру возникающего (τὰ γινόμενα).

¹⁹ αἱ δύο συστοιχία. Комментируя платоновский текст о войне атлантов и афинян, Прокл более подробно говорит об этой противоположности и о двух систоихиях (Комментарии к «Тимею», с. 130, 9—137, 7). В частности, он указывает на то, что противопоставительная эманация (ἡ κατ' ἀντιθέσειν πρόβδος) исходит в космос от первых мыслимых богов и разделяет его противоположными силами, в результате чего мы видим в космосе две пи-

фагорейские систоихии, началом одной из которых является предел, другой — беспредельное. Имеются в виду два ряда принципов, которые, согласно Аристотелю (Метафизика, I, 5, 986a), выделяли пифагорейцы: «А другие из них говорят, что существует десять начал, перечисляемых по соответствию (τάς ἀρχάς δέκα... εἶναι τὰς κατὰ συστοίχίαν λεγομένας):

предел и беспредельное,
нечетное и четное,
единое и многое,
правое и левое,
мужское и женское,
покоящееся и движущееся,
прямое и кривое,
свет и тьма,
благо и зло,
квадрат и разносторонний прямоугольник».

Видно, что Аристотель использует слово συστοίχια не в качестве термина, а в его обычном значении (причем можно заметить, что это слово могло относиться у него как к одной из колонок начал, так и к паре принципов: см. пер. А. В. Лебедева, ДК 58В 5), однако для Прокла «систоихия», очевидно, вполне устойчивый термин, обозначающий одну из этих двух колонок принципов.

²⁰ См. в наст. изд. примеч. 14 о двух частях демиургии — соматургической и гармонической.

²¹ Ср. цитирующийся Проклом в его комментариях к «Кратилу» (с. 21, 1—2 Pasquali) халдейский оракул:

σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον
οἷς τὰ τοῦτ' ἀνοεῖ καὶ ἀφράστῳ κάλλει ἐνοῦται,

что можно понять как: «Ведь отчий ум сеял по космосу символы, в которых он мыслит мыслимое и единится с невыразимой красотой». Разнобой в рукописях комментариев к Кратилу в этом тексте вызвал к жизни ряд конъектур. В издании Де Пляса (фр. 108) текст исправлен преимущественно на основании конъектур Вильгельма Кролля так, что он становится намного более понятным:

σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον
ὅς τὰ τοῦτ' ἀνοεῖ καὶ κάλλη ἀφράστα καλεῖται —

«Ведь отчий ум, который мыслит мыслимое, сеял по космосу символы; и он называется невыразимой красотой».

- ²² В учении о колеснице души Прокл завершает весьма длинную эволюцию, основные этапы которой проследил Э. Р. Доддс в статье «Астральное тело в неоплатонизме» (опубликована в качестве приложения II к его изданию «Первооснов теологии» Прокла). Отправной точкой для этого учения явился, очевидно, ряд пассажей у Платона (в «Федоне» (113d): «восходя на то, что является для них колесницами»; в «Федре» (247b): «колесницы богов, будучи уравновешенными и хорошо управляемыми, двигаются легко, а прочие с трудом»; и в «Тимее» (41e): «он определил каждую душу к особой звезде и, возведя как некие колесницы, показал природу Вселенной»; см. также 44e и 69c). Не останавливаясь на этапах этой традиции, скажем о собственно Прокле и его ближайших источниках. Прежде всего следует отметить, что Прокл, вслед за его учителем Сирианом, развивает учение о двух колесницах, одной нематериальной, о которой здесь и идет речь и о которой, по мнению Прокла, говорил Платон в «Тимее» (41e), и другой, низшей, пневматической колеснице, составленной из четырех элементов — таким образом, видимо, интерпретировался пассаж из «Тимея» (42c), — являющейся носителем иррациональной души. В «Теологии Платона» (III (V), 125 сл.) Прокл говорит, что высшая колесница существует у богов, низшая — у демонов, а человеческие души обладают ими обоими и вдобавок плотским телом. Среди прочих источников учения Прокла следует указать «Халдейские оракулы», один из которых цитируется Гиероклом в «Комментариях к “Золотым стихам”» пифагорейцев (ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα, «тонкая колесница души» = фр. 120 de Place), и ссылку Ямвлиха на саисское законодательство Гермеса (О мистериях, VIII, 5—6), согласно которому «душа, нисходящая к нам из космоса, следует по его круговращениям, а та, что умно присутствует благодаря умопостижаемому, превосходит создающее становление окружение и благодаря ей возникает и освобождение от рока, и восхождение к умопостижаемым богам, и вся та теургия, которая возносится к нерожденному, совершается в соответствии с подобной жизнью» (пер. Л. Ю. Лукомского). Основным текстом Прокла, содержащим изложение концепции

двух колесниц души, являются, очевидно, «Комментарии к “Тимею”», III, 236, 31—238, 26.

²³ Такое значение выражения ἡμῖν... τὸν ἀνθρώπου λόγον προβεβλημένοις неочевидно, однако оно проясняется из понятия ἡ τοῦ λόγου προβολή, которое используется Проклом для объяснения различий между жизнями. Так, в «Комментариях к “Тимею”», с. 446, 26—27 он говорит, что частные души «реализуют собственные жизни в соответствии с различиями между *избранными ими частями*» (παρὰ τὰς προβολὰς τῶν λόγων διαφόρους ἀποτελοῦσι τοὺς ἰδίους βίους).

²⁴ Ссылка на «самого отца» и «саму жизнеродительную богиню», очевидно, указывает на «Халдейские оракулы», в частности на тот, который цитируется Проклом в «Комментариях к “Тимею”», с. 420, 13—16: «Стало быть, саможивое — это третья мыслимая триада, о которой и оракулы говорят, что она “труженица”, что она “подательница” “жизненосного огня” и что она наполняет “жизнеродительное” “чрево Гекаты” и изливает “на удержителей” “великую мощь сильного жизнедающего огня”».

В «Халдейских оракулах» *удержителем* и *стражем* называется Эон как творческая причина совершенства сущих (Комментарии к «Тимею», III, с. 18, 3—5), но здесь, очевидно, он иметься в виду не может, так как сам этот оракул приведен как раз в контексте рассуждения о том, что выше саможивого никакого живого существа нет, а потому Эон (так как он выше саможивого) является не живым, но только сущим. Прокл же использует этот термин по отношению к первейшему небу, которое, по его словам, является «границей мыслящих богов и *удержителем* меры, пришедшей от самого блага и мыслимых богов в мыслящие распорядки» (Комментарии к «Тимею», III, 21—24) и к следующему за ним небу, которое также является границей и удержителем, но уже «границей генесиургических богов и *удержителем* демиургической меры, пришедшей от небесных богов к тем, кто получил по жребию в удел рождение», удержителем же он называется, очевидно, потому, что «удерживает в едином пределе и связывает их с небесным предводительством богов» (там же, 24—29). *Удержительницей* называется и демиургическая сила, удерживающая космос в вечном пребывании, которая, как и Эон, называется также *стражни-*

цей (там же, 208, 14—17). Отсюда видно, что Геката и Удержители находятся на одном уровне. Мы думаем, что речь идет о триаде демиургических мыслящих богов или, иначе, об «источных богах» (πηγαίοι θεοί), одна из важных функций которых — служить первыми членами цепей (σειραί), где каждый последующий член является реализацией предыдущего, а формой присутствия высшего в низшем служат символы, о которых шла речь выше. Но если в целом за присутствие причин в следствиях отвечает сеющий символы Отец, то за присутствие их в человеке отвечает жизнеродительная богиня Геката.

²⁵ ἐκ τῶν τεττάρων στοιχείων... οἷς καὶ συστοιχόν ἔστιν. Если συστοιχία обнаруживает значение термина (см. выше примеч. 19), то σύστοιχος заимствует свое специальное значение именно от этого термина и означает не просто «сопоставимый», но сопоставимый, скорее, как предел и нечетное, чем как предел и беспредельное. Это можно видеть достаточно отчетливо в ряде случаев. Так, в «Комментариях к “Тимею”», с. 239, 20—21, он замечает, что рожденное сопоставимо со временем, тогда как нерожденное — с вечностью; в «Комментариях к “Тимею”», с. 286, 27—29 — что время сопоставимо со всеми видами движений и т. п. Наиболее концептуально значимое указание на то, что с помощью этого термина объединяются вещи, зависящие друг от друга (т. е. в каком-то смысле, необязательно строгом, входящие в одну цепь реальности), содержится в «Комментариях к “Тимею”», с. 300, 22—23: «Ведь каждая монада имеет сопоставленное с ней множество». Этот принцип сформулирован и в известном руководстве по неоплатонизму (Первоосновы теологии, теор. 21): «Всякий чин, начинающийся от монады, эманурует в сопоставимое с монадой множество». Однако наряду с этим, «вертикальным», объединением возможно и «горизонтальное», когда σύστοιχος означает «относящийся к тому же уровню реальности», как в пятой теореме «Первооснов теологии», когда Прокл, разбирая проблему фундаментальной вторичности множества по отношению к единому, отвергает один за другим альтернативные варианты, и среди них тот, когда множество сосуществует с единым и сопоставимо с ним по природе (εἰ δὲ δὴ ἕνα τῶ ἐνί, καὶ σύστοιχα ἀλλήλοις τῇ φύσει). Здесь, конечно, термин использован в первом смысле.

- ²⁶ ἐκεῖ — этот термин используется Проклом для общего указания как на все то, что онтологически выше созданного демиургией, так и на любой уровень реальности, более высокий по отношению к обсуждаемому.
- ²⁷ ἄει — речь идет о том, что вещи, созданные в акте демиургии, и в первую очередь люди, могут ориентироваться на неправильный образец в своей жизни, благодаря чему они замутняют присутствующие в них синфемы, обеспечивающие вхождение человека в ту или иную цепь. А сверхкосмические вещи не обладают такой возможностью, поэтому их встроенность в цепь определена однозначно. Этот сюжет обсуждается Проклом в разных контекстах и с использованием различных понятий. Один вариант связан с причастностью, зависимостью, нисхождением вторичных вещей от первичных, другой — с подражанием, уподоблением вторичных вещей первичным. Во втором варианте обычно говорится о символах и синфемах, что нередко дает повод перейти к разговору о теургической практике. Хотя здесь последние понятия не используются, мы все же можем наблюдать нечастое сочетание этих двух контекстов. Более подробное обсуждение проблемы подражания и уподобления см.: *Петров А. В.* 1) Прокловская теория мифа // Академия: Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и А. В. Цыба. 1997. Вып. 1. С. 252—263; 2) К истории религиозно-философской мысли поздней античности (учение Прокла о магических именах) // Вестник С.-Петербургского ун-та. Сер. 2. 1995. Вып. 4. С. 15—21.
- ²⁸ ἐξέχεσθαι — обычный термин, указывающий на отношение причастности вторичного к первичному (см., например, «Первоосновы теологии», теор. 100, 130 и 164).
- ²⁹ Ср.: *Аристотель*. О небе, I, 3, 270b (см. также: *Симпликий*. Комментарии к Аристотелю. О небе, 399, 2; *Цицерон*. *Acad. Sec.*, 26); *Платон*. Тимей, 55с.
- ³⁰ Кроль предлагает ἦθος вместо εἶδος на основании с. 7, 23 и с. 8, 27.
- ³¹ Ср.: *Прокл*. Комментарии к «Тимею» (389, 8—9): «Какой порядок могла бы сохранять природа, если бы она была неразумной и не управлялась бы богами (θεόθεν λοδηγέτουμένη)».
- ³² Ср.: *Платон*. Государство, I, 327 сл.; 354а.

- ³³ Кроль усматривает здесь аллюзию на «Халдейские оракулы», 39, который цитируется Проклом в «Комментариях к “Тимею”» (II, 54, 8—12): «Ибо, замыслив деяния, саморожденный отчий ум всеял во все вещи огнетяжкую связь любви, чтобы все вещи пребывали, любя, в бесконечном времени и не распадалось то, что соткано мыслящим светочем отца. С каковою любовью пребывали бегущие стихии космоса».
- ³⁴ Ср.: *Аристотель*. Физика, II, 1, 193а 3055.
- ³⁵ Ср.: *Прокл*. Комментарии к «Государству», I, 172, 3.
- ³⁶ Схолии: «что природа есть сущность бестелесная и бог через обожествление, а не прямо».
- ³⁷ Схолии: «что божественные тела мы называем богами как изваяния, [созданные] из худшего, [чем душа], ведь если тело хуже, то бестелесное, пожалуй, лучше».
- ³⁸ Схолии: «что природа от жизнедающей богини приходит; что божественный Ямвлих говорил, что и душа приходит от жизнедающей богини. От этой жизнедающей богини?»
- ³⁹ Халдейские оракулы, 54. Согласно Пселлу (Изложение, с. 74, 11), опирающемуся на утраченный комментарий Прокла к «Халдейским оракулам», под этой богиней имеется в виду Геката. Это же следует и из сочинения Дамаския (II, 157, 15). Леви указывает на то, что глагол $\alpha\iota\omega\rho\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\sigma\iota$ используется Аратом для обозначения движения звезд, и на то, что $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ в «Халдейских оракулах» иногда обозначает Луну, из чего можно заключить, что смысл этого стиха для его автора был следующий: «За плечами Гекаты необъятная Луна совершает свое движение». Прокл как здесь, так и в других местах, где он цитирует этот оракул (Комментарии к «Тимею», III, 271, 1—17; Комментарии к «Государству», II, 150, 21; Комментарии к «Пармениду», 821, 7), придает ему совершенно иной смысл.
- ⁴⁰ Ср.: Халдейские оракулы, 70. Дамаский (II, 157, 15) передает более полный текст оракула: «Властвует неистощимая природа космосов и дел, благодаря чему небо, спеша, совершает [свой] вечный бег а также быстрое солнце,двигающееся, как обычно, вокруг [своего] центра». Впрочем, и этот вариант не полон, так как Прокл в «Комментариях к “Тимею”» (III, 274, 6 сл.), процитировав две первые строки, резюмирует остальные (т. е. и дошедшую до Дамаския, и следующие, утраченные), говоря,

что таким же образом совершаются обращения солнца, луны, времен года, ночи и дней.

41 Ср.: Тимей, 42с.

42 Ср.: Комментарии к «Тимею», 94е, 98b, 130b.

43 Схолии:

искусство	искусство	искусство,
невыходящее	выходящее	вышедшее в иное
	и возвращающееся	

демиург	душа	природа
неучаствующее	участвующее	причастное

44 Схолии: «у других философов, например у Анаксагора, Зенона».

45 Здесь Прокл соглашается с принципом интерпретации Ямвлиха, но не с его выводом (см. с. 22, 31—23, 5).

46 Схолии: «Евтидем, Полемарх, Лисий, Адимант, Клитофон, Фрасимах, Главкон, Никерат, Хармантид, Кефал».

47 Схолии: «гражданские, катартические, созерцательные».

48 Схолии: «Тимей». Это очевидная ошибка.

49 Это следует понимать так: Сократ связывает себя с Тимеем, который, подобно монаде, распределяющей логосы по демиургическим богам, распределяет логосы своей речи по слушателям, являющимся подобиями этих демиургических богов.

50 Схолии: «[Платон] говорит “угостить в ответ должным образом”, а не [просто] “угостить в ответ”».

51 Схолии: «с Фрасимахом из-за благосостояния Главкона и Адиманта».

52 Схолии:

	одна демиургия	
сверхкосмических	небесных	подлунных
зевсическая	дионисическая	адонисическая.

53 Схолии в Codex Parisinus Coislianus (XI в.; далее С): «Отсюда я начинаю слышать рыки льва — настолько благородно и прекрасно каждое из сказанного в “Государстве” он переносит на целое и космос».

54 Схолии в С: «Возводящие силы вовсе не есть силы души, но [сами] по себе божественные, через которые восходят души, очищаются очистительными силами — или теми, что в Аиде, или теми, что в этой вот жизни. И возводящие силы аналогич-

ны стражам, а очистительные — охранителям, которых называет и военными: охранители ведь и военные — одно и то же».

55 Схолии в С: «Что за закон и вооруженный чин и остальное — рассказывается в [книгах] “О богословии по Платону” [р. 205 сл.]».

56 Схолии в С: «единое число — саможивое, а истинное небо — вторая триада мыслимых и одновременно мыслящих богов; ведь после мыслимых — одновременно и мыслящие и затем только мыслящие. А мыслящая фигура — третья триада мыслимых и одновременно мыслящих, которая и “поднебесным сводом” называется в “Федре” [247b]».

57 Схолии в С: «Особенно теперь, друг Прокл, когда ради денег и дурнейших своих тел презренные евнухи пускаются в бесчинства».

58 Схолии в Codex Marcianus (XIV в.; далее М): «Аргея Телесилла».

59 Схолии в С: «Почему так, друг Прокл? Как же ты нас убедишь, что эти вещи именно таковы? Здесь [в таких вопросах] прав Аристотель, и [это] знают все, сталкивавшиеся с его сочинением “О происхождении животных”».

60 Схолии в С: «Это по отношению к физическим логосам и истинно и прекрасно, а по отношению к мужчинам и женщинам отвратительно».

Схолии в М: «Ведь Приам и Гекаба, не существуя теперь, и не имеют друг друга и не сходятся друг с другом».

61 Для удобства ориентации в тексте прокловского комментария приводим строки из «Тимея» полностью: «Разве не помним мы, как мы говорили, что для того, чтобы наилучшие, коль скоро они таковы, прямо [воспроизводили бы свои наилучшие] природы, начальники и начальницы должны для создания браков хитростью замышлять с помощью каких-нибудь жребиев так, чтобы отдельно каждый из дурных и добрых сходился с подобным, вследствие чего никакой вражды у них не возникнет, потому что они будут полагать, что причина этого — случай».

62 Буквально: склоненность головы от усталости.

63 Лакуна в рукописи.

64 Схолии в С: «Говорит не о целостном Зевсе, но о небесном Зевсе, соэлементном Посейдону и Плутону».

II. ИЗ КОММЕНТАРИЕВ ПРОКЛА К ПЛАТОНОВСКОМУ ДИАЛОГУ «ГОСУДАРСТВО»

*О способе создания божественных мифов
богословами. Оправдание виновников и разрешение
предъявляемых им упреков*

Таково то, о чем мы будем вести речь¹. Однако причиной ее, как я указывал², вам следует считать самого Платона и его ревностного последователя, я бы сказал, иерофанта³, который повелел, чтобы я, излагая вам все по возможности точно, попытался вспомнить сказанное некогда, чтобы и впоследствии мы обучили рассматривающих эти вопросы. [72] А поскольку прежде всего прочего Сократ указывает причину [того] способа создания мифов, которым Гомер с Гесиодом вели речь о богах, а до них — Орфей и разве что еще какой-нибудь одаренный боговдохновенными устами толкователь [вещей], всегда соответствующих себе и самотождественных, — то, разумеется, и мы, по необходимости, прежде чем начать разбирать типы рассмотрения каждого догмата по отдельности, укажем, как сама конструкция гомеровских мифов соответствует вещам, указание на которые они и доставляют.

Ведь кто-нибудь, пожалуй, скажет: каким образом чуждые блага и красоты, выбившиеся из чина⁴, постыдные, незаконные имена окажутся как-то достойными тех, кто получил в удел существование, соответствующее самому благу⁵, [тех, кто] существует с красотой, у кого первый чин, от которых все сущее полно красотой⁶ и явным образом исполнено незапятнанной силой? Итак, каким образом приспособлены к ним художественные образы трагических чудописаний и призраки, сосуществующие с материальными [вещами], лишенные как целостной

справедливости, так и божественного закона; ведь ни в коем случае не позволительно переносить такое на существования богов, трансцендентных всем сущим, я имею в виду блуд, воровство, свержения с неба, несправедливости по отношению к отцам, заключение их в оковы, оскпление, и сколько еще такого рассказывается Гомером и другими поэтами. Напротив, поскольку сами боги, будучи отделенными от прочего, соединяются с благом и ничто из худшего в них не проникает, но они являются не смешанными со всем и незапятнанными, единовидно предсуществуя в едином определении и едином чине, постольку подобает, чтобы речи о них возводили к ним имена возвышенные, полные ума и способные изображать [каждое] в [своем] специфическом чине их неизреченное превосходство⁷. [73] И в частности, следует иносказанием⁸ души очищать от материальных призраков в мистических мышлениях о божественном, а всякое чуждое и снизу устремляющееся от иррациональности представление изгонять, и абсолютно все вести к незапятнанному превосходству богов, и верить одному только правильному смыслу и лучшим зрелищам ума [, являющим] истину о богах.

Итак, пусть никто не говорит нам о богах что-нибудь такое, что пристало говорить о людях, и пусть никто не пытается возводить на тех, кто преисполнен ума, мыслящей сущности и жизни, страсти материального неразумия: ведь очевидно, что такие символы не специфичны для существований богов. Так вот, следует, чтобы мифы, если уж они не вовсе отпали от истины сущего, изображали неким образом вещи, рассмотрение которых они пытались скрыть за явленными завесами. Но как сам Платон повсюду с помощью определенных изображений мистически поучает о божественном и при этом ничто постыдное — ни проявление бесчиния, ни материальный и ужасный призрак — не проникает в [его] мифы, а, с другой стороны, сами незапятнанные мышления о богах скрыты, вперед же выдвинуты, словно их изваяния⁹, явные для посвященных изображения подобий неизреченной теории, — так вот так же

должны были поэты и сам Гомер, если они создавали художественные образы мифов, соответствующие богам, удалить эти допускающие многообразное толкование построения, наполненные именами, в высшей степени противоположными вещам, выдвигая вперед [сопоставления], стремящиеся указать на красоту и благо, одновременно благодаря этому, с одной стороны, удалить простецов¹⁰ от ведения божественного, вовсе для них не подходящего, а с другой — пользоваться мифическими художественными образами о богах, не впадая в грех.

Таково то, что, [74] я полагаю, Сократ порицает в мифосозидании у Гомера и у других поэтов, а равным образом, пожалуй, упрекнет и всякий, кто не находит удовольствия в чудописаниях явленных имен. А, с другой стороны, наши современники имеют обыкновение особенно укорять мифы за то, что они явились причиной серьезного небрежения в мнениях о богах и весьма несуразной и ошибочной фантазии, причиной, ведущей не к чему иному, как к нынешнему страшному и беспорядочному смещению священных установлений¹¹.

Мы же не нуждаемся в длинном рассуждении, направленном против тех, кто в качестве причины заблуждения насчет божественного выдвигает то, что передается мифами. Во-первых, потому, что те, кто пренебрегает почитанием [родов], лучших, чем наши, [осуществляемым] с помощью явленных художественных образов, не познав ни цели, ни силы мифосозидания, оказываются впавшими в столь неразумное и свойственное гигантам неблагочестие. Ведь если одни мифы выставили всякое внешнее облачение вместо истины, водруженной неизреченно, и пользуются явленными покровами для размышлений неясных и неведомых для простецов (и это то, что является для них особенным благом, а именно ни одну из истин не выносить внешним, но доставлять лишь некий след целостного тайноводства тем, кто от природы способен перейти от них к недоступной для простецов теории), а другие, вместо того чтобы разыскивать содержащуюся в них истину, пользуются лишь внешней

схемой мифических художественных образов, а вместо очищения ума увлекаются фантастическими и оформленными иносказаниями, — то какой смысл обвинять эти мифы в такого рода беззаконии, а не тех, кто дурно этими мифами пользуется — в заблуждении на их счет.

Затем, поскольку мы видим, что большинство людей терпят вред и от всех других вещей, [75] которые, как кажется, в самом деле в особенности значительны и почитаемы, водружены в самих богах и производятся ими, мы виним не их возникновение, но ничего не смыслящий в них склад души. Ведь кто не согласится с тем, что мистерии и таинства возводят души от материальной и несущей образ смерти жизни и связывают их с богами, а все ужасное, проникающее от неразумия, уничтожают мыслящими освещениями, неопределенность же и тёмность совершенствуемых изгоняют светом, [исходящим от] богов? Однако равным образом ничто и ни в какой мере не лишает простецов [возможности] претерпеть и от них всяческий ущерб и, используя во зло их блага и силы, в соответствии со [своим] специфическим складом отвращаться от богов и истинной, священной религии и уноситься в страстную и иррациональную жизнь.

Итак, всякий из нас, кто обвиняет мифы в этом страшном и полном ошибок смещении древних обычаев, должен обвинить и богоданность¹² мистерий и нисхождение к людям таинств. Что же об этом сказать? Но [если так рассуждать, то] можно будет обвинить и саму демиургию Вселенной, и чин целостных [вещей], и промышление обо всем здешнем, основываясь на том, что принявшие данное ими пользуются им дурно. Я, пожалуй, скажу, что недостойно считать справедливой клевету на мифы со стороны большинства людей из-за их безумия. Ведь нельзя судить о добродетели и порочности вещей по тем, кто [ими] пользуется ущербно, но следует решать с учетом специфичной в каждом случае присущей им природы и правильности [, соответствующей им].

Поэтому-то и афинский гость [Законы, I, 646а сл.] не считал, что нужно удалять [76] пьянство из хорошо устроенного государства из-за неосмотрительного и неумеренного стремления к нему толпы, но говорил, что из-за противоположного использования — правильного и разумного — и оно играет большую роль в воспитании. Хотя и можно сказать, что пьянство разрушает тела и души прибегающих к нему, однако законодатель, по крайней мере из-за этого, не пропустит соответствующего ему [т. е. пьянству] достоинства и содействия добродетели. Итак, ни пьянства не следует избегать из-за того, что толпа грубо и невоспитанно домогается его, ни тайнства и силы мистерий из-за низости пользующихся не достойны порицания со стороны разумных, ни мифы из-за извращенности толкующих их кое-как и неразумно несправедливо были бы сочтены вредными для слушателей, но во всех этих [случаях] следует обвинять ошибочный и не связанный с мыслимым склад прибегающих к ним, из-за которого те, кто использует во вред [вещи], устремленные к благу, промахиваются, не попадая в соответствующую им [т. е. вещам] цель.

Если же кто-нибудь обвиняет вышеуказанную постыдность мифосозидания и грубость имен и поэтому отнимает у него [т. е. сочинителя мифов] подобающую способность к подражанию божественным [вещам] (ведь, конечно, всякий подражатель с помощью [средств], соответствующих по природе образцам, изображает их идею, а не с помощью противоположных, чуждых сущности архетипов и утративших [их] силу), то я полагаю, что прежде всего следует разделить задачи мифов и определить по отдельности те, которые называются воспитательными и более боговдохновенные и ориентирующиеся на Все в большей мере, чем на склад слушающих; затем следует различить жизни тех, кто ими пользуется и установить, с одной стороны, более соответствующие юношам и пригодные для нежных нравов, [77] а, с другой стороны, способные побуждать к уму, и к целостным родам богов, и к эманациям, [проходящим]

через все сущие [вещи], и к цепям и побуждающие устремляться к [вещам] завершающим, вплоть до конечных. Вот именно таким образом мы, разделяя как виды мифов друг от друга, так и способности воспринимающих их, присоединимся к говорящим, что ни те мифы, которые написали Гомер и Гесиод, не способствуют воспитанию, ни слушание их не подходит юношам; но добавим, что они следуют природе целостных и чину сущих [вещей] и привязывают тех, кто способен восходить к обозрению божественных вещей, к самим истинно сущим.

Ведь отцы мифосозидания, видя и то, что природа, создавая изображения нематериальных и мыслимых видов и испещряя этот вот космос подражаниями им, нечастное изображает частно, вечное — через происходящее во времени, мыслимое — через чувственное и материально отпечатывает нематериальное и пространственно — непространственное и через превращение — то, что водружено пребывающим образом, следуя как природе, так и эманации¹³ [вещей], явленно и идолически сущих, и [отцы мифосозидания], создавая изображения божественных [вещей], используемые в речах, в высшей степени противоположных [им] и весьма [от них] отступивших, подражают превосходящей силе образцов, и тем, что, вопреки природе, указывают на то, что выше их природы, а бессмысленным — на то, что более божественно, чем всякий смысл, а фантастически изображаемым как постыдное — на то, что преисполнено красоты больше, чем все частное; и таким образом, на достойном основании напоминают нам о трансцендентном превосходстве этих [вещей]¹⁴.

А, кроме того, в каждом чине богов, спускающемся сверху, вплоть до [78] последних, и проходящем через все роды в сущих, можно рассматривать реализации цепей, выставяющих вперед те особенности, которые мифы уделяют самим богам, а также [особенности] существования и организации тех вещей, за которыми они скрыли неизреченную теорию [вещей] первейших. Ведь конечные из демонических родов, вращающиеся

возле материи, стоят во главе отвращения от согласных природе сил, постыдности материальных [вещей], обращения ко злу и беспорядочного и ошибочного движения. Ведь необходимо, чтобы и они существовали во Всем, и осуществляли многообразие целостного распорядка, и отвечали за причину их псевдосуществования, смуты и постоянства вечных рождений¹⁵. Зная их, предводители священных установлений предписали совершать в определенные периоды смех и плач¹⁶, отвращая [этих демонов] от таких рождений и определив им подобающую часть целостного священнодействия, [посвященного] божественному. Итак, как искусство священных [дел], распределив должным образом всю религию между богами и слугами богов, чтобы ничто из того, что вечно следует за богами, не осталось лишенным части в причитающемся почитании, одних подводит к наиболее священным таинствам и мистическим символам, а деяния других призывает к явленным и страстным [вещам] с помощью некой неизреченной симпатии, так и отцы этих вот мифов, ориентируясь на всю, так сказать, эманацию божественных [вещей] и стремясь возводить мифы к нисходящей от каждого [из богов] цепи, с одной стороны, приставили их идолческий и выдвинутый вперед аналог к рождениям конечным и ставшим впереди последних и материальных страстей, а с другой стороны, сделали то, что является для простецов скрытым и неизвестным в трансцендентной сущности богов, [располагающейся] в недоступных [местах], [79] выявляющим для тех, кто любит созерцание сущих [вещей, эти вещи]. И вот таким образом каждый миф является демоническим в отношении явления и божественным — в отношении неизреченного рассмотрения¹⁷.

Если в самом деле это мы сказали правильно, то ни гомеровскими мифами, поскольку они специфически соответствуют истинно сущим вещам, не следует пренебрегать на том основании, что они не способствуют нам в воспитании юношей (ведь цель этих мифов не воспитательная, и, не на это ориентируясь,

открыли их мифосозидатели), ни те [мифы], что написаны Платоном, возводить к той идее, [которая свойственна] более боговдохновенным [мифам], но каждые определять по отдельности: и одни расценивать как более философские, а другие — как соответствующие священническим установлениям, одни — подходящие для слушания юношами, другие — тем, кто под правильным руководством идет через все, так сказать, другое воспитание, кто стремится водрузить ум души, словно некое мистическое орудие, в слушании этих вот мифов.

