

# ОТКРОВЕНИЕ ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА



## КНИГА II

АСТРОЛОГИЯ И ОККУЛЬТНЫЕ ЗНАНИЯ

КОСМИЧЕСКИЙ БОГ

# ОТКРОВЕНИЕ ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА

## II КОСМИЧЕСКИЙ БОГ

ПРЕПОДОБНОГО ОТЦА ФЕСТИЮЖЬЕРА  
ИЗ ОРДЕНА ПРОПОВЕДНИКОВ,  
научного руководителя  
в Практической школе Высших Исследований



Издательство Велигор  
Москва 2019

16+



УДК 133.52+141+339

ББК 86.42

Ф44

*Перевод с французского*  
Владимира ТКАЧЕНКО-ГИЛЬДЕБРАНДТА (ПРАНДАУ)

Фестюжьер Андре-Жан

Ф44 Откровения Гермеса Трисмегиста. II. Космический Бог. — М.:  
ТД Велигор, 2019. — 544 с.: ил.

Продолжаем знакомить наших читателей с творчеством замечательного французского религиоведа, историка античной философии и теолога *Андре-Жана Фестюжьера* (1898–1982), брата Ордена проповедников (Святого Доминика) Римско-католической церкви. Напомним, что в прошлом году в нашем издательстве впервые вышел в свет на русском языке I-й том его выдающегося философско-эзотерического исследования *«Откровение Гермеса Трисмегиста» – Астрология и оккультные знания»*.

Во II-м томе своего произведения (в двух книгах), имеющем подзаголовок *«Космический Бог»*, автор останавливается на доктринальных аспектах возникновения герметического мировоззрения, умело проводя его генеалогию от великого Платона, платоников и стоиков к Филону Александрийскому. Тем самым показывая, на какой почве выросло эллинистическое учение о Логосе, впоследствии охватившее всю христианскую ойкумену.

II-й том (в двух книгах) монументальной трилогии французского священнослужителя *Андре-Жана Фестюжьера* предназначен для всех, кто интересуются становлением не только оккультно-герметической, но и религиозной традиции, начиная с классической античности и эллинистических времен. Это продолжение захватывающего расследования тайных мистериальных начал и сил нашего космоса и бытия.

**ISBN 978-5-88875-693-5**

Подписано в печать 21.07.2019 г.

Формат 60х90/16. Печ. 35,7 л. Бумага офсетная 70 гр.

Тираж 150 экз. Заказ №

ООО «Торговый Дом Велигор»

г. Москва, м. Кожуховская, ул. 6-я Кожуховская, дом 24, 1 этаж, офис №4

Тел: +7 (495) 784-06-61, +7 (985) 784-08-16.

E-mail: [veligor97@gmail.com](mailto:veligor97@gmail.com)

**Интернет-магазин – [WWW.VELIGOR.RU](http://WWW.VELIGOR.RU)**

© Торговый Дом «Велигор», 2019

## Содержание

Предисловие .....	7
<b>ВВЕДЕНИЕ. ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА .....</b>	<b>20</b>
<b>ГЛАВА ПЕРВАЯ. Сведения о герметике .....</b>	<b>20</b>
I. Corpus Hermeticum .....	21
II. «Асклепий» .....	40
Введение (с. 1) .....	40
Раздел I: Иерархия и протяженность в мироздании (с. 2–7) .....	40
Раздел II: Двойная миссия человека (с. 8–9) .....	41
Раздел III: Двойственное естество человека (с. 10–14 [р. 313.2]) ..	42
Раздел IV: Бог, материя, дыхание (с. 14–17) .....	43
Раздел V: Иерархия разумеемых богов и чувственных богов; единство Всего (с. 19) (60) .....	44
Раздел VI: причины и способы создания существ (с. 20–21) ...	45
Раздел VII: Величие человека, наделенного интеллектом (с. 22) .....	45
Раздел VIII: Человек – создатель земных богов (с. 23–24, pp. 325. 6 – 326. 20) .....	47
Раздел IX: Апокалипсис (с. 24–27, pp. 326. 21 – 333. 4 [et haec usque eo narrate sint]) .....	47
Раздел X: О бессмертном и смертном (с. 27[р. 333. 5]–29) (62) .....	48
Раздел XI: О Времени и Вечности (с. 30–32, pp. 337. 19 – 340. 15) .....	49
Раздел XII: Совершенство мироздания, полного и многообразного во всех своих частях (с. 33–36).....	50
Раздел XIII: Человек, творящий богов (с. 37–38) .....	51
Раздел XIV: Эймармене, Необходимость, Порядок (с. 39–40) .....	52
Эпилог и заключительная молитва (с. 40[р. 351. 23]–41) .....	52



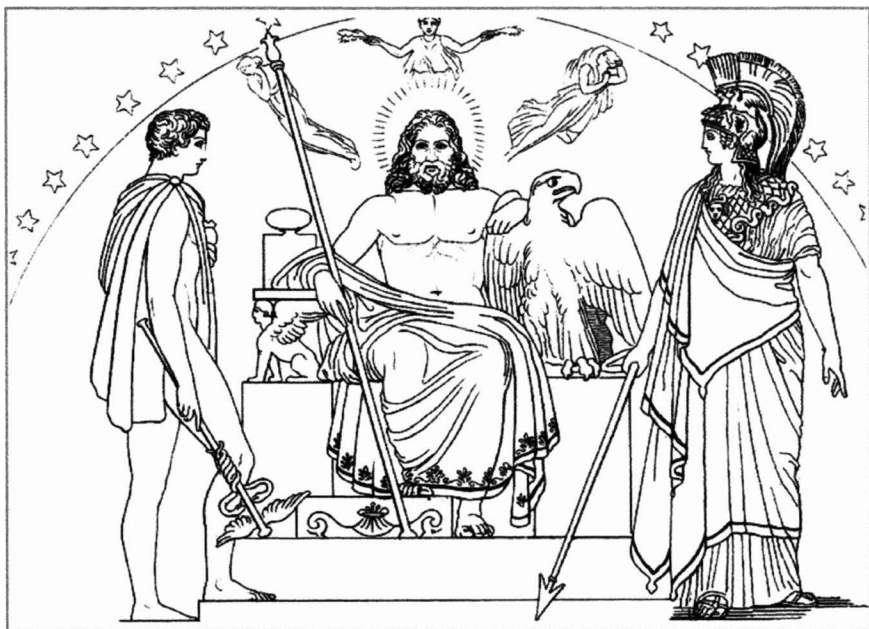
ГЛАВА II. «ЛОГОС» ГЕРМЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ (1) . . . . .	60
ГЛАВА III. СВЕДЕНИЯ О ПРОБЛЕМЕ В ГЕРМЕТИКЕ . . . . .	94
§ 1. Пятый трактат Герметического Корпуса . . . . .	94
§ 2. Элементы космического мистицизма в герметической литературе . . . . .	99
I. Бог, зримый в Своем творении . . . . .	99
II. Пантеистическое течение . . . . .	106
<b>ПЕРВАЯ ЧАСТЬ.</b>	
<b>СОКРАТИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ: КСЕНОФОНТ И ПЛАТОН . . . . .</b>	<b>124</b>
ГЛАВА IV. КСЕНОФОНТ, ВОСПОМИНАНИЯ О СОКРАТЕ, I, 4 и IV, 3 . . . . .	124
ГЛАВА V. ПЛАТОН: ТИМЕЙ И ЗАКОНЫ . . . . .	152
I. Смысл и значение Тимея в продолжение последних диалогов (5) . . . . .	155
II. Телеология Тимея . . . . .	160
III. Созерцание мироздания в Тимее и Законах . . . . .	199
<b>ВТОРАЯ ЧАСТЬ. ОТ ПЛАТОНА К СТОИКАМ . . . . .</b>	<b>242</b>
ГЛАВА VI. ДУХ ВРЕМЕНИ . . . . .	242
§ 1. Философические и религиозные причины созерцания Космоса (1) . . . . .	242
§ 2. Исторические обстоятельства и свидетельство Менандра . . . . .	253
§ 3. Теоретическая жизнь . . . . .	261
§ 4. Универсальная религия . . . . .	270
ГЛАВА VII. ЭПИНОМИС ИЛИ ПОСЛЕЗАКОНИЕ (1) . . . . .	307
ГЛАВА VIII. АРИСТОТЕЛЬ: ДИАЛОГ «О ФИЛОСОФИИ» (1) . . . . .	341
§ 1. Предписание и дух диалога . . . . .	341
§ 2. Источники веры в Бога . . . . .	352
§ 3. Мироздание – храм Божий (61) . . . . .	359
§ 4. Естество космического Бога . . . . .	367
§ 5. Родство сущности между нашей душой и богами светил (121) . . . . .	376

<b>ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. ДРЕВНИЙ СТОИЦИЗМ</b> .....	409
<b>ГЛАВА IX. ЗЕНОН</b> .....	409
<b>ГЛАВА X. СИСТЕМА МОРАЛИ (1)</b> .....	424
<b>ГЛАВА XI. РЕЛИГИЯ МИРОЗДАНИЯ</b> .....	492
<b>I. «Гимн Зевсу» Клеанфа (1)</b> .....	492
§ 1. Анализ гимна .....	492
§ 2. Мистика соглашения .....	509
<b>II. Религиозное чувство Мироздания у Арата</b> .....	518