Но и на это Сократ указал достаточно [определенно] для способных следить [за ходом его мысли]: и что он придерживается мифосозидания Гомера, не являющегося ни воспитательным, ни приспособленным к безыскусным и нетронутым нравам юношей, и что неизреченное и скрытое в нем благо нуждается в некоем мистическом и боговдохновенном мышлении. А простецы, не чувствуя сократических речей и выпав вонне из рассуждения философа, клеветуют на весь этот вид мифов.

Итак, следует послушать, что Сократ о них говорит, и по какой причине изгоняет такую мифологию. «Ребенок не в состоянии судить, где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им в таком раннем возрасте, [80] обычно становятся неизгладимыми и неизменными, вот почему, пожалуй, более всего надо добиваться, чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели» [Государство, 378d]. Стало быть, мы правильно говорим, что гомеровские мифы нехорошо подражают божественному: ведь они не способствуют законодателям ни в добродетели и воспитании, ни в правильном образовании юношей. Однако в таком случае ничто не окажется подходящим существующим [вещам], коль скоро не подойдет тем, кто руководствуется политической наукой; но они иным образом приспособлены к богам и возводят благородных к их рассмотрению, и благо их — не воспитательное, но мистическое, и стремится оно не к характерному для юношей складу, но к зрелому. На

это указывает и Сократ, говоря, что подобает, чтобы «весьма немногие втайне слушали эти мифы, принеся в жертву не поросенка, но какое-нибудь великое и трудное жертвоприношение» [Государство, 378a]. Стало быть, по мнению простецов, нужно весьма презирать тот способ мифосозидания, когда объявляется, что слушание его соэлементно наиболее священным [ступеням] таинства и наиболее совершенным [ступеням] мистерий. Ведь то, что эти мифы следует рассказывать втайне, сопровождая [принесением] жертв — величайших и совершеннейших, — ясно указывает на то, что [заключающаяся] в них теория является мистагогией и таинством, возвышающим слушающих.

Итак, всякий из нас, кто изгнал детскость и юношеский характер души, отверг неопределенные стремления фантазии и поставил руководителем своей жизни ум, тот самым удачным образом причастится к зрелищам, скрытым в таких мифах, а тому, кто еще нуждается в предварительном воспитании и уравновешении нравов, небезопасно, пожалуй, прикасаться к их рассмотрению. Ведь в мистические мышления о богах не следует [81] приносить ничто снизу, от материи, и извращенное фантастическими движениями [не должно] нападать на ясные уму иносказания, и не [следует] смешивать друг с другом страстные состояния неразумия и трансцендентные блага теоретического действия, но [напротив,] подчиняющиеся Сократу [с одной стороны,] и чину возведения к божественному [с другой — должны] отдельно — прикасаться к правильному воспитанию нравов, отдельно — браться за мыслящее обозрение сущих и жить подобающим каждому образом, начиная [свой путь] с худшего политического воспитания, завершая [его] в мистическом единении с божественным. Итак, поэтому будет существовать и другой способ рассуждений; а, что и Сократом указывается, что вид мифов двойствен, это ясно из сказанного, я имею в виду, что один является воспитательным, другой — совершенным, и один побуждает к этической добродетели, а другой доставляет соприкосновение с божественным, и один спо-

способен быть полезным многим из нас, а другой сочетается с немногими, и один общ и ведом людям, а другой затруднителен и несоразмерен для всех, кто не стремится совершенным образом водрузиться в божественном, и один соэлементен складам юношей, а другой едва выявляется в сопровождении жертвоприношений и мистического откровения. Если же, стало быть, в этом наставляет нас и Сократ, то разве мы не скажем, что он согласен с Гомером в отношении тех вещей, которые он излагает мифически, и следовательно, мифосозидание изгоняется и опровергается у него в той мере, в какой оно оказывается не сочетающимся с данной темой речи и с ее руководством воспитанием юношей?

Однако об этом чуть позже; если же следует, чтобы одним образом законодатели касались мифических художественных образов, — те, кто взялся помогать несовершенным складам, а другим — те, кто указывают боговдохновенными иносказаниями [82] на неизреченную сущность богов тем, кто способен следовать к вершине божественной теории, — то ни свержения Гефеста мы не затруднимся возводить к неосуждаемой науке о богах, ни узы Крона, ни оскпления Урана, которые, как говорит Сократ, в действительности являются несоразмерными ушам юношей и вовсе не приспособленными к складам нуждающихся лишь в воспитании: вообще, ведь мистическое ведение о божественных [вещах] не может, пожалуй, возникнуть в чуждых [ему] восприимниках. Итак, говоря об этих вот зрелищах такими иносказаниями, когда свержение Гефеста указывает на эманацию божественного сверху, вплоть до последних [существующих] в чувственных [вещах] демиургом, движимую, совершенствуемую и поддерживаемую отцом и демиургом всех [вещей], а узы Крона ясно указывают на единение целостной демиургии с мыслящим и отчим превосходством Крона, а оскпление Урана загадочно указывает на отделение титанической цепи от организованного распорядка, мы, пожалуй, скажем известное и возведем трагическое и художественное в мифах к

мыслящей теории божественных родов. Ведь все [вещи], воображаемые нами в соответствии с худшим и сущие в уступающей им [т. е. божественным родам] соэлементности, мифы принимают в согласии с лучшей природой и силой. Как, например, узы у нас являются помехой и задержкой действия, там же — привязыванием к причинам и неизреченным единением. А свержение здесь является насильственным действием [производимым] другим, у богов же оно указывает на породительную эманацию и на свободное и незатрудненное присутствие при всех [вещах], не отлагающееся от специфического начала, но по порядку проходящее от него через все вещи. Оскопления же причиняют частным и материальным вещам [83] уменьшение силы, а в перводействующих причинах [они] загадочно указуют на эманацию вторичных [вещей] от собственных причин в уступающий чин, причем первые неуменьшенно водружены в самих себе и не движутся [в сторону] от самих себя из-за эманации их [т. е. вторичных вещей], и не уменьшаются из-за их удаления, и не разделяются из-за различения в [вещах] уступающих. Но поэтому Сократ и говорит, что у юношей нет способностей это слушать, а тем, кто способен втайне извлекать истину о богах из мифических символов, подобает [ее] разыскивать и созерцать; и потому не следует [их] совершенно изгонять из-за того, что они не приспособлены к складам юношей. Вот и претерпевают мифические художественные образы то, что, как Платон где-то говорит [ср.: Государство, V, 452a], претерпевают божественные и всесвятые догматы. Ведь они толпе смешны и лишь для немногих стремящихся к уму выявляют свою симпатию с вещами и черпают доверие к силе, сросшейся с божественным, из этих священных дел.

Ведь и боги, слыша такие символы, радуются и с готовностью подчиняются призывающим и выявляют свою особенность через эти, как специфически соответствующие им и особенно ведомые, синфемы. А мистерии и таинства и действуют ими, и дружески позволяют мистам с их помощью созерцать непороч-

ные, не неколебимые и простые зрелища [ср.: Федр, 250с], для которых юноша не подходит по причине своего возраста или, в еще большей степени, по причине своего нрава. Стало быть, мы не скажем, что эти вот мифы эллинских богословов не являются воспитывающими добродетель, но, напротив, укажем, что они согласны со священными установлениями, [мы и не скажем также,] что они незаконно подражают божественным вещам через невыявленные символы, но, напротив, [будем говорить,] что они предуготовляют в нас неизреченную симпатию, [84] [необходимую] для общения с богами. Ведь одни [мифы] созданы для содействия воспитанию юношей, обладая как соответствием [целям воспитания], так и благопристойностью мифосозидания в явленных образах, во всех отношениях чисты от противоположных имен и через подобие символов привязывают к божественному, а другие, стремясь к более боговдохновенному складу и приспособлявая конечные [вещи] к первейшим через одну [лишь] аналогию и вселенскую симпатию произведений к порождающим их причинам¹⁸, делая всю речь неким образом подходящей [для этой цели], презирая среди нас простецов, всячески пользуются именами в указании на божественные вещи¹⁹.

Поэтому мы и говорим, что одна гармония является подражательной и с помощью мелодий, побуждающих к добродетели исцеляющей души юношей, а о другой — что она боговдохновенная и возбуждающая слушателей и создающая божественное исступление, которое мы именуем лучшим, чем благоразумие; и одну мы используем, чтобы довести до полноты общее образование, а другую отвергаем как не соответствующую политическому распорядку. Разве не поэтому Сократ счел достойным изгнать фригийскую гармонию из видов музыки, способствующих воспитанию как экстатическую для душ [Лакет, 188d]²⁰. Итак, как именно двойственна гармония: одна специфически свойственна воспитанию, а другая чужда, точно так же и мифология разделяется на ту, которая предназначена для пра-

вильного совершенствования юношей, и на ту, которая направлена на священные и символические призывания богов. И первый путь, осуществляемый через изображения, подходит собственно философствующим, а указание на божественную сущность, осуществляемое через неизреченные синфемы, годится руководителям более мистической телесиургии, в которой и сам Платон многие из специфических догматов счел достойным указать как более верные и [85] более четкие.

Ясно, что в «Федоне» [62b, 69c, 108a] он говорит неизреченно: почтительно храня подобающее молчание, [он указывает], что мы, люди, находимся под некоей стражей, и свидетельствуя о таинствах различных жребиев души, очищенной и нечистой, нисходящей в Аид, и заключая о распутьях и перекрестках от святых и отчих установлений, которые все полны символической теории, и от описываемых поэтами восхождений и нисхождений, и от так называемых дионисийских синфем и титанических согрешений, и от перекрестков в Аиде, и от блуждания, и от всех других того же рода. Так что он, пожалуй, не всецело лишает чести такое создание мифов, но [лишь постольку, поскольку] понимает его как чуждое целям воспитания юношей. И поэтому он предписывает виды богословия, соответствующие нравам воспитуемых.

Мне же кажется, что в поэтических произведениях трагическое, чудесное и противоприродное разнообразными способами побуждают слушателей к разысканию истины, и являются средством привлечения к неизреченному знанию, и не потворствуют тому, чтобы мы из-за явленного правдоподобия пребывали при выставленных вперед понятиях, но принуждают переходить к внутреннему [смыслу] мифов, и обращаться к скрытому и неявному замыслу творцов мифов, и рассматривать, какие [высокие] природы, какие [высокие] силы они [т. е. создатели мифов] обозначили в своем рассуждении с помощью таких вот символов для тех, кто [будет] после них. Стало быть, коль скоро эти вот мифы побуждают более благородных к стремлению

к сокрытой в них [86] теории и через явленное чудописание пробуждают разыскание истины, водруженной в недоступных местах, а простецам не позволяют касаться того, чего им касаться не дозволено, разве не близки они особым образом к самим богам, толкователями существования которых они [т. е. мифы] являются? Ведь до богов выставлены вперед многие роды: одни — демонического чина, другие — ангельского, устрашающие стремящихся к общению с ними и упражняющихся для принятия света и поднимающие в высоту к единению с богами. Особенно ясно будет родство этих мифов с демонами, через действие их символически многое объясняющее, как, например, если кто-нибудь наяву встретится с демонами или во сне вкусит от посланного ими вдохновения, выявляющего многое из бывшего, да и из будущего. Ведь во всех таких фантазиях, согласно сочинителям мифов, одни вещи указываются через другие, и не так, что одни — изображения, а другие — образцы, которые они через них обозначают, но одни — символы, а другие имеют симпатию с ними через аналогию. Если, стало быть, способ такого сочинения мифов является демоническим, то не в любом ли случае мы скажем, что он освобождается от всякого иного многообразия мифов: и от ориентирующегося на природу, и от истолковывающего физические силы, и от предписывающего воспитывать нравы душ.

Примечания

- ¹ Имеются в виду задачи обсуждения всей проблемы гомеровской мифологии в целом, сформулированные Проклом в первом трактате сборника: разрешение апорий Сократа, выяснение цели критики им Гомера и раскрытие истинной точки зрения Платона на поэтическое искусство вообще и Гомера в частности (I, 71, 7—12).
- ² Заклучая предыдущий трактат, Прокл призвал слушателей к поиску общности между Гомером и Платоном и сослался на Сириана как на источник своих рассуждений по этому вопросу (I, 71, 3—4). Оценить степень зависимости Прокла от Сириана весь-

ма затруднительно (см.: *Lloyd A. C. The Later Neoplatonism // Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 272, 303—304*). В вопросе о платонической интерпретации классической мифологии такая зависимость более вероятна (*Dodds E. R. Proclus. P. XIV; Westerink L. G. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Amsterdam, 1976. P. 17—18*). О том, что Сириан написал специальную работу «Разрешение гомеровских проблем», мы узнаем из этих же комментариев к «Государству» (I, 95, 28).

- ³ *Иерофант* — термин, первоначально принадлежавший Элевсинским мистериям, где он обозначал верховного жреца. Усвоение мистериальной терминологии платониками связано с идеей, высказанной Платоном в «Федоне» (69cd) о философии как истинной религии. В римское время эта идея получила широкое развитие, выйдя далеко за рамки платонической философии (см. об этом: *Merlan Ph. Religion and Philosophy from Plato's «Phaedo» to the Chaldaean Oracles // Journal of History of Philosophy, 1963. Vol. 1. P. 163—176*). В неоплатонизме наиболее известна параллель между Элевсинскими мистериями и курсом изучения философии в платонических школах: начальное обучение, заключающееся в чтении сочинений Аристотеля, представлялось в виде Малых мистерий, а чтение диалогов Платона — Больших мистерий. С учетом этого ясно, что иерофантом является тот, кто вводит непосвященных в таинства Платоновой философии. Именно в этом смысле говорится здесь о Сириане. Другой смысл термина связан не с изучением философии, но с ее применением, на что, по свидетельству Марина (*Vita Procli, 19*), указывал Прокл: «Он говорил, — пишет Марин, — что философ должен быть не только священником одного какого-нибудь города или нескольких, но иерофантом всего космоса».
- ⁴ Термин «чин» (τάξις) имеет несколько значений. Во-первых, он может означать «горизонтальный» или «вертикальный» срез эманативной системы; в первом случае он объединяет все ступени эманации, которые проходит монада. Этот смысл встречается в 21-й теореме прокловских «Первооснов богословия»: «Всякий чин, начинаясь от монады, нисходит во множество, соэлементное этой монаде, и множество всякого чина возводит-

ся к одной монаде». Так, Прокл употребляет его, когда, говоря о разделении внутрикосмических вещей, указывает на «род смертных, демоническую отрасль и чин небесных богов» (In Tim. I, 34, 6—8). Во втором случае этот термин означает совокупность связанных друг с другом элементов разных горизонтальных рядов, эманурующих из соответствующих монад. В этом смысле Прокл употребляет его, когда говорит, о том, что воины принадлежат к Ареевому чину (ibid. 21—21). Когда Прокл высказывает мысль о принадлежности Геракла к чину Геры: «Да вот и Геракла, говорят, названного смертными родителями Алкидом, пифия нарекла Гераклом из-за сродства гераклеюскому чину и божественности: ведь бог, давая имя человеку, назначает подходящее именование, учитывая всю его цепь и предстоящую жизнь» (In Crat. 38, 15—21), — видно, что синонимом чина в этом смысле является термин «цепь» (σειρά). Нам представляется, что правильнее будет в дальнейшем для большей ясности употреблять термин «чин» для обозначения горизонтального среза, т. е. для множества, эманурующего из монады, а термин «цепь» — для вертикального среза, объединяющего конкретные вещи разных уровней реальности. Такое терминологическое разделение достаточно условно, поскольку синонимия понятий «чин» и «цепь» обычна для Прокла (см.: Dodds E. R. Proclus... P. 208—209, где это свидетельствуется для «Первооснов богословия», мы можем добавить сюда комментарии к «Тимею», «Государству» и «Кратилу»), а также потому, что вообще разделение на вертикальное и горизонтальное направления эманации замутняет тот очевидный факт, что любая эманация происходит сверху вниз.

Однако, кроме этих двух смыслов, отражающих тот или иной аспект эманативной системы, термин «чин» используется Проклом и для обозначения порядка вообще: комментируя в «Тимее» (23а) слова о сохранении египтянами древних преданий, он говорит, что это сохранение «подражает стойким логосам природы, благодаря которым, пребывающим неподвижно, и у изменяющихся [вещей] появляется чин [= порядок]» (In Tim. I, 124, 14—16). Чин может также обозначать устройство, конструкцию: «В начале [sc. диалога «Тимей»] через изображения указывается чин [= устройство] вселенной» (In Tim. I, 4, 8—

9). Может он употребляться и вовсе не в специфическом значении: «Благо в чине [= в качестве] желаемого поставлено перед творящим» (In Tim. I, 3, 6—7).

Мы полагаем, что здесь термин «чин» используется во втором смысле, будучи синонимом цепи. Тогда выражение «выбившиеся из чина» указывает на неестественность применения постыдных образов по отношению к вещам, к цепи которых они не принадлежат (ср.: In Crat. 38, 6—11: «Происходящие от афинической цепи и хранящие неизменной идею специфической для этого чина жизни, отображают в имени равным образом и действия и бога, им подходящих, а вышедшие из такого чина, получившие жизнь вовсе ему [т. е. чину], не подходящую, и именами пользуются чуждыми и случайными»).

⁵ Ἡ ὕλαρξις κατ' αὐτὸ τὸ ἀγαθόν — существование, соответствующее самому Благу, так же как и следующие две характеристики (сосуществование с красотой и первый чин) указывают на принадлежность богов к эманативному чину — горизонтальному срезу реальности, монадой для которого является Единое; члены этого чина носят название генад, которые еще Сирианом были отождествлены с богами традиционной мифологии: «Монады или генады, происходящие от первейшей причины, — они ведь не только боги, но и некие спутники богов» (In Meth. 183, 24).

⁶ Греческое καλότης, на наш взгляд, вполне адекватно отражается русским «красивость», поскольку указывает на акцидентальность красоты вторичных вещей.

⁷ В трактате «Об изложенных во второй книге “Государства” богословских типах» Прокл так формулирует задачи поэта, создающего мифы по Платону: «Итак, те типы, согласно которым [Платон] хочет, чтобы составились мифы о богах, [должны] сохранять эти три [особенности]: божественное — благо и причина только благ; божественное — неизменно, оно не изменяется ни под действием другого, ни под действием самого себя; божественное — истинно и ничем не обманывается, и само ничто не обманывает» (I, 36, 27—37, 2).

⁸ Ἐπιβολή — термин эпикурейского происхождения, означающий «бросок мысли» (см.: Diog. Laert. X, 31). У Прокла он используется для обозначения метода, с помощью которого осу-

ществляется заявленный Ямвлихом принцип интерпретации платоновских диалогов, а именно соответствие всех выражений диалога его цели (*σχολός*). Согласно этому принципу, все, что говорится в диалоге, цель которого является физической, должно быть обязательно истолковано в физическом смысле, даже если конкретный смысл интерпретируемого пассажа — иной, например этический: «Почти все, что предшествует физиологии, один — Порфирий — истолковал более политически, возводя к добродетелям и излагаемое здесь [т. е. в начале диалога «Тимей»], а другой — [Ямвлих] — более физически; [и второй был более прав], так как все должно быть созвучным поставленной [в диалоге] цели; диалог же — физический, а не этический» (In Tim. I, 19, 24—29). Дальнейший шаг в развитии принципа соответствия цели диалога состоял в том, что все выражения Платона могут интерпретироваться и математически, и физически, и этически, и метафизически, так или иначе устремляясь к Единому (*Beutler R. Proclus. Coll. 192*). Основание для этого — реальная взаимосвязь вещей, например основанием для математической интерпретации физических пассажей является реальная взаимосвязь математического и физического: «Следует всегда переплетать физическое [рассуждение] с математическим, как именно и сами эти вещи переплетаются и являются подобородными и братскими благодаря нисхождению от Ума» (In. Tim. II, 23, 9—11). А поскольку все вещи реально взаимосвязаны (El. Theol. 197: «Все во всем, и каждое отдельно»; сам принцип принадлежит Ямвлиху; см.: *Dodds E. R. Proclus... P. 301*), постольку любое выражение платоновского текста может интерпретироваться в любом смысле. Когда Прокл говорит о необходимости богословской интерпретации «Тимея», он как раз и обозначает такой метод термином *ἐπιβολή*: «Диалог этот священен и с самого начала пользуется иносказаниями, смешивая с иллюстративным [способом изложения] доказательный, подготавливая нас мыслить физическое не физически только, но и теологически» (In Tim. I, 8, 2—5).

⁹ ἄγαλμα — у Прокла достаточно широкое понятие, включающее созданные вещи, которые характеризуются особой связью с образцом, изваянием которого являются, связью, благодаря которой на это изваяние может изливаться божественный свет.

Изваяниями являются не только речи о богах, но и имена, и космос. В описании последнего четко прослеживалась теургическая окраска этого понятия: «Поскольку, согласно “Тимею” (37с), этот космос — изваяние невидимых богов, демиург — телест этого изваяния. Он вдохнул в него чудесную жизнь и с помощью его движения сделал возможным постичь умом это изваяние для способных созерцать и с помощью небесных знаков предвещающим будущее. Он охватил и связал его характером души и обращениями, которым сам установил имена. Он повесил не него талисман, а посреди груди утвердил указанные умы, словно синфемы, если угодно, единовидных и неделимых вертишек. Если же они, как слишком чужестранные, тебе не годятся, то, по крайней мере, [можно сказать, что он утвердил их как синфемы] ближайших к нему божественных причин» (Комментарии к «Государству», II, 212, 20—213, 12).

¹⁰ Словом «простецы» мы в ряде случаев передаем греческое *οἱ πολλοί*, поскольку традиционный перевод — «толпа», «многие», «большинство» — указывает на противопоставление *οἱ ὀλίγοι*, элитарный характер которых этим противопоставлением подчеркивается, мы же хотим отразить противопоставление *οἱ πολλοί οἱ ἔνδοξοι*, посвященным, где под *οἱ πολλοί* имеются в виду непосвященные, причем с уничижительным оттенком.

¹¹ Имеется в виду христианство, которое, конечно, затруднительно было критиковать *expressis verbis* в сочинении V в. Прокл был принципиальным противником христианства, что явилось, видимо, причиной его конфликтов с властями (*Marin. Vita Procli*, 15).

¹² Буквально *ἔκφανσις*, конечно, не означает «богоданность», но просто «появление», что видно, например, из фразы: «Первое появление (*ἔκφανσις*) боговдохновенного искусства Платон относит к богам» (Комментарии к «Государству», I, 182, 23—24). Однако здесь, где *ἔκφανσις* стоит в одном ряду с *λάροδος*, «нисхождением», этот термин означает не столько появление, сколько проявление через нисхождение сверху, как в 125-й теореме «Элементов богословия»: «Итак, каждый из богов проявляется образом, специфически соответствующим тем чинам, в которых он создает [свое] проявление (*ἔκφανσις*)».

¹³ Следование эманации указывает на то, что создатели мифов учитывают различие вещей, происходящее от эманации монад в

созлементный ей чин генад (единичностей), а следование природе — на то, что ими учитываются специфические особенности вещей, определяющиеся вхождением их в определенные, нисходящие от генад, цепи. О чинах и цепях см. примеч. 4.

- ¹⁴ Из сравнения мифотворчества с природой видно, что речь идет не о поэтическом, но о демиургическом подражании (подробнее см. вводную статью), состоящем не в подборе выразительных средств для отражения образа, но в необходимом отпечатывании идеи в материи, где качество получившегося образа зависит не столько от деятельности творца, сколько от возможностей материи (материи в широком смысле — ὑποδοχή, а не ὕλη). Специфика этого отпечатывания проясняется в трактате «Что представляют собой приписываемые в мифах о богах богам изменения, сколькими способами их излагают и по каким причинам»: «Итак, если и это кто-нибудь пожелает отнести к гомеровскому рассуждению, то он вовсе не затруднится [понять, что его] речи согласны со всеми священническими предпрятиями, согласны и с таинствами, и с мистериями, и с явлениями богов, о которых людская молва передает, что они являются свыше во сне и наяву. Ведь во всех них боги протягивают вперед многие свои формы и являются, изменяя многие очертания; и то вперед выбрасывается их неочерченный свет, то принявший очертания по форме человека, то выступают в другом виде... Ведь простота богов воображается смотрящими как пестрота не потому, что они [sc. боги] изменяются и не потому, что собираются обмануть, но поскольку сама природа в соответствии с мерами причастных определяет особенности богов. Ведь участвующего бога, являющегося единым, ум причащается иначе, мыслящая душа — иначе, фантазия — иначе, ощущение — иначе: первый — нечашно, вторая — разворачиваясь, третья — оформленно, четвертое — страшно. И действительно, участвующее единовидно по существованию, многовидно же — по причастности, и неизменно само по себе, и стойко водруженно, и из-за слабости причастных фантастически ими воображаемое то одним, то иным... Итак, если действительно гостями окажутся некоторые из богов, если они выставят какую-нибудь иную форму, то не в них следует полагать явленную изменчивость, но [понимать], что в различных восприимницах многообразится фантазия» (Комментарии к «Государству», I, 110, 21—112, 12).

- ¹⁵ Наиболее четкое объяснение того, что представляет собой понятие «псевдосуществование», дается Проклом в трактате «Об изложенных во второй книге “Государства” богословских типах»: «Итак, не следует предполагать никакой — ни видовой, ни материальной — причины зла, ни вообще единого начала, но следует говорить, что частные и разорванные [вещи] предоставляют ему псевдосуществование. ... Ведь, если тело причастно злу, есть в нем некие различные [вещи], которые, находясь в несимметричном отношении друг к другу, дают псевдосуществование болезни, поскольку каждое желает властвовать» (Комментарии к «Государству», I, 38, 3—12). Более подробно об этом понятии см.: *Lloyd A. C. Parhypostasis in Proclus // Proclus et son Influence. Zürich, 1987. P. 145—157.*
- ¹⁶ О том, что смех и плач являются синфемами, Прокл сообщает в трактате, специально посвященном этой теме: «Мифы говорят, что боги не всегда плачут, смеются же безудержно, поскольку слезы являются синфемами их промышленности о вещах смертных, подвластных року и отчасти сущих, а отчасти не сущих, а смех — [является синфемой] их энергии, направленной на целостные и тождественно движущиеся плеромы вселенной» (Комментарии к «Государству», I, 127, 29—128, 4).
- ¹⁷ Это не означает, что постыдные образы мифов отражают буквально особенности демонов, этим лишь указывается на иной принцип интерпретации мифологических образов в отношении демонического. В трактате Прокл специально добавляет рассуждение о том, что демоны не могут быть источником обмана в силу тех же причин, что и боги (Комментарии к «Государству», I, 41, 9—29).

Если здесь Прокл говорит о возможности использовать принцип иносказания, позволяющий толковать любые мифы и как божественные, и как демонические, то в другом месте он указывает на более буквальный способ интерпретации: «И поэтому, когда они описывают божественные епифании, они пытаются сохранить их бесформенными и лишенными очертаний: как, например, когда Афина является Ахиллесу, она оказывается явленной только для него, хотя присутствует все войско, ведь там не передается по мифическому стереотипу, какова форма богини и тип, но только то, что она присутствовала, каков же

способ присутствия, речь оставила неизреченным, а когда ангелические — они вводят изменяющихся богов в формах иных, но конкретных, как, например, в человеческий вид, в мужской или в женский — безразлично. Ведь таким образом с Ахиллесом вновь общались Посейдон и Афина. А когда рассказывают о демонических посещениях, тогда считают возможным описать и изменения в [вещи] неделимые и частные или в формы странных живых существ; ведь конечные из родов, всегда следующих богам, указываются с помощью таких очертаний и можно видеть, как такие вещи пластически оформляются соответственно чину вещей. Ведь божественному соответствует простое, ангелическому — всеобщее, демоническому — частное, и одному — мыслящий, другому — разумный [род], третьему — род неразумия: ведь в распорядке демонов складывается такая жизнь. Это надо было сказать о способах, которыми гомеровские мифы представляют изменения неизменных и используют многовидные формы для единовидных» (Комментарии к «Государству», I, 114, 1—29).

- ¹⁸ Отличие принципа подобия от принципа аналогии Прокл иллюстрирует примером: «Но разве не очевидно для всякого, что знак есть вещь, которая имеет определенный опечаток и след того, знаком чего является (и он двойствен, [поскольку является знаком] или через подобие, или через аналогию). Я говорю о [знаке] через подобие, как если, например, кто-нибудь скажет, что видимый дым — знак огня. Ведь он благодаря стремлению вверх и теплоте имеет определенное подобие с огнем, и если добавить к нему еще сияние (этого ведь не хватает для огня), будет огонь, а не дым. А через аналогию, как почти для всех мантических знаков, устанавливая аналог, с одной стороны, для лучших вещей, с другой стороны, для худших, мы называем их знаками, в то время как они из этих вещей, уже случившихся или предстоящих, не возникают. Как, например, низ означает падение, а верх указывает на теофанию. Ведь они не возникают из низших, как дым из огня, но родство их устанавливается через одну лишь аналогию» (Комментарии к «Государству», II, 151, 4—22). Принцип аналогии существует не только как элемент интерпретации, но и как демиургический принцип, обладающий весьма высоким статусом: «А поскольку и этот вот кос-

мос является [составленным] из всех чувственных [вещей], мы скажем, хотя это, может быть, неожиданно, что, согласно этому единению, он объединен в большей степени, чем каждая из частей, из которых он составлен. Ведь если он имеет самую великую и самую прекрасную из связей (я подразумеваю аналогию), благодаря которой все [вещи, находящиеся] в нем, имеют нерушимую дружбу; и этот нерушимый способ [единения] необходим для всякого, кроме [самого] связавшего [этот космос], как [говорится] в речи Тимея (32с), то всякому ясно, что степень единства Вселенной превышает степень единства тех [вещей], которые в ней [находятся]. Поэтому и существует симпатия всех вещей [находящихся в ней], поскольку все [вещи] удерживает единая жизнь и единый вид» (Комментарии к «Государству», II, 364, 1—12).

¹⁹ Более резко это противопоставление сформулировано Проклом так: «Как может называться подражательной [поэзия], толкующая божественные вещи через символы? Ведь символы тех вещей, символами которых они являются, не есть подражания [им]. Ведь противоположные [вещи] ни в коем случае не могут быть подражаниями противоположных, [как, например,] постыдное — прекрасного и то, что вопреки природе, — того, что согласно природе; а символическое рассмотрение указывает природу вещей и через самые противоположные [вещи]. Если, стало быть, поэт боговдохновенен и представляет истину сущих через синфемы или если, пользуясь знанием, выявляет нам этот чин вещей, то он вовсе не подражатель» (Комментарии к «Государству», I, 198, 14—23).

²⁰ В трактате «Мнение Платона о поэтическом искусстве, его видах и наилучшей гармонии и ритме» Прокл, говоря о боговдохновенности фригийской гармонии, ссылается на платоновского «Миноса»: «Мы считаем, что он полагает, что только эта [т. е. дорийская] из гармоний удовлетворительна для воспитания, а у фригийской (гармонии) существует способность к боговдохновенности (как и в «Миносе» об этом мудро говорит [318b], что мелодии Олимпа прирождены только для того, чтобы сподвигать тех, кто находится в экстазе, к состоянию одержимости, а для воспитания не годятся)» (I, 62, 4—9).

III. ИЗ КОММЕНТАРИЕВ ПРОКЛА К ПЛАТОНОВСКОМУ ДИАЛОГУ «КРАТИЛ»

Дошедший до нас текст прокловских комментариев к диалогу Платона «Кратил» представляет собой выдержки из его сочинения, что свидетельствуется как постоянно повторяющимся в начале цитат союзом «ὅτι», так и титулом, открывающим четыре кодекса из пяти: «Полезные выдержки из схолий философа Прокла к “Кратилу” Платона». Кем эти выдержки сделаны, неизвестно — возможно, кем-то из учеников Прокла.

ПРОКЛ

Комментарии к «Кратилу» Платона¹

I, 1, 1—9. Цель «Кратила» — показать породительную энергию, [проявляющуюся] в последних душах и уподобительную силу, каковую, получив по сущности через правильность имен, они [то есть души] выказывают. А поскольку частная энергия душ часто промахивается и идет мимо специфически соответствующих целей, то именно поэтому и частная природа является ограниченной и [создает] неопределенные, случайные и самопроизвольные имена, и не все [они] являются результатами мыслящей науки и [не всегда] стремятся к сродству с вещами.

II, 1, 10—2, 4. Что² «Кратил» является логическим и диалектическим, но не в смысле примитивных перипатетических диалектических методов [изучения] вещей, а в соответствии с великим платоновским принципом приспособливает диалектику только к тем, кто уже окончательно очистил рассуждение, кто воспитан математическими [средствами], с помощью добродетелей счистил детскость нравов, и, вообще, тем, кто подлинно философствует, [ту диалектику], о которой им [то есть Плато-

ном], сказано [Филеб, 16с], что она, будучи «венцом математики» и возводя нас к единой причине всех [вещей] — благу, «пришла благодаря Прометею к людям от богов вместе с [2] в высшей степени явленным огнем». А аналитика перипатетиков и вершина ее — доказательство ясны и доступны всем, кто не со всех сторон окружен тьмой и не совсем наполнился водой забвения.

III, 2, 5—12. Что ум — источник диалектики, порождающий ее целиком от самого себя; и он, в связи с эманацией всех [вещей] из единого, устанавливает диэретическую, а в связи со сведением каждой [вещи] к единому охвату особенности, устанавливает гористическую, а в связи с взаимоприсутствием видов, благодаря которому каждая [вещь] и есть то, что она есть, и причастна остальным видам, — аподиктическую, а в связи с поворачиванием всех [вещей] к единому и специфически соответствующим началам, порождает аналитическую.

IV, 2, 13—21. Что Аристотель [Риторика, I, 1355 а34—b25] говорит, что существует одна риторика и одна диалектика, способные к противоположным [действиям], коль скоро кто-нибудь предпочтет — убеждать или исследовать; а Платон говорит, что есть лучший [вид] каждой. Ведь существует некая *риторика*, говорит он, являющаяся *лестью*, а не искусством, которую он поносит в «Горгии»; другая же — наука о благих и справедливых [вещах], которую он воспевает в «Федре». И наоборот, диалектику Аристотеля он отвергает как эристическую [то есть искусство спора], а диалектику, ориентирующуюся на начала сущих, он любит как часть философии.

V, 2, 22—24. Что если невозможно соединить знание и незнание одного и того же одновременно, то невозможно связать и два [вида] риторики: ведь одна не знает благих [вещей], а другая знает.

VI, 2, 25—27. Что данный диалог делает нас искусными [в науке] о правильности имен, и следует, чтобы намеревающийся стать диалектиком, начинал с этой теории.

VII, 2, 28—3, 3. Что в «Пармениде», передавая универсальную диалектику, [3] он передал не только ее, но [ее] вместе с теорией сущих, так и теперь [передает] правильность имен вместе с наукой о вещах.

VIII, 3, 4—6. Что Платон хочет теперь преподавать начала сущих и диалектики, коль скоро он передает имена вместе с тем, именами чего они являются.

IX, 3, 7—4, 5. Почему Платон, говорящий, что, пренебрегая именами, «мы окажемся более богаты разумом в старости» [Политик, 261e], сам теперь является инициатором исследования об именах?

XI, 4, 25—28. Что небо, в большей степени обладая движением, обладает и некоторым образом покоем, как, например, в полюсах и тому подобном; а земля, в наибольшей степени обладая покоем, обладает и движением благодаря изменению.

XII, 5, 1—4. Что имена, и те, которые по природе причастны тому, что по установлению, и те, которые по установлению причастились того, что по природе; и поэтому все имена [существуют] по природе и все — по установлению, и одни — по природе, другие — по установлению.

XV, 5, 23—24. Всякая аполлоническая цепь удерживается демиургическим предводительством Зевса.

XVI, 5, 25—7, 17. Мнение Кратила происходит от Пифагора и Эпикура (фр. 335 Usener), а Гермиппа — от Демокрита и Аристотеля. Ведь Пифагор, когда его спросили, [6] что самое мудрое из сущего, сказал: число, а [на вопрос,] что второе по мудрости, ответил: тот, кто установил вещам имена. Под числом он загадочным образом понимает мыслимый распорядок, охватывающий множество мыслящих видов. Ведь там вслед за сверхсущим единым существует первое и в собственном смысле число, которое уделяет всем сущим меру сущности, в котором — истинная мудрость и ведение. [Оно] — сущее в себе, к себе возвращающееся, само себя совершенствующее. А поскольку там мыслимое, ум и мышление тождественны, постольку

ку тождественны там и число и мудрость. А под тем, кто установил имена, он [Пифагор] загадочным образом разумеет душу, которая существует после ума. Но они [имена] не вещи, как первый ум, но их изображения и преходящие логосы, имеющие вид сущности. Как изваяния сущих, так и имена [являются] мыслящими видами, подражающими числам. Итак, бытие всему — от ума, себя ведающего и мудрого, а именование — от души, уму подражающей. Следовательно, говорит Пифагор, не случайно имяделание, но совершается тем, кто взирает на ум и природу сущих. Стало быть, имена существуют по природе.

А Демокрит [фр. 26 Diels], говоря, что имена [существуют] по установлению, обосновывает это четырьмя эпихейремами. 1. Из омонимии: ведь различные вещи называются одним и тем же именем, следовательно, имена существуют не по природе. 2. Из полионимии: ведь если различные имена приспосабливаются, и весьма часто, к одной и той же вещи, невозможно [, чтобы все они были по природе]. 3. Третья — из перемены имени: почему мы меняем имя Аристокл на Платон, а Тиртам на Феофраст, если имена по природе? [7] 4. Из отсутствия подобного: почему мы говорим «рассуждать» [, производя это слово] от «рассудка», а от «справедливости» ничего не образуем? Следовательно, имена случайны, а не [существуют] по природе. Первую свою эпихейрему он назвал «многозначность», вторую — «равносильность», < третью — «перемена имени» >, четвертую — «безымянность».

Опровергающие его доводы говорят [следующее]. 1. Против первого, что ничего удивительного, если одним именем воизображается во многие вещи, поскольку, например, «эрос» указывает на различные [вещи, происходя] от слов «сила» (ρόμη) и «крыло» (πτέρος). 2. Против второго, что ничто не мешает так и иначе указывать различными именами на одно и то же, как, например «меропс» и «антропос» [обозначают человека]. Поскольку он обладает расчлененной (μεμερισμένη) жизнью — меропс, а поскольку взирает⁴ вверх на то, на что смотрит

(ἀναθρεῖν ἄ ὄλοεν), — антропос. 3. Против третьего, что само это [рассуждение] означает, что имена [существуют] по природе, потому что мы меняем имена, употребленные не в собственном значении и вопреки природе, на те, что по природе. 4. Против четвертого, что нет ничего удивительного, если изначально установленное имя утрачено из-за давности времени.

XVII, 7, 18—8, 14. То, что существует по природе — четвероюко. 1. Или как целые сущности животных и растений и их части. 2. Или как их действия и силы, как легкость и теплота огня. 3. Или как тени и отражения в зеркалах. 4. Или как искусственные изображения, соответствующие их первообразам.

Итак, Эпикур [фр. 335 Usener] полагал, что имена существуют по природе во втором смысле, как первоначальные дела природы, как голос и зрение, и как [мы способны] видеть и слышать, так же [мы способны и называть], так что и имя существует по природе [8] как ее первоначальное дело. Кратил [полагает, что имена существуют по природе] в четвертом смысле, поэтому он и говорит, что у каждой вещи есть собственное имя, поскольку оно установлено теми, кто установил имена соответственно [природе] и сообразуясь с искусством и наукой. А Эпикур [фр. 335 Usener] говорил, что те, кто устанавливал имена, вовсе не сообразовывались с наукой, а совершали естественное движение, как [делают это] кашляющие, чихающие, мычание, лающие и стонущие. Сократ же говорит, что имена существуют по природе, в четвертом смысле, как порождения научного рассуждения, и [являются порождениями] вовсе не естественного стремления, а воображающей души, и изначально установленными по возможности соответственно вещам. И по виду все имена одинаковы, и имеют одно значение, и существуют по природе, а по материи отличаются друг от друга и существуют по установлению. Ведь по виду они соответствуют вещам, а по материи отличаются друг от друга.

XVIII, 8, 15—20. Естественно, что имя «Кратил» установлено из-за того, что он стойко придерживается (περικρατέ-

оди) догматов Гераклита и поэтому пренебрегает текучими [вещами] как, по сути, не сущими; а «Сократ» — из-за того, что он является хранителем власти (σωτήρα τοῦ κράτους) души, то есть логоса, и [поэтому] не увлекается ощущениями.

XIX, 8, 21—23. Невидимые [вещи] поименованы по [их] силам и действиям, а рожденные — по их назначению и применению.

XX, 8, 24—25. Необходимо, чтобы тот, кто хочет чему-либо подражать, был сведущ в знании двух [вещей]: первообраза и демиургического искусства.

XXX, 10, 23—11, 26. Рассуждение Гермогена таково [Кратил, 384d]: если наблюдается изменение имен, то имена существуют по установлению и являются символами вещей; но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. Рассуждение же Прокла таково: если имена — символы вещей и [существуют] по установлению, то мы не имеем никакой пользы от изменения имен; но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. И к первой схеме добавляется [такое заключение]: если существует изменение имен, то изменения имен не существует. [11] Стало быть, плохо рассуждают последователи Гермогена, коль скоро [они говорят], ориентируясь на [вещи], существующие каждая по отдельности, и вовсе не учитывая невидимых [вещей]: поскольку имена невидимых [вещей] божественны и благоговейны, будучи священными [атрибутами] богов, в достаточной мере отображающими и силы и действия богов, перед которыми [sc. именами] как раз благоговеет Сократ в «Филебе» и по отношению к которым «с превеликим страхом» соблюдает осторожность.

XXXI, 11, 7—11. Гермоген полагает [Кратил, 12bc], что существует некая правильность имен, но она зависит от установления, так что если кто-то скажет, что справедливое верно, [он будет прав], но по установлению, ведь у других [это будет] иначе. Итак, что же он скажет об именах, установленных для невидимых вещей?

XXXII, 11, 12—14. Что Гермоген, согласно своему нраву, любит учиться, любит [стройную] речь и любит истину, видно из того, что он говорит [384de].

XXXIII, 11, 15—23. Сократ отвечает на тезис Гермогена тремя эпихейремами, первая из которых возражает, вторая опровергает, а третья доставляет полное убеждение.

Первая такова: [ср.: Кратил, 385а слл.] если имена существуют по установлению, то равным образом частное лицо и город будут властны именовать вещи, и вещи будут именоваться то так, то эдак, и [имена их] будут многократно меняться из-за того, что случайное [именование] каждого, провозглашаемое без науки и [как кому] кажется, [ничем] не ограничено. Но вывод неверен, следовательно, неверно и предположение.

XXXIV, 11, 24—26. Сократ говорит в «Государстве» (VIII, 563е слл.), что жажда обладания всякой вещью отвращает от собственной целостности.

XXXV, 11, 27—29. Для душ до их падения в рождение все было явным и известным, и одна душа была известна всем, и все — одной.

XXXVI, 11, 30—12, 17. Истина высказывающего суждения у Аристотеля стремится выразить одно [Об истолковании, 17а 25], [12] а сообщаемое теперь у Платона (385bc) — другое, согласно чему, говорит он, и сами по себе произносимые имена говорят истину. Ведь Аристотель утверждает, что [только] соединение и разделение подлежащего и сказуемого обладают ложностью и истинностью. А великий Платон знает четыре способа использования обозначаемого в отношении истины и лжи [ср.: Аммоний. Об истолковании, 21, 24—33].

1. Или в отношении самого существования вещей, как когда говорят, что истинно сущее есть, [говорят] истинно, а что не истинно сущее есть — ложно. 2. Или в отношении состояния, следующего за предшествовавшим действием, как в «Филебе» [36с слл.], Сократ разделяет удовольствия на истинные и ложные. 3. Или в отношении знания, как когда мнения разделяют-

ся на истинные и ложные. 4. Или в отношении орудий познавательной жизни, каковы речи, имена, буквы. Ведь и в них он видит истину и ложь в отношении [их] приспособленности и согласия с вещами. И риторы ведь имеют некую идею речи, которую называют «истиной» [ср.: Гермоген, II, 375, 13 Speng].

XXXVII, 12, 18—23. Антисфен говорил [см.: *Аристотель*. Метафизика, IV, 1024b 32—34], что не следует [никогда] опровергать, ведь всякая речь истинна, поскольку говорящий говорит что-то, а говоря что-то, он говорит сущее, а говоря сущее, он говорит истину.

Итак, следует сказать ему, что существует и ложное, и ничто не мешает говорящему сущее говорить ложь. И к тому же говорящий говорит о чем-то, а не что-то.

XXXVIII, 12, 24—27. Эпихейрема против Протагора такова [Кратил, 386ad]: если вещи, какими они каждому являются, таковы и есть, то одни из людей не будут разумными, другие — неразумными; но второе не[верно], следовательно, неверно и первое.

XXXIX, 12, 28—30. Всякий дурной [человек] болеет этой болезнью [то есть является дурным] из-за незнания истинных благ и является таким недобровольно; ведь собственно специфически соответствующее зло, [то есть зло как таковое] ни для кого не может быть предметом избрания.

XL, 13, 1—9. Злые в большей мере ведомы благим людям, нежели добродетель благих явна злым, из-за того что злоба слепа и не ведает в первую очередь саму себя, а затем и других, и злые не таковы, чтобы они могли вкушать от благодетельности добрых из-за «слабоумия», а добрые [бывают] весьма несчастны, страдая от дурных; ведь [Гомер] говорит [*Илиада*, I, 576]:

дурное побеждает;

и Сократ в большей мере причастился злодеянию Аниты, нежели тот наслаждался добродетелью Сократа.

XLII, 13, 19—27. Сила первой беспредельности дает от себя эманацию всем [вещам], способным быть каким-нибудь образом, а [первый] предел обуславливает и очерчивает каждую [вещь] и устанавливает ее в соответствующие определения. Как, например, в случае с числами вид приходит ко всем [числам] от монады и предела, а неудержимость в эманации — от породительной диады. Также каждое из сущих имеет некую природу, и определение, и особенность, и соответствующий чин благодаря первому пределу. Следовательно, в рассуждениях существует противоречие, устанавливающее отдельно — ложное и отдельно — истинное.

XLIII, 13, 28—14, 2. *Делать* предидируется только о действующих с помощью рассуждения, о других же — *творить* [Кратил, 387с]. Итак, дела и творения имеют собственные определения [14] и орудия и сроки, и не что угодно творит или делает что угодно.

XLIV, 14, 3—9. *Говорение* [Кратил, 387вс] входит в разряд *делания*. Это показывается таким разделением: действие всякой души совершается или без тела — и это воображение, мнение, мышление, или с помощью тела, а это двойственно: или произвольно — и это ощущение или невольное движение, или по произволению — и это дело, в разряд которого входит разговор.

XLV, 14, 10—30. Трудно [понять], каким образом *именование* является *говорением*, ведь если имя не есть речь, то и именование не будет говорением. Но, во-первых, разве [Платон] не говорит, что именование — часть говорения, а вовсе не говорение, так же как имя — часть речи, а не речь? А то, что часть действия — действие, а часть речи — не речь, вовсе не удивительно. Ведь часть тела — тело, но часть лица — не лицо, однако и она — тело, так же как говорение — действие. Но первые — подобочастны, а вторые — не подобочастны.

Во-вторых, нет необходимости, чтобы соответствие сохранялось одинаковым образом в отношении как видов, так и дви-

жений. А речь и имя — виды и [, следовательно,] совершенны и целостны, а движения существуют [разделенными] на части, и поэтому именование есть определенное говорение, ведь говорение происходит с помощью именованя.

XLVI, 15, 1—26. Я предлагаю доказать, что правильное имя получило свою правильность по природе, а не по установлению. 1. И, во-первых, следует сказать так. Если именование того, как вещи существуют по природе, правильно, то имя получает правильность по природе. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. 2. Второе рассуждение обосновывает предпосылку. Если говорение о вещах правильно, то и именование того, как вещи существуют по природе, правильно. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. 3. Третье обосновывает предпосылку второго. Если всякое действие специфически соответствующее вещам, успешно, то и говорение о вещах правильно. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. 4. Четвертое обосновывает предпосылку третьего. Если все вещи имеют некую особую природу, то действия не по установлению, [а] специфически соответствующие вещам, успешны. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. 5. Пятое обосновывает предпосылку четвертого. Если не все [вещи] всем и всегда подобны и если каждая [вещь] в отдельности не подобна каждой, то [вещи] имеют каждая некую особую природу. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. 6. Шестое обосновывает предпосылку пятого. Если одни люди весьма разумны, а другие не разумны, то не все [вещи] подобны всем и всегда и каждое из сущих в отдельности не подобно каждому. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно]. 7. Седьмое обосновывает предпосылку шестого. Если одни люди весьма хороши, а другие весьма дурны, то существуют весьма разумные и весьма неразумные люди. Но первое [верно], следовательно, и второе [верно].

XLVII, 15, 27—16, 4. Если имена по Аристотелю [Об истолковании, 16а 19 сл.] существуют по установлению и яв-

ляются символами вещей и мыслей, то сам он [там же, 17а 2—5] не должен говорить, что слагающаяся из них высказывающая речь ([раз уж они] существуют по установлению) подобает [16] соответствующим мыслям и по своей указательной способности не является ни истинной, ни ложной. Но высказывающая речь, будучи сущностной, не по установлению является выражающей ложь или истину, а следовательно, имена существуют не по установлению.

XLVIII, 16, 5—27. Если всякий именующий что-то делает, а делая, делает [это] с помощью орудия, то именующий, именуя с помощью орудия, в качестве орудия пользуется именем. Но одни орудия [существуют] по природе — как рука, нога, а другие по установлению — как узда и имя, ([а ведь мы полагаем], что оно таково). А из этих произведений искусства одни сделаны для создания чего-либо, как тело, а другие для обозначения научения, так вот имя таково. Ведь «оно является орудием, научающим и выявляющим сущность» вещей [Кратил, 388bc]. И первое в этом определении взято от пользующегося орудием, а второе — от образца, ведь оно нуждается как орудие в пользующемся, а как изображение — в соотношении с образцом. Так что из этого ясно, что имя не есть ни символ, ни результат случайного установления, но оно сродно вещам и специфично природе. Ведь всякое орудие предназначено для специфически соответствующего дела и ни к чему другому не приспособлено, как к тому, для которого возникло. Так что и имя, будучи орудием, имеет некую силу — и приспособленную к обозначаемому, и сросшуюся [с ним], а, будучи научающим, имеет чин выявляющий мысли и, будучи различающим сущность, вдыхает в нас познание вещей.

XLIX, 16, 28—18, 4. Поскольку Аристотель говорит [Об истолковании, 17а 1—2], что речь является обозначающей не как орудие, но по установлению (ведь, хотя звук, как телесное движение, существует по природе, нет ничего удивительного

тельного, говорит он, в том, что имена существуют по установлению, [17] как танец), Прокл возражает так.

Имя не является результатом [действия] физических орудий, поскольку всякое имя как имя что-то значит, ведь не одно и то же имя и звук. Так вот, звук производят физические органы, такие как язык, горло, легкие и прочее. [А] имя, [хотя] изготавливается и таким образом в отношении материи, но в наибольшей степени оно является результатом размышления учредителя имен, которое как следует приспособливает материю к виду и образцу.

Диалектик пользуется именем как данностью. Ведь всякое орудие имеет пользующегося [им] и творца [его], и всякое используемое имеет творческую причину, и все, что имеет творческую причину, помогает чему-то в действии, а иначе оно окажется саморожденным [если не имеет творческой причины], и самодостаточным [если не имеет пользующегося им].

Итак, если имя таково, то один является его творцом, а другой пользуется им уже возникшим, и для одного оно произведение, а для другого — орудие. И не потому оно [существует по природе], что какая-то физическая сила [им] пользуется, напротив, как творение [имени], так и пользование им одинаково является искусством. [Однако], поскольку и творящее творит [имя], ориентируясь на вещи, и пользующееся пользуется им для различения вещей, постольку говорится, [что оно существует] по природе и как результат, и как орудие; ведь <как> изображение оно создается вещами, а [как орудие] сообщает о них через посредство мыслей.

Итак, имя достойно названо «научающим орудием», а немного позже наречено и результатом законодательства [Кратил, 388d]. Поэтому Сократ говорит [Кратил, 388b], что оно в большей мере орудие, обозначая его по его лучшей стороне. Таким образом, оно является средним орудием между научающим и обучающимся. А потому [18] существует не действие творящего и творимого, как говорил Аристотель [Физика, III,

202 a13—202 b22], но, по меньшей мере, три движения: творящего, творимого и промежуточного между ними орудия.

L, 18, 5—8. Челнок и сверло [Кратил, 387e слл.] — специфически подходящие образцы для имени. Ведь имя отличает вещи друг от друга и погружается в учащегося на глубину его понимания.

LI, 18, 9—20, 21. Как в «Горгий», когда Калликл разделял справедливое по закону и по природе, Сократ указал («Горгий», 489a), как закон и природа сходятся друг с другом в отношении справедливости (да и в «Миносе» [316b, 317c] делал то же самое), так же следует понимать, и что имена существуют по закону и по природе, но не по случайному закону, а по вечному, и установлены согласно невидимым логосам. Так вот, имя благодаря связанной со знанием творческой причине [существует] по закону и по установлению, а благодаря парадигматической причине — по природе. Но если это так, то как же впоследствии [Кратил, 429b слл.], обращаясь к Кратилу, он указывает, что следует называть имена не только правильно установленными, но [некоторые] — неправильно? Итак, об этом следует сказать, что существует общий теоретический закон. Так вот, поскольку имена установлены по отношению к невидимым вещам, [постольку] они являются установленными по закону. Но, поскольку существуют и имена разрушимых вещей, ничего удивительного, если общий закон на них не распространяется, а случайного в них весьма [много], как, например, [когда какой-нибудь человек] называется Амвросием, или Афанасием, или Полихронием и тому подобное.

Вкратце скажем, что такое творческое искусство [, относящееся] к именам, ведь не все, что в нем присутствует, имеет вид законодательства. Итак, что в душе есть некая изобразительная сила, уподобляющая вторые [вещи] лучшим и виды, существующие в сложном [состоянии], — более простым, ясно [19] (ведь и живопись и [другие] такие [искусства] зависят от этой силы). И, с другой стороны, с помощью этой силы душа [не

только] способна уподоблять себя лучшим, чем она сама, [существам] — богам, ангелам, демонам, — но и вторые, после нее [существующие вещи, она способна уподоблять] самой себе с помощью этой силы, а также и еще лучшим, чем она сама, [существам], благодаря чему она создает изваяния богов и демонов. А желая установить некоторым образом нематериальные [изображения] и [являющиеся] порождениями единого подобия логической сущности сущих [вещей], производит от себя самой, пользуясь содействующим [ей] речевым воображением, сущность имен. И как телестика с помощью неких символов и неизреченных синфем в достаточной мере уподобляет здешние изваяния богам и творит необходимое для принятия освещения богов, так же и законодательство, согласно этой уподобительной силе, устанавливает имена в качестве изваяний вещей, изображая в достаточной мере с помощью тех или иных звуков природу сущих [вещей], а установив [их], передает в пользование людям. И поэтому говорится, что законодатель является господином рождения имен, и как неблагочестиво ошибаться в изваяниях богов, так же нечестиво и погрешать в именах; ведь устанавливающий их является умом, вложившим в них изображения образцов, и [поэтому] должно почитать их из-за их родства с богами.

И мне кажется, что Платон, сделав «законодателя» [389a] аналогичным целостному демиургу (ведь, согласно «Тимею» [41e], он «устанавливает необходимые законы и распределяет установления, относящиеся ко всем [вещам] [42d], а за ним следует Дика, карающая отступников от божественного закона», как говорит афинский гость [Законы, IV, 716a]), соответственно относит к нему и творение имен. [20] Итак, он, как говорит Тимей [36c], провозглашает, с одной стороны, [творение] «тождественного» круга и, с другой стороны, «иногое». Итак, если законодатель является аналогичным ему, так разве не должен он быть господином установления имен? А потому и в этих [словах Платон] провозглашает законодателя демиур-

гом, и «наиболее редким из демиургов» [Кратил, 389а]. Также и Сократ в «Федре» говорит, что имя «привлекательность» установлено Зевсом [для некоего воздействующего на душу истечения], «которому Зевс, влюбленный в Ганимеда, дал имя привлекательности» [255с].

Итак, одни имена являются порождениями богов, доходящими вплоть до души, другие — [порождениями] частных душ, способных создавать их с помощью ума и науки, а третьи установлены через средние роды; ведь некоторые, случайно встретившись с демонами и ангелами, были научены ими именам, в большей степени подходящим вещам, чем те, которые установили [для вещей] люди. Должно знать и их различия, данные творческими причинами, и возводить все к единому демиургу, мыслящему богу. Откуда и имена имеют двойные силы: одну — причину, наставляющую относительно пониманий и общности, другую — отличающую сущность, поскольку и демиург имеет двойные силы — творящую тождественное и творящую иное.

ЛП, 20, 22—21, 5. Уподобительное действие демиургического ума является двойным [Кратил, 389а слл.]. Одно, которым он устанавливает целостный космос, глядя на мыслимый образец. Второе, которым он провозглашает имена соответствующие каждой вещи, о которых и Тимей вкратце указал [Тимей», 36с], а более ясно учат теурги и речения самих богов [Халдейские оракулы, р. 43 Kroll]:

Но имя важное и бросающееся неусыпным вихрем на космосы через стремительную угрозу отца;

и другой оракул так [говорит] [там же, р. 50 Kroll]: [21]

Ведь отчий ум сеял по космосу символы,
в которых он мыслит мыслимые [вещи] и
[с помощью которых] он
[все] единит невыразимой красотой.

Так вот, так и законодатель описывает наилучшее государство, ориентируясь на целостный космос и устанавливая существующим [вещам] сродные имена.

LVI, 24, 17—25, 7. Челнок является изображением различной силы богов, [той, которая различает] целостные и частные [вещи], ведь он отображает ее действие в основной ткани [космоса] и является синфемой чина разделительных богов. И всякий раз, когда богословы используют челнок для [обозначения] этих [вещей], они говорят не об идее челнока, и пользуются этим именем не по установлению и не только символически, ведь почему они говорят именно о челноке, а не о чем-либо другом? Разве не будет нелепым, что наука пользуется именами как придется, да еще теми, которые относятся к богам? Однако мне кажется, что они используют такие [имена] по аналогии³. Ведь что челнок для ткани, то различие для создания видов. А аналогия — это не соответствие идеи идолу и не только [использование имени] по установлению, но, как, например, когда Платон называет конями определенные силы души [Федр, 246а сл.], [используя это имя] не как придется и не говоря о тех [= то есть занебесных] идеях чувственно воспринимаемых коней [25], но пользуясь аналогией.

Отсюда и телесты, с помощью симпатии⁴, возникающей от такого родства, творя здешние изваяния для богов, пользуются этими орудиями как синфемами божественных сил, как, например, челноком [как синфемой] разделительных [сил], кратером — жизнеродительных, скипетром — руководительных, крюком — стражнических, и также пользуясь аналогией для других [сил], взывают [к богам].

LVII, 25, 8—16. Как вещи аналогичны друг другу, так и [прилагаемые] к ним имена [аналогичны] друг другу по чести и значению. Поэтому и имена богов почитаемы и благоговейны и ценятся мудрыми с превеликим страхом [Филеб, 12с], аналогичны же [и имена] людей и демонов. Потому говорят, что элинам следует пользоваться не египетскими именами богов, или

скифскими, или персидскими, но эллинскими; ведь климатархи радуются, когда их именуют на диалектах соответствующих стран.

LXIV, 28, 22—26. Сущностный ум имеет в себе самом целостное знание сущих [вещей] одновременно с действием, а ум философа, будучи не сущностным, но отблеском и, так сказать, идолом ума, мыслит частно и [лишь] некоторым образом ухватывает истину.

LXVII, 29, 1—5. Сократ аналогичен уму, Гермоген — иррациональному мнению, Кратил — телесовидной и материальной фантазии, из-за чего его и морочат софисты, словно раба. А мнение и фантазия — почти сестры, потому что они — привратницы.

LXVIII, 29, 6—12. Поскольку имена являются подражаниями сущностных вещей и идолами и соэлементны подражающим, соответственно [этому] Сократ напоминает об обоих [видах имен — человеческих и божественных] в исследовании имен, но [говоря, что] одни выражают мнимость и пустую фантазию, а другие выявляют боговдохновенность и указание на исследуемые [вещи], которые те, кто вдохновлен богами, доставляют способным понимать.

LXIX, 29, 13—14. Ничто, следующее тому, что выше его, не отклоняется от специфически соответствующего совершенства.

LXXI, 29, 21—35, 15. Но, поскольку настоящая речь [Кратил, 391de] — о божественных именах, их следует разобрать подробнее. И сперва мы скажем об именах, скрыто существующих в самих богах. Поскольку и из древних одни, начиная от лучших родов, говорили так, что боги существуют за пределами такому обозначению [то есть именованию], а другие разделяли тот взгляд, что эти имена находятся в самих богах и уделяли им самый высокий среди имен чин.