Орфей, Эвридика и Гермес.  
Рисунок с античного барельефа на Вилле Альбани в Риме



Гермес, Зевс и Афина

## ПРЕДИСЛОВИЕ



**В**торой и третий том этого произведения будут посвящены философическому герметизму.

Ведь имя Гермеса охватывает собой подлинную философскую систему, совокупность новых и последовательных воззрений о Боге, мироздании и человеке. Несомненно, что трактаты из Герметического Корпуса, латинский Асклепий и герметические фрагменты из Стобея обыкновенно рассматривают эти темы в качестве своего предмета. Одинаково несомненно, что здесь и там обнаруживаются крупницы больше технической доктрины (1). По этим отрывкам достаточно очевидно, что автор ограничивается повторением более или менее понятного урока и что он совершенно не способен мыслить сам по себе. Когда он приступает к немного более сложной проблеме, когда он хочет узнать, например, предполагает ли умственное развитие страдание (2), то приходит лишь к невразумительной несуразице. Согласно высказыванию Тидемана в отношении С. Н. II (Герметического Корпуса II), «напрасно герметист изображает большое звучание, поскольку, как гласит пословица, он слышал звон, но не знает, где он». Значит, нельзя спрашивать с Герметиста философию, достойную этого имени. И если бы последнее заслужило подобное усилие, то тщетно бы было повторять после Кроля (3) изложение герметических учений о Боге, мироздании, человеке, морали и религии. Поскольку лучше находиться в присутствии доктрин, не представляющих никакого своеобразия, но сделавшихся, начиная с эклектизма, общим благом сект или, если выражаться еще правильнее, общим достоянием школы: не забываем о том, что мы пребываем в возрасте школьных учебников, и больше, нежели один отрывок из Герметики, свидетельствует о влиянии этих сочинений (4). Пусть даже эти герметические доктрины являются различными и не-



совместимыми, ведь автор часто в одном и том же трактате следует великим течениям эпохи, между собой несколько не соглашающимся. Именно тут и обнаруживается интерес к герметической литературе. И в той мере, где она не представляется оригинальной, свидетелем служит Трисмегист. Он сообщает о распространении ἐγκύκλια (энциклик), начиная с I столетия нашей эры. Он приносит свидетельство о течениях, разделивших религиозную мысль греко-римской эпохи.

Итак, эта религиозная мысль в общем виде господствовала благодаря двум направлениям, которые можно назвать тенденцией оптимистической и тенденцией пессимистической.

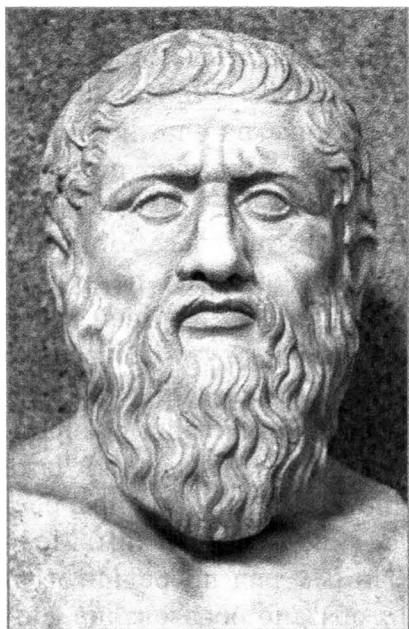
В первом направлении мир рассматривался в качестве блага: он преимущественно предстает порядком (κόσμος). Подлунная область сама по себе проявляет данный порядок благодаря смене времен года, гармонической конфигурации земли и равновесию, совершающемуся между четырьмя ее образующими элементами, благодаря удивительному строению живых существ и особенно человека и естественному подчинению растений и животных человеку. Но порядок по-особому возникает в области огня и эфира, находящейся сверху от луны. Там существуют светила, сначала планеты, концентрические окружности которых движутся в сложных, но упорядоченных движениях, затем неподвижные светила, связанные с верховным небесным сводом. Но подобный порядок предполагает Распорядителя: отсюда для герметиста истина очевидности. Так что вид мироздания приводит естественно к познанию и почитанию Бога, демиурга мироздания.

Во втором направлении мир рассматривался в качестве зла. Здесь господствует «нестроение», и фактически от этого первичного нестроения у человека происходит присутствие бессмертной души, изначально чистой и божественной, в материальном теле, тленном и оскверненном в самой своей сущности. Поклонник космического Бога переносил свой взор на совокупность Вселенной; и поскольку видел в ней вящий

порядок, постольку расценивал, что земные нестроения поглощаются порядком, коего они в некотором роде составляют часть, образуя в нем равно необходимый элемент. Ибо нет никакого порядка без сложности, и нет никакой сложности без разнообразия. Порядок предполагает существование противоположностей и, следовательно, он предполагает противостоящее добру зло. Дуалист обращает свой взгляд на самого себя; и поскольку он видит себя глубоко разделенным, постольку ощущает в себе корневой разрыв между телом и душой, и сей внутренний разлад заставляет его заключить, что нестроение повсюду, и в мире нет ничего хорошего. С тех пор воображаемый им Бог не может иметь никакого отношения с миром. Он не может являться напрямую творцом мироздания. Даже наоборот, этот Бог будет бесконечно удаленным от мира, бесконечно высшим над ним. Он будет гиперкосмическим. Между ним и миром окажется необходимым ряд посредников, и одному из этих посредников будет обьязано образование конкретной вселенной. С другой стороны, для достижения этого гиперкосмического Бога нельзя больше проходить через мир. Подальше отсюда нужно бежать от всего того, что предстает материей; и вид самого неба, поскольку оно состоит из материи, не станет плодотворным для истинной религии.

Вот два направления, между которыми разделились философические сочинения герметизма (5). Оба они обладают долгой историей; и прежде чем еще раз мне попытаться описывать герметизм в качестве хорошо связанной системы, прежде чем мне потеряться в довольно неблагодарном расследовании греческих, еврейских, египетских или иранских источников доктрин Трисмегиста; я полагал бы достойным проследить эту историю. Значит предметом этого второго тома предстает религия космического Бога, хотя третий том станет изучать проблему души и гнозиса. Там все встанет на твердую почву. Что касается первой и второй тенденции, то нам хватает текстов, позволяющих узнать, как сформировались идеи, как они передавались на протяжении эллинистического





Платон

периода, как они, наконец, образовали средоточие, где смог появиться на свет герметизм.

Источником этих двух течений представляется Платон, которого можно назвать отцом религиозной эллинистической философии. В безмерном творчестве этого мудреца легко различить двойное движение.

Поначалу наиболее очевидным оказывается дуалистическое движение. Миру Разумемого, неподвижного и божественного драматически противостоит мир чувственного, где все меняется и разворачивается.

Душа закована в тело, как в темницу. Вследствие чего всякое усилие мудреца заключается в освобождении от тела; жизнь является медитацией смерти, приготовлением к смерти, ведь смерть разделяет два антагонистических предела, чем возвращает душе ее свободу, позволяющую ей подняться к Богу. Материя в данной концепции обладает значимостью положительной реальности, будучи как бы злым началом, позитивно пребывающим в божественном Интеллекте, что мешает ее действенности в поступках человеческого поведения и в управлении вселенной. Зло находится в борьбе против добра: значит необходимо избегать зла и, следовательно, царства материи. «Бежать снизу вверх», – таковым мог бы представляться девиз дуалистического платонизма, наиболее известного и влиятельного в период Империи, начиная со II столетия.

Но есть и другой платонизм – платонизм последних сочинений *Тимея* и *Законов*. В этих произведениях нет больше драматического противостояния чувственного с умственным на-

чалом. Конкретный мир связан с идеями посредством Души. В действительности этот мир, подобный большому живому существу, наделен автономным движением, что предполагает Душу. И движение мироздания, по крайней мере, в небесной области, является упорядоченным движением, проявляющим план, смысл: это предполагает, что движущая Душа вселенной предстает разумной Душой. Фактически Интеллект мироздания созерцает прекрасный идеальный порядок, и благодаря этому созерцанию он делает запечатленным во вселенной упорядоченное движение. С тех пор мироздание – поистине порядок, *Kosmos*. Конечно, нестроение здесь находит свое место отнюдь не в качестве сущностного зла, но как умаление добра. Отсюда нет никакого порядка без множественных существ, тем самым ограниченных, без разнообразных существ, тем самым более или менее богатых добром; из чего следует, что, рассматривая только часть совокупности, открываешь недостатки добра и нестроения; но, рассматривая одну часть, не имеешь воззрения обо Всем. Если же постараться охватить одним взглядом все вместе, нестроение дальше стирается, находя свое объяснение в совокупности, и поглощается в порядке. «Непрестанно обращать взор на Все», – таковой окажется максима этой сознательно оптимистической премудрости (6). В своем последнем основании эта доктрина проистекает от определенной концепции материи. Для дуалиста материя являлась позитивной реальностью, действительно сопротивлявшейся добру. В данной концепции, наоборот, материя не что иное, как предел, крайнее место, где действительность божественного Интеллекта обретает свою смертельную точку. Но почему действие добра видится ограниченным подобным образом? И если, в конечном счете, Интеллект желает образовать порядок, то обязан производить ограниченных существ, отличающихся от него и различных в отношении друг друга: он должен обратиться к другому, нежели он, началу множественности и несхожести: это начало – материя. Значит рядом с необходимостью Интеллекта будет присутствовать необходимость материи, но эти два слагаемых

больше не находятся в открытой борьбе. В конце концов, именно интеллект преодолевает материю (7).