Стало быть, поскольку боги имеют единовидное и невыразимое существование, и силу, порождающую целостные вещи,

и совершенный и полный мыслей ум и, согласно этой триаде, [30] устанавливают все [вещи], постольку, конечно, по необходимости, причастности к всегда более возвышенным и стоящим ближе к благу [вещам] проходят через все установленные [ими вещи] триадически. И одни из них, [то есть причастностей], в большей степени невыразимы, как именно те, что определяются согласно существованию первых [вещей], другие — в большей степени явленные и в наибольшей мере отделенные, как именно те, что просвещаются согласно уму трансцендентных причин, а третьи — промежуточные между ними, как именно те, которые вытекают из породительных сил.

Ведь отцы целостных [вещей], устанавливая [их] все, сеяли во всех [вещах] знаки и следы их собственной триадической ипостаси. Ведь и сама природа вкладывает в тела тлеющие угольки [своей] родной особенности, с помощью которых она движет [ср.: Евтидем, 291d] тела и, как бы с краю, управляет [ими], и создатель влагает во Все изображение своего собственного монадического превосходства, с помощью которого он ведет космос, словно кормчий, как говорит Платон, берясь за рули и кормило [Политик, 272e]. Стало быть, эти рули и кормило Всего, держась за которые демиург приводит в порядок Все, следует считать не чем иным, как символами универсальной демиургии, для нас труднодоступными, а богам ведомыми и вполне ясными.

И что об этом нужно сказать? Однако в каждом из сущих, вплоть до самых последних, имеется знак этой невыразимой и запредельной мыслимым [вещам] причины, с помощью которого все вещи восходят к ней, одни, [останавливаясь от нее] подалее, другие — поближе в соответствие с ясностью и смутностью знака в них, и это [как] движущее все [вещи] к желанию Блага и к неугасимой любви, доставляющей его существующим [вещам], [как] неведомого основания (ведь доходит и вплоть до не могущих ведать), лучшее, чем жизнь (ведь присутствует

и в бездушных [вещах]), не имеющее мыслящей силы (ведь влагается и в не наделенных мышлением).

Итак, как природа и созидательная монада и сам трансцендентный всем [вещам] отец всеивали [31] во вторые [после них вещи] синфемы [своей] родной особенности и с их помощью обращали все [вещи] к себе, так же и все боги вручают производимым ими [вещам] символы их причины.

Итак, синфемы существования более возвышенных [вещей], всеиваемые во вторые [после них вещи], являются невыразимыми и неведомыми и действительность и подвижность их превосходит всякое мышление. Таковы как раз характеры света, с помощью которых боги выявляют свои порождения, [характеры, которые] существуют единящимся образом в самих богах, проявляют их в родах лучших, чем наши, и частным и оформленным образом достигают нас. Из-за чего и боги [ср.: Халдейские оракулы, р. 57 Kroll], повелевают нам мыслить

форму света выставленной вперед,

ведь, будучи совершенно бесформенным наверху, [это существование] через нисхождение становится оформленным и, существуя там скрыто и единовидно, через движение делается явным для нас самими богами, имея действительность через божественную причину, а очерченность через воспринимающую сущность.

А освещаемые силами являются, в свою очередь, неким образом средними между невыразимыми и выразимыми [вещами], проходя и сами через все промежуточные роды (ведь невозможно, чтобы перводействующие даяния богов достигали нас так, чтобы роды, лучшие, чем наши, не стали бы прежде [нас] причастны [исходящему] оттуда освещению), будучи родными для каждой [вещи] и выявляя для всех [вещей] созлементным образом силы установивших [эти вещи]. Таковы так называемые символы богов, единовидно существующие в более возвышенных распорядках, многовидно — в уступающих [им],

подражая которым и теургия приводит их [то есть богов] с помощью вызываний и невнятных формул.

А третьи особенности, приходящие во все [вещи] от мыслящих существований и нисходящие вплоть до нас, — божественные имена, с помощью которых боги называются [32] и которыми воспеваются, самими богами выявленные и к ним обращающиеся и, насколько возможна в них ясность, нисходящие в человеческое ведение. Ведь с их помощью и мы можем обозначать друг для друга что-либо, относящееся к ним, и они сами [могут с их помощью] разговаривать между собой.

Причастны же [одни народы] к ним [то есть к именам, одним образом], другие — другим, как, например, египтяне, согласно туземной [их] речи, получили такие имена, халдеи и индийцы — иные, согласно [их] родному языку, и элины так же, согласно их говору. Итак, следует признать, что, если этот вот бог у элинов называется богами Бриареем, а у халдеев — иначе, каждое из имен является порождением богов и обозначает ту же [то есть божественную] сущность. А если одни имена более действенны, а другие — менее, ничего удивительного, поскольку и из имен, объявляемых известными нам, более действенны и вообще более совершенны те, которые стоят ближе к именуемому, чем [отстоящие от них] подальше. Однако, как имена проходят через все [вещи] и какая им уделяется сущность, нами сказано.

Но не всякий род богов именуем. Ведь один [из богов] за пределами целостным [вещам], а потому невыразим, и Парменид напомнил нам об этом: ведь нет у него никакого имени, говорит он [Парменид, 142а], и никакого логоса. Самые же первые роды мыслимых богов, объединенные в нем в одно и называемые скрытыми, весьма неведомы и невыразимы. Ведь невозможно привязать к всецело невыразимому во всех отношениях ясное и выразимое, но следует, чтобы нисхождение мыслимых [вещей] было ограничено этим чином. Стало быть, там, [то есть в этом чине, существует] первое выразимое и на-

зывается особенными именами, ведь там в первых видах светит мыслящая природа мыслимых [вещей], а все [вещи], что до нее, лежали в молчании и были скрыты и ведомы только мышлению.

А потому и всякая телестика доходит [только] вплоть до этого чина, действуя теургически, [33] поскольку и Орфей говорит, что она, [то есть мыслящая природа], первой была названа богами по имени. Ведь исходящий от нее свет объявляет ее ведомой для мыслящих и именуемой. А говорит он так [фр. 61]:

Метис, неся славное семя богов, которое Фанесом первожденным блаженные называют на великом Олимпе.

Но у богов объединяется то именование [, о котором мы говорим,] и мышление, и оба существуют благодаря участию в них света, который великий Фанес испускает на все [вещи], а в наших душах они разделяются, и иное — мышление, иное — имя, и одно имеет чин подобия, другое — образца, а в средних родах — как некоторое разделение, так и объединение мыслительного и именовательного действия. Мне кажется, что что-то такое [следует] мыслить в употребляющемся имени вертишек [ср.: Халдейские оракулы, р. 40 Kroll], которое, говорят, поднимает все источники, и [что-то] такое [же] следует мыслить в телетархическом [имени], которое, как говорит некий бог [ср.: там же, р. 43 Kroll],

бросается на космосы через стремительную угрозу отца.

Ведь все эти [имена] скрыто существуют у богов, а во вторых и третьих нисхождениях объявляются тем из людей, которые являются родственниками богам.

Итак, есть некие имена, пребывающие в богах, с помощью которых более слабые называют более первых, как именно говорит Орфей [фр. 61], или лучшие именуют уступающих, как, например, Зевс установил имена неявленным обращениям душ

у Платона [Тимей, 36с]; ведь и отцы уделяют своим потомкам действия и вышедшие вперед знают свои причины с их помощью, [то есть действий, которые] они собрали из мыслящих синфем.

Следовательно, самые первые имена — это те, которые выявлены богами [34] и [которые] через средние роды достигают нашей логической сущности. Но подумаем и о вторых и третьих [именах], которые приводят для богов частные души, то неистовствуя, то действуя согласно науке или соединившись с божественным светом [, исходящим] оттуда, чтобы усовершенствовать свое мышление, или вверяя сознание имен логической силе, ведь так и мастера — геометры, врачи и риторы — установили имена для вещей, особенности которых они постигли. Так же и вдохновенные Фебом поэты возводили многие имена к богам и, напротив, относили к ним и человеческие имена, одни получая от неистовства, другие — из ощущения и мнения.

О них и Сократ теперь говорит [Кратил, 392d сл.], что Гомер одни [имена] относит к богам, а другие — к людям, [утверждая], что имена, употребляемые богами, мягче, благозвучнее и немногосложнее, чем [даваемые] людьми, как, например, «Ксанф» — чем «Скамандр» [ср.: Илиада, XXIII, 74], «халкида» — чем «киминда» [ср.: Илиада, XIV, 291], и «Мирина» — чем «Батиейя» [ср.: Илиада, II, 813—814]. И соответственно ясно, что первое [бывает,] когда всякую текущую сущность, определенную согласно причине, охватывают и именуют; второе — когда жизнь, несомую в рождении, боги ограничивают мыслящими мерами; а третье — когда отделенную от рождения жизнь боги отдельным образом познают и возвращают.

А первое [имя, то есть Ксанф], как рассказывает Аристотель [История животных, III, 519, 18 сл.], [возникло от того], что животные, пьющие из него, обладают более золотистым цветом кожи, и, может быть, поэтому боги, рождая и зная причины всех [вещей], так [его] называют; второе [его имя] может

быть объяснено, [если предположить], что его вода (ὕδωρ) проходит через какое-то рукотворное корыто (σκάφη) [35], и от людей, думавших в древности таким образом, он получил [имя] Скамандр. А птица «халкида» имела такое [имя] из-за пронзительной и благозвучной громкости [голоса], наподобие звучащей меди. И халдеи так [ее] называют [Халдейские оракулы, р. 66 Kroll], услышав, конечно, это [имя] от богов; [имя же] «киминда» [было дано] из-за малого размера птицы. А [имя холма] «Мирина» [было дано] от души, получившей это место от богов; а «Батиейя» — может быть, из-за растения, обильно на нем произрастающего. И мы имеем в этих [примерах] тройное различие божественного и человеческого знания: действительного и страдательного в случае с [36] Ксанфом и Скамандром, логического и физического в случае с Мириной и Батиейей и согласованного и несогласованного в случае с халкидой и киминдой.

Он [Платон] не просто сопоставляет имяположение, [создаваемое] всеми людьми с [тем, что производится] богами, но [только то, которое производится людьми] возмужавшими и мудрыми и аналогичными отчим причинам.

LXXII, 35, 16—19. Если природа богов лишена очертания и цвета и неявленна, она недоступна диалектике, ведь она обращена к нижнему и рождению.

LXXIII, 35, 20—26. Одни боги бестелесны, другие — пользуются телами, а тела эти сферичны, ведь сферическая фигура характерна (ἑξαιρέτων) для тех, кто возвращается к себе. А демоны: одни — благи и имеют сферические колесницы, а другие — материальны и [обладают] прямодвижущимися [колесницами]. Молитвы же наши боги и демоны слушают не отстраненно, но учитывая наше предназначение и смотря на [наши] действия.

LXXIV, 35, 27—36, 6. Существуют и козлоногие Паны [ср.: Геродот, VI, 105; Павсаний, I, 28, 4; Климент Александрийский. Протрептик, 33, 22 Stahl., а также Схолии к Арис-

тиду, 132, 34 Dind. и др.], какой, например, явился гонцу Филиппиду, пробежавшему по горе Парфений, и афинские души, использующие разнообразные внешние фигуры и живущие поблизости, над людьми, как, например, Афина, явившаяся Одиссею и Телемаху. А панические и афинские демоны и, в еще большей степени, сами боги трансцендентны такому разнообразию.

LXXV, 36, 7—14. Не потому, что демоны имеют те или иные формы, опекаемые [ими] люди получили различные идеи общим и частным образом, как, например, скифы по сравнению с эфиопами и каждый человек по сравнению с каждым. Напротив, доставшиеся в удел людям демоны превращают всякое разнообразие народов в простоту, изменчивость фигур — в тождественность, а различие движений — в пребывающую силу.

LXXVI, 36, 15—19. Существуют переданные богословами имена богов, которыми боги называют вещи, а вовсе не только [имена] демонов; ведь действия [, совершаемые] в таинствах, направлены на самих богов, а не на зависящих от них демонов.

LXXVII, 36, 20—37, 5. Боги обозначают для людей вещи, не нуждаясь в телесных орудиях, но создавая очертания в воздухе по своему желанию. Будучи податливее воска, он воспринимает отпечатки божественных мыслений, которые приходят от богов без движения, достигая [их] с помощью гула, голоса, и [без] изменения. Ведь и глас дается от богов так, что они не используют голоса. [37] Но пользуются как орудиями [воздушными очертаниями] и наполняют слух соответствующим знанием без всякого побуждения. Ведь и друг с другом они общаются с помощью мыслений и знают друг о друге мыслимым, а не чувственным образом.

LXXVIII, 37, 6—14. То, что говорит Гомер [Илиада, III, 277], таково:

а Гелиос, который все видит и все слышит.

И действительно, явления бога обладают зрительным и слуховым ощущением, но не извне. Ведь они имеют в себе причины и корни прежде всего целостных вещей. А лицо на Луне, являющееся подобием Солнца, выявляет уши и глаза, но не нос и рот, ведь у них нет обоняния и вкуса.

LXXIX, 37, 15—21. Знания нисходят сверху не без посредства, но через неких посредников. Ведь и у Гомера как знание о беседе Зевса и Гелиоса дошло до Одиссея через посредство архангелического Гермеса и Калипсо, так и Елена узнала о совете Аполлона и Афины не от вершинных [богов], но от ближних к ней демонов [Одиссея, XII, 374—390].

LXXX, 37, 22—25. Астианакта и Гектора философ, глядя на вид и обозначаемое, называет близкими друг другу, а грамматики, [глядя] на материю и увлекаясь словами, говорят, что они, мол, не подобны [друг другу] [Кратил, 349b].

LXXXI, 37, 26—38, 21. Следует, чтобы законодатель имен давал имена, глядя на вид именуемого. И тому, кто взирает на Вселенную, это становится ясно. Ведь, поскольку пути нисхождения душ в околоземное место являются разнообразными и [совершаются] в соответствии с каждым обращением и поскольку одни всеиваются в один, а другие — в другой жребий и им вручаются разные жизни, [38] и одни выбирают для себя [имена,] соответствующие их архангелам и пастырям, а другие всеиваются в чуждый вид жизни, постольку, видимо, те особенно [должны] прославляться именами их предводителей, которые имеют жизнь сродную и связанную с этими [предводителями]. Я имею в виду, например, что происходящие от афинической цепи и хранящие неизменной идею специфической для этого чина жизни, отображают в имени равным образом и действия и бога, им подходящих, а вышедши из такого чина, получившие жизнь вовсе ему [то есть чину] не подходящую, и именами пользуются чуждыми и случайными (ведь так, я полагаю, и Дионисии, и Асклепии, и Гермии, и Гераклы, одноименные с богами, наблюдающими за ними, для благодетельствава-

ния здешних мест обратились за поддержкой к [этим] богам), не пользуясь ни видом жизни, ни прозваниями специфичных им архонтов. Да вот и Геракла [ср.: *Аполлотор*, II, 4, 12; *Диотор*, IV, 10], названного смертными родителями Алкидом, Пифия нарекла Гераклом из-за родства с гераклеЙским чином и божественности. Ведь бог, передавая имя человеку, устанавливает подобающее прозвание, глядя на всю его цепь и жизнь, которая выдвинута вперед.

LXXXII, 38, 22—39, 3. Видам, несомым в Рождение, нужно давать имена, или ориентируясь на все причины — и общие и частные, и удаленные и ближайшиЕ к возникающим вещам, как, например, конь вообще и ближайшиЙ и подверженныЙ разрушению, — или только на лучшие и более совершенные и всегда исправляющие и вообще властвующие над материей, каковы общие. Ведь коль скоро от коня рождается бык, то, с одной стороны, властвует частная природа, почему и рождается не конь, а с другой стороны, властвует общая природа, из-за чего рождается бык (ведь откуда [возьметсЯ] вид быка, если простая природа не властвует?), из-за чего Платон теперь называет такое не просто монстром, но *словно бы* монстром, поскольку это не совсем вопреки природе.

LXXXIII, 39, 4—8. У растений, поскольку они укоренены, в большей степени властвует природа; поэтому [даже] если сила малого искусства способна произвести [в них] изменение, так что, скажем, вместо дуба воспринимается или прививается и является [на самом деле] маслина. В меньшей степени она властвует в животных, в еще меньшей — в людях.

LXXXIV, 39, 9—11. Имена, устанавливаемые согласно надежде или памяти о каких-либо [вещах], лишены этимологического закона, а из них особенно те, что [установлены] согласно памяти.

LXXXVI, 41, 20—42, 17. Древние пользовались меньшим количеством знаков для обозначения букв. Так, ε они употребляли и для произнесения еϑ в имени Елена (‘Ελένα), и

вместо η , как $\xi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ для $\xi\eta\rho\omicron\nu$, и вместо дифтонга $\epsilon\iota$, называя $\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ вместо $\epsilon\iota\rho\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Подобным образом [ср.: *Афиней*, XI, р. 466 слл.] и «о микрон» обозначало у них то же, что значит и сейчас, и дифтонг $\omicron\nu$ (ведь говорилось $\beta\acute{o}\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ вместо $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ и $\acute{\omicron}\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ вместо $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$) и ω , ведь $\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\omicron}\rho\alpha\iota$ они называли $\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\omicron}\rho\alpha\iota$. Итак, когда Платон говорит [Кратил, 393d], что одинаковые имена имеют в возможности ϵ и \omicron , следует заметить, что он подразумевает дифтонги; древние не знали, что существуют дифтонги, но одна буква у них удлинялась при произнесении. Ведь как теперь долгие могут растягиваться и сокращаться и каждая остается одной [буквой], так, древние считали, дело обстоит и с дифтонгами. А что это так, сам Платон указывает по порядку. Ведь, этимологизируя имя «день» ($\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$), он сказал, [418c] что древние говорили $\acute{\iota}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$, через ι , а позже, говоря через ϵ , [произносили] $\acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$, потому что буква ϵ обозначала дифтонг.

LXXXVIII, 42, 27—45, 13. Что имена являются двойными [Кратил, 393b], одни — для невидимых вещей, которые, очевидно, установлены по науке, другие [43] — для разрушимых, с которыми возникают трудности (ведь не пристало, чтобы отцы давали своим детям имена с дурным значением, как, например, Орест, Атрей, Тантал, и не пристало, чтобы они заранее знали будущую жизнь своих детей: ведь и физиогномика — неясное вычисление, и особенно по отношению к новорожденным). Итак, для всех этих затруднений Сократ предоставляет нам ясные правила [их] разрешения [Кратил, 394e слл.]. Ведь люди не знают ни невидимых обращений душ, ни прорывов в Рождение, в которых охватываются почти все деяния [будущих жизней], из-за чего они и не являются судьями правильности имен, соэлементных каждому виду жизни. Напротив, боги и демоны, зная наперед силы и действия душ, ясно ведают и то, как устанавливать имена специфически соответствующим жизням, и как одному — один, другому — другой распределяют им жребий по достоинству, так и прозвища. А поскольку

повсюду причиной сочетания вещей, кажущихся беспорядочными и неопределенными, мы считаем случай, постольку, конечно, и здесь следует считать его самой главной причиной. Ведь отцы устанавливают имена детям, ориентируясь на память или надежду, или что-нибудь в таком же роде, а случай неожиданно устанавливает их другим по сравнению с их способом из-за согласованности с их жизнью. Вот, скажем, Агамемнон назвал сына Орестом не из-за дикости нрава, но из-за порывистости и подвижности (от «устремляться» — τὸ ὀρούειν), или усматривая в нем такие знаки природы, или желая, чтобы он был таким, но случай определил другим способом, что это имя более истинно [, чем полагал отец], ведь оно выражает всю его жизнь. Итак, Сократ от такой причины, а не от более человеческой, велит производить этимологию имени [Кратил, 394e], [44] ведь ее следует рассматривать согласующейся с вещью. Таким образом, хотя ближайшая причина имен управляет [ими], в намного большей степени творцом устанавливаемых [имен] является случай. А если такая [ближайшая] причина ошибается, то ничто не препятствует тому, чтобы общая причина, случайная, исправила [эту ошибку], поскольку это бывает и в природе; ведь если управляет частная природа, то много больше управляет общая, а если та ошибается, то общая природа может [это] исправить. Так пусть никто не считает такой случай иррациональной и неопределенной причиной (ведь она в своем действии ориентируется на ум), но «силой божественной и демонической» [ср.: Государство, IX, 592a; Законы, VI, 757e, 759c; Письма, VII, 327e, 336e], вовсе не лишенной соответствующего господства, но все, включая и конечные наши действия, направляющей к Благу и чину Вселенной, ведь благодаря ей мы многое делаем правильно, и удачно выражаем, и [о многом] интуитивно догадывается, как, например [Одиссея, XIX, 138—139]:

И демон меня надоумил стан превеликий поставить

в покоях моих,

и [Илиада, IX, 600—601]:

Ты ж не замысли подобного, сын мой любезный, и демон
Сердце тебе да не склонит к сей думе.

Ведь мы подвижны сверху лучшими причинами, способными управлять нашими [действиями] словно бы с краю нашей сущности [ср.: Критий, 109e]. Итак, одну причину правильности установления имен — эту — ввел Платон, а другую — поэты, боговдохновенные и интуитивно следующие истинному имяделанию, ориентируясь на результаты дел и с их помощью, словно [с помощью] удачных средств, находят специфически соответствующие имена. Итак, что мешает поэтам, знающим дерзость Ореста по отношению к матери, дать ему имя Орест за то, что он буен (δρεῖον), [45] дик и бестолков, так как оно стяжало начало соответствующего рождения, и передать это имя элинам, а те, удачно взяв его, неожиданно ввели в употребление? Сократ же, пройдя через единую цепь рода, указывает на этимологию, [говоря], что это [то есть именование] случается не по выбору людей, так или иначе распределяющих по [своей] способности, но наоборот, что это бывает из-за единого случайного родства, так что тут имеет место всеобщая необходимость и прозвища установлены тем, кто не по преемству природы, а по видам жизни принадлежит к одному и тому же роду: ведь если [они] вообще лишены общности и чужды [друг другу], как нрав Ореста и Агамемнона, то и прозвания их [таковы].

XCVI, 47, 12—19. От божественных имен, являющихся изваяниями богов, Сократ аналитически переходит к их силам и действиям, тогда как их сущности, неизреченные и неведомые, оставляет рассматривать лишь

цветку ума

[ср.: Халдейские оракулы, р. 11 Kroll].

Итак, всепрекрасны космос, демиургема Зевса и имя его [Кратил, 396bc], но первый является установлением его сущности, [совершенным] с помощью целостной души и природы, а второе — порождением ведения с помощью частной души.

ХСVIII, 48, 1—12. Отчая причина начинается сверху, от мыслимых и тайных богов (там ведь первейшие отцы универсального), и нисходит через всех мыслящих богов в демиургический чин. Ее ведь Тимей воспевает одновременно как творческую и как отчую [Тимей, 41a], говоря, что «демиург отец и дел». Но отцами боги богов называются [, когда речь идет] о более высших богах единой демиургии, а демиург [называется] «отцом и людей и богов», поскольку служит основанием как для богов, так и для людей, но и по отношению к некоторым здешним [людям] называется отцом в узком смысле — как, например, к Гераклу, — которые на протяжении жизни в рождении неколебимо хранят Зевсов образ жизни и руководство. Так вот, Зевс является отцом трояким образом — богов, душ, частных душ, получивших мыслящую и Зевсову жизнь.

ХСIX, 48, 13—51, 13. При том [ср.: 396а сл.], что мыслящий распорядок богов ограничивается сверху царем универсальных божественных родов, имеющим отчее превосходство над всеми мыслящими [богами],

который и Фанесом, —

говорит Орфей [фр. 127] —

первороденным, блаженным, называется на великом Олимпе, а через три ночи и небесные основания нисходит в титаническое поколение, которое первым отделяет себя от отцов и превращает предстояние универсальных [вещей] в разделительную [силу] царской связности; и если весь демиургический род богов проявляется от всех вышеназванных начальных и царских причин, то ближайшим к единому будет предводитель титанических распорядков, а прежде прочих [49] демиургов — Зевс, получивший по жребию объединенную силу всей демиургической цепи, побуждающий и дающий основание всему, как явленному, так и не явленному, сам будучи по чину мыслящим, а виды и роды сущих переводя в распорядок чувственных [ве-

щей], [сам] наполнившись от тех богов, что выше его, а всем внутрикосмическим [вещам] давая от себя эманацию в бытие. Поэтому Орфей [фр. 127] и говорит, что он создает все небесное поколение и творит Солнце, и Луну, и других звездных богов, создает он также подлунные элементы и определяет в качестве видов то, что раньше было бесчинным, а также устанавливает во всем космосе зависящие от него цепи богов и учреждает для [каждого из] всех внутрикосмических богов соответственно [их] достоинству долю в промышленности о вселенной. И Гомер, следуя Орфею, воспевает его как «отца» одновременно «и богов и людей», и как «вождя и царя» и «верхнего лучших» [ср.: Илиада, VIII, 31; Одиссея, I, 45, 81; XXIV, 473] и говорит, что к нему сводится все множество внутрикосмических богов, и в нем пребывает, и им совершенствуется. Ведь все [эти боги] возвращаются к нему через Фемиду:

Зевс приказал Фемиде позвать богов на собрание,
 <...> а она, в свою очередь, всюду
 пройдясь, приказала плыть к дому Зевса

[Илиада, XX, 4 слл.];

и все [они] побуждаются единым решением Зевса и являются «достоянием Зевса», как говорит поэма [Илиада, XX, 13], и вновь он разделяет их, [свое] достояние, на две соэлементные группы, и побуждает их к промыслу о вторых [родах], сам «пребывая в себе по своему обыкновению», согласно «Тимею» [42e]: «так сказал Кронид и пробудил неукротимую войну» [Илиада, XX, 31], [50] а он — отделен и трансцендентен всему внутрикосмическому. Отсюда и самые целостные и предводительствующие из прочих богов, кажущиеся, стало быть, некоторым образом равными Зевсу из-за эманации от тех [же] причин, называют его отцом. Ведь Посейдон и Гера величают его таким прозвищем. Стало быть, [хотя] Гера и справедливо сопоставляется с ним, поскольку принадлежит к тому же чину:

Ведь и я — бог, а род мой оттуда, откуда и твой
 [Илиада, IV, 58 сл.];

а также Посейдон:

Трое ведь было нас братьев, от Крона которых родила Рея:
 Зевс и я, а третий — Аид

[Илиада, XV, 187],

однако обоими он называется отцом. А причиной [он называется] потому, что обладает единой и не дробящейся на части причиной всей демиургии, и [потому, что] он — впереди Кроновой триады, и [является] удерживателем трех отцов, и со всех сторон объемлет жизнеродительность Геры; как раз поэтому он и дает основание наряду с прочим и душам, которые она вдыхает во Вселенную. Итак, пристойно и в «Тимее» великим демиургом назван Зевс; ведь он тот, кто побуждает внутрикосмические умы и души. Потому что тот, кто приводит в порядок все тела с помощью фигур и чисел и влагает единое единение и нерушимую дружбу и узы, — это он. Такое ведь советует у Орфея [фр. 122] Зевсу Ночь в связи с демиургией Вселенной:

А вслед за тем ты протянешь повсюду крепчайшие узы.

А узы внутрикосмических [вещей — это]: ближайшие — через аналогию [51], более совершенные — [узы] ума и души⁵. Поэтому и Тимей [31с] через аналогию назвал узами и общность элементов, и нерушимое единение жизни [ср.: Законы, X, 893b]: «Ведь живые существа рождены связанными душевными узами», — говорит он [38e]. А еще более значительные узы существуют благодаря демиургическому решению: «По моему решению, — говорит [демиург], — вы получили еще большие и более сильные узы, чем те, [которыми связаны ваши тела и души]». Так вот, держась за такую мысль о великом Зевсе, словно за прочный канат, а именно что он — демиург и отец этой вселенной, и что он — ум неучаствующий и всесовершенный, и что он все наполняет жизнью и прочими

благами, мы рассмотрим, как Сократ с помощью имен выявляет мистическую истину об этом боге.

C, 51, 14—17. Тимей говорил [Тимей, 28с], что знание сущности демиурга требует труда, а Сократ [Кратил, 396а] теперь [говорит], что познать его имя не легче, оно ведь указывает на его силу и действие.

СII, 53, 1—6. Душа космоса дает жизнь инакодвигущимся, [то есть движущимся под воздействием иного], ведь для них она является источником и началом движения, как говорит Платон и в «Федре» [245е] и в «Законах» [892а сл.], а демиург всем вообще уделяет жизнь — и божественную, и мыслящую, и душевную, и частную, ту, что в телах.

СIII, 53, 7—8. В соответствии с выводом из причины этиология была установлена специфически соответствующим образом [Кратил, 396b]; Зевс ведь причина всего вообще.

CIV, 53, 9—54, 11. Пусть никто не думает, что боги в порождениях вторых [по отношению к ним родов] уменьшаются, ни что они претерпевают разделение на части специфически свойственной им сущности в существованиях тех, кто уступает [им], ни что они устанавливают [свои] порождения каким-либо образом вне себя, как [это делают] причины [то есть отцы] смертных детей, ни что вообще они рождают двигаясь или изменяясь, но [следует знать, что они], пребывая в себе, побуждают то, что после них, к Самому Бытию и со всех сторон охватывают то, что получило [от них] существование, и совершенствуют сверху вниз все их деяния и действия. Пусть никто также не полагает, что те, кто называется детьми более целостных богов, отступают от более старших и утрачивают единение с ними, ни что особенность существования передается через движение и через возвращающуюся к определению неопределенность; ведь ничего иррационального или несимметричного нет в [родах], лучших, чем наш; но следует считать, что эманации происходят через подобие и что существует единая общность сущности и неразрывная связь сил и действий у детей и

их отцов, поскольку вторые целиком внедрены в более старших, а те, в свою очередь, наоборот, передают уступающим [им] совершенство, расцвет и действенность деяния. Мы будем считать, что Зевс называется сыном Крона в силу именно таких определений [Кратил, 396b]: ведь, будучи демиургическим умом, Зевс происходит от другого ума — более высокого и более единовидного; он [= Зевс] умножает специфически соответствующие мышления, а тот [54] возвращает множество к единению, и он создает художественное множество мыслящих сил, а тот возводит всяческие его развертывания к не имеющей частей тождественности. Он, обладая ближайшей общностью с отцом и наполняясь от него мыслящими универсальными благами, пристойно называется сыном Крона и в гимнах, и в призываниях, потому что он выявляет то, что в Кроновой монаде сокрыто, лишает простоты то, что в [ней] находится в виде семени, и разделяет то, что [в ней] лишено частей, и выставляет вперед второе царство, более частное, вместо более целостного, демиургическое — вместо отчего и повсюду нисходящее — вместо надежно в себе пребывающего.