Эта доктрина предоставила место религиозной философии, из которой можно проследить генезис и эволюцию от Платона к герметизму, пройдя через Аристотеля (π. φιλοσοφίας), Стоицизм, эклектическую философию Цицерона с сочинением *de mundo* и Филона. Начиная с I столетия до нашей эры, то есть со времени, когда философия выходит собственно из сект, разоблачаясь в том, что можно уже называть «классом философии», где она с тех пор становится одним из обязательных элементов элитарной культуры (8); эта религиозная доктрина является общим благом всякого мыслящего человека в той мере, в которой он желает согласовать свой разум со своей верой, свою концепцию вселенной со своей потребностью почитать божественное начало, с ним связываясь. И если в исследовании этого движения я остановился на Филоне, то отнюдь не потому, что Филон знаменует его последний предел, но, наоборот, поскольку после Филона все или почти все авторы времен первых Кесарей более или менее подвергаются его влиянию. Рассуждение о Сенеке, Плинии Старшем, Дионе Хризостоме, Эпиктете меня могло привести к нескончаемым повторениям, не принеся ничего нового. Кроме того, благодаря самому своему эклектизму, смешению платонического дуализма со стоическим монизмом, непрерывно отмечаемому в его произведениях, Филон доносит свидетельство о различных тенденциях в александрийской среде, где должны были возникнуть герметические сочинения; тем самым он подготавливает их лучшее разумение (9).

Это доктрина уступила место премудрости, находящей свое наиболее совершенное выражение у Марка Аврелия. Если всякая премудрость заключается в созерцательном забвении и служении божественному Граду, нас превосходящему, который еще продолжится, когда нас больше не будет, и который возвышает значимость наших слабых действий, исполняемых для него; то справедливо провозгласить, что рели-

гия космического Бога являлась в высшей степени премудростью. Мудрец созерцает порядок вселенной, и наблюдение этого прекрасного порядка заставляет его забыть о своем несчастье. Он рассматривает себя только в качестве части Всего; он охраняет себя от притязания на совершенство Всего; далекий от сожаления о том, что ему раньше не было дано, он благодарит за уже полученное им, будучи удовлетворенным, поскольку так он мог внести свой вклад в счастье совокупности. Плотин в своем трактате против Гностиков (10) на этот счет обладает удивительными страницами, представляющими как бы завещанием языческой премудрости.

Эта доктрина наконец уступила место мистике. Вид звездного неба всегда оказывал на древнего человека, являвшегося южным человеком, глубокое влияние. Когда к радости этого естественно поразительного зрелища можно было добавить идею, что ход небесных тел выражал Мысль; когда одинаково, начиная с *Epinomis*, философы научали, что эти зримые светила сами по себе представляли богами – и никак не верховным Богом, но божественными существами второго порядка, составлявшими кортеж этого Великого Монарха; а эстетическое чувство, обогатившись научным наблюдением мироздания, соглашалось с религиозными нуждами человеческой души. Подобным образом возник астральный мистицизм, вдохновлявший, например, сочинения Манилия, Веттия Валента и Птолемея. Благодаря созерцанию неба человек отстраняется от своего собственного несчастья, удаляясь в лучший мир, где все только порядок и красота. Дальше он общается с этими божественными существами в силу родства, связующего его душу с их душой. Тем самым, даже прикованный к земле, он участвует в управлении мирозданием и зрит из низин жизни богов.

\* \* \*

Я не мог всего рассказать в этом томе, ограничившись философическим аспектом космической религии. Равно хорошо известна мудрость Марка Аврелия, и блестящие воспомина-

ния Кюмона (11) исчерпали тему астрального мистицизма в античности.

Кроме того, герметические тексты, вдохновлявшиеся этой доктриной, не являются собственно мистическими; они не ведут к экстазу, полному слиянию человеческого существа с Богом. Если они допускают, как и всякая религиозная эллинистическая мысль, божественное происхождение души, то они не делают из нее родственницу, спутницу светил. Именно в другом дуалистическом течении говорилось об обожении, вхождении в Бога: здесь же зачастую ограничиваются развитием темы познания Бога посредством наблюдения мироздания; религиозный человек созерцает вселенную, он поражен ей, и это восхищение его переносит на познание Творца в его почитании.



Винченцо Пачетти. Аполлон, 1783 год

Эти герметические тексты нисколько не предлагают большей мудрости, разве что в слишком широком смысле, когда религия космического Бога неизбежно ведет к благочестию. Они не научают служить божественному Граду. В них мы не находим ни характерного звучания Марка Аврелия, ни отважной уверенности Плотина, когда он защищает против гностиков основательность, значимость, благородство и чистую аскезу языческой мудрости (12).

Итак, я мог бы удовлетвориться описанием религиозных идей, послуживших основой этой мистике и поддерживавших начала морального поведения. После введения о философических произведениях Трисмегиста (3), о литературном жанре, к которому они принадлежат, наконец, трактатах, по-особенному обнаруживающих влияние оптимистического течения, я прослежу историю религии мироздания, начиная от ее зарождения и до герметизма. И поскольку оба течения, оптимистическое и пессимистическое, получают свою значимость, лишь противостоя друг другу, постольку общее заключение было отправлено в конец третьего тома, куда я отнес совокупное суждение о религиозной эллинистической философии.

Возможно, не стоит удивляться, что в этой истории я не уделил места Посидонию. Ведь самые свежие работы об этом философе вряд ли позволяют различить, что должно собственного за ним оставлять. Кроме того, каждый день далее обнаруживается, что многие доктрины, до сих пор приписываемые Посидонию, являются в действительности более древними (14). Верная вещь, во всяком случае, для нашей темы. Вероятно, что такой автор I столетия, как, например, Цицерон или автор сочинения *de mundo*, заимствуют у Посидония; но Посидоний в свою очередь заимствует у Платона и Стоиков, образуя собой лишь этап. В неведении, в котором мы пребываем относительно настоящего Посидония, поскольку мы обладаем по крайней мере достоверностью, что религия мироздания ему намного предшествовала, не представлялось необходимым прибавлять карточный замок ко

всему тому, что уже построено. Причем я не питаю никакой слабости к подобным хрупким сооружениям.

Позвольте мне закончить примечанием.

Слово *религия* в этой книге не должно восприниматься буквально. Религия космического Бога никогда не подразумевала культ. Она не знала ни храма, ни образов. Или скорее ее храмом являлась вселенная; ее образами были небесные светила. И если автор *Epinomis* на самом деле пытался заместить культ светил культом гражданских богов, то нужно признать, что он потерпел неудачу. В строгом смысле космическая религия появилась только в III столетии нашей эры с религией бога Солнца, которая будет предусматривать святилища и образы. Но введение этого солярного культа представляется полностью независимым от герметизма и философического движения, ему предшествовавшего. Для интересующей нас эпохи речь идет лишь о религиозной позиции. И еще данная позиция встречается в одной элите. Она предполагает некоторые астрономические знания, наблюдение совокупности вселенной. И даже когда она облачается заурядным и общедоступным видом, как в сочинениях Гермеса, то вспоминает о своих ученых происхождениях.

И поскольку эта религия совершенно не признает образов, постольку мне оказалось несложным найти изображение для иллюстрирования этой книги. Я остановился на юном и очаровательном Аполлоне Гелиосе из *Casadell'Argenteria* в Помпеи (15): изображение, по крайней мере, заслуживает быть современником эклектической философии I века до нашей эры, подготовившей почву для герметизма (16). Гелиос здесь предстает богом Космократором с нимбом и короной из семи лучей в воспоминание о семи планетах. В правой руке он держит бич; левой – он несет земной шар, где пересекаются в форме  $\chi$  две окружности экватора и эклиптики: эта деталь, очевидно, отмечает влияние *Тимея* (36 b-c). Итак, на пороге книги воздадим почтением Платону, являющемуся, как уже говорил, отцом всякой религиозной эллинистической мысли.

N.B. В ссылках на герметические тексты С. Н. = *Corpus Hermeticum* (éd. A. D. Nock – A. J. Festugière, Paris, Les Belles-Lettres, 2 vol., 1947); *Ascl.* = *Asclepius* (то же издание, t.II); *St. H.* = герметические отрывки в Стобее (ed. W. Scott, Oxford, 1924: нумерация та же, что и у Скотта). – *RHT*, I = t. I настоящего издания, Paris, 1944.

- (1) Например, о движении и покое (С.Н. II 1 ss.), полном или пустом месте (*ib.* 2 ss., 10-11, *Ascl.* 33–34), звуке, слухе и голосе (*Ascl.* 20), животном инстинкте и разумном интеллекте (St. H. IVB), ощущении и разумении (С. Н. IX 1 ss., 5 ss., *Ascl.* 32), раздражительности и вожделении (St. H. XVII), трех моментах времени (St. H. X), даже некоторых обсуждаемых вопросах (если существует нечто вне мироздания: С. Н. XI 19, *Ascl.* 33; почему дети похожи на своих родителей: St. H. XXII).
- (2) С. Н. XII 11.
- (3) *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914.
- (4) Я указываю здесь некоторое число этих общих мест
- (A) БОГ.

Существование и единство Бога: С. Н. XI 5–14 (доказательство посредством движения и порядка мироздания).

Превосходство Бога: *passim*, v. g. С. Н. II 14–16, VI.

Бог дает все и не получает ничего, поскольку не нуждается ни в чем: С. Н. II 16, V 10, VI 1, X 3.

Бог источник всего: С. Н. XI 3.

Бог вездесущий содержит все: С. Н. XI 6, 20, XII 22–23.

Бог Един и Всё: С. Н. XIII 17, XVI 3.

Бог един в своей сущности, ничего ему не подобно: С. Н. IV 9, XI 5.

Бог Един и Одно: С. Н. IV 1 et *passim*.

Бог Монада: С. Н. IV 10–11.

Бог извечно действующий: С. Н. XI 13-14, XVI 19.

Бог, неподвижный в Своей устойчивости (ἑστῶς): С. Н. II 12.

Бог-творец, созидающий, поскольку Он благ: С. Н. IV 1-2.

Бог творит только добро: С. Н. VI.

Бог не причиняет зла: С. Н. IV 8, XIV 7.

Невозможность прославить Бога, как Он того заслуживает: С. Н. V 10–11.



В) *МИРОЗДАНИЕ.*

Общие стоические места (симпатия, связь между *cælestian terrena*, etc.): смотреть особенно Asclepius St. Н. XXIIIss.

С) *ИНТЕЛЛЕКТ.*

*Божественное происхождение интеллекта*: общая доктрина для двух течений герметизма, в которой интеллект был частью Души Всего (С. Н. X 7, 15) или производным от элементов, образующих Бога, Жизнь и Свет (С. Н. I 17).

*Интеллект глаз души* (или сердца): С. Н. IV 11, V 2, VII 1, X 4, 5, XIII 14, 18.

*Могущество мысли* (способной переноситься туда, куда хочет); общее знаменитое место в античности от Ксенофонта до Немезия: С. Н. XI 19–20. См. ниже.

*Существование незримого Бога*, доказанное благодаря существованию невидимой души (см. *de mundo*, 399 b, 14 ss., Cic., Tusc., I, 70): С. Н. V 2. См. ниже.

- (5) *Оптимистическое течение*: С. Н. II, V, VI, VIII, IX–XII (с отрывками, позаимствованными у дуалистического направления), XIV, XVI, *Asclepius* в совокупности с некоторыми отрывками из St. Н. XXIII, XXVI. – *Пессимистическое течение*: С. Н. I, IV, VII, XIII; некоторые отрывки из *Asclepius* и основа St. Н. XXIII (*Korê Kosmou*).
- (6) См. PLATON, *Lois*, X, 903 b-d; MARC-AURÈLE, XII, 8, 10; PLOTIN, *Ennéades*, II, 9, 9, 75.
- (7) PLATON, *Tim.*, 47e–48a, 68e и комментарий ПЛОТИНА, *Enn.*, I, 8, 7, III; 2, 2, III, 3, 6.
- (8) Это период доксографий, или сборников мнений по данной проблеме, учебников, или *compendia*, из которых нам остается малое число относительно поздней датировки (Альбин, Апулей), но существовавших до Горация, который подвергся влиянию *Lehrbuchstil*, как это показал Норден. Скорее это будет период комментариев.
- (9) Смотреть N. В. в конце *Addenda*.
- (10) *Enn.*, II, 9, ch. 9 et suivants.
- (11) *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* (Classe des Lettres, etc.), 1909, № 5, pp. 256–286. См. также F. BOLL, *Vita Contemplativa*, Heidelberg, 1922.

- (12) *Enn.*, II, 9, 14 fin, 15, 18.
- (13) Я по-особенному привязался к *Герметическому Корпусу* и *Асклепию*.
- (14) Во всяком случае, нельзя ничего установить, пока не вышло критическое издание фрагментов, которые подготавливает господин Л. Эделстейн в Балтиморе. См. уже его статью *The philosophical System of Posidonius*, *Am. J. of Phil.*, LVII, 1936, pp. 286-325. Хорошее издание фрагментов Панетия было опубликовано доктором М. Ванн Страатеном, *Panétius, savie, ... avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946.
- (15) Сегодня в Национальном Музее Неаполя (№ 8819). Из-за заблуждения Д. БРЕНДЕЛЯ – D. BRENDDEL, *Röm. Mit.*, LI, 1936, pp. 55 ss. et fig. 8 – приписывает эту фреску *Дому Аполлина* (*Casad'Apolline*). Я обязан фотографией учтивости господина Брюля (Bruhl), секретаря Французской школы Рима, которому выражаю здесь благодарность.
- (16) Изображение раскрывает второй стиль, период которого простирается от 80 года до Рождества Христова и до 14 года нашей эры.

# КНИГА ПЕРВАЯ (ЧАСТИ 1–3)

## ВВЕДЕНИЕ

### ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА



## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### Сведения о герметике

**Ф**илософические сочинения Трисмегиста материально разделяются на три группы: *Corpus Hermeticum* (CH), «Совершенное Рассуждение» (λόγος τέλειος), из которого существует под названием *Asclepius* (*Ascl.*) только латинский перевод, приписываемый по недоразумению Апулею, наконец, многочисленные и важные выдержки, рассеянные в *Anthologion* Стобея и которые я здесь называю для вящей лаконичности *Stobaei Hermetica* (St. H.).



Жан-Жак Лагрене. Античное жертвоприношение

### I. *Corpus Hermeticum*<sup>1</sup>

Сегодня под наименованием *Corpus Hermeticum* называют коллекцию из семнадцати *logoi*, собранных в доброй двадцатке рукописей XIV, XV и XVI веков и восходящих к одному и тому же архетипу. Одна из этих рукописей XIV столетия *Laurentianus* LXXI 33 (A) послужила основой в 1463 году для перевода Марсилио Фичино: сей манускрипт содержал лишь четырнадцать первых *logoi*. Спустя столетие, в 1554 году, Тюрнеб (Turnèbe) предпринял в Париже первое издание греческого текста, согласно манускрипту, заключавшему семнадцать *logoi*; кроме того, он добавил в качестве приложения к группе I–XIV три герметических отрывка из Стобея. В 1574 году Флюссас (Франсуа Фуа де Кандаль) (François Foix-de Candelle), воспроизведя издание Тюрнеба и разделив его содержание на главы, когда каждый *logos* составляет главу; создал из трех отрывков Стобея, прибавленных Тюрнебом к группе I–XIV (1), главу XV, дав трем следующим сборникам (ранее XV–XVII) номера XVI, XVII, XVIII. Эта нумерация поддерживалась в современных изданиях, хотя № XV естественно отсюда исчезал, поскольку не составлял никакой части *Корпуса*; таким образом, мы переходим прямо от № XIV к № XVI. Тюрнеб, а затем Флюссас назвали всю совокупность *Pæmander* (Тюрнеб) или *Pimandras* (Флюссас) в соответствии с титулом Ποῦμάνδρης из Н. С. I.: подобное употребление преобладало до XIX века (еще Партей, 1854 год), не будучи

---

<sup>1</sup> Следует особо подчеркнуть, что нумерация глав, разделов и страниц из *Герметического Корпуса*, в том числе трактата *Асклепий*, даются в соответствии с французским оригиналом издания *Corpus Hermeticum* (С.Н.) в 4-х томах, осуществленного Андре-Жаном Фестюжьером вместе с американским исследователем Артуром Дерби Ноком в 1946–1954 гг., и воспроизводятся в латинской транскрипции, где, например, р. = стр. и т. д. И поскольку подобного издания пока на русском языке не существует, постольку после работы над монументальным произведением Андре-Жана Фестюжьера *Откровение Гермеса Трисмегиста* сразу встает вопрос о подготовке русской публикации ставшей уже классической франко-американской версии *Герметического Корпуса* Андре-Жана Фестюжьера и Артура Дерби Нока. – *Прим. пер.*

корректным; с другой стороны, совершенно невероятно, что алхимик Зосима, когда цитирует *Poimandrès* (2) думает уже о коллекции, аналогичной нашей, а не столько о первом сборнике нашего Корпуса. Наконец, отметим, что в состоянии, где мы оказались, эта коллекция С. Н. пострадала уже от тяжких искажений. От второго логоса осталось лишь название (этот логос обозначен IIА) и то, что мы воспринимаем сегодня за № II, является в действительности № III, у которого, кроме того, недостает заглавия и начала (3) в манускриптах С. Н. № VII явно представляет собой лишь фрагмент. От № XVII остается одно окончание, которое в рукописях следует за последним параграфом (4) № XVI без купюр. Эти и еще другие искажения являются общими для всех манускриптов, и значит они присутствовали уже в архетипе.