CV, 54, 12—55, 22. Почему Сократ счел, что имя царя Крона дерзко [Кратил, 396b], и на что ориентируясь допустил такое звучание [имени]? Или потому, что сытость (κóρος) — причина дерзости, как говорят поэты, прозывая так неумеренность и пресыщение, ведь «сытость», говорят они, «рождает дерзость»? Итак, если кто-нибудь без рассмотрения подойдет к имени Крона, покажется, что оно оскорбительно, ведь слышащему [это имя] без подготовки оно укажет на пресыщенность и избыточность. Ну так почему, если такое имя получается оскорбительным, мы не передаем его эвфемистически и в подобающем богам молчании? Или потому, что [хотя] царская цепь богов начинается от Фанеса, а достигает господя нашего Диониса и сам скипетр сверху до конечного царства доносит один только Крон, получив по жребью четвертый царский чин, в отличие от прочих, как оказывается в мифическом повествовании,

и принял скипетр от Урана дерзко, и передал Зевсу. Ведь и Ночь как следует получила его от Фанеса [Орфические фрагменты, 86]:

Скипетр достославный он дал в руки богини Ночи,
чтобы обладала она царской честью.

И Уран от Ночи по порядку принял царскую власть над универсумом. И Дионис, последний царь богов, — от Зевса: и его ведь отец утвердил на царском троне, и вручил ему скипетр, и сделал царем всех вообще внутрикосмических богов [там же, 114]:

Внимайте, боги, его вот царем я вам ставлю.

Так, стало быть, видя такое оскорбительное преемство, которое приписывается богословами Крону, Платон счел достойным запомнить эту дерзость, запечатлев ее образ (φαντασία) в имени, чтобы имя бога произносилось соответственно ей и служило изображением передаваемой в мифе дерзости, а нас поучало бы возводить к истине и мифические художественные образы (πλάσματα), чтобы они соответствовали богам, и возносить к научному пониманию явленное чудописание.

CVI, 55, 23—56, 23. [Эпитет] «великий» [Кратил, 396b] по отношению к богам следует понимать не пространственно, но мысляще, и в отношении силы причины, а не частного превосходства. Но почему теперь (там же) Крон называется «размышлением»?

CX, 59, 22—61, 11. Уран, отец Крона, ум умов и [существует] сам по себе, единясь в самых первых мыслимых [вещах], и стойко водружаясь в них, и удерживая все мыслящие распорядки благодаря тому, что пребывает в мыслимом единении. И бог этот является сдерживающим (так же как Крон — различающим) и потому — отцом; ведь удерживающие причины предшествуют различающим и мыслящим, только [являясь] одновременно мыслимыми и мыслящими. Откуда как раз и Уран, будучи удержателем целостных [вещей] в едином [60]

единении, лежит в основании титанической цепи, а прежде нее и [в основании] других распорядков богов, одних — пребывающих только в нем самом, которых он удерживает при себе, других — пребывающих и исходящих, [о которых] говорится, что он их скрывает после выявления, а после всех этих [распорядков богов — и в основании] нисходящих во Все и отличающихся от отца; ведь он выводит двойные единицы и троицы, равночисленные единицам, и седмицы. Но это рассмотрено [нами] в других [сочинениях] в большей подробности.

Называется же так [Уран] по подобию явленному небу. Ведь каждый из них [то есть Уран и небо] сжимает и удерживает все объемлемые в них [вещи] и создает единую симпатию и удержание всего космоса; ведь удержание — вторая сила после единотворящей и происходит от нее. Итак, в «Федре» [246b сл.] [Платон] указывает творение вида во всех вторичных [вещах], и каким образом оно ведет через исправление и сворачивает к мыслимому все [вещи], и что [такое] вершина, в нем [присутствующая], и что [такое] предел всего нисхожденья. И отсюда [Платон], переходя от имен к истине, [существующей] в вещах, излагает действие его [то есть неба] по отношению к [вещам] более возвышенным, и более простым, и более близко стоящим к единому; и с соответствующей мудростью исследуется в этих [рассуждениях] чин неба, являющийся мыслимым и мыслящим. Ведь, если оно взирает на верхние [вещи], оно действует мыслящим образом, и до него существует мыслимый род богов, глядя на который, оно является мыслящим, так же как для нисходящих от него [оно] — мыслимое.

Итак, что же существует выше его? Не ясно ли, что «сверхнебесное место» и «бесцветная» и «бесформенная» и «неосязаемая» сущность, и вся мыслимая широта, как сказал бы Платон [Тимей, 31a], и «то, что объемлет мыслимые живые существа», и [61] единая причина всех вечных [вещей], и скрытые их начала, как сказали бы орфики [фр. 116], сверху ограничиваемое Эфиром, а снизу — Фанёсом (ведь все вещи, нахо-

дящиеся посредине между ними, вместе наполняют мыслимый распорядок)? Это [Платон] и называет теперь [Кратил, 396bc] способным единить и наполнять, поскольку все [вещи] там и единятся и вместе с тем различаются, каждая особым образом, согласно вершинному единению и различению.

Следует обратить внимание на то, что теперь [Кратил, 396c] «метеорологи», ведущие специфически соответствующим [им] образом обращенный вверх образ жизни (βίος) и живущие (ζώντας) мыслящим образом, не являются «отяжеленными» и «влекомыми этой тяжестью назад», но воспаряют к труднодоступным высотам созерцательной жизни. Ведь тамошняя так называемая Гея матерински лежит в основании, а Уран, соэлементный ей, — отечески, и тот, кто действует там, специфически соответственно был бы назван метеорологом.

Так вот, Уран, будучи [богом] удерживающей природы, превосходит простотой кроновские распорядки и всякую мыслящую ипостась и производит от себя всякое титаническое рождение, а до него — [рождение] телесиургическое и [рождение] стражническое, и целостно предводительствует всеми благами у мыслящих богов. И в то время как Крона [Платон] воспеваает [Кратил, 396b] через [его] неудержимое мышление о внутрикосмических вещах и через [его] жизнь, поворачивающую к обозрению его самого, Урана он славословит через другое, более совершенное, действие (там же); ведь привязанность к более возвышенным [вещам] является большим благом, чем поворачивание к самому себе.

СХII, 64, 28—65, 7. Следует обратить внимание на то, что Уран теперь [Кратил, 396bc; ср.: Федр, 246е слл.] [называется] средней триадой целостных богов, являющейся одновременно мыслимой и мыслящей, [65] вершинный член которой называется «сверхнебесным местом» и первейшим числом (здесь существует как породительный и женский род богов, так и стражнический); средний же называется «вращением неба» и мыслящей целостностью, и в этом вращении существует сдер-

живающий род богов; а конечный называется «поднебесным сводом» и в нем существует завершающий и поворачивающий род богов.

СХХIII, 72, 19—73, 22. Одни из имен установлены для невидимых вещей, другие — для разрушимых. Из тех, что для невидимых, одни изготовлены людьми, другие — более божественными причинами [ср.: Кратил, 397с]. Из тех, что [установлены] более божественной причиной, одни поставлены самими богами, другие — демонами. Из тех, что [установлены] людьми, одни — согласно с наукой, другие — без науки. А из тех, что для разрушимых, одни — согласно искусству, другие — без искусства. Из тех, что без искусства и рассудка, одни — согласно неведомой божественной причине, которая есть случай, как, например, Орест, другие — без таковой причины. Из тех, что без такой причины, одни — согласно надежде, [73] другие — еще как-нибудь. А из имен, установленных согласно искусству, одни [установлены по отношению] к [ныне] существующим [вещам], другие — к [некогда] бывшим, а иные — к будущим. К существующим: например, Аристокл был переименован в Платона. К бывшим: например, Антиох был переименован в Филопатора из-за того, что претерпевал опасности ради отца. К будущим: например, если кто-то, с помощью математики заранее узнав, что его сын будет прославлен, назвал бы его Периклом.

Существует и смешанный род имен, из случая и искусства, и он двойствен. Один [вариант этого рода имеется], когда кто-нибудь знает силу имени, а природу дела не знает. Ведь Ксантипп, зная, что это имя — Перикл — означает чересчур прославленного, однако не мог знать, что его сын Перикл будет в высшей степени прославлен, чтобы из-за этого так его назвать. И, напротив, второй [вариант этого рода имеется], когда кто-нибудь не знает силы имени, а сущность дела знает, как, например, переименовавший Тесея в Геракла [ср.: *Плутарх*. Тесей, 29]. Он ведь знал, что Тесей был близок к Гераклу, однако не

знал имени «Геракл», потому что оно соответствует только Гераклу, из-за того что Гера была для него причиной таких испытаний, а позже и славы [, доставленной ему] через эти испытания.

CXXXIII, 77, 24—78, 3. Ум в нас дионисичен и истинно есть изваяние Диониса. Поэтому всякий, кто ошибается в нем и дробящейся ложью титанически разрывает на части его лишнюю частей природу, тот, очевидно, грешит против самого Диониса, [78] и в большей степени, чем ошибающиеся во внешних изваяниях бога, поскольку ум больше других [изваяний] сроден этому богу.

CXXXVI, 78, 23—25. Как Гелиосом он называется, поскольку доставляет из себя всякий внутрикосмический свет, так и Аполлоном, поскольку доставляет из себя истину.

CXL, 80, 1—6. Гестия означает не *сущность*, а пребывающее и прочное утверждение сущности в себе. Потому эта богиня идет впереди вместе с великим Кроном. Ведь то, что прежде Крона, не имеет [одновременного пребывания] в себе и в ином, но это начинается после Крона. И [пребывание] в себе — особенность Гестии, а в другом — Геры.

CXLI, 80, 7—14. Богословие Гесиода производит из монады Реи в лучшую сторону соэлементности — Гестию, в худшую — Геру, в промежуточную — Деметру. А Орфей [говорит] [фр. 106], что, с одной стороны, Деметра тождественна универсальному жизнеродительству, а с другой — не тождественна. Ведь Рея — сверху суцая, а снизу после Зевса — Деметра; и, кроме того, производимое подобно производящему и почти тождественно [ему].

CXLIV, 81, 16—82, 27. Океан для всех богов является причиной яркого и развитого действия и определителем различий первых, средних и конечных распорядков, поворачивающих [их?] быстротой ума к себе и к специфически соответствующим началам, движущий все, что после него, к специфически соответствующим им действиям, совершенствуя их силы и де-

лая [их] неубывающими. А Тефия влагает пребывание в движимое Океаном и доставляет устойчивость тому, что побуждено им для порождения вторичных [вещей], и чистоту сущности тому, что стремится делать все развитым, поскольку она берет все из божественных оснований, «просеивая [их]» и «процеживая». [82] Ведь каждая из первейших причин, хотя и доставляет вторичному соучастие в благах, но однако удерживает при себе незапятнанность, несмешанность и чистоту причастности (например, жизни, или бытию, или мышлению). Ум [сам] наполнился [ими] и наполняет [ими] душу, но утвердив в себе несмешанность и трансцендентность каждого их этих [благ], а на вторых после себя изливает в сиянии уступающие меры этих благ. И благодаря Океану действия в развитом состоянии существуют в более старших [родах], а просеянные и процеженные [действия находятся в более младших родах] благодаря Тефии. Ведь все, что дается вторым от стоящих сверху, говоришь ли ты о сущностях, или жизнях, или мышлениях, процеживается; и в той мере, в какой они являются первозданными [модусами] этих [благ], — упрочены в них [то есть в более старших], а в той мере, в какой они будут несовершенными, — переходят в уступающих, точно так же, как речные воды, более близкие к началу, являются более чистыми, более удаленные — более грязными.

Итак, Океан и Тефия — источные боги по своим первейшим основаниям. Поэтому и Сократ теперь назвал их отцами потоков [Кратил, 402b]. Они переходят и в другие распорядки богов, начальным, нерушимым и небесным образом выказывая свои силы в каждом [распорядке]. А вот Тимей [Тимей, 40e] воспел и подлунные их чины, называя их отцами Крона и Реи и потомками Урана и Геи. Конечные же из них — частные околоземные жребии, одни — являемые над землей, другие — под нею отграничивающие царство Аида от державы Посейдона.

CXLV, 82, 28—29. Крон сопоставляется с Реей и Зевсом, но с первой — как отец с породительной силой, а со вторым — как мыслимый с умом.

CLIV, 87, 19—22. Божественный Прокл присоединяется к мнению тех, кто объясняет имя Плутона через богатство [возникающее] из земли в виде плодов и руд.

CLVI, 88, 7—11. Платон рассматривает влечение в каждой части души: ведь и пылкая [часть души] стремится к чести и победе, и логическая — к добродетели. И таким же образом советует рассмотреть и смелость, и добрую надежду, и удовольствие, и [вещи], противоположные этим по отношению к каждой части души.

CLVII, 88, 12—13. С любовью богов и их совещанием совпадает их необходимость, «против которой никакой бог не сражается».

CLIX, 89, 1—4. Платон знает, что имя «мудрый» относится к значительной вещи, ведь он называет так то, что способно обратить к себе прочие [вещи], как, например, Зевса, Аида, Эрота.

CLX, 89, 5—9. Не всякие души вместе с освобождением от тела [сразу же] удостоиваются беседы с Плутоном; ведь [души] более телесовидные тяжело и горестно освобождаются некими демонами или очистительными ангелами от зла.

CLXV, 90, 19—23. Пища для богов — это наполнение вторых [богов] мыслящими [вещами от] более возвышенных [богов]. Итак, боги кормятся всякий раз, как мыслят тех богов, что [существуют] до них, и совершенствуются, и зрят «мыслимые красивые [вещи]», как, например, «саму справедливость, саму рассудительность» и тому подобное, как было сказано в «Федре» [247d].

CLXVI, 90, 24—27. В «Кратиле» великий Платон имеет целью воспеть не самые первые, средние и конечные особенности богов, но только те, которые есть в именах.

CLXXII, 95, 24—28. Приверженец благочестия в отношении богов должен ревностно придерживаться правильности имен, чтобы не быть высеченным Сократом, как те, кто ошибается относительно Персефоны и Аида из-за незнания значения их имен.

CLXXIV, 99, 4—7. Ибо силы богов нисходят сверху, вплоть до последних [вещей], воображаясь в каждой вещи специфически соответствующим образом, каковые [вещи] и телестика использует для установления связи с богами.

CLXXV, 100, 8—10. Когда Гермоген назвал имя Аполлона неуместным, Сократ сказал, что оно [, напротив,] хорошо [ему] подходит, отклонив [при этом] зловещий [смысл этого имени].

CLXXVI, 100, 11—103, 5. [ср.: Кратил, 405а сл.] То, что очищение [можно] видеть не только в медицине, но и в мантике, указывает на то, что очистительная сила Аполлона родительски охватывает оба этих [искусства]: ведь сияниями света он заставляет сверкать космос, а пеаническими действиями очищает его от всякой материальной несоразмерности. Подражая им [то есть сияниям света и пеаническим действиям], здешние врачи и гадалы — одни очищают тела, другие с помощью окроплений и окуриваний освящают себя и присутствующих. Ведь, как говорит Тимей [Тимей, 22с], и боги очищают все или огнем, или водой, а гадалы им подражают. Поэтому и теургические [сочинения] предписывают, чтобы клеторы и дохеи очищались перед сеансом такими средствами [ср.: Прокл. Комментарии к «Государству», II, 246, 24; Порфирий. О философии оракулов, 160 Wolff.]. И не только у гадалей, но и у телестов перед телетическими таинствами используются очищения, поскольку они изгоняют все чуждое предстоящему таинству.

И в самом деле, для этого бога специфично возводить многообразие очищения к свой единой очистительной силе. Ведь Аполлон, повсюду единящий множество и возводящий [его] к единому, и все способы очищения изначально единовидно со-

брал [101], очищая целостное небо, Рождение и все внутрикосмические жизни и отделяя частные души от грубостей материи, из-за чего и теург, предводительствуя этим таинством, начинает с очищений и окроплений:

Окропит крепкотекущей волной тяжкошумящего моря,
В первую очередь сам жрец, управляя действиями огня,

как говорит о нем Оракул [Халдейские оракулы, р. 55].

А то, что этот бог стоит во главе простоты и истины ведения [ср.: Кратил, 405bc], является указанием на аналогию, сопоставляющую его с благом, которую и Сократ воспекает в «Государстве» [VII, 517c], называя Солнце потомком блага и его аналогом. Итак, будучи единящим и в этом смысле занимая чин, аналогичный благу по отношению к внутрикосмическим богам, он [ср. Платон] с помощью *истины* указывает нам на [его] подобие, если позволительно так сказать, ему [то есть благу]. Ведь *быть простым* является выражением единого, как и истина ведения, поскольку она сверхсущая и самой первой произошла от блага.

А то, что этот бог «всегда является властвующим стрелами» [ср.: Кратил, 405c], указывает на его державность, побеждающую все в космосе. Ведь он рассеивает сверху, из сверхнебесного чина, на весь космос Зевсовы русла и лучи, ведь стрелы энигматически указывают на лучи.

То же, что он возглавляет музыку [ср.: Кратил, 405c—e], [выражает], что этот бог является причиной всякой гармонии, как неявной, так и проявленной, благодаря его руководящим силам, с помощью которых он вместе с Мнемосиной и Зевсом рождает Муз и вместе с [ними] упорядочивает все чувственное, [пользуясь] своими демиургическими силами, которые дети теургов называют «руками» [ср.: Прокл. Комментарии к «Государству», II, 252, 20] (поскольку и действие гармонии <звуков> зависит от движения рук) [102], а также упорядочивает души и тела с помощью гармонических логосов, пользуясь,

словно некими звуками, различными их силами, и энгармонично и энритмично управляет все своими демиургическими движениями. Но и весь небесный порядок и движение указывают на энгармоничное действие богов. Поэтому и частные души совершенствуются не иначе как через энгармоническое подобие Всему, отвергая [происходящую] от Рождения дисгармоничность. Ведь тогда они удовлетворяют той благородной жизни, которая предназначена им богом.

От речей о царе Аполлоне [Платон] переходит к Музам и имени музыки [Кратил, 406а]. Ведь Аполлон воспевается как Мусагет и является по отношению к гармонии Всего монадой. А хор Муз [ср.: *Прокл.* Комментарии к «Тимею», II, 208, 9 слл.] <указывает> [ср.: Тимей, 43а] на полное число эннеады. Ведь благодаря им обоим, [Аполлону и Музам], целостный космос «связан нерушимыми узами» [ср.: Тимей, 43а] и является единым и совершенным, обладая первым [, то есть] <единством>, через аполлоническую монаду, а совершенством — через число Муз. Ведь девятка [ср.: *Прокл.* Комментарии к «Тимею», II, 215, 12 слл.; III, 171, 8 слл.; 193, 1 слл.; Комментарии к «Государству», II, 4, 22 и др.], возникнув из первого совершенного [числа, то есть тройки], через подобие и тождественность, с одной стороны, специфична, а с другой — для всех [причин], завершающихся в едином совершенстве. Ведь они порождают многообразие логосов, а он удерживает и единит все их множество. Они устанавливают душевную гармонию, а он является хорегом мыслящей и не разделенной на части гармонии. Они разделяют явленное по гармоническим логосам, а он сдерживает неявную и трансцендентную гармонию. И он и они — опоры, но они — по числу, а он — по единению. [103] Они разделяют единое Аполлона, а он единит мусическое множество, возвращая его и сдерживая. Ведь множество Муз — это множество, [возникшее] от объединенного и трансцендентного существования Мусагета, и число, вышедшее и раскрывшее единую и перводействующую причину гармонии целого.

CLXXXIV, 111, 21—25. [Платон] сопоставляет Афину, Гефеста и Арея из-за [их] общности в отношении военных дел, и из-за любви Афродиты к каждому [из них], и из-за того, что каждый [из них] произошел от Геры и Зевса [Кратил, 406d].

Примечания

- ¹ Перевод осуществлен по изданию Г. Паскуали (Лейпциг, 1908). Римская цифра означает номер фрагмента, первая арабская цифра — страницу издания, остальные — строки.
- ² Большинство фрагментов комментариев начинается с вводного «что», показывающего, что дошедший до нас текст является конспектом прокловских лекций. Под этим союзом здесь и в прочих местах скрывается, конечно, фраза: «Прокл в комментариях к диалогу Платона “Кратил” говорит, что...».
- ³ Об аналогии как о принципе интерпретации см.: *Прокл. Комментарии к «Государству»*, II, 151, 4—22.
- ⁴ О связи симпатии и аналогии см.: *Прокл. Комментарии к «Государству»*, II, 364, 1—12.
- ⁵ В более раннем произведении, «Комментариях к “Государству”» (II, 364,1—12), Прокл называет аналогией лучшей из связей.

IV. ИЗ ГРЕЧЕСКИХ МАГИЧЕСКИХ ПАПИРУСОВ ИЗ ЕГИПТА *

Большой парижский магический папирус

ΛΕΚΑΝΟΜΑΝΤΕΙΑ — Гадание по блюду
(PGM, IV, 153—285)

[153] Нефот Псамметиху, вечноживущему царю Египта [желает] радоваться. Поскольку тебя великий бог поставил [155] вечноживущим царем, а природа сделала благородным мудрецом, то и я, желая выказать мое трудолюбие, послал тебе это действие, со всей легкостью [160] завершающееся священным действием, каковое и ты попробовав, удивись неожиданности этого домостроительства. Ты будешь совершать скепсис с помощью аутоптического блюда в какие пожелаешь день или ночь, в каком пожелаешь месте, видя бога в воде и получая глас [165] от бога в стихах, каких пожелаешь. Ты увидишь и космодержца, а может быть, появится и еще кто-то, он сообщит тебе и о других, о которых ты спросишь. Ты достигнешь результата, действуя так.

Сперва осуществи систасис с Гелиосом таким образом: в какой пожелаешь восход, [170] в третий день после новолуния, взойдя на самую высокую крышу, постели на землю чистое полотно. Действо совершай с мистагогом. А сам, увенчавшись черным плющем, в пятый час после того, как солнце будет в середине неба, ляг обнаженным, глядя вверх, на [175] полотно и прикажи, чтобы глаза твои завязали черной повязкой, и наряди себя, как покойника, зажмурив глаза, обратясь к солнцу, начинай эти речи.

* Перевод осуществлен по изданию Карла Прайзенданца (*Preisendanz K. Papyri Graecae Magicae. Bd I—II. Leipzig, 1929—1931*).

Молитва. «Сильный Тифон, скипетродержец верхней [180] державы скипетра и господин, боже богов, владыка абераментоу (логос), колебатель тьмы, громоводец, летящий, как буря, сверкающий, как молния в ночи, хладногорячедыханный, камнеколебатель, сотрясатель стен, потрясатель бездны, [185] Иоербэт ау тауи мэниз. Я тот, кто вместе с тобой перевернул всю вселенную и нашел великого Осириса, которого связанным привел к тебе. Я тот, кто с тобой сражался с богами (другие: против богов). Я тот, кто запер двойные скрижали неба [190] и укротил невыносимого для взора змея, усмирил море, потоки, истоки рек, до тех пор пока ты не стал господствовать над этой вот державой скипетра. Твой солдат, я был побежден богами, я бросился стремглав из-за пустого гнева. [195] Воскреси, молю, твоего, умоляю, друга и не брось меня брошенным на земле, владыка богов аемина ебарот ерре торабе анимеа. Дай мне силу, молю, и дай мне ту милость, чтобы всякий раз, как кто-нибудь из этих богов вздумает меня осквернить, скорее я бы увидел [200] [их] оскверненными, наине басанаптату еапту мэнофаес-мэ папту мэноф, аесимэ, трауапти, пеухрэ, трауара, птумэф, мурай, анхухафпта, мурса, арамей, Иао, аттарауи мэнокер, бороптумэт, [205] ат тауи мэних хархара, пткмау, лалапса, трауи трауепс мамо фортуха, аеэю иу оэоа, еаи аеэй ой иао аэй ай иао».

После того как ты скажешь это [210] трижды, будет такой знак систасиса, ты же, обладая магической душой, вооружись [не] ужасаться, ибо морской ястреб, набросившись, бьет тебя крылами в образ твой, изображая тем самым, что он воскресил тебя. А ты, воскреснув, облачись в белые одежды и воскуряй в земляной курительнице неразрезанный [215] ливан, говоря следующее: «Я удостоился систасиса с твоей священной формой, я получил силу от твоего священного имени, я получил от тебя истечение благ, господи, боже богов, владыка, демон аттуин тухтуи тауаинти, лао апато». Сделав это, достигнешь [220] богоравной природы, овладев совершаемой с помощью этого

систасиса аутоптической леканомантией и вызыванием мертвых.

Скеписис. Всякий раз, когда пожелаешь осуществить скеписис дел, возьми медный сосуд, или блюдо, или чашу, какие ни пожелаешь, лей воду, [225] если вызываешь небесных богов — живую, если наземных — морскую, если Осириса или Сараписа — речную, если мертвых — воду источников, положи на колени сосуд, долей масла, а сам, нагнувшись над сосудом, говори [230] нижеследующую молитву, и призывай какого пожелаешь бога, и спрашивай о чем желаешь, и будет тебе дан ответ, и скажет он тебе обо всем, Когда же он ответит, избавься от него аполисисом — ты изумишься, — пользуясь той же самой молитвой.

Молитва, читаемая над сосудом. «Амун ауантаулаимунтау [235] рипту мантауй иманту ланту лаптуми, анхомах, араптуми. Ну-ка, бог такой-то, прислушайся ко мне, потому что желает этого и приказывает аххор аххор, [240] ахахх птуми хаххо харахох, хаптумэ, хорахарахох, аптуми, мэхохапту, харахпту, хаххо харахо птенахохеу» (100 букв).

Однако знай, великий царь и предводитель магов, что это — первейшее имя Тифона, [245] которого трепещут земля, бездна, Аид, небо, солнце, луна, видимая граница звезд, весь вообще космос, каковое имя, будучи изречено, богов и демонов к себе силой влечет. Имя же это — из 100 букв. Позже, после того как ты произнесешь, явится тот, кого ты назвал, бог или мертвый, и будет дан тебе ответ [250] обо всем, о чем ты спросил.

А когда узнаешь [что хотел], избавься от бога, [пользуясь] только мощным именем, что из 100 букв, говоря: «Уйди, господин. Ведь этого желает и приказывает тебе великий бог, такой-то». Говори имя, и он уйдет.

Само же предприятие, [255] великий царь, тебе только доверяю, оно, хранимое тобой, не должно никому передаваться. Это имя является также филактером, который ты носи и прямо сейчас сделай: на чешуевидной серебряной пластинке напиши

это имя из 100 букв медным стилем и носи, нанизав на пояс из [260] ослиной кожи.

Систасис действия. На восход солнца говори: «Я зову тебя, первым организовавшего войско богов, обладающего царским скипетром у небесных, тебя, верхнюю середину звезд, господина Тифона, тебя, ужасного — в твердыне владыку, тебя — страшного, [265] повергающего в дрожь и трепет, тебя — ясного, бесхитростного, ненавидящего дурное. Тебя зову, Тифон, в часы беззаконные, лишенные матери, тебя, стоящего в неугасимом звонком огне, тебя, который [270] выше снегов, ниже темного льда, тебя, обладающего царской властью у молитвенных Мойр, призываю, вседержитель, чтобы сделал мне то, о чем прошу, и тотчас соблаговоли мне и склонись к тому, чтобы прийти, потому что я заклинаю тебя тартала, баузау, торторкатаукат, [275] иатин, на боркакар, борба, карборбох, мо зау узонз, он, юабит, Тифон великий, слушай меня, такого-то, и сделай мне такое-то дело. Ведь я говорю твои истинные имена: Иоербэт, Иopakербэт, Иоболхосет, оен [280] Тюфон, асбарабо, бисайсэ, ме нерб, марамо, тауэр, хтентоние, алам бэтор, менкехра, еауейор рэсейодота, абрэсиоа, фотэр, тертонаке, нердомеу, аморэс, мееме, ойэс, сюские, антоние. Фра, прислушайся [285] ко мне и сделай такое-то дело».

ΒΟΤΑΝΗΡΣΙΣ — Собрание растений
(PGM, IV, 286—295)

Собрание растения. Совершается до [восхода солнца].
Читаемая молитва: «Я беру тебя, некое растение, рукой пятипалой, я, такой-то, и несу к себе, чтобы для меня действовало, для такой-то нужды, Я заклинаю тебя незапятнанным именем бога, если ты не послушаешься, родившая тебя земля больше никогда в жизни не оросит тебя вновь, если ты уклонишься от этого предприятия, моутабар, нах барнахоха, браео менда ладбраассе, фасфа бендео совершат для меня совершенное заклинание».

ΦΙΛΤΡΟΚΑΤΑΔΕΣΜΟΣ ΘΑΥΜΑΣΤΟΣ —
 Удивительное магическое средство
 для возбуждения любовной страсти
 (PGM, IV, 296—466)

Взяв серу или гончарную глину, вылепи два существа, мужское и женское. Мужское сделай, как Ареса, вооруженным, держащим в левой руке [300] меч, поражающим правую подключичную область женского существа, а ее — обращенной лицом к нему и сидящей на коленях, а магический предмет прицепи на голову или шею. Напиши на изображении заклинаемой: на [305] голове — «исеэ Иао ити уне брибо лотион небутосуалэт», на правом органе слуха — «уер мэхан», на левом — «либаба оиматот», на органах зрения — «амунабрео», на правом глазу — «орормотио аэт», на другом [310] — «хобуе», на правой ключице — «адета меру», на правой руке — «ене пса енесгаф», на другой — «мелхиу мелхиедиа», на ладонях [315] — «мелхамелху аэль», на груди — имя заклинаемой, данное матерью, на сердце — «баламин Тоут», и под подбрюшием — «аобэс аобар», на природе — «блихианеой уоиа», на заде — «писсарба», на [320] бедрах: на правом — «ело», на другом — «елоайое», и, взяв тринадцать медных игл, воткни 1 в мозг, говоря: «я протыкаю твой, такая-то, мозг», и 2 — в органы слуха, и 2 — в глаза, и 1 — в рот, и 2 — в [325] гипохондрией, и 1 — в ладони, и 2 — в природы, и 2 — в бедра, каждый раз говоря: «я протыкаю такой-то член такой-то [женщины], чтобы не помнила никого, кроме одного меня, такого-то». И, взяв свинцовую пластинку, пиши эту молитву [330] и читай и повесь эту пластину на существа на нити, сделав от основания 365 узлов, говоря, как знаешь: «Абрасакс, удержи!». Положи в шкатулку, когда солнце несвоевременно или насильственно зайдет, положив вместе с ней и цветы срока.