Когда и кем создавалась эта коллекция? Об этом нельзя сказать с достоверностью. Утверждали, будто бы Пселл в XI столетии знал о нашем Корпусе, но ничего не доказывает, что он его копировал или сам заставил скопировать и что экземпляр Пселла являлся архетипом, откуда происходят манускрипты. От Пселла должно подняться к Стобею (около 500 года). Что касается заимствований в *libelli* С.Н. или других сочинениях Трисмегиста, то корпус упоминает лишь о четырех видах герметических сборников: (a) коллекция *logoi* Гермеса к Тату; (b) коллекция *logoi* Гермеса к Асклепию; (c) коллекция *logoi* Гермеса к Аммону; (d) коллекция *logoi* Исида к Гору. Кроме того, некоторые отрывки несут в заглавии просто «От Гермеса», один из них (XXII) назван Афродитой. Выдержки из *libelli* Корпуса (С. Н. II 1-4, 6 b-9, 10-13; IV 1 b, 10-11b; X 7-8 b, 12-13, 16-18, 19, 22 b-25) (5), представляющие определенно лучший и более древний текст, нежели имеющийся в нынешних манускриптах, не отличаются от других отрывков в качестве происходящих из особой коллекции, которую мог бы содержать наш Корпус. Они даются как выдержки из «Рассуждений» Гермеса с Татом (С. Н. X) или Гермеса с Асклепием (С. Н. II), или просто Гермеса

(С. Н. IV). Стобей, имевший доступ к полной герметической литературе, кажется, не имел понятия ни о какой группе герметических сочинений, подобной настоящей коллекции С. Н.

Еще выше мы встречаем Кирилла Александрийского, который в своем произведении *Contra Julianum* (с. 435-441) в нескольких выдержках цитирует Трисмегиста. Один раз (6) Кирилл упоминает коллекцию из пятнадцати «гермаических» книг, созданную в Афинах и предпосланную диалогом, где составитель якобы заставлял отвечать египетского жреца: нет никакой очевидности, что эта коллекция соответствует нашему Корпусу. На самом деле Кирилл знал 1-й логос из *diexodica* с Татом (7), 3-й логос из *logois* Асклепием (8), логос Гермеса со своим Нусом (9), логос Гермеса с Асклепием (10), другой логос с Асклепием, тождественный нашему логосу из С. Н. XIV (11), наконец, логос с Асклепием, являющийся греческим оригиналом *Asclepius*'а (12). В других местах он сообщает о герметическом диалоге между Агафодемоном и «теменитом» из Египта (13). Или больше того, он вводит свое заимствование просто следующим образом: ὁ Τρισμεγίστος Ἑρμῆς οὕτω πῶς φησι (14) или φθέγγεται (15), или ἔφη (16). Короче, из десяти заимствований только два восходят к *libelli* Корпуса (с. *Jul.* II, 580 B, 597 D): они даются как выдержки из логоса с Асклепием и по недоразумению из логоса Гермеса со своим Нусом, нисколько не обозначая себя в качестве происходящих из отдельной и аналогичной нашей коллекции.

Мы ничего не выигрываем, поднявшись выше, ибо способ, который использует Лактанций (начало IV столетия), цитируя Трисмегиста, зачастую слишком смутный (*dicat, docet, etc.*). Одними определенно обозначенными произведениями являются: один раз логос с Татом (17) и дважды λόγος τέλειος, то есть греческий оригинал *Asclepius*'а (18), один раз *sermo perfectus quem (Asclepius) scripsit ad regem*, что должно быть С. Н. XVI (19). Что касается Зосимы, вероятно, представляющего современником Лактанция, то он упоминает *Poimandrès* (Поймандр) (С.Н. I.) и *Cratère* (Краптер) (С.Н. IV); эти два

произведения были процитированы в одной и той же фразе, и сопоставление корректно, но стало бы ошибочно заключать, что Корпус существовал во времена Зосимы. Благодаря Хронике Малалы (Malalas) (20) интересно узнать, что в IV столетии математик Феон Александрийский, отец Гипатии, объяснял *Астрономику* (*Astronomica*) (21), сочинения Гермеса (τὰ Ἑρμοῦ τοῦ τρισευρέστου συγγραμματα) и произведения Орфея. Бесспорно, нет никакой достоверности, что речь идет о *logoi* Корпуса, хотя это и должно было относиться к философическим *logoi* (поскольку вряд ли стоит думать о произведениях по астрологии), причем важно отметить, что с IV столетия последние использовались в качестве школьного руководства («textbook»).

В общей сложности вплоть до времени Стобея цитирования герметических сочинений, как представляется, выражались только в двух формах: когда логос носит особое заглавие (*Поймандр* и *Кратер* у Зосимы, *Копе Косму* и *Афродита* у Стобея); или когда логос взят из совокупности *logoi*, адресованных Гермесом одному из своих учеников, а равно из *logoi* Исиды с Гором или *logoi* Агафодемона. Второй случай наиболее частый и свидетельствует уже о существовании коллекции: как доказательство – упоминания «первого логоса с Татом», «третьего логоса с Асклепием» у Кирилла или «выдержка из *logoi*» с Татом, Асклепием, Аммоном (ἐκ τῶν πρὸς Τάτ, etc.) у Стобея. С другой стороны, когда Стобей ссылается на один из сборников, сегодня составляющих С. Н., то способ ссылки не изменяется; речь идет всегда о выдержке, взятой из *logoi* учеником: цитирования из С. Н. II имеют в заголовке: Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκλητ ἢ πτόν; цитирования из С. Н. X – Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάτ. Значит, начиная по крайней мере с V столетия, вполне существовали герметические коллекции, где группировались сочинения, адресованные одному и тому же ученику, но никакая из этих коллекций не соотносится с нынешним Корпусом. Последний, с тех пор составленный между временем Стобея и периодом Пселла, то есть между VI и XI столетиями, не представляется как оригинал.

нальное творение герметизма, как, в высшей степени, Книга Церкви или секты.

Само изучение Корпуса подтверждает такое заключение и красноречиво говорит о его разнородном характере, по крайней мере в отношении заглавий сборников.

С. Н. I. «Гермеса Трисмегиста. Поймандр»: Нуса (Поймандр) с безымянным пророком, в котором ссылка на XIII позволяет признать самого Гермеса.

II. А (утрачено). «Гермеса с Асклепием. Универсальное Рассуждение».

II. (Заглавие утрачено): адресовано Тату.

III. «Гермеса. Священное рассуждение». Без адресата.

IV. «Гермеса с Татом. Кратер или Монада».

V. «Гермеса со своим сыном Татом».

VI. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок (22). Адресовано Асклепию.

VII. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок. Без адресата.

VIII. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок. Выражения ὃ παί (VIII 1), ὅτέχων показывают, что речь идет о логосе с Татом.

IX. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок (23). Адресовано Асклепию.

X. «Гермеса Трисмегиста. Ключ». Адресовано Тату, но в присутствии Асклепия.

XI. «Нус с Гермесом».

XII. «Гермеса Трисмегиста об общем разуме, Тату».

XIII. «Гермеса Трисмегиста своему сыну Тату» (24).

XIV. «Гермеса Трисмегиста Асклепию, здоровье души (εὖ φρονεῖν)». Это письмо.

XVI. «Асклепия царю Аммону: Определения». Это равным образом письмо.



XVII. Заглавие утрачено. Речь идет о диалоге Тата с царем.

XVIII. Без заглавия, подзаголовком мы должны быть обязаны редактору. Это похвальное рассуждение, обращенное императорам.

Рассматривая только заглавия, мы тем самым уже констатируем странное чередование *logoi* Нуса с Гермесом (I, XI), Гермеса с Татом (II Аутрачено, IV, V, VIII, X, XII, XIII), Гермеса с Асклепием (II, VI, IX, XIV), *logoi* без адресата (III, VII); тем не менее, к совокупности *logoi* I-XIV, исходящей непосредственно от Гермеса, присоединяются в дополнении: письмо Асклепия Аммону (XVI), фрагмент диалога между Татом и царем (XVII), наконец, рассуждение, обращенное царям (Императорам: XVIII). Все происходит так, как если бы перед нами византийская Антология аналогичного выбора с теми, что создавались для трагиков, решавших вопрос об утрате не избранных трагедий. К тому же в нашем случае результат оказался бы подобным: существование этого Корпуса, почерпнутого в различных коллекциях герметических сочинений, могло повлечь утрату самих коллекций, которые еще знал Стобей.