Молитва, которую следует написать и [335] прочитать: «Препоручаю это магическое средство вам, богам хтоническим Гесемигадон'у и Деве Персефоне Ересхигал'е и Адонису Бар-

барита, Гермесу подземному Тоут'у фокентазепсеу аерхтату ми [340] сонктай калбанахамбрэ и Анубису сильному псиринт, владеющему ключами от Аида, богам и демонам подземным, юнцам и юницам, юношам и девушкам, годы из годов, месяцы из месяцев, [345] часы из часов. Заклинаю всех демонов, находящихся в этом месте, помочь этому демону, и пробудись у меня всякий, кто ни есть, мужской ли, женский ли, и пойдй во всякое место, и на всякую улицу, и во всякий дом, и заклани [350] и магически вынуди. Заклани такую-то, которую [родила] такая-то, магический предмет, которой ты имеешь, любить меня, такого-то, которого родила такая-то. Пусть не вступает в связь ни спереди, ни сзади и не делает [ничего] для удовольствия с другим мужчиной, если только не со мной, таким-то, пусть не может такая-то ни пить, ни есть, ни [355] терпеть, ни переносить, ни быть спокойной, ни спать, такая-то, помимо меня, такого-то, потому что я заклиная тебя именем страшным и внушающим дрожь, каковое имя услышав, земля пробуждается, каковое страшное имя услышав, демоны поражаются страхом, [360] каковое имя услышав, реки и камни разрываются. Заклинаю тебя, демон мертвых, мужской ли, женский ли, [именем] Барбарита хенмбра барухамбра, и [именем] Абрат Абрасакс сесенген барфарараггэс, и славным [именем] аоиа [365] мари, и [именем] Мармареот Мармарауот Мармараот а марза, марибеот. Не прослушай, демон мертвых, мои приказания и имена, но пробуди только себя от овладевшего [370] тобой отдыха, всяк, какой есть, мужской ли, женский ли, и пойдй во всякое место, на всякую улицу, во всякий дом, и приведи мне такую-то, и удержи ее пищу и питье, и не позволяй, чтобы такая-то сходилась [375] для удовольствия [ни] с другим мужчиной, ни с собственным мужем, если только со мной, таким-то, но тащи такую-то за волосы, за внутренности, за душу ко мне, такому-то, во всякий час века, ночи и дня, до тех пор пока не придет ко мне, такому-то, и не пребудет нераздельно [380] со мной такая-то. Сделай, магически заставь во все время жизни

моей и вынуди такую-то быть помощницей мне, такому-то, и не отскочит от меня ни на один час века. Если для меня это совершишь, быстро дам тебе отдых, [385] ведь я — Барбар Адонай, скрывающий звезды, сияющий светоч, властвующий над небом, господь космоса аттуин иатуин селбиуот, Аот сарбатыут иаттиерат Адонай иа рура биа би биотэ атот [390] Сабаот эа ниафа амарахти, сатама, зауаттеиэ серфо иалада иалэ сбэси, иатта, марадта, ахилтгее хооо оэ эахо, кансаоса, алкмури, тюр, таоос, сиехэ, я — Тот осомай. Заключи, магически заставь такую-то любить, возжелеть, испытывать страсть к такому-то, потому что я заклинаю тебя, демон мертвых, [именем] страшным, великим иаео бафренемун оти ларикрифия еуеай фиркиралитон юомен ер фабоеай, [400] чтобы ты привел ко мне заклинанием такую-то, [так, чтобы] и голову [свою] к [моей] голове приклеила, и губы с губами [поцелуем] соединила, и живот к животу приклеила, и бедро к бедру приблизила, и черное к черному приладила, и любовные утехы свои совершала [405] такая-то, со мной, таким-то, во все время века». Затем нарисуй в другой части таблички сердце и характеры, как изображено ниже.

Испрашивание действия. На заход солнца, держа [435] упомянутый магический предмет, говори: «Воздухолетный ветер, едущий на дуновениях, златоволосый Гелиос, создающий неистощимый огонь пламени, эфирными стезями везущий на веслах великую ось, сам рождающий все, что затем разрушаешь; [440] ведь из этого составлены все элементы по твоим законам, они питают весь космос, имеющий четыре направления в году. Внимай, блаженный, ибо тебя я зову, предводителя неба, земли и хаоса, и Аида, там пасутся демоны людей, которые прежде взирали на свет. [455] А ныне я молю тебя, блаженный, нетленный, господин космоса, когда ты придешь в логово земли, в предел мертвых, пошли к такой-то в срединные часы, этого демона, останки от тела которого я держу в руках, ночью, который по необходимости придет благодаря твоим приказаниям, [450] чтобы то, что я желаю в сердце моем, все

для меня исполнил, кроткий, милостивый, не замышляющий на меня противного. А ты не гневайся на мои упорные молитвы: ведь ты сам установил у людей так, чтобы они ведали нити Мойр, и [молитвы мои находятся в согласии] с твоими наставлениями. [455] Призываю имя твое, Гор, которое равночисленно [имени] Мойр: ахаифо тото фиаха аиэ эиа иаэ, эиа тото фиаха, смилуйся надо мной, праотец, отрасль космоса, самородившийся, огненосец, златосветец, фээсимброт, господин космоса, [460] демон неусыпного огня, нетленный, златокруг, светоч, посылающий на землю чистоту от лучей, пошли демона, которого я испросил, к такой-то».

Иначе имя: ахаи фотото аиэ, эиа, иаэ, эио, то, то, фиаха; иначе: ахаи фотото аиэ иэа эаи иаэ, аэи эиа отото фиаха.

ΑΠΑΤΑΝΑΤΙΣΜ — обряд получения бессмертия
(PGM, IV. 467—849)

[Изречение], делающее дух одержимым: «Дерзнешь ли ты поднять перед Зевсом чудовищное копье?» (II. VIII, 424).

[Оракул, данный] спутнику: [470] «Он примет, если мы не окажемся враждебными радости» (ibid. X, 193). «Так говоря, он перегнал колесничных коней через ров» (ibid. X, 564). «И дрожащих мужей в трудные убийства» (ibid. X, 521). «А они от обильного пота отмылись в море» (ibid. X, 572). «Терпит Арес, когда его сильный От и Эпиальт» (ibid. V, 385).

[475] Смилуйтесь, Промышление и Душа, надо мной, пишущим вот эти невозможные, передаваемые таинства, только чаду [моему] я желаю бессмертия [, о вы], мисты этой нашей силы, (итак, следует тебе, дочь, взять [480] соки трав, о которых тебе откроется в конце моего священного рецепта), о которой великий бог Гелиос Митра приказал, чтобы она была передана мне архангелом его, чтобы я один, проситель, вступил не небо [485] и узрел все.

Вот он, призыв молитвы: «Первое рождение моего рождения: аеэиюоу, начало моего начала первое: ппп ссс фр[, [490]

дух духа, моего духа, первый: ммм, огонь, могущество мое моих могуществ, богоданное, огня моего первый эюэиа еэ, вода воды, моей воды, первая ооо ааа еее, земляная сущность моей земляной сущности первая [495] юэ юоэ, совершенное тело мое, такого-то, [сына] такой-то, претворенное честной рукой и нетленной десницей в лишенное света, а он сияет в космосе и на бездушное и на одушевленное юэи аюи еюоие. Коль вам угодно метерта [500] фот (меихарта фэриэ у других), передайте меня в бессмертное рождение, ибо я обладаю подлежащей [этому] природой, чтобы по насущной и весьма настоящей моей потребности я узрел бессмертное [505] начало в бессмертном духе анхрефренеоуфиригх, в бессмертной воде ероноуи параконэт, в самом удаленном эфире еиоаэ псенабот, чтобы я переродился в мышлении краохраке р оим енархомай, [510] и задышал во мне священный дух нехтен апотоунехтин арпи эт, чтобы я изумился священному огню кюфе, чтобы я созерцал бездонную, повергающую в дрожь воду востока нюо тесо ехо оухиехоа и услышал меня жизнеродительный [515] и разлитый эфир арномэтф, поскольку я намереваюсь узреть сегодня бессмертными очами, рожденный смертным из смертных ложесн, улучшенный многосильным могуществом и нетленной десницей [520], в бессмертном духе бессмертного Эона и господина огненных венцов, святой, освященный святыми святостями, отлучи меня ненадолго от моей человеческой душевной силы, которую я вновь [525] получу назад после моей насущной и настоящей, острой, униженно вымаливаемой необходимости, я, такой-то, которого [родила] такая-то, по неизменному решению бога еюэ юиа еэи ао еиаю июа иео. Итак, поскольку невозможно для меня, чтобы смертный [530] стал восходить вместе со златовидными блестящими лучами бессмертного блеска оэю аео эюа еоэ юае оиае, встань, телесная природа смертных, и забери меня здоровым тотчас после неумолимой и настоящей [535] нужды. Ибо я — сын псуюхон демоу прохо проа, я — махарф[н] моу пропсуюхон прое».

Втягивай от лучей дыхание, какое можешь, трижды вознося [приветствие?], и увидишь, что ты возносишься и [540] переходишь в высоту, так что покажется, что ты — посреди воздуха. Не услышишь же никого — ни человека, ни другое живое существо и не увидишь ни одно [545] из земных смертных в тот час, но все, что увидишь — бессмертно, ибо увидишь в тот день и час божественное установление: движущихся по кругу богов, [одних] — восходящих на небо, других же — нисходящих. И шествие видимых богов через диск, [через] отца моего, бога, явится, также и так называемая флейта [550], начало ветра, служащего литургию, ибо ты увидишь на диске словно флейту висящую. А в тех частях, что к бесконечному потоку, то есть к восточному ветру, увидишь, когда окажешься в частях восточного ветра, так же как и другой, [оказавшийся] в частях [555] его, завершение видения: а увидишь ты богов, пристально на тебя смотрящих и устремляющихся на тебя. Но ты тотчас приложи правый палец к устам и говори: «молчание, молчание, молчание, символ бога живого нетленного, [560] охрани меня, молчание нехтейр танмелоу», затем свистни громким свистом, затем чмокни, говоря: «пропрофеггэ мориое профюр про [565] ридайро тюрэ филба», и тогда увидишь, что боги глядят на тебя благожелательно и больше не устремляются на тебя, но шествуют к собственному чину вещей. Итак, когда увидишь, что верхний космос чист [570] и движется как обычно и ни один из богов или ангелов не устремляется [на тебя], жди, когда послышится грохот сильного грома, так что ты поразишься. А ты вновь говори: «молчание, молчание (формула), я — блуждающая вместе с вами звезда, и из [575] глубины воссияющая оксю о ксертеут». А когда ты это скажешь, тотчас диск станет простым. А после того как ты прочтешь молитву, где «молчание, молчание и т. д.», дважды свистни и дважды чмокни, и тотчас увидишь исходящие от диска [580] пятипалые звезды, многочисленные и наполняющие весь воздух. А ты вновь говори: «молчание, молчание». И, когда диск перестанет сиять, ты уви-

дишь безогненную кольцевую [стену] и запертые огненные двери. [585] А ты тотчас читай нижеследующую молитву, зажмурив глаза.

Молитва третья. «Прислушайся ко мне, слушай меня, такого-то, [сына] такой-то, господи, связавший духом огненные засовы [590], вращающийся в огне, пентитероуни, стяжавший свет (другие: заперший [свет]) Семесилам, огнедышащий псюринфеу, огнедухий Иао, духовный свет оаи, радующийся свету елоуре, свет прекрасный азаи, Эон ахба, [595] властитель света пеппер препемпипи, огнетельй фноуэниох, светодавец, огнесемянный арей еикита, приводящий в смятение огнем галлабалба, сила света иаиаио, огневорот пюрихи боосэяа, светодвижец санхероб, приводящий в смятение молнией [600] из оэ иоэио, слава света бесгенэте, световраститель соуинефи аренбарадзей мармарентеу астродама, отвори мне, пропрофеггэ, сметейре мориомотюрэфилба, потому что я призываю [605] ради настоящей, и острой, и вынужденной необходимости не имеющие нигде места в смертной природе и невыразимые членораздельно человеческим языком, или смертной речью, или смертным голосом бессмертные, живые [610] и честные имена: эео оэео иоо оэ эео эео оэ ео иоо оэээ оэе ооэ из эо оо оэ иео оэ ооэ иео оэ иее оэ ио оэ иоэ оэо еоэ оео оиэ оиэ ео ои иии эоэ оюэ зооэе ео эиа аза еза [615] эеэз еез еез иео эео оээеоэ эео эюо оэ еио эо оэ оэ ее ооо юиоэ».

Скажи все это с огнем и духом, совершая первую [молитву], затем таким же образом начиная вторую, пока не совершишь [молитву для] семерых бессмертных богов космоса. Когда это скажешь [620], услышишь гром и [почувствуешь] охватывающее [тебя] смятение, также почувствуешь, что ты потрясен. А ты вновь говори: «молчание» (формула), затем раскрой глаза и увидишь отпертые [625] двери и мир богов, что внутри дверей, так что от удовольствия и радости от зрелища дух твой стечется воедино и взойдет вверх. Итак, встав, тотчас втягивай от бога, устремляя в себя, дух. Итак, когда [630] душа твоя

успокоится, говори: «приди, господи, архандра фотадза пюрифота дзабютикс етименмеро форатэн ериэ протри форати».

Когда это скажешь, поворотятся к тебе лучи, а ты будешь посреди них. Итак, когда [635] ты это сделаешь, увидишь бога более юного, благовидного, огневолового, в белом хитоне и плаще из кокоса, с огненным венком. Тотчас приветствуй его огненным приветствием:

«Господи, радуйся, многосильный, великовластитель, [640] царь, величайший из богов, Гелиос, Господь неба и земли, боже богов, мощно твое дыхание, мощна твоя сила, господи, если тебе угодно, сделай меня ангелом для великого бога, тебя родившего и сотворившего, потому что человек я такой-то, [сын] такой-то, [645] рожденный из смертных ложесн такой-то и семенного ихора и, поскольку сегодня это было тобой изменено, из стольких мириадов удостоившийся бессмертия в этот час по решению бога, превосходящего благо, считаю достойным и необходимым поклониться тебе [650] по человеческой силе (чтобы взять гораном сегодняшнего дня и часа, имя которому трапсиари моринок, чтобы он явился в благие часы: еоро роре орри ориор рор рои [655] ор реторои еор еор еор еоре)».

Когда ты это скажешь, он уйдет в полюс, и ты увидишь, что он шествует, как в пути. А ты, издавая громкое мычание, используя все дыхание, напрягая пах, мычи и целуй [660] филактер и говори сперва направо: «охрани меня просюмэри». Сказав это, ты увидишь отпершиеся двери и выходящих семь дев в виссоне, с лицами змей. Они называются небесными [665] Удачами, держащими золотые награды. Видя это, приветствуй [их] так:

«Радуйтесь, семь небесных Удач, почтенные и благие девы, священные и живущие вместе с минимиррофор, святейшие охранительницы четырех столбов. [670] Радуйся, первая, хрепсентаэс, радуйся, вторая, менесхеэс, радуйся, третья, мехран, радуйся, четвертая, арамахэс, радуйся, пятая, ехоммиэ, радуйся, шестая, тихнондаэс, радуйся, седьмая, Эроу, ромбриэс».

И выходят другие семь богов с лицами черных быков в льняных повязках [675], держа семь золотых венцов. Они — так называемые небесные властители полюса, которых также следует поприветствовать каждого собственным именем:

«Радуйтесь, чудовища-охранители, священные и сильные юноши, одним приказанием поворачивающие [680] вращательную ось небесного круга и посылающие громы и молнии и удары землетрясений и перунов на роды неблагочестивых, мне же, благочестивому и чтящему богов, — здоровье и крепость тела [685], и силу слуха и зрения, душевное равновесие в наступившие благие часы сегодняшнего дня, господа мои, великовластительные боги.

Радуйся, первый, анеронти, радуйся, второй, мерхеймерос, радуйся, третий, ахрихиоур, [690] радуйся, четвертый, месаргилто, радуйся, пятый, хихроалито, радуйся, шестой, ермихтатопс, радуйся, седьмой, еорасхиэ».

А когда они встанут там и там по чину, устреми [взор] в воздух и увидишь ниспадающие молнии и блистающие светы [695] и сотрясаемую землю и нисходящего сверхвеликого бога со световым ликом, еще более юного, златовласого, в белом хитоне и золотом венке и широких штанах, держащего в правой руке золотое плечо тельца [700], который есть Медведица, движущая и поворачивающая вспять небо, в одни часы вращающая [его] вверх по орбите, в другие — вниз. Затем увидишь молнии, выпрыгивающие из его глаз, а из тела — звезды. Ты тотчас [705] издай громкое мычание, напрягая живот, чтобы согласно действовали пять чувств, громко, в сторону, мычи, целуя филактер и говоря: «мокримо феримоферери жизнь моя, такого-то, пребывай ты, пасись в [710] душе моей, не покинь меня, потому что приказывает тебе ент фенен тропиот». И устреми [взор] к богу, громко мыча и приветствуй так: «господи, радуйся, господин воды, радуйся, властелин земли, радуйся, властелин духа, сияющий светоч [715], пропрофегге, еметири артентени, тет, мимео юенаро фюрхехо пеэри дарио, Фрэ

Фрэлба, обсуди со мной, господи, такое-то дело. Господи, возрождаясь, я погибаю, увеличиваясь и увеличившись, [720] я умираю, возникши от жизнеродительного рождения, я шествую, разрушаясь, в гибель, как ты стяжал, как ты установил законом таинство. Я — фeroура миоури».

Когда ты это скажешь, тотчас он даст оракул [725]. Ты будешь ослабшим в душе и не в себе будешь, когда тебе будет дан ответ. А скажет он тебе оракул в стихах и, ответив, уйдет, ты же будешь стоять оцепеневший, потому что все это ты вступишь произвольно, и тогда [730] ты без труда вспомнишь все, реченное великим богом, даже если оракул был из десятков тысяч стихов. Если же хочешь воспользоваться [этим] вместе с сопосвященным, так, чтобы сказанное только он слышал вместе с тобой, проведи в святости вместе с ним семь [735] дней и воздерживайся от одушевленных [существ] и бани. Если же ты один воспринимаешь сказанное богом, говори, как испуганный в экстазе. А если хочешь и ему передать, [то], рассудив, надежно ли он достоин как человек [740], прибегая к такому средству, быть избранным им для получения бессмертия, подкажи ему первую молитву, начало которой: «первое рождение моего рождения: аеэиоюо». А прочее говори у [745] головы его тихим голосом, чтобы он не слышал, помазую его лик таинством. Если же кто-нибудь пожелает подслушать, дитя [мое], это никому не [750] позволено.

Руководство действия. Взяв солнечного скарабея, имеющего 12 лучей, сделай в калаиновой чаше углубление и в новолуние брось туда [скарабея], добавив туда семя лотомэтры, [755] и, залив его медом, сделай хлебец и тотчас увидишь, как он подойдет и станет есть, а когда съест, тотчас умрет. Взяв его, брось в какой угодно стеклянный сосуд с самым лучшим розовым маслом, и, [760] чисто насыпав священный песок, поставь [на него] сосуд и говори имя над сосудом в течение 7 дней в полдень: «я тебя посвятил [или сделал], чтобы моему роду твое содержимое было полезно, только такому-то, ие иа

из ее ою еиа, будь только мне [765] полезен, ибо я — форфора фос фотидзаас (другие: фор фор офотей ксаас)». В седьмой день достань скарабея, похоронив его в смирне и мендесийском вине и виссоне, заверни в живораствующем бобе. [770] А масло, угостив [скарабея?] и насытившись вместе [с ним], отложи в чистоте для обряда получения бессмертия. Если же хочешь показать другому, возьми сок растения, называемого «кентритида», вместе с розовым [соком], для того чтобы намазать лицо [того], кого хочешь, [775] и он будет видеть так ясно (?), что ты удивишься. Лучше этой процедуры ты не найдешь. Проси же, чего желаешь, бога, и он даст тебе.

А систасис с великим богом таков: взяв вышеуказанное [780] растение кентритиду, выжми сок во время схождения во Льве, и, смешав с медом и смирной, пиши на персидском листе восьмибуквенное имя, как указано ниже, и, проведя прежде три дня в святости, приходи до восхода, [785] облизни лист, показывая [это] солнцу, и тогда оно полностью послушается [тебя]. Начинай же совершать его [действие?] в новолуние, когда бог во Льве. А имя таково: и ее оо иаи. Облизав его, чтобы оберечь себя, и, свернув лист, [790] брось в розовое [масло].

Часто пользуясь этой процедурой, ты чрезвычайно удивишься. Бог же мне сказал: «ты больше не пользуйся [этими] натираниями, но следует бросить [лист] в реку, несущую великое таинство скарабея, обогнеживленного двадцатью пятью животными-птицами, пользуйся [этой процедурой] трижды в год, один раз в месяц, в полнолуние».

Растение же кентритида растет в месяц Паюни в частях [800] черной земли, оно похоже на вертикальную голубятню. Распознавание его таково: отделенное крыло ибиса с черной верхушкой мажется соком и, едва коснется его, роняет перья. Таким образом господь [805] укажет его, а оно будет найдено в Менелаите в Фалагрю возле насыпей [Нила] вблизи растения Бэсада. Оно имеет один стебель, огненно-красный до самых корней, и пушистые листья, и плод, [810] похожий на верхушку

дикой спаржи. Оно весьма близко к так называемой талане, как дикий сеутлон.

А филактеры делаются таким образом: правое напиши на коже черной овцы черной смирной и, связав ее жилами того же животного, повесь [на шею], а левое — на коже белой овцы и пользуйся таким же [820] образом. Левое заполнено [именем] «простюмэри» и содержит цитаты: «Так говоря, он перегнал колесничных коней через ров» [II. X, 564]. «И дрожащих мужей в трудные убийства» [ibid. X, 521]. «А они от обильного пота отмылись в море» [ibid. X, 572]. «Дерзнешь ли ты поднять перед Зевсом чудовищное копье?» [ibid. VIII, 424] [825] Взошел Зевс на гору, с золотым тельцом и серебряным ножом; всем дал честь, только Амаре не дал, но сказал: «Отпусти то, что имеешь, и тогда получишь псинотер нопситер тернопси» (достаточно). [830] «Терпит Арес, когда его сильный От и Эпиальт» [ibid. V, 385].

[Изречение], делающее дух одержимым:

«Дерзнешь ли ты поднять перед Зевсом чудовищное копье?» [ibid. VIII, 424].

[Оракул, данный] спутнику:

«Он примет, если мы не окажемся враждебными радости» [ibid. X, 193] [835].

[*Определение времени*]. Кроме 53 лет и 9 месяцев, Гермес взял времена [числом] до 10 лет и 9 месяцев, из которых себе отмерил 20 месяцев, так что осталось 55 лет и 5 месяцев, затем Афродите — 8 месяцев, так что стало, таким образом, 56 лет 1 месяц, затем Гелиосу — 19 месяцев, [840] так что стало 57 лет 8 месяцев. В эти, отмеренные Гелиосу, времена, то есть в 19 месяцев, приступай к тому, что ищешь. После этого отмерил Аресу 15 месяцев, так что стало 58 лет 11 месяцев. Это враждебные времена. Затем [845] Селене — 25 месяцев, так что стал 61 год. Эти — добрые. Затем Зевсу — 12 месяцев, так что стало 62 года. Эти — добрые. Затем Крону — 30 месяцев, так что стало 64,5 года. Эти — телесно [489] дурные, в них [происходят] и климактеры.

ΣΟΛΟΜΩΝΟΣ ΚΑΤΑΠΤΩΣΙΣ —
 Одержимость по Соломону
 (PGM, IV, 850—929)

Одержимость Соломона, совершаемая и с детьми, и со взрослыми. Я заклинаю тебя и богами святыми, и богами небесными никому не передавать процедуру Соломона и не совершать ее в спешке, [855] если не понуждает тебя необходимое дело, [чтобы] не подстерег тебя гнев. Читаемая молитва:

«Оуриор, Амэн им тар хоб, кламфоб, Фрэ, фрор, Птар, Оусири, саиоб, тэло кабэ, [860] манататор, асиорикор, бэйенор, Амоун ом, мэнихта, махта, хтара, амахта аоу, алакамбот, бэсинор, афэсиор, фрэф амэи оур, ламасир, хэриоб, питрэм, [865] фэоф, нирин, алланнатат, хэриох, онэ, Боусири, ниноуно, аманал, гагосариэр мэниам, тлэр, ооо аа, етнэ, Оусири, Оусири оуриси, оуриси, мэнемб мнэм, Брабэл, [870] тнэкайоб. Прислушайся ко мне, к моему святому голосу, потому что я призываю твои святые имена, и объясни мне дело, которое я хочу, через этого человека или ребенка, [875] поскольку я не довольствуюсь твоими святыми и незапятнанными именами. Приди ко мне, подлинный Гесиэс и несомый-рекой, вдохни в такого-то человека или ребенка, о котором я узнал от тебя, Барбэт, мнор, арариак, тарэрим, оар, тэрок, саниор мэник, фауек, [880] дафориоумин, лариор, этниамим, кнос, халактихир, крофэр, фэсимот, прэбиб, кнала, эрибэтим, гнори. Приди ко мне через такого-то человека или ребенка и объясни мне со всей точностью, поскольку [885] я говорю твои имена, которые написал в Гиераполисе Триждывеличайший Гермес иероглифическими письменами: “арбакориф, мэниам, оаоб, абниоб, мэрим, баиакс, хенор, фэним, ора, орэсиоу, Оусири, Пниамоусири, [890] Фрэоусири, Гороусири, Наеиороусири, Мэнимоусири, Мнэкоусири, Флэкоусири, Пэлэлоусири, онио, Рабкоусири, Аниобоусири, Амэаоусири, Анороусири, Амэнэфэоусири, Амэниоусири, [895] ксониор, Эуроусири”; проясни мне о таком-то деле, войдя в него».

Такого-то человека держи в святости в течение трех дней до синусии и блюди святость вместе с ним, приведи его на открытое [900] место и положи на сырой кирпич и, одев его, дай ему анубийский колос и священное растение, для того чтобы оберечь его. Ты же перепояшь себя поясом из листьев пальмы (?) и протерши руки [905] в небо, к лучам солнца, читай молитву три раза, затем воскури мужской ливан, налив на виноградные доски вино, или дзютон, или мед, или молоко черной коровы, затем произнеси еще три раза также молитву в уши [910] такому-то человеку, и тотчас [бог] войдет [в него]. А ты ложись на кирпичи и расспрашивай, и он все истинно изложит. Нужно также увенчать его венком зеленой из артемисии, [915] и его и себя: радуется бог этому растению.

Аполисис господнего [присутствия]: в уши такого-то [говори]: «Ананак, арбеоуэри, аеэиоуо». Если [при этом аполисис] происходит тяжело, воскури на виноградных углях сезам и меланфий, говоря: [920] «Ананак, орбеоусири, аеэиоуо, удались, господи, к родным своим тронам и охрани такого-то от всякого зла».

Выведение [из транса] таково: встань в отдалении от ребенка или человека, положив [925] руки на ягодицы, плотно прижав ноги к земле, часто говори, пока он не сдвинется направо или налево: «Амоун зей абриат, кихоп отем, пит». Затем [лай] как собака.

Аутоптическое действие
(PGM, IV, 930—1114)

I. Систасис, который первый раз говори на восходе солнца. Затем ту же самую молитву произноси первой при светильнике, когда совершаешь гадание, облачившись в пророческую одежду, обув сандалии из листьев кокосовой пальмы и увенчав свою голову ветвью маслины, — а ветвь эта пусть будет перевязана посередине однолетним чесноком — на груди держи 3663 камешка и говори так.

Молитва. «Радуйтесь, змей и цветущий лев, физические начала огня, радуйтесь, белая вода, и высоколиственное дерево, и медовый лотос, источающий золотой киамон, и ты, который изрыгает из чистых уст дневную пену, канфар, ведущий круг сеятельного огня, самородный, ибо ты — двусложный, АЭ, и ты — первоявленный, склонись ко мне, молю, ибо я изрекаю мистические символы: эо ай у амерр оуот; июиоз; Мармарауот; Лаилам; сумарта; помилуй меня, праотец, и сам дай мне в спутники могущество. Будь со мной, господи, и прислушайся ко мне через ту аутопсию, которую я совершаю в сей день, и открой мне [истину] о вещах, о которых прошу тебя, через аутоптическую лихномантию. через ту, которую я совершаю в сей день, я, такой-то, ию суэ оо аеэ иаеэ айаэ; е ай су эие ооооо еу эо иаоай».

II. Фотагогия [= приведение света]. Увенчав свою голову той же ветвью, встав в той же одежде напротив светильника, зажмурившись, повтори эту молитву семь раз:

Молитва. «Призываю тебя, бога живого, огненного светоча, родителя невидимого света Иаэль; пейпта фос за пай фтента фосза пюри белиа Иао иао еуо оеэ; а; ою еой; а; е; э; и; о; ю; о; дай твое могущество, и разбуди твоего демона, и войди в этот огонь, и вдохни в него божественный дух, и покажи мне твою мощь, и раскроется мне дом бога — вседержителя Альбалаль, который в свете этом, и родится свет — ширина, глубина, толщина, высота, сияние, — и изольет сияние тот, что сверху, господь Буэль, Фта Фта Фтаэль; Фтаабан; Баинхооох, вот-вот, уже-уже, быстро-быстро».

IIa. Молитва, удерживающая свет, произносимая один раз, чтобы фотагогия была с тобой: ведь иногда, когда ты произносишь молитву, приводящую бога, возникает тьма. Итак, следует, чтобы ты заклинал таким образом.

Молитва. «Заклинаю тебя, священный свет, священное сияние — ширина, глубина, толщина, высота, сияние, — священными именами, о которых я прежде сказал и которые ныне

намерен назвать. [Заклинаю тебя именем] Иао; Сабаот Арбатиао сесенгенбарфарангес абланатаналба акраммахамари аи аи иао аке; акс; инакс. Пребудь со мной в этот вот час, пока я не принужу бога и не узнаю того, чего хочу».

III. Молитва, приводящая бога, произносимая три раза с открытыми глазами.

«Призываю тебя, величайший бог, господин Гор Гарпократ Алкиб Гарсамосис; иоаи дагеннут; рарахарай; Абраиаот; все освещающего и изливающего сияние собственной силой на весь космос, боже богов, благодетеля, ао; Иао; еаэю; правящего и управляющего кормилами, удерживающего змея, Благого священного Демона, имя которому Гарбатанопс; иаоаи; которого восходы и заходы воспевают восходящего и заходящего; благословляемого во всех богах. ангелах и демонах, приди и явись мне, боже богов, о Гор Гарпократ; Алкиб; Гарсамосис; Иао аи дагеннут рарахарай Абраиаот; войди, явись мне, господь, ибо я призываю, как приывают тебя три кинокефала, которые символическим образом произносят твое святое имя: а — ее — еее — ииии — ооооо — юююююю — ооооооо (говори, как кинокефал). Войди, явись мне, господи, ибо я именую твои величайшие имена: барбараи; барбараот; аремпсус; пертаомэх; пераконэтх Иао; Бал; Бэл; Бол бе сро; иаозэи; оуезэи; эзи; еоуэи; аэи; эи; иаозэи; сидящий во главе космоса и судящий все, облаченный в круге истины и веры иуазэ иоай, войди, явись мне, господи, мне, предшествующему огню и снегу и присутствующему [при них], имя мне — Балсамэс; войди, явись мне, господи, великоименный, к которому все мы стремимся, имя тебе — Балфаннэтралфай; нинтер; хухай; разбивающий камни и движущий имена богов, войди, явись мне, господи, имеющий силу и мощь в огне сесенген барфарангэс, сидящий внутри семи полюсов аезиюоу, имеющий на голове золотой веночек, а в руке своей — лозу Памяти, которой ты отправляешь посланцами богов, имя тебе: Барбариаэль; Барбараиэль; бог Барбараэль; Бэль; Буэль; войди, господи, и присоединись ко мне через свя-

щенный свой голос, чтобы я услышал ясно [?] и неложно о таком-то деле: нуеуэ; ооаеэ (молитва) и аеэ; айаэ; еай; еуэие; ооооо и юэо; Иао; аи».