Устанавливался ли порядок между этими «избранными местами»? Бесспорно, некоторые части коллекции находятся на своем месте. Поймандр превосходно идет впереди, поскольку излагает систему герметического гнозиса: космогонию, антропогонию, удел душ и апостольскую миссию. Это своего рода рассуждение-программа. С другой стороны, заключительный панегирик может служить, как полагал Рейтценштейн (25), посвящением *василевсу*: здесь поистине единственная причина, узаконивающая вставку этого отнюдь негерметического отрывка в Корпусе. И все же, даже допуская с Рейтценштейном, что первыми получателями сего рассуждения являлись Диоклетиан со своими коллегами, не стоит заключать, что Корпус сформировался раньше конца III столетия: до Пселла отсутствует всякий след об этом, и

вплоть до VI столетия свидетельства соответствуют другим видам коллекций. Скорее нужно думать, что редактор избрал для завершения древний панегирик, благочестивый тон которого смутно согласовывался с остальным, а его энкомиастический характер возвращался чисто на использование посвящения царю: возможно, отнюдь не по воле одного случая в конце Корпуса были соединены три сборника (XVI–XVIII), обращенные царям.

Между этими двумя крайностями (I и XVIII) ощущается определенный очень общий порядок, покоящийся на том, что I–XIV образуют собственно герметическую группу *logoi* (предпосланных Гермесу или им самим) (26), тогда как XVI и XVII являются произведением учеников (Асклепия и Тата). С другой стороны, как я уже говорил, присутствует некий замысел в соединении XVI–XVIII, обращенным царям.

Что касается первой группы (I–XIV), то в ней не обнаруживается никакой определенной последовательности. За редким исключением (27), она не располагает явными посланиями от одного логоса к другому.

IX, логос доктрины с Асклепием подается как продолжение «Совершенного Рассуждения» (λόγος τέλειος), провозглашенного предшествующим тому же самому Асклепию (IX 1). Чем не может оказаться ни VIII, обращенный Тату, ни VII (наставление для народа), ни VI, последний логос, адресованный Асклепию, тема которого не имеет никакого отношения с IX, и доктрина которого ему частично противоречит (IX 4 ~ VI 4). Возможно, как предполагалось, аллюзия нацелена на λόγος τέλειος, находившийся в греческом оригинале *Асклепия*; но оригинал не был включен в С. Н.; и сегодня считается утраченным.

X, логос доктрины с Татом подается как продолжение *Главных Уроков* (γενικοὶ λόγοι), объявленных перед этим учеником; те же самые *Главные Уроки* упомянуты еще в X 7, XIII 1 и в отрывках IVA 1 и VI 1 у Стобея: ни одно указание не

позволяет определить их природу, отнеся в точности к какому-нибудь сборнику С. Н. С другой стороны, Асклепий участвует в ходе обучения Тата, что представляет собой логосом Х, и первая фраза напоминает, что ему был посвящен «логос вчерашнего дня». Здесь можно отыскать связь, впрочем, весьма слабую с предыдущим логосом (IX), в действительности обращенным Асклепию (28). Но я вскоре раскрою (29), что эти аллюзии объясняются равно хорошо, если не лучше, школьным вымыслом.

XII находится в том же самом русле, что и катехетическое изложение в Х, и хотелось бы признать определенную связь между этими двумя трактатами в силу некоторых аналогических сентенций, которые в XII соотносятся с высказываниями Агафодемона (30). Первое высказывание Агафодемона в XII 1 воспроизводит заключение Х 25 (боги = бессмертные люди, люди = смертные боги), где та же самая тема подается как оригинальная (τολμητέον εἰλεῖν), впрочем, без аллюзии на Агафодемона. Второе изречение Агафодемона в XII 8 не соответствует ничему в Х; ясно отмечается, что оно восходит к устному преданию (ἤκουσα λέγοντος). Третье (XII 13) повторяет теорию «оболочек» с легкими различиями. Эти и еще другие соответствия, указанные Зелинским, проявляют некоторое родство между двумя *logoi*, но вряд ли можно говорить об определенной связи, явном послые от XII к Х, ибо как раз этого послыа и недостает; причем нет никакого упоминания Агафодемона в Х. Мы просто располагаем двумя предметами, выпущенными, если можно так выразиться, в одной и той же мастерской, но не двумя сопутствующими частями одного целого, каковыми являлись бы две главы той же книги.

XIII 1, как и Х 1, упоминает *Главные Уроки*. Более важной является определенная ссылка (XIII 15) на Поймандра: «Согласно Огдоаде, раскрытой Поймандром (см. I 26)... Поймандр, Разум Державности (см. I 2 ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), ничего мне больше не сообщил, кроме того, что написано». Это единственный явный посыл от одного логоса к другому во

всем Корпусе. Равно этот логос XIII в отношении доктрины кажется продолжением и дополнением I. Итак, почему два данных сборника, сопутствующих по доктрине и определенно связанных очевидным посылом представляются тем самым разобобщенными? Настолько мало смысла в том, чтобы двенадцать и даже тринадцатый промежуточные *logoi* (31) служили бы этапами, ведущими от доктрины I к учению XIII. Эта аномалия четко доказывает, что редактор Корпуса не составлял его, следуя заранее установленному логическому плану; ничего подобного не видно и в композиции, например, различных *πραγματεία* в Метафизике и Этике Аристотеля.

XIV, послание Гермеса Асклепию поначалу ссылается на логос, обращенный Тату в отсутствие Асклепия. Далее мы увидим значение этих аллюзий (32).

Разнородное естество *Corpus Hermeticum* лучше раскрывается, когда изучаешь литературную форму каждого трактата. Итак, нам надлежит вкратце описать эти сборники. Пока я не ставлю цели распределить их, привязав к известному жанру. В следующей главе я подробно проанализирую герметические логосы учения.

I представляется рассказом о видении и миссии, очевидно, от первого лица. По ходу обзора возникает видимость диалога, но эти короткие реплики включены в повествование: Нус возникает перед пророком, общается с ним и отвечает на его вопросы. Видение завершено, пророк сообщает всегда от первого лица о предпринятой им апостольской миссии, и какое последствие она имела. В заключении он исполняет гимн Богу Нусу. Его тон сродни тону вдохновенного богомольца, евангелиста, проповедующего новую религию; доктрина полностью гностическая. Сей логос целиком восходит к ареталогии и апокалиптической литературе.

II логос учения, начинается диалогом и заканчивается проповедью. Начало было утрачено в С. Н.; и эта часть, дополненная благодаря Стобею, возможно, тоже не является завер-

шенной: на самом деле вопреки обычному употреблению отсутствует введение, и в живую дискуссию вводится логическая игра го посредством резкого вопроса учителя (Гермеса) ученику (Асклепию). В этой дискуссии (§ 1–11) речь идет о движении, месте, пустоте и полноте (33). Затем, после достаточно вялого перехода, аналогичного связкам Асклепия, уделяется место нематериальному, когда бестелесное – это Интеллект, являющийся божественным, но низшим по отношению к Богу (§ 12); далее следует проповедь о Боге (§ 12–14) и двух именах, ему присущих – Благе (§ 14–16) и Отце (§ 17). В завершении этот логос подается как введение к познанию универсального естества (πρῶσις τις τῆς πάντων φύσεως II 17): возможно, данная фраза побудила поставить это в начало Корпуса, непосредственно после λόγος καθολικός (IIА текст утрачен), который мог оказаться изложением совокупности учения, чье место отмечало собой его заглавие.

III является отнюдь ни названием, ни диалогом, ни проповедническим наставлением, но видом «священного рассуждения» (34), гимном в прозе о космогонии. Отрывок начинается доксологией (35): Бог есть полная слава, Он предстает началом всех вещей, премудростью, заставляющей проявляться все вещи (или дающим всякое откровение). За «космогоническим» несовершенством (36) следует описание сотворения и конца мироздания, отличающееся от космогоний С. Н. и *Коре Косму*: примордиальный хаос, внезапное появление света, уплотнение элементов, возникновение светил, сотворение животных и растений, сотворение человека и цель сего созидания, наконец, распад и возрождение вселенной (37). Завершение настаивает на божественности естества (ἐν τῷ θεῷ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν). Нет и следа гнозиса: господствующим представляется влияние стоицизма; выражение не вполне греческое в той степени, что можно задаться вопросом, является ли автор греком (38), располагает большими аналогиями с языком Септуагинты. Доктрина универсального распада (III 4) исключает учение о личном бессмертии,

составляющем саму сущность герметического гнозиса: итак, откуда этот отрывок оказался включенным в Корпус? Обязан ли он своему религиозному характеру и точнее указанию на двойную цель сотворения человека: обладание землей и почитание Бога, ибо та же самая идея одинаково выражается в Асклепии (с. 8–9).

IV является благочестивым наставлением учителя ученику (Тату), едва прерываемым редкими включениями со стороны Тата (двумя в IV 3, двумя в IV 6) о способе, с помощью которого Бог предложил людям дар Интеллекта. Как это видел Зосима, произведение составляет прямое продолжение для последней части *Поймандра*, где пророк излагает свою миссию. Божественный Интеллект, подобный Софии *Книги Притчей Соломоновых* (39), сравним с кратером с той лишь разницей, что здесь жидкость не пьется, но в нее погружаются: это крещение. Бог повелел своему глашатаю провозгласить для людей дар Нуса (§ 4). Тогда происходит разделение, как и в *Поймандре*, на тех, кто, внимая возвещению, принимают крещение Интеллекта, и тех, кто отказываются от возвещения (40). Остальное более абстрактным характером образует парентетическое изложение о необходимости аскезы и трудностей восхождения к Богу, который, будучи чистой монадой, не позволяет Себя постичь нашим обычным восприятием.

V представляет собой без всякого вмешательства ученика благочестивое наставление Гермеса Тату, завершающееся на этот раз благословением (§ 10–11) (41). Тема – величие Бога, одновременно незримого и явного. Очень заметен набожный лиризм, даже более осязаемый, чем в предыдущих логосах, но доктрина совершенно иная: поскольку в IV Бог абсолютно незримый, постольку здесь утверждается Его познание в собственных трудах, Он – видим в Творении. В конце гимна Бог прославляется как Интеллект, Отец, Господь и Благо: эти наименования напоминают вторую часть II.

Подобным же образом VI восходит к благочестивому наставлению, но тон менее возвышенный, нежели в V. Пропо-

ведь обращена Асклепию, ни одного раза не вмешивающемуся. Тема сродни предмету II 14–16: Бог является абсолютным Благом, и только в Нем пребывает благо; мир предстает полностью поврежденным. Во второй части (§ 4–6) показано, что качество «прекрасного и благого» (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) принадлежит лишь Богу, и не может никоим образом применяться к человеку: здесь, как представляется, имеет место реакция против греческого идеала человека καλὸς καὶ ἀγαθός, и весь сборник запечатлен пессимизмом, скорее связанным с рядом гностических *logoi*.

VII очень явственно предстает общественной проповедью, объявлением Благой Вести (ἡγήρυμα). Нет введения, и неизвестно, что за пророк проповедует. Отрывок начинается без прамбулы обращением: «Куда спешите, о люди»; затрагивает банальную антитезу пьянство – трезвость, наконец, противопоставляя доктрине невежества гнозис Бога, постигаемого только глазами души. С выражения ποῖ φέρεσθε начала и до образов, служащих описанию тела (туника, оковы, темная оболочка, живой мертвец, чувствующий труп, могила, похититель, одновременно спутник и враг души), основание и форма являются только последовательностью общих эллинистических мест (42). Тон тот же самый, что и в короткой ἡγήρυμα I 27-28, и возможно, что весь отрывок был развитием этого фрагмента (43).

VIII – это короткий логос учения без всякого следа гнозиса и даже без характера хорошо акцентированного благочестия. Гермес, единожды прерываемый вопросом Тата (VIII 5), трактует о тройственной иерархии «живых»: Бога, мироздания, человека. Оба первых суть бессмертные; третий – разрушаем, но не уничтожаем, поскольку составляющие его части возвращаются к бессмертным телам: в мире ничего не утрачивается. Эта доктрина, как и учение III, исключала личное бессмертие.

IX тоже является доктринальным изложением о чувственности и интеллекте в человеке, мироздании и в Боге –

это иерархия VIII, но понятия переставлены местами. Отсутствует всякое вмешательство ученика (Асклепия). Тон остается дидактическим до последнего параграфа (10), обращающегося в гностический паренез: «Действие интеллекта – это акт веры (τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ πιστεῦσαι)». Рассуждение развивается до определенной точки, но оно не достигает полной истины. Для обладания ей не необходимо объять одним взором все существа (περίνοήσας τὰ πάντα); тогда, раскрыв, что все согласно с изъясненным рассуждением, одни уразумеют и уверуют; другие не достигнут ни разумения, ни веры. Это заключение напоминает разделение между верующими и неверующими в I 29 и IV 4–5 (44).

X заключает в себе компендиум, охватывающий главные темы герметической философии:

- Бог Отец и Благо (1–4); познание Бога (4–10);
- мироздание и его движение (12–14);
- падение души, ее восхождение к Богу (15–21);
- сообщения между всеми частями вселенной (22–23);
- доктрина Интеллекта (24–35).

Символическое заглавие Ключ (Κλεῖς) хорошо соответствует содержанию: здесь то, что необходимо знать для обладания разумением мистерии, то есть единения с Богом (45). Также хорошо образ врат появляется в С. Н. VII 2: «Ищите проводника, который покажет вам стезю до врат познания» (46). Тат один раз встречается (X 4), восемь раз спрашивает (X 7 [bis], 9, 10, 15, 16, 20, 23): но здесь, как и в *Асклепии* (с которым этот логос представляет большие внешние аналогии), всякие определенные вмешательства вряд ли воодушевляют рассуждение и позволяют его рассматривать в качестве подлинного диалога. Доктрина содержит много гностических элементов, и тон от начала до конца отвечают тону наставления, легкого движения, обращающегося в подъем в духовном направлении.



XI – это «прояснение» (φανέρωσις XI 1, πεφανέρωται XI 22), предоставляемое Нусом-Интеллектом, играющим здесь роль учителя, – Гермесу, играющему роль ученика. Кроме этого различия, логос прямо занимает место в ряду дидактических *logoi*. Здесь сам Гермес побуждает изложение. В соответствии с общим местом литературных прологов, он жалуется на то, что не согласуется с естеством Бога; и с тех пор он вопрошает своего учителя, Интеллект, для обретения дополнительно-го света: он ему безвозвратно поверит, ведь в него одного он имеет веру и не во что иное (σοὶ γὰρ ἄν καὶ μόνῳ πιστεύοιμι). Нельзя было лучше показать школьный характер логоса, поскольку всякое учение основывается на вере ученика в слово своего учителя. Итак, Нус начинает, согласно обиходному τόπος, предварительно пригласив своего ученика, с тем чтобы тот предоставил ему все свое внимание (46); и, следуя существовавшему во все времена профессорскому методу, он приступает к обучению посредством перечисления названий тем, о которых собирается толковать: «Бог, Вечность, мироздание, время, становление» (XI 2). Эти пять понятий взаимосвязаны друг с другом: Бог создает Вечность, Вечность творит мироздание, мироздание создает время, а время творит становление. Затем проявляются: сущность и энергия, свойственные каждому из понятий, их взаимообразное проникновение (Вечность присутствует в Боге, мироздание – в Вечности и т. д.) (47); и после нескольких аксиом подобного рода учитель приступает (исходя из § 5) к развернутому изложению о естестве Творящего Бога, непрестанно остающегося познаваемым благодаря трудам, которые Он создает и не прекращает производить. Бог проявляется во всех существах (XI 22): здесь обнаруживается доктрина VIII, возникающая также в отношении смерти, являющейся простым изменением (XI 15). Логос раскрывается скорее в учении, нежели в благочестивой проповеди. До конца нет ни одного паренеза, но заключение вполне школьное: «Мои прояснения останавливаются на этой точке, дорогой Трисмегист,

подумай об этом отдельно, повинаясь тому же методу, и ты не окажешься разочарован». Гермес вмешивается только раз (XI 3) с простым вопросом. Повествование продолжается в том же умеренном тоне без лирических отступлений, но само естество темы ведет учителя к возвышенным состояниям, особенно, когда для доказательства творческого действия Бога он акцентирует внимание на красоте мироздания и порядке небесных движений (XI 6–7); или, когда он приглашает ученика познать универсальное присутствие божественного Существа (XI 21). И хотя, как и в *Поймандре*, учитель здесь был Высшим Разумом (ὁ Νοῦς), речь не идет в логосе XI об откровении гнозиса: обрамление совершенно различное (48), и доктрина, за исключением нескольких пунктов, не является гностической или даже противоречит постулатам гнозиса (49).

XII представляет собой то же самое смещение наставления и благочестивой проповеди, характеризующее в общем герметический логос и особенно эту последнюю группу IX–XII. Ученик, Тат, вмешивается девятью вопросами (XII 5, 7, 9, 10, 13 дважды, 16, 17, 21, 22), возобновляющими рассуждение, и формулой одобрения, довольно удивительного в своем месте, поскольку она продолжает очень смутное изложение (XII 1) (50). Главная тема здесь интеллект (см. IX) и проблемы, ставящиеся в этом сюжете, касаются собственно гностических сложностей (Интеллект и Фатальность XII 5-9). Но благодаря достаточно частому повороту в наших *logoi* совершается смещение в сторону доктрины «оболочек». Все идет от серии психологических «оболочек» (XII 13) вряд космологических «оболочек» (XII 14) (51); последнее понятие является здесь *материей*, и это слово *материя* дает место отступлению о всегда живом мире, в котором ничего не умирает (XII 14–18), согласно доктрине VIII и XI 15. Высказывание паренеза завершает урок: «Почитай сей Логос, мое дитя, и воздай ему культ. Значит только одно средство исполнять культ Богу – это не быть злым» (XII 23).