Ша. Обязательно, если он как-нибудь замешкается, добавь после богословия, следующую молитву, говоря эту молитву один или три раза.

«Приказывает тебе, великий живой бог, который — в эонах эонов, сотрясающий, гремящий, стяжавший всякую душу и рождение: Иао аои оиа аио; иоа; оаи; войди, явись мне, господи, радостный, благосклонный, кроткий, славный, незлобный, ибо я заклинаю тебя господом Иао аой оиа айо иоа; оаи апта фоира зазахамэ; войди, господи, явись мне, радостный, благосклонный, кроткий, славный, незлобный».

IV. Хвала, говоримая один раз, когда пришел бог. Держа камешек, говори:

«Господи, радуйся, боже богов, благодетель, Гор, Гарпократ Алкиб Гарсамосис Иао аи; Дагеннут; рарахараи; Абраиао; возносят хвалу тебе Горы, на которых ты едешь, как на конях, восхваляют тебя Славы в эонах, господи».

Молитва, удерживающая бога. Когда он придет, после того, как ты вознесешь ему хвалу, левой пяткой наступай на большой палец правой ноги и не прекращай этого, не снимай пятку с пальца, пока не станешь говорить аполисис.

V. *Аполисис.* Зажмурившись, выброси камешек, который держишь, и, сняв веночек со своей головы и пятку с пальца, говори три раза, жмурясь:

«Благословляю тебя, господи, Баинхооох, сущий Балсамес, удались, удались, господи, в собственные небеса, в собственные царства, в собственный бег, сохрани меня здоровым, невредимым, не понесшим ущерба от идола, неповрежденным, неустрашенным, прислушивайся ко мне во время моей жизни».

VI. *Аполисис сияния* — чтобы и сияние ушло.

«Хоо; хоо; охоох, удались, священное сияние, удались, прекрасный и священный свет высочайшего бога аиаона».

Скажи один раз, жмурясь, намажься коптской стимой, намажься золотой малой.

VII. Филактер действия, который ты должен носить, надев, для охраны всего своего тела. Приобретя лоскут погребальной ткани, напиши на нем смиренной следующее:

«Я есть Гор Алкиб; Гарсамосис Иао аи; Дагеннут; рарахраи Абраиаот; сын Исиды Атта; Батта; и Осириса Осронофрея; сохрани меня здоровым, невредимым, не понесшим ущерба от идола, неповрежденным в течение моей жизни».

И, бросив поверх лоскута молодую траву, завернув это в семь слоев льняной анубийской ткани, носи на шее, когда будешь совершать действия.

VIII. *Действо*. Взяв плоские доски из Библоса, помести их в четыре угла отведенного для действия места так, чтобы они составляли X, а в середину X помести накидку из артемисии моноклоны и засвети жгучий светильник в светильне, называемой «Ахи», и намажь саму светильню жиром черного барана (самца), специально рожденного и специально вскормленного, и, наполнив светильник масличным маслом, поставь в середину на накидку и, ухватившись [за него], встань ранее описанным образом. Обратив лицо свое на восток, совершай все действие, отведя для этого весь день. А в течение трех дней до этого блюди священную чистоту. Заранее обмажь «Ахи» жиром черного барана (самца), специально рожденного и вскормленного.

IX. *Знаки, даваемые светильником*. После того как произнесешь фотагогию, открой глаза и увидишь свет светильника, имеющий вид свода. Затем, закрыв [глаза], говори и, раскрыв [глаза], увидишь, что все будет безмерным и величайшим сиянием, а светильник вовсе не виден. А бога увидишь сидящим на кибории, лучащегося, протянувшего правую руку для приветствия, а в левой держащего бич, поднимаемого руками двух ангелов, и вокруг них — 12 лучей.

ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ ΟΝΟΜΑ ΤΟ ΜΗΔΕΝΙ
ΤΑΧΕΩΣ ΓΙΝΩΣΚΟΜΕΝΟΝ —

Имя Афродиты, никому сразу не понятное
(PGM, IV, 1265—1274)

Имя Афродиты никому сразу не понятное. «Неферезери» — это имя. Если хочешь получить симпатичную женщину, то, будучи чистым в течение трех дней, воскури ливан, произнося над ним это имя и, войдя к этой женщине, семь раз скажи его в душе, глядя на нее, и таким образом увидешь [ее]. А делай так в течение семи дней.

Освящение филактера
(PGM, IV, 1596—1715)

Это — общее посвящение. Оно таково.

Молитва к Гелиосу. «Призываю тебя, величайшего бога, вечного господа, космодержца, [1600] который над космосом и под космосом, крепкого моредержца, прямо светящего, от Апельюта восходящего над всем космосом, заходящего [1605] в Липс. Вот мне! восходящий из четырех ветров, радостный Благый Демон, для которого небо стало местом веселья. Призываю твои священные [1610] и великие скрытые имена, которым ты радуешься, слыша [их]. Расцвела земля, когда ты просиял, и принесли плоды растения, когда ты засмеялся, родили потомство [1615] животные, когда ты повернулся. Дай славу, и честь, и милость, и удачу такому-то камню (или: посвящаемому филактеру) [1620], который я посвящаю сегодня такому-то.

Призываю тебя, великого в небе эи, ланхюх, акарэн, Бал ми стрэн, мартаматат [1625]; лаилам, мусути, сието, батабати, иатмон, алеи, иа бат Абаот, Сабаот, Адонай, бог великий Ор-сенофрэ, оргеатэс, [1630] тоторнатэса крити, биоти, иадмо, иатмоми, метиэи, лонхоо, акарэ, Бал минтрэ, банебайххюуф-ри, нотеуси траи [1635] арсиут, еронертер, светящий Гелиос, сияющий на всю Вселенную. Ты, ей! великий Змей, предводи-

тельствующий этими богами, владеющий началом [1640] Египта и концом всей вселенной, совокупающийся в океане, Пеонфнути нинтэр. Ты, ей! днем становящийся явным [1645] и заходящий в Боролипс, восходящий в Нотапелионе.

В первый час ты имеешь вид крота. Имя тебе — Фаракунэт. [1650] Дай славу и милость этому филактеру. Во второй час ты имеешь вид собаки. Имя тебе — Суфи. Дай мощь и честь этому филактеру, этому камню [1655] и такому-то. В третий час ты имеешь вид змия. Имя тебе — Америкранебехео Тоют. Дай честь богу такому-то. В четвертый час ты имеешь вид скарабея. Имя тебе — [1660] Сентенипс. Усиль этот филактер в ту ночь, в которую совершается действие. В пятый час ты имеешь вид осла. Имя тебе — Енфахуф [1665]. Дай крепость и смелость и силу такому-то богу. В шестой час ты имеешь вид льва. А имя тебе — Баи солбаи; господствующий над временем. Дай действенность [1670] этому филактеру и верную победу. В седьмой час ты имеешь вид козла. Имя тебе — Уместот. Дай привлекательность этому камню [1675] (или: этому филактеру, этой камее). В восьмой час ты имеешь вид быка. Имя тебе — Диатифэ; ставший явным. Пусть свершится все [1680], что [свершается} через употребление этого камня. В девятый час ты имеешь вид ястреба. Имя тебе — Фэусфут; Лотос, рожденный из бездны. Дай действенность [1685] и своевременность этому филактеру. В десятый час ты имеешь вид кинокефала. Имя тебе — Бестбюки. В одиннадцатый час ты имеешь вид ибиса. Имя тебе — [1690] Му роф. Посвяти великий филактер на благо такому-то от сегодняшнего дня на все время. В двенадцатый час ты имеешь вид крокодила. Имя [1695] тебе — Аертотэ.

Поздно зашедший старец, который над космосом и под космосом, крепкий моредержец, прислушайся к моему голосу в сегодняшний день, [1700] в эту ночь, в эти священные часы, и пусть свершится все, что [свершается] благодаря этому филактеру, такое-то дело, ради которого я его посвящаю. Да! [1705]

господи Кмэф, лутеут, орфойхе, ортибехух, иерхе, рум иперитао юаи.

Заклинаю небо и землю и свет и тьму и все [1710] стяжавшего бога великого Сарусин'а, тебя, присутствующего Благого Демона, чтобы все у меня совершалось с помощью этого дактилиона или камня».

Когда [1715] закончишь, говори: «Един Зевс Сарапис».

ΞΙΦΟΣ ΔΑΡΔΑΝΟΥ — «Меч» Дардана
(PGM, IV, 1716—1870)

Праксис, называемый «Меч», которому нет равного по действительности, ибо прямо склонишь и приведешь душу, [1720] кого бы ни пожелал, читая молитву и [говоря], что «я склоняю душу такого-то».

Взяв дышащий камень магнит, вырежи Афродиту-всадницу, сидящую на Душе, [1725] правящую [ей] левой рукой, с перевязанными локонами, и над головой ее [вырежи]: ахмаге рарпеисей, а под [1730] Афродитой и Душой — Эрота, стоящего на полюсе, держащего горящий светильник, жгущего Душу. А под Эротом — такие имена: [1735] ахапа Адонайе басма харако Иакоб Иао э, фарфарэи. А в другой части камня — Душу и Эрота, схватившихся [1740] друг с другом, и под ногами Эрота это: ссссссс, а под [ногами] Души: эээээээ. А камнем, резным и посвященным, [1745] пользуйся так: взяв его под язык, повернись [в мыслях] к кому хочешь и читай такую молитву:

«Призываю тебя, родоначальника [1750] всякого рождения, распростершего свои крылья на весь космос, тебя, недоступного и огромного, вдохнувшего во все души жизнедательное [1755] рассуждение, приведшего все [вещи] в гармонию своей силой, перворожденного, все стяжавшего, златокрылого, сияющего черным светом, который смущает разумные [1760] рассуждения и вдыхает темного овода [страсти], скрытно и втайне обременяющего все души; ты родил незримый огонь

[1765], чтобы он нес все одушевленные [существа] и не уставал их мучать, но они с удовольствием переносят эту скорбь, из него все вещи составились. Случается, что ты [1770] несешь и печаль, иногда разумно, иногда неразумно, из-за чего, сверх насущного дерзая, люди прибегают к тебе, черным светом сияющему [1775]. Юнейший, незаконный, немилостивый, неопибающийся, невидимый, бестелесный, родитель овода [страсти], лучник, лампадоносец, всякого духовного [1780] чувства, всех скрытых владыка, казначей забвения, родоначальник молчания, через которого свет [возник] и в которого свет удаляется, младенец, когда ты рождаешься в сердце, [1785] старец, когда с тобой сталкиваешься; призываю тебя, недоступный, великим твоим именем: азарахтарадза лата [1790] патал, ююю латаи, аталлалаф, йойойо, аи аи, аи, аи оуериуе, ойаи, легета, рамаи, ама, ратагель, первоявленный, являющийся ночью, [1795] радующийся ночи (?), ночеродитель, послушай, ерэки ситфэ арахарара эфтисикэре Иабедзебют ио глубина, бериамбо [1800] бериамбебо, морской мермергоу, скрытый и старейший ахапа, Адонайе, басма, харако, Иакоб, Иао, Хароуэр, Хароуэр, Лаилам, [1805] Семесилам, соумарта, марба, карба, менабот, эййа, обрати душу такой-то ко мне, такому-то, чтобы меня любила, чтобы ко мне вождедела, чтобы дала мне то, что в руках [1810] ее, Пусть будет сказано мне то, что в душе ее, потому что я призвал великое твое имя».

А на золотой пластинке нарисуй этот меч: «един Туриэль, [1815] Михаэль, Габриэль, Оуриэль, Мисаэль, Ирраэль, Истраэль. Пусть будет благой день для этого имени и для меня, знающего его и облаченного, бессмертную [1820] и неумемную силу бога я призываю. Дай же мне власть подчинения всякой души, какую бы я ни назвал». И, дав поклевать пластинку куропатке [1825], [куропатку] зарежь, а [табличку], повесив, носи на шее, завернув в лист любовного растения.

Жертвоприношение, одушевляющее Эрота и весь праксис, таково: манны 4 драхмы, стиракты 4 драхмы, опия 4 драхмы,

смирны 4 драхмы, ливана, шафрана, бделлы около [1835] полудрахмы. Смешав сочный изюм, добавь благовонного вина в равных долях и пользуйся во благо. А при употреблении сперва принеси жертву и [1840] так пользуйся.

Сделай же и спутника в праксисе, который будет из морской древесины. А будет это крылатый Эрот в плаще, выставивший вперед [1845] правую ногу, с выдолбленной спиной. А в выдолбленное [углубление] положи золотую табличку, написав [на ней] закаленным киприйским (?) грифелем: «имя такого-то Марсабутархе — рода моего спутник и помощник и сноводец».

И придя, смотри на дом, который хочешь, стучи в его дверь [1850] Эротом и говори: «Иди туда, где находится такая-то, чтобы, представ перед ней, ты сказал то, что я выбрал, уподобившись тому богу или демону, которого [она] почитает».

И, придя в свой [1855] дом, поставь стол и постели чистое полотно и поставь над фигуркой цветы срока, затем принеси ему жертву и читай без перерыва [1865] молитву призывания и пошли [его], и совершай действие безошибочно. А когда сложишь [ее с помощью] камня, в ту ночь совершится сновождение; [1870] ибо в другую ночь надо все делать заново.

*Заклинание Кербера. Любовная магия
(PGM, IV, 1871—1929)*

...Никого не учи. Ибо [это действие] слишком сильное и непреодолимое, совершаемое за один день на [1875] все [случаи], выполняемое просто, чересчур сильное.

А оно таково. Возьми 4 унции воска, 8 унций плода «невинного агнца», 4 драхмы манны. Положи их [1880] каждое по отдельности, смешай со смолой и воском и вылепи собаку [длинной] в восемь пальцев, с открытой пастью. А в рот собаке вложи [1885] кость от убитого человека и напиши на боках собаки такие характеры:

ΧΖΩΠ □ ΨΧΥΨ,

[1890] и поставь собаку на треножник. А собака пусть будет с поднятой правой ногой. А на питтакии напиши эти [1895] имена и то, чего желаешь: «Иао асто иофэ», и положи питтакий на треножник и над питтакием поставь собаку и [1900] часто говори эти имена. И когда ты прочтешь молитву, собака свистнет. Но, когда она свистнет, ты еще не начинай. Итак, вновь читай над ней молитву и, [1905] когда она залает, веди. Затем, раскрыв дверь, найдешь за дверями, что желаешь. А рядом с собакой поставь курильницу, в которую положи ливан, [1910] читая молитву.

Молитва. «Собака гавкающая, заклинаю тебя, Кербер, удушенными и мертвыми и насильственно умершими, [1915] приведи мне такую-то, [дочь] такой-то, такому-то, [сыну] такой-то. Заклинаю тебя, Кербер, священным главой подземных богов, приведи мне такую-то, [дочь] такой-то дзоух [1920] дзоуки то парю, юфэбаэрмо енор, секеми, криоудасефэ, трибепси, приведи мне такую-то, [дочь] такой-то, мне, такому-то, уже-уже, быстро-быстро».

Скажи же и [1925] всеобщую молитву. А действие это совершай в прямоугольном чистом месте.

MANTIA KRONIKH ZHTOUMENH, KALOUMENH MYLARION —

Гадание Крова, называемое мельничным

(PGM, IV, 3086—3124)

Осуществление кронического гадания, называемого мельничным. Взяв две меры соли, мели ее в ручной мельнице, часто читая молитву, пока [3090] не увидишь бога. Действо совершай ночью, в месте, где располагается луг. А когда, читая [молитву], услышишь тяжелую поступь и скрежет железа, [знай, что это] идет бог, заключенный в цепи, держа серп. А ты не пугайся, охранив себя филактером, который будет тебе открыт [позже]. [3095] Стой на чистом полотне, одевшись, как жрец Исида. Воскуряй богу сфагн с сердцем элура и конским навозом. А молитва, читаемая когда ты мелешь, такова.

Молитва. «Тебя призываю, великого, святого, стяжавшего всю Вселенную, которому беззаконие было сотворено [3100] собственным чадом, которого Гелиос сковал алмазовыми узами, чтобы не была уничтожена Вселенная, мужеженский, отец грома и молнии, который владеет и тем, что под землей, аие ой пайдалис, френотейхейдо, стюгардэс, санклеон, [3105] генехроно, койрапсаи, кэридеу, таламниа, охота, анедеи, приди, господин, боже, и скажи мне, по необходимости, о таком-то деле: ведь я есть тот, кто отложился к тебе, пайдолис, майнолис, майнолиеус».

Это то, что говорится, пока мелется соль. [3110] А это — принуждающая его молитва: «кюдобрис, кодэриеус, анкюриеус, ксантомоулис». Говори это, когда он придет, угрожая, чтобы он смирился и ответил [на то], о чем ты спрашиваешь.

А искомый филиактер [3115] [от него] [делается так]: на свиной лопатке вырежи Зевса, держащего серп и это имя: «хтоумилон». А лопатка пусть будет от свиньи черной, прокаженной, оскопленной.

Аполисис: «анаеа, охета, таламниа, кэридеу, [3120] койрапса, генехрона, санэлон, стугарбэе, хлейдо, фрайноле, пайдолис, пайе, уйди, господин космоса, праотец, и удались в собственные места, чтобы осталась не разрушенной Вселенная. Смилуйся над нами, господи».

ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ ΦΙΑΛΟΜΑΝΤΕΙΟΝ —

Вызывание Афродиты с помощью сосуда
(PGM, IV, 3209—3254)

Проведя в святости 7 дней и взяв белый сосуд, наполни водой и маслом, сперва напиши на дне черной смирной: «эйох хифа, еламспэр дзэльаеэиоуо» (25 букв), а под дном снаружи: «Тахиэль, хтониэ, драксо» (18 букв) и навоци [3215] белым воском. А на ободке снаружи сверху: «иерми, фило с ерикома деркомалок гаулэ Афиэль я спрашиваю». Читай трижды. Поставь на пол и, пристально глядя, читай: «Призываю тебя, мать

и госпожа [3220] девушек, Илаоут обрие лоух тлор, приди, свет священный, и дай ответ, показав прекрасную свою форму». Затем пристально смотри в сосуд. Когда увидишь, возноси хвалу и читай: «Радуйся, богиня многославная Илара [3225] оух. И если поможешь мне, протяни свою руку». Если протянет, задавай вопросы. А если не послушает, говори: «Призываю Илаоух, родившую Гимер, Гор и благих [2330] ваших Харит, призываю и рожденную Зевсом Природу всех [вещей], двухформную, лишенную частей, быструю пенноцветную Афродиту, покажи мне прекарасный твой свет и прекрасный твой лик госпожи Илаоух. [3235] Заклинаю тебя, дарящая огненные дары, елгинал, и великие имена: обриэтюх, кердуоухилэпсин ниоу наунин иоутоу тригкс, татиоут гертиат, гергерис, гергеризэ тейти». Почти ее и вселюбивыми [3240] именами: ойсиа ей ей ао зу аао иоаиаио сотоу берброи, актероборе, геризэ иэоуа, приведи ко мне свет и прекрасный твой лик и истинную фиаломантию, огнесветящую, исторгающую огонь с обеих сторон, [3245] ио ио фт айе тоутой фаефи. *Делай*».

Действо. Очистившись известным тебе способом и взяв медную чашу, напиши черной смирной вышеуказанное заклинание вызываемой Афродиты [3250] и пользуйся горячим маслом и чистой речной водой. Поставь чашу на свои колени и читай над [ней] вышеуказанное заклинание, и богиня явится к тебе и поможет [в том], что ты хочешь.

Лейденский папирус W

БОГ. БОГИ. Священная книга, называемая «Монадой», или Восьмой [книгой] Моисея о священном имени. А включает она следующее: блюди священную [5] чистоту 41 день, рассчитав таким образом, чтобы [после этого] произошло схождение в созвездии Овна. Выбери прямоугольный дом, в котором в течение года никто не умер (дверь же пусть будет обращена на

запад), посередине дома сооруди земляной алтарь и деревянный [стол] из кипариса, [возьми] десять правых вертушек, двух белых петухов [10] без какого-либо недостатка и наполни два светильника на четверть хорошим маслом. Больше не наливай, ведь, когда придет бог, они весьма сильно загорятся. Стол же уставь следующими воскурениями, имеющими сродство с богами (Гермес, взяв из этой [15] книги семь воскурений, добавляет их в своей священной книге, называемой «Крыло»): с Кроном имеет [сродство] стиракта (потому что она тяжела и благовонна), с Зевсом — бетель, с Аресом — кост, с Гелиосом — ливан, с Афродитой — индийский нард, с Гермесом — корица, [20] с Селеной — смирна. Это — тайные воскурения. А Моисей говорит в «Ключе»: «подготовь со всей тщательностью солнечный горох» — так он называет египетские бобы. И (это говорит Манефон в своей книге) затем принеси 7 цветков 7 звезд, то есть [цветок] майорана, [25] лилии, лотоса, растения, говорящего листьями, нарцисса, левкоя, розы. Эти цветки за 21 день до таинства разотри в мелкий порошок на [дощечке из] белого кедра, и высуши в тени, и держи их готовыми к тому дню. Но сначала в любое новолуние соедини [30] с богом, [которого будешь призывать], богов, рождающих часы, которые имеются в «Ключе». А таинство посвящения им такое. Сделай из тонкой пшеничной муки трех животных: с лицом быка, с лицом козла, с лицом барана, поставь каждого по отдельности на шар с египетскими бичами [в руках] и, [35] окулив дымом, съешь, произнося заклинание [богов,] рождающих часы, которое находится в «Ключе», принуждающее их и тех, которые расставлены по семи чинам, и будешь посвящен им. Затем, для полного систасиса нужно иметь четырехугольную нитру, на которой напиши великое имя с семью гласными.

А вместо [40] щелкания языком и свиста нарисуй в одной части нитры крокодила с лицом ястреба и над ним — девятиформное [существо]: ведь крокодил с лицом ястреба в четырех направлениях восхваляет бога щелканием языком; [45] по-

скольку, сделав вдох, он щелкает языком из бездны, [col. II] а тот, который имеет девять форм, отвечает ему. Поэтому вместо щелкания языком нарисуй крокодила с лицом ястреба. Итак, первый знак имени — щелкание языком.

Второй — свист; [50] а вместо свиста [нарисуй] змея, терзающего [свой] хвост, так что их — два: щелкание языком и свист, крокодил с лицом ястреба и девятиформное [существо], стоящее сверху, и вокруг них — змей и девять гласных.

Существует также девять имен, из которых он заранее призывает [55] с молитвой [богов], рождающих часы, и [богов, ответственных] за дни, и тех, что расставлены по семи чинам, и [заклинание], принуждающее их. Ведь без них бог не прислушивается [к тебе], но, поскольку он не привлечен в мистерии, не примет тебя, если ты не призовешь господина дня и [имеющего] более узкую [сферу действия господина] часа, [60] каковое поучение ты найдешь в конце. Ведь без них, о которых сказано в «Ключе», ничего не выйдет. Есть также и священная молитва, написанная на нитроне:

«Я призываю тебя, великого более, чем все, все стяжавшего, тебя, саморожденного, все видящего и [65] невидимого; ибо ты — давший солнцу славу и всякую силу, [силу] возвращать и уничтожать луну, иметь упорядоченный бег, ничего не отнявший у тьмы, предшествовавшей рождению, но давший им равенность, ибо, когда ты являешься, рождается космос и является свет. Тебе все подчинено, и никто из богов не может видеть твою истинную форму. [70] Переменяющий свою форму во все, не имеющий определения Эон Эона.

Я призываю тебя, господи, чтобы ты явился мне в благой форме, потому что я повинуюсь в твоём космосе твоему ангелу Биати[75] арбар бербир схилатур буфрумтром, и твоему Страху Дануф Хратор Белбали Балбит, Иао. Через тебя встретились полюс и земля.

Я призываю тебя, господи, чтобы являемые тобой боги, чтобы они имели силу Ехебюкром Гелиоса, слава которого: ааа

эээ [80] ооо иии ааа ооо Сабаот, Арбатиао, Загурэ, бог Аратю Адонайе.

Я призываю тебя, господи, на птичьем [языке] — “арай”, на иероглифическом [языке] — “лаилам”, на еврейском [языке] — “анох Биатиарбат бербир ехилатур буфрумтром”, [84] на египетском [языке] — “Алдабаэйм”, на кинокефалическом [языке] — “Абрасакс”, на ястребином [языке] — “хи хи хи хи хи хи хи хи тиф тиф тиф”, на священническом [языке] [col. III] — “менефоифот, ха ха ха ха ха ха ха”».

После этого стукни трижды, громко щелкни языком и издай долгий свист.

«Приди ко мне, господи, безукоризненный и невредимый, который не оскверняет никакого места, потому что я посвятил себя имени твоему». [91]

Приготовь также дощечку, на которой напиши то, что тебе предстоит говорить, и обоюдоострый кинжал, целиком сделанный из железа, чтобы совершать жертвоприношения, будучи совершенно чистым, и возлияние: кувшин вина и сосуд, полный меда, чтобы совершать возлияния. Все это держи у себя наготове. [96] А сам встань на полотно из чистого льна, увенчавшись венком из маслины, сделав ковер таким образом: взяв чистое полотно, напиши по краю [имена] 365 богов, сделай шалаш, в который войдешь, совершая таинство. На шею повесь [101] киннамон, поскольку божественное ему радуется и дает силу. Возьми также вырезанного из корня лавра Аполлона, который будет тебе помощником, рядом с ним помести треножник и Пифийского змея. На Аполлоне вырежи [106] великое имя в египетском начертании; на груди напиши: «Баинхоохоохниаб», а на спине этого существа — такое имя: «илилу, илилу, илилу»; а на Пифийском змее и [111] треножнике: «итор мармараугэ фохо фобох». И это тоже повесь на шею, и после того, как будет совершено посвящение, будет тебе помощью во всем вместе с киннамоном.

Итак, соблюдай священную чистоту, как было сказано, в течение семи дней до затмения луны, в [116] день схождения лежи на земле на циновке, каждый день в течение этих семи дней, вставая рано утром лицом к солнцу, возноси ему хвалу, зови сначала богов, рождающих часы, затем тех, что расставлены по семи чинам. А узнав господина дня, не давай ему покоя, [121] говоря: «Господи, в такой-то день я зову бога в священные жертвы», делая так вплоть до восьмого дня. Итак, приди в этот день в полночь, в пятый час, так, чтобы [кругом] была тишина, сооруди алтарь, держи под рукой двух петухов и два светильника [126] (а светильники были наполнены на четверть), уже зажженных, в которые больше не наливай масла. Начинай произносить молитву и мистерий бога, который суть Скарабей. Держи наготове кратер [130] с молоком черной коровы [col. IV] и с неразбавленным вином. Ибо это — начало и конец. Итак, напиши на двух частях нитры молитву, капли на одну часть, а другую, отмыв, окуни в кратер. Пиши же на нитре [134] [чернилами, составленными] из обоих: воскурений и цветков. А до того, как ты отопьешь молока и вина, моли об этой Встрече и, воззвав, слушай, [стоя] на ковре и держа табличку и надпись, и говори.

Герметическая молитва. «Я призываю Тебя, все [139] объемлющего, всяким звуком и всяким наречием, как первого, воспоет Тебя тот, кто поставлен Тобой и кто получил от Тебя всю полноту власти, Гелиос Ахебюкром (который выявляет пламя и лучи диска), слава которого ааа эээ ооо, потому что через Тебя был прославлен, затем точно так же [144] Ты установил звезды в их великолепной форме и, божественным светом стяжав космос иии, ааа, ооо, в котором Ты все расставил, Сабаот, Арбатиао Загурэ. Это первыми явленные ангелы: Арат, Алонайе, Бассэм Иао. Первый ангел провозглашает на птичьем [языке]: “арай”, что означает: “Увы! врагу моему”, и Ты установил его в [149] Тимориях. А Гелиос воспеваает Тебя на иероглифическом [языке]: “лаилам”, а на еврейском [языке он

воспевает Тебя] Твоим именем “анок Биатиарбарбербирсхилатурбуфрумтром” (36 букв), говоря [им]: “Я иду к Тебе, Господи, я, диск, восходя на ладье, благодаря Тебе”. А физическое имя твое на египетском [языке] “Алдабаиейм” (9 букв, внизу). Существует [154] также Кинокефалокерд, восходящий вместе [с ним], являясь в могуществе. На своем собственном наречии он прославляет Тебя, говоря: “Ей! Ты число года — Абрас<a>кс”. А в другой части ястреб собственным звуком славословит Тебя и кричит Тебе, чтобы получить пищу: “хи хи хи хи хи хи хи хи тип тип тип [159] тип тип тип тип”. А девятиформное [существо] славит Тебя на священническом [языке]: “Менефоифот”, говоря [так], он выражает: “Я иду к Тебе, Господи”».

Сказав, Бог стукнул трижды и засмеялся семь раз: «ха ха ха ха ха ха ха». А когда Бог засмеялся, родилось семь богов, которые охватывают космос [164] (вверху) Ибо они — проявляющиеся. Когда он засмеялся в первый раз, явился свет (Сияние) и осиял все. Родился же [этот] бог в космосе и огне, Бессюн беритхн берио.

Затем он засмеялся второй раз: все было водой, А Земля, услышав эхо, закричала и выгнулась, и родилась трехчастная вода. [169] Явился бог и стал в бездне. Итак, помимо него, ничто не возвращает и не будит влагу. А имя его Есхаклео. Ибо ты, есть озан, ты есть настоящий бетелле.

А когда он пожелал засмеяться в третий раз, явился [col. V] из горечи Бога Ум (или Френ), держа в руках сердце; прозывается он — «Гермес», прозывается он — «Семесилам».

Засмеялся бог в четвертый раз, и явилась Генна, держа семя. А вызывается [она]: Бадэтофот Зотаксатокс. [177]

Бог засмеялся в пятый раз и, смеясь, опечалился, и явилась Мойра, держа ярмо, выражая в себе то, что справедливо. А Гермес вступил с ней в спор, говоря: «Во мне — справедливое» (вверху). Бог сражающихся сказал: «Из обоих будет являться справедливое, и все [182] под тобой будет в космосе».

А первая взяла скипетр космоса, имя ее написанное велико, и свято, и славно. А оно таково: ториобрититаммаоррагадоиодаггаррамматитирбоирот (49 букв).

Он засмеялся в шестой раз и умилился весьма. [187] И явился Срок, держа скипетр, выражая царство, и передал скипетр первостыжавшему богу, а тот, взяв, сказал: «Ты, стоящий близ славы Света, будь со мной, анох Биатиар барбербир схилатурбуфрумтром» (36 букв).

Когда Бог засмеялся в седьмой раз, [192] родилась Душа и Он, смеясь, заплакал. Увидев Душу, Он свистнул, и изогнулась земля и родила Пифийского змея, который все воспеваает. Нарек его Бог илилу илилу илилу илилу Итор, мармараугэ, фохо фобох. Увидев змея, Бог ужаснулся и щелкнул языком. [197] Когда бог щелкнул языком, явился некто в полном вооружении, который зовется Дануп Хратор Бербали Балбит. Увидев [его] Бог вновь испугался, что узрит еще более сильного, но земля больше не исторгла бога. Взглянув вниз на землю, Он сказал: «Иао». Родился бог из эхо, который — господин над всеми. [202] Заспорил с ним предыдущий, говоря: «Я тот, кто сильнее этого». А Бог сказал сильному: «Ты возник от щелкания языком, а этот из эхо. Быть вам обоим со всей необходимостью». А вызывается он с того времени: Дануп Хратор Бербали Балбит, Иао. Господи, я подражаю [207] семи гласным, приди и прислушайся ко мне: а ее эээ ииии ооооо юююююю ооооооо, аброх, браох храммаот, проабраот, Иао оюаеэюю.

Когда придет Бог, смотри вниз и записывай сказанное и то именование его, которое он тебе даст. А он не уйдет [212] из твоей палатки, пока подробно не скажет тебе и то, что тебя касается.

Определение господствующего полюса совершается таким образом: знай, [col. VI] дитя, чей день в «Элениконе» и, переходя к тому дню, что в «Гептазоне», считай снизу и найдешь. Так, если в «Элениконе» день Гелиуса, то господствующим полюсом будет Селена. Так же и прочие, а именно:

	Эленикон	Гептазон
[218]	Гелиос	Кронос
	Селена	Зевс
	Арес	Арес
	Гермес	Гелиос
	Зевс	Афродита
[223]	Афродита	Гермес
	Кронос	Селена.

Я провозгласил тебе, дитя, богоугодное и неистоимое средство для этих [дел], которое ни один царь не в силах постичь.

На нитре пиши чернилами [, составленными] из цветков [228] 7 звезд и ароматов. Подобным образом сделай и горох, который я назвал [так] аллегорически в моем «Ключе», из цветков и воскурений.

Полное таинство Монады провозвещено тебе, дитя. Я подчиняю тебе, дитя, и применения священной книги, которые использовали по этой священной и блаженной книге все мудрецы. [233] Поэтому я заклинаю тебя, дитя, в святилище в Иерусалиме: запечатлей в себе эту теософию, спрячь эту книгу так, чтобы ее было не найти.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории
- ANRW — Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt. Berlin; New York
- СМАГ — Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs
- СJ — Codex Justiniani
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker
- DL — Diogenis Laertii vitae philosophorum
- OZ — Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber
- РC — Patrologiae Cursus Completus. Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne. 162 Vol. usque ad saec. XV, 1857—1866
- PGM — Papyri Graeci Magici
- RE — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart, 1893
- SHA — Scriptores Historiae Augustae
- ТАРА — Transactions and Proceedings of American Philological Society

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Источники

1. *Alcinoos*. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par J. Wittaker et trad. par P. Luis. Paris, 1990. — *Алкиной*. Учебник платоновской философии / Пер. Ю. А. Шичалина // Учебники платоновской философии / Сост. Ю. А. Шичалин. М.; Томск, 1995. С. 67—100.
2. *Ammianus Marcellinus*. Res Gestae / Ed. W. Seyfarth. Berlin, 1986. — *Аммиан Марцеллин*. Римская история / Пер. Ю. Кулаковского, А. Сонни. СПб., 1994.
3. Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power / Ed. M. Meyer, R. Smith. San Francisco, 1994.
4. *Apokryphon Johannis* / Ed. S. Giversen. Copenhagen, 1963. — Апокриф Иоанна / Пер. М. К. Трофимовой // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 173—217.
5. *Apollonios Rhodios*. Argonautica / Ed. R. Merkel. Leipzig, 1854. — *Аполлоний Родосский*. Аргонавтика / Пер. Г. Церетели // Александрийская поэзия. М., 1972. С. 143—302.
6. *Apulee*. Les metamorphoses / Ed. D. S. Robertson. Vol. 1—2. Paris, 1940—1946. — *Апулей*. Метаморфозы / Пер. М. А. Кузьмина // Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М., 1956.
7. *Apulee*. Opuscules philosophique et fragments. Texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu. Paris, 1973. — 1) *Апулей*. О божестве Сократа / Пер. А. Кузнецова // Апулей. Метаморфозы и другие сочинения. М., 1988; 2) *Апу-*

- лей. Платон и его учение / Пер. Ю. А. Шичалина // Учебники платоновской философии / Сост. Ю. А. Шичалин. М.; Томск, 1995. С. 39—66.
8. *Apuleius*. *Apologia sive pro se de magia liber* / Ed. H. E. Butler and A. S. Owen. Oxford, 1914. — *Апулей*. Апология / Пер. С. П. Маркиша // Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М., 1956.
 9. *Aristophanis comoediae* / Ed. G. Dindorf. Vol. I—IV. Oxford, 1835—1839. — *Аристофан*. Комедии / Пер. под ред. Ф. А. Петровского, В. Н. Ярхо. Т. 1—2. М., 1954.
 10. *Aurelii Augustini de civitate dei libri XXII* / Rec. V. Dombart. Vol. 1—2. Lipsiae, 1918. — *Августин Блаженный*. О граде Божием. Т. 1—4. М., 1994.
 11. *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs* // Ed. J. Bidez. Bruxelles, 1928. Vol. VI.
 12. *Cicero Marcus Tullius*. *Scripta quae manserunt omnia* / Ed. C. F. W. Müller. Vol. 1—10. Lipsiae, 1880—1891. — *Цицерон*. Философские трактаты / Пер. М. И. Рижского. М., 1985.
 13. *Codex Justiniani* // *Corpus Juris Civilis* / Ed. A. D. Alberto, D. Mauritio, A. Herrmanni. Lipsiae, 1870.
 14. *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. Bd I—III. Berlin, 1951—1952. — Фрагменты ранних греческих философов / Пер. А. В. Лебедева. М., 1989.
 15. *Diogenis Laertii vitae philosophorum* / Rec. H. S. Long. Vol. I—II. Oxford, 1964. — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986.
 16. *Eupapius*. *Vitae sophistarum* / Ed. G. Girangrande. Rome, 1956. — *Евпапий*. Жизни философов и софистов / Пер. Е. В. Дарк и М. Л. Хорькова // Римские историки IV века. М., 1997.

17. *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus* / Ed. with engl. translation and notes by W. Scott. Vol. I—II. Oxford, 1924—1925. — Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богудского. Киев; М., 1998.
18. *Hippocratis sammtliche Werke* / Hrsg. R. Fuchs. 3 Bde. Leipzig, 1895—1900. — *Гиппократ. О священной болезни* // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В. И. Руднева. М., 1994. С. 493—514.
19. *Homeri Carmina. Ilias* / Rec. A. Lundwich. Leipzig, 1902—1907. — *Гомер. Илиада* / Пер. Н. И. Гнедича. Л., 1990.
20. *Homeri Carmina. Odisea* / Rec. A. Lundwich. Leipzig, 1889. — *Гомер. Одиссея* / Пер. В. Жуковского. М., 1985.
21. *Horatius Flaccus. Opera* / Ed. I. G. Orelli. Berolini, 1886. — *Гораций. Собрание сочинений*. СПб., 1993.
22. *Hygini Fabulae* / Ed. H. J. Rose. Leiden, 1963. — *Гигин. Мифы* / Пер. Д. Торшилова под ред. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997.
23. *Iuliani imperatoris epistulae, leges, poematia, fragmenta varia* / Coll. J. Bidez et F. Cumont. Paris, 1922. — 1) *Юлиан. Против христиан* // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 399—434. 2) *Юлиан. Письма* / Пер. М. Е. Грабарь-Пассек // Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства. М., 1964. 3) *Император Юлиан. Письма* / Пер. Д. Е. Фурмана под ред. А. Ч. Козаржевского // ВДИ. 1970. № 1. С. 237—242; № 2. С. 231—259.
24. *Jamblichi de Mysteriis liber* / Rec. G. Parthey. Berolini, 1857. — *Ямвлих. О египетских мистериях* / Пер. Л. Ю. Лукомского. М., 1995.

25. *Juvenalis Decimi Junii Satirarum Libri V* / Rec. C. S. Hermann. — Ювенал. Сатиры / Пер. Д. Недовича и Ф. Петровского // Римская сатира. М., 1957. С. 168—280.
26. *Lactantius. De Mortibus Persecutorum* / Ed. J. Resent. Torino, 1923. — Лактанций. О смертях преследователей / Пер. В. М. Тюленева. СПб., 1998.
27. *Livius Titus. Ab Urbe condita* / Ed. H. J. Muller. Vol. 1—10. Berlin, 1880—1909. — Тит Ливий. История Рима от основания города / Под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе. Т. 1—3. М., 1989—1993.
28. *Lucianis Opera* / Rec. C. Jacobitz. Vol. 1—3. Lipsiae, 1881—1888. — Лукиан. Избранное / Сост. И. Нахов. М., 1987.
29. *Macrobii Saturnalia* / Ed. J. Willis. Lipsiae, 1962.
30. *Newton. A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*. Vol. II. London, 1863.
31. *Oracles Chaldaïques: Avec un choix de commentaires anciennes* / Texte établi et traduit par Edouard des Places. Paris, 1971.
32. *Origen. Contra Celsum* / Translation with Introduction by H. Chadwick. London, 1953. — Ориген. Против Цельса / Пер. Л. Писарева. М., 1996.
33. *Orphicorum fragmenta* / Ed. O. Kern. Berlin, 1922.
34. *Pausanias description of Greece* / Ed. W. H. S. Jones. Vol. I—V. London; New York, 1918—1935. — Павсаний. Описание Эллады / Пер. С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. Т. 1—2. СПб., 1996.
35. *Philo Alexandrinus. Opera* / Ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. 1—7. Berolini, 1896—1926.
36. *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius* / Ed. F. C. Conybesre, M. A. Vol. I—II. Harvard, 1969. — Аполлоний

- Тианский. Письма / Пер. Е. Г. Рабинович // Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1973.
37. *Plato. Opera* / Ed. I. Burnet. Vol. 1—5. Oxford, 1956—1962. — 1) Платон. Сочинения: В 3 т. / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М., 1968—1972. 2) Платон. Алкивиад I / Пер. С. Я. Шейнман-Тонштейн // Платон. Диалоги / Под ред. А. Ф. Лосева. М., 1986. С. 175—222.
38. *Pliny Secundus Gaius. Naturalis Historia* / Ed. L. Ianus. Vol. 1—5. Lipsiae, 1859—1877.
39. *Plotini Opera* / Ed. P. Henry and H.-R. Schuzyer. Vol. 1—3. Oxford, 1964—1977. — 1) Плотин. О сомнениях души // Плотин. Космогония. Б. м., 1995. 2) Плотин. Против гностиков / Пер. Л. Ю. Лукомского // АКАДНМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. Р. В. Светлова, А. В. Цыба. СПб., 1997. С. 229—248.
40. *Plutarchi Moralia* / Ed. C. Hubert et al. Vol. 1—5. Lipsiae, 1924—1957. — 1) Плутарх. Об Исиде и Осирисе / Пер. Н. Н. Трухиной // Плутарх. Исида и Осирис. Киев, 1996. С. 5—70. 2) Плутарх. Об «Е» в Дельфах / Пер. Н. Б. Клячко // Там же. С. 71—96. 3) Плутарх. О демоне Сократа / Пер. Я. Боровского // Плутарх. Сочинения / Сост. С. Аверинцев. М., 1983. С. 501—536. 4) Плутарх. О суеверии / Пер. Э. Юнца // Там же. С. 389—400. 5) Плутарх. Об Эроте / Пер. Я. Боровского // Там же. С. 544—582.
41. *Plutarchus. Vitae parallelae* / Recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler. 2 ed. Vol. 1—3. Leipzig, 1957—1973. — Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Под ред. С. П. Маркиша, С. И. Соболевского, М. Е. Грабарь-Пассек, Т. 1—3. М., 1961—1964.
42. *Porfirio. Lettera ad Anebo* / Ed. A. R. Sodano. Napoli, 1958.

43. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda. Librorum reliquae / Ed. G. Wolff. Berolini, 1856. — *Порфирий. О философии из оракулов* / Пер. А. Б. Рановича // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 351—353.
44. Porphyrii vita Plotini // Plotini Opera / Ed. P. Henry and H.-R. Schuyzer. Vol. 1—3. Oxford, 1964—1977. — *Порфирий. Жизнь Плотина* / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 462—476.
45. Porphyrios. De regressu animae // Bidez J. Vie de Porphyre, le philosophe neo-platonicien: Avec les fragments des traites Peri agalmaton et De regressu animae. Grand; Leipzig; Hildesheim, 1913.
46. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / Ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908.
47. Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentaria / Ed. G. Kroll. Vol. 1—2. Lipsiae, 1899—1901.
48. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Vol. 1—3. Lipsiae, 1903—1906.
49. Proclus. The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. — *Прокл. Первоосновы теологии* / Пер. А. Ф. Лосева. М., 1993.
50. Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl. Vol. 1—2. Lipsiae, 1955. — *Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана* / Пер. С. Н. Кондратьева под ред. А. И. Доватура. М., 1992.
51. Seneca's Tragedies / Ed. F. J. Miller. London, 1916. — *Сенека Луций Анней. Медея* / Пер. С. А. Ошерова // Луций Анней Сенека. Трагедии / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1983. С. 5—34.
52. Sepher ha-Razim. The Book of the Mysteries / Transl. M. A. Morgan. New-York, 1983.

53. *Sophocles. Fabulae* / Ed. A. C. Pearson. Oxford, 1924. — Софокл. Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1990.
54. *Tacitus Publius Cornelius. Libri qui supersunt* / Ed. E. Koestermann. Vol. 1—2. Leipzig, 1965—1969. — Корнелий Тацит. Сочинения: В 2 т. / Пер. А. С. Бобовича и Г. С. Кнабе. М., 1993.
55. *Tertulliani opera. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. I—II. Turnholti*, 1953—1954. — Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. К язычникам / Пер. И. Маханькова // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения / Под ред. А. А. Стоярова. М., 1994. С. 37—82.
56. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II. Leiden*, 1974. — Происхождение мира / Пер. А. И. Еланской // Изречения египетских отцов. СПб., 1993. С. 316—334.
57. *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by H. Charlesworth. Vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*. London, 1983.
58. *Theocritus* / Ed. A. S. F. Gow. Vol. I—II. Cambridge, 1950. — Феокрит. Идиллии // Феокрит. Моск. Бюж. Идиллии и эпиграммы / Пер. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958.
59. *Tibullus. Carmina* // *Albii Tibulli aliorumque carminum libri tres* / Ed. F. W. Lenz, Leiden, 1964.
60. *Vergilii Publii Maronis Opera* / Rec. F. A. Hirtzel. Oxonii, S. a. — Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. С. Шервинского и С. Ошеров. М., 1979.
61. *Zostrianos* / Ed. and transl. J. H. Sieber // *Nag Hammadi Studies* / Ed. M. Krause and others. T. XXXI. Leiden; New York; Kobenhavn; Koln, 1991.

Издания папирусов, табличек и амулетов

62. *Audollent A. Defixionum Tabellae*. Paris, 1894.

63. *Bonner C.* Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. Ann Arbor, 1950.
64. *Papyri Graecae Magicae / Ed. K. Preisendanz.* Bd I—II. Leipzig, 1929—1931.
65. *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi / Ed. A. Dieterich.* Lipsiae, 1888.
66. *The Demotic Magical Papyri of London and Leiden / Ed. F. L. Griffith and H. Thomson.* London, 1904.
67. *Wünsch R.* Defixionum Tabellae Atticae. Berlin, 1873.
68. *Wünsch R.* Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig, 1898.

II. Литература

69. *Буацье Г.* Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1914.
70. *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981.
71. *Желтова Е. В.* Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе (жанровая принадлежность сохранившихся свидетельств): Автореф. канд. дис. СПб., 1995.
72. *Леви-Строс К.* Пути развития этнографии // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 29—36.
73. *Леви-Строс К.* Руссо — отец антропологии // Там же. С. 19—28.
74. *Леви-Строс К.* Три вида гуманизма // Там же. С. 15—18.
75. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 7. М., 1988.
76. *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
77. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
78. *Никитюк Е. В.* Процессы по обвинению в религиозном нечестии (асебейе) в Афинах во второй половине V в. до

- н. э. // Античный мир. Проблемы истории и культуры: Сборник научных статей к 65-летию со дня рождения Э. Д. Фролова / Под ред. д-ра ист. наук И. Я. Фроянова. СПб., 1998.
79. *Никольский Б. В.* Система и текст XII таблиц. СПб., 1897.
80. *Нильссон М.* Греческая народная религия. СПб., 1998.
81. *Петров А. В.* К истории религиозно-философской мысли поздней античности (учение Прокла о магических именах) // Вестник С.-Петербургского ун-та. Сер. 2. 1995. Вып. 4. С. 15—21.
82. *Петров А. В.* Прокл. О способе создания божественных мифов. Вводная статья, перевод, комментарии // АКАДНМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. СПб., 1997. Вып. 1. С. 252—278.
83. *Плотников В.* История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. Период первый: От начала христианства до Константина Великого. Казань, 1885.
84. *Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
85. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
86. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
87. *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
88. *Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Ранние формы религии. М., 1990.
89. *Утченко С. Л.* Цицерон и его время. М., 1986.
90. *Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1980.
91. *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов Наг-Хаммади. М., 1991.
92. *Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства. М., 1997.

93. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
94. *Abt A.* Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Giessen, 1908.
95. *Andresen C.* Logos und Nomos: Die Polemic Kelsos wider das Urchristentum. Berlin, 1955.
96. *Athanassiady P.* Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus // *Journal Roman Studies.* 1993. Vol. 83.
97. *Aune D. E.* Magic in Early Christianity. // *ANRW.* Tl. 2. 1980. Bd 23. Hbbd. 2. S. 1507—1557.
98. *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Cambridge, 1981.
99. *Baronius.* Annales Ecclesiasticis / Ed. Theiner. 1864.
100. *Beierwaltes W.* Lux intelligibilis. Untersuchung zur Licht-metaphysik der Griechen. München, 1957.
101. *Benko S.* Pagan Rome and the Early Christians. Bloomington, 1984.
102. *Bidez J.* Le philosophe Jamblique et son ecole // *Revue des etudes grecques.* 1919. T. 32. P. 29—40.
103. *Bidez J.* La Vie de l'empereur Julien. Paris, 1930.
104. *Bidez J.* Vie de Porphyre, le philosophe neo-platonicien. Avec les fragmentes des traites *Peri agalmaton* et *De regressu animae.* Grand; Leipzig; Hildesheim, 1913.
105. *Bonner C.* Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. Ann Arbor, 1950.
106. *Bortler Fr.* Porphyrios' Schrift von den Gotterbildern. Erlangen, 1903.
107. *Bouche-Leclercq A.* Histoire de la divination de l'antiquite. T. 1—4. Paris, 1879.
108. *Boyance P.* Theurgie et telestique neoplatonicienne // *Revue de l'histoire des religions.* 1955. Vol. 147. №2.
109. *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, 1972.

110. *Chadwick H.* Philo and Beginnings of Christian Thought // Cambridge History of Ancient Greek and Early Mediaeval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 137—192.
111. *Cochez J.* Plotin et les mysteres d'Isis // Revue neo-scolastique de philosophie. 1911. T. 18. P. 308—340.
112. *Cumont Fr.* The Oriental Religion in Roman Paganism. Chicago, 1911.
113. *Delatte A.* La Catoptromancie grecque et ses derives. Paris, 1932.
114. *Deubner L.* Attische Feste. Berlin, 1932.
115. *De Vries J.* Magic and Religion // History of Religion. 1962. № 1. P. 214—221.
116. *Dieterich A.* Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des spatern Altertums. Leipzig, 1891.
117. *Dillon J.* The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. London, 1977.
118. *Dodds E. R.* The Unknown God in Neoplatonism // Proclus. The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 344—345.
119. *Dodds E. R.* Theurgy // Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1963. P. 283—311.
120. *Dodds E. R.* New Light on the «Chaldaen Oracles» // Levi H. Chaldaean Oracles and Theurgy / Nov. ed. M. Tardieu. Paris, 1978. P. 693—701.
121. *Dodds E. R.* Supernormal Phenomena in Classical Antiquity // Dodds E. R. The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 156—210.
122. *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. New York, 1965.
123. *Eitrem S.* Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie // Symbolae Osloenses. 1929. Fasc. VIII. P. 49—53.

124. *Eitrem S.* La theurgie chez les Neo-platoniciens et des Papyrus Magiques // *Symbolae Osloenses*. 1942. Fasc. XXII. P. 49—79.
125. *Evans-Pritchard E. E.* Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, 1937.
126. *Festugiere A. J.* L'Idéal religieux des Grecs et L'Évangile. Paris, 1932.
127. *Gallagher E. V.* Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus. Society of Biblical Literature, 1982.
128. *Garrett S. R.* The Demise of the Devil: Magic and Demonic in Luke's Writings. Minneapolis, 1989.
129. *Gilson E., Bohner Ph.* Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn, 1952.
130. *Goedeckemeyer A.* Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905.
131. *Goode W. J.* Religion among the Primitives. Glencoe, 1951.
132. *Hadot P.* Bilan et perspectives sur les «Oracles Chaldaïques» // *Levi H.* Chaldaean Oracles and Theurgy. Nov. ed. M. Tardieu. Paris, 1978. P. 703—720.
133. *Harnak A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4 Aufl. Bd 1—2. Leipzig, 1924.
134. *Hopfner Th.* Griechisch-Agyptischer Offenbarungszauber. Bd 1—2. Leipzig, 1921—1924.
135. *Hopfner T.* Mageia // *RE*. Bd XIV. Hbbd. 1. Coll. 301—393.
136. *Hopfner Th.* Theurgie // *RE*. 2 R. Bd VI. Hbbd. 1. Coll. 258—270.
137. *Jaeger W.* Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin, 1963.
138. *Kee H. C.* Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, 1986.
139. *King C. W.* The Gnostics and their Remains. London, 1887.

140. *Klibansky R.* The Contiuity of the Platonic Tradition during the Middle Age. London, 1939.
141. *Kolenkow A. B.* Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity // ANRW. 1980. Th. 2. Bd 23. Hbbd. 2. S. 1471—1506.
142. *Kroll W.* De oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894.
143. *Kroll W. P.* Nigidius Figulus // RE. 2 R. Bd. XV. Hbbd. 2. Coll. 258—270.
144. *Kuster B.* De tribus carminibus papyri Parisinae magicae. Königsberg, 1912.
145. *Larsen B. D.* La plase de Jamblique dans la philosophie antique tardive // De Jamblique a Proclus: Entretiens prepares et presides par Heinrich Dorrie. Vandoeuvres; Geneve, 1974.
146. *Levi H.* Chaldaean Oracles and Theurgy / Nov. ed. M. Tardieu. Paris, 1978.
147. *Levinskaya I. A.* Syncretism — the Term and Phenomenon // Tyndale Bulletin. 1993. Vol. 44. N 1. P. 118—128.
148. *Liebeschuetz J. H.* Continuity and Change in Roman Religion. Leipzig, 1979.
149. *Lloyd A. C.* The Later Neoplatonists // Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Filosofia / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 270—325.
150. *Lloyd A. C.* Parhypostasis in Proclus // Proclus et son Influence. Zürich, 1987. P. 145—157.
151. *Macarius J.* Abraxas seu Apistopistus. 1657.
152. *Mauss M.* A General Theory of Magic. New York, 1972.
153. *McMullan R.* Enemies of Roman Order. Cambridge, 1966.
154. *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism. Cambridge (Mass.), 1963.
155. *Merlan Ph.* Religion and Philosophy from Plato's «Phaedo» to the Chaldaean Oracles // Journal of History of Philosophy. 1963. Vol. 1. P. 163—176.
156. *Merton R. K.* Approaches to the Study of Sociale Structure. New York, 1973.

157. *Nilsson M. P.* Die Religion in den griechischen Zauberpapyri // *Nilsson M. Opuscula selecta.* 3 Bde. Lund, 1960. Bd. 3. S. 130—149.
158. *Nilsson M. P.* The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion. Lund, 1927.
159. *Nilsson M. P.* The Rise of Astrology in the Hellenistic Age // *Meddelande Fran Lunds Astronomiska Observatorium.* Lund, 1943. Ser. II. N 111. P. 1—9.
160. *Nock A. D.* Greek Magical Papyri // *Nock A. D. Essays on religion and the ancient world.* Vol. 1—2. Cambridge, 1972. P. 176—194.
161. *Nock A. D.* Greeks and Magi // *Ibid.* P. 516—526.
162. *Nock A. D.* Paulus and Magus // *Ibid.* P. 313—316.
163. *Nock A. D.* Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire // *Ibid.* P. 33—48.
164. *Park R. E., Burgess E. W.* Introduction into the Science of Sociology. Chicago, 1921.
165. *Pohlenz M.* Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd 1—2. Göttingen, 1948—1949.
166. *Preisendanz K.* Fluchtafel (Defixion) // *Reallexikon für Antike und Christentum.* 1972. Bd VIII. Coll. 1—29.
167. *Reinhardt K.* Posidonios // *RE.* 2 R. Bd. XXII. Hbbd. I. Coll. 128—145.
168. *Reitzenstein R.* Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. Leipzig, 1927.
169. *Reitzenstein R.* Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und fürchristlichen Literatur. Leipzig, 1904.
170. *Remus H.* Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century. University of Pennsylvania, 1979.
171. *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.
172. *Robinson J. M.* The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // *Proceeding of the International Colloquium on Gnosticism.* Stockholm. August 20—25, 1973 / Ed. G. Widgren. Stockholm, 1977. P. 132—142.

173. *Roscher W. H.* Lexicon der griechischen und romischen Mythologie. Bd 1—7. Leipzig, 1884—1937.
174. *Smith J. S.* Good News is No News: Aretalogy and Gospel // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults / Ed. J. Neusner. Leiden, 1975.
175. *Smith J. S.* Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity // ANRW. 1978. Th. 2. Bd 16. Hbbd. 1. S. 425—439.
176. *Smith W. D.* So-called Possession in pre-Christian Greece // ТАРΑ. 1965. Vol. 96. P. 403—246.
177. *Suss W.* Cicero: Eine Einführung in seine philosophischen Schriften. Wiesbaden, 1966.
178. *Theiler W.* Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942.
179. *Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973.
180. *Torndike L.* A History of Magic and Experimental Science. Vol. 1—8. New York, 1923—1958.
181. *Tzavella-Evjen H.* Homeric Medicine // The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation: Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1—5 June, 1981 / Ed. R. Hagg. Stockholm, 1983. P. 185—188.
182. *Westerink L. G.* The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. I—II. Amsterdam, 1976—1977.
183. *Wilken R. L.* The Christians as the Roman Saw Them. New Haven, 1984.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
----------------	---

Глава 1 ЭВОЛЮЦИЯ МАГИИ

1. Магия в классический период	24
2. Магия по данным <i>defixionum tabellae</i> позднеклассического и эллинистического времени	34
3. Магия эпохи Римской империи по данным магических папирусов	44
4. Появление теургии как особой формы магии	67

Глава 2 МАГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

1. Тенденции эволюции отношения к магии в поздней античности	83
2. Стоическая идеология у Цицерона	98
3. Магия в художественной литературе эпохи Августа .	107
4. Трагедия и эпос во второй половине I века: Сенека, Лукан, Стаций	121
5. Магия в идеологии среднего платонизма	129
<i>Плутарх Херонейский</i>	133
<i>Апулей из Мадавры</i>	137
«Правдивое слово» Корнелия Цельса	147
6. Poleмика Порфирия и Ямвлиха	155
<i>Письмо Порфирия к Анебону</i>	157
<i>Трактат Ямвлиха «De mysteriis»</i>	160

7. Место теургии в философии Прокла	167
<i>Сочинения Прокла</i>	167
<i>Учение об имени</i>	170
<i>Теория поэтического искусства</i>	178
Заключение	194

ПРИЛОЖЕНИЕ

I. Из комментариев Прокла к платоновскому диалогу «Тимей»	215
II. Из комментариев Прокла к платоновскому диалогу «Государство»	292
III. Из комментариев Прокла к платоновскому диалогу «Кратил»	315
IV. Из греческих магических папирусов из Египта	360
<i>Большой парижский магический папирус</i>	360
<i>Лейденский папирус W</i>	389
Список сокращений	397
Библиография	398

Научное издание

А. В. ПЕТРОВ

ФЕНОМЕН ТЕУРГИИ:

Философия и магия в античности

Редактор: *С. И. Лукомская*
Корректоры: *К. Д. Шарко, Т. Л. Самсонова*
Верстка: *С. В. Степанов*
Художник: *В. В. Неклюдов*

Издательство РХГИ

191011, Санкт-Петербург, набережная р. Фонтанки, 15

Издательский Дом СПбГУ

199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9

Сдано в набор 07.10.02. Подписано в печать 25.05.03. Формат 84 × 108^{1/32}.
Бум. офсетная. Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 22,10.
Тираж 1300 экз. Зак. № 72

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам:

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15, Издательство Русского
Христианского гуманитарного института. Факс: (812) 311–30–75;
e-mail: rector@rchgi.spb.ru. URL: <http://www.rchgi.spb.ru>

199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9. Издательский
Дом Санкт-Петербургского государственного университета.
Тел.: 328–77–63; e-mail: books@dk2478.spb.edu

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии Издательского Дома
Санкт-Петербургского государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

В книге с привлечением широкого материала литературных и документальных источников исследуется процесс возникновения в античной культуре римского времени философской магии — теургии.

Автор освещает основные процессы, приведшие к возникновению этого специфического явления, повлиявшего на средневековые и новоевропейские магические практики и теории, а именно, формирование особой формы греко-египетской магии, процедуры которой были восприняты элитарной античной культурой; развитие платонических теоретических обоснований действенности магических процедур; эволюцию элитарного сознания, в ходе которой была сформирована и сформулирована потребность в практической религиозности.