XIII – уникальный пример в герметической литературе. Это логос учения, и в данном звании он занимает место в ряду дидактических *logoi*, начинающихся с IX. Как и в XI, ученик (здесь Тат) ходатайствует о получении дополнительного света. В *Главных Уроках* (см. X 1, 7) Гермес толковал перед Татом о божественной активности (περὶ θεϊότητος διαλεγόμενος), но выражался загадками (αἰνιγματωδῶς, см. XIII 2 αἰνιγμά μοι λέγεις) и не ясно (οὐ τηλαυγῶς). Он не раскрывал мистирию (οὐκ ἀπεκάλυψας) под предлогом, что нельзя быть спасенным прежде возрождения. И поскольку Тат просил его тогда передать ему (параδιδόναι) сей «логос регенерации», постольку Гермес отложил наставление: ученик оказался неготовым, он не стал еще чуждым миру (ἀπαλλοτριοῦσθαι). После чего Тат приготовился и «укрепил свой дух против иллюзии мира»: настал час передачи мистерии. Значит общий характер чист. Ученик хочет изучить (ἐμοῦ ... πυθομένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν XIII 1, см. I 1 τί βούλει ... μαθεῖν, 3 μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα), восполнить свое наставление. Он знает уже все остальное, ему лишь недостает познания этого последнего логоса (ὅτι τοῦτον παρὰ πάντα μόνον ἄγνοῶ). И с чувством того, что он готов его уразуметь, Тат одолевает своего учителя вопросами. Среди дидактических *logoi* – это сама характеристика маленького трактата, когда ученик участвует в наставлении намного более воодушевленным способом; поистине, здесь персонажи в действии, и диалог является больше не фиктивным, но запечатленной жизнью. Тем не менее, нельзя заблуждаться об общих рамках произведения: это наставление, учитель говорит, ученик внимает – свидетель заключения: «Вот то, что достаточно для этого упражнения (52); мы достаточно поработали: я говорил, а ты меня слушал» (ἰκανῶς γὰρ ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγὼ τε ὁ λέγων, τε ὁ ἀκούων XIII 22) (53).

Но вот исключительность. Сей логос о возрождении не является только доктринальным изложением: это посвящение. Отсюда получается, что необходимо к нему готовиться, как готовятся посредством очищений для восприятия мистерии. И

фактически, по мере того, как учитель говорит, под влиянием его слов в существе ученика происходит такое изменение, что он в данный момент почувствует себя «возрожденным». Это духовное действие исполняется немногим ранее середины урока. Пока же (XIII 7) учитель рекомендует Тату остановить активность телесных чувств, дабы произвести в себе рождение божества. Потом он призывает его к безмолвию (XIII 8), и сам вмешивается, чтобы неожиданно повторить: «Итак, радуйся, мое дитя, Могушества Бога тебя очищают в истоке, чтобы устроить в тебе члены Слова». Ученик преобразился, его ветхое существо, составленное из двенадцати пороков, уступает место новому существу, члены которого являются божественными Могушествами. Отныне Тат бог, сын Бога (XIII 2): Гермес ему «передал» возрождение (τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδειν XIII 22), с одной стороны, просвещая его; с другой – сообщая ему тайным образом (κρυβῆν XIII 1) ту часть посвящения, которая не является предметом учения, но которую Бог может, когда того хочет, дать ему вспомнить (τοῦτο τὸ γένος... οὐ διδάσκειται, ἀλλ' ὅταν θέλῃ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμνησῆται XIII 2). Подобно Поймандру (21-33) и Асклепию (41), отрывок завершается благословением Гермеса (17-20), сопровождаемым молитвой Тата (21), и в духе использования во всякой мистерии – рекомендацией безмолвия (22).



Аполлон Кифаред

XIV подается как письмо. О чем свидетельствует начальная формула: «Гермес Трисмегист Асклепию, здоровье

души» (? εἰς φρονεῖν), как и слово ἐπιστεῖλαι, «посылать в виде письма» (XIV 1). Но на самом деле это не что иное, как обычное письмо. Дальше я покажу (54), что форма сего сборника соответствует школьному вымыслу: Асклепию недоставало курса обучения, преподанного Тату: учитель направляет ему выборку главных статей (τὰ κυριώτατα κεφάλαια), истолкованных в его отсутствие. Темой предстает Бог, Творец и Отец, который остается, как Создатель, постигаемым в своих произведениях. Бог создает всех существ, и ничего не может избежать Его творческого действия; и Он их создает всех добрыми и прекрасными. Зло и мерзость нельзя Ему вменять, но фактически существа повреждаются и оскверняются. Доктрина та же самая, что и в V 6–9, XI 5–11. Тон на сей раз чисто дидактический и не сворачивающий на возвышенные приемы; тем не менее, ясно, что выраженные принципы, поскольку они спешат возвеличить божественное деяние, естественно способствуют благочестию.

XVI несет в манускриптах заглавие «Асклепий царю Аммону: Определения» (ὅροι), но неподходящим словом «Определения» мы обязаны тому же редактору, извлечшему из произведения ряд глав, которые сегодня значатся в подзаголовке: «О Боге, материи, зле, фатальности, солнце, постижимой субстанции, божественной сущности, человеке и расположении всеобщей совокупности существ (περὶ οἰκονομίας τοῦ πληρώματος), семи светилах, человеке, согласно образу» (55). В действительности XVI никак не перечень κεφάλαια, но непрерывный *логос*, посылаемый Асклепием царю Аммону как философическое «напоминание» ὑπόμνημα обо всех других *logoi*, в нем соединенных (XVI 1). Он делает аллюзию на уроки, преподанные Гермесом Асклепию, одному или в обществе Тата (XVI 1) (56). Преамбула (XVI 1–3) противостоит высокомерной и тщеславной речи греков степенью и магической властью египетских слов. Я не смог бы увидеть здесь черту шовинизма, поскольку автор является греком – по крайней мере, он пишет столь же чисто, как

грек, и развивает свои мысли согласно приемам греческой риторики. Скорее здесь общее место, согласованное со способом ориентализма (57), и особенно в Египте, с образом, которым воспринимались магическая власть «варварских имен» и мистерий, скрытых под знаками священного языка. Всякая литература о иероглифах рождена из этих верований: произведение Горапполона предстает последним из ее примеров. После этой преамбулы автор по праву приступает к своей теме, являющейся систематическим изложением (58) иерархии существ, связанных (ἱερατῆται XVI 17) с верховным Богом, Единым и Всем (59). Значит, на вершине пребывает Бог (XVI 3); затем Солнце-демиург (XVI 4–9), посреди мироздания утверждающее равновесие, как прекрасный возница колесницы (XVI 7); под Солнцем (и светилами) демоны, подчиненные светилам, посредники между богами (светилами) и людьми, облеченные наказывать нечестивых, но без влияния на душу, соединенную с Богом (XVI 10–16: 12 это анклав, где мы возвращаемся к Солнцу). Два следующих параграфа (XVI 17–18) повторяют идею «цепи» (это идея, но слово здесь отсутствует), начиная с Бога и мироздания и вплоть до человека; последний настаивает на ведении Бога Творца, тождественного Всему (XVI 19).

Наконец, напомним, что XVII представляется коротким фрагментом диалога и XVIII – панегирик в честь царей (Императоры, быть может, Диоклетиан и его коллеги).

## II. «Асклепий»

Как и несколько трактатов из С. Н. (например, X), Асклепий является мозаикой малых разнообразных *logoi*; каждый из которых имеет темой частную проблему. Связь между этими *logoi* очень слаба и зачастую не оказывает влияния на суть, но чисто формальная.

### *Введение (с. 1)*

Короткое введение показывает Гермеса и Асклепия, встретившихся в святилище (*adytum, santoqueillo*, р. 297–12) для собеседования о премудрости. Тем не менее, Гермес вызывает Тата, Асклепий предлагает пригласить также Гаммона (Hammon, Аммона). Когда собрались учитель и три ученика, начинается диалог, по-настоящему состоявший в почти непрерывном монологе, прерывавшимся только изредка вопросом Асклепия. Оба других ученика от начала до конца остаются немymi свидетелями.

### *Раздел I:*

#### *Иерархия и протяженность в мироздании (с. 2–7)*

Начинаются дебаты (с. 2) по концепции *σύνδεσμος*, то есть непрерывности между всеми видами существ в мире. Мироздание составляет Все, которое Едино. С неба нисходят потоки на землю. С земли поднимаются на небо эманации (испарения), питающие небо (с. 2). В этом Всем присутствует непрерывность жизни. Небо, видимый бог, управляет (*administrator*: см. *διοικηταί* или *διοικητορες* С.Н. I 9, *διοικεῖ* С. Н. XVI 18) всеми изменяемыми телами, оно в свою очередь управляемо, как и Душа (мира) и все небесные существа (светила), творящим Богом. Что касается материи, то она – средоточие индивидуальных форм (с. 3). Таким образом, начиная с небесных существ и до последних живых существ естества (растения), имеется непрерывность и непрерывное сообще-

ние: боги (светила) сообщаются с демонами, последние с людьми, и люди заботятся о животных и растениях (с. 4-5).

В этой иерархии человек занимает привилегированное место благодаря своей посреднической миссии. С другой стороны, он обладает контактом с Богом и знакомством с демонами в силу того же происхождения (человеческий интеллект произошел от эфира, с. 6, р. 303. 8) и посредством мысли он охватывает целую вселенную (с. 6, р. 302. 12 ss.: см. С.Н. XI 19). С другой стороны, узы любви соединяет его с нижестоящими ему существами, отданными на его попечение. [Лирическое отступление о малом числе избранных, с. 7]. Итак, человек представляется двойственным: одновременно материальным и «сущностным» (οὐσιώδης), созданным по образу Божию (с. 7, р. 304. 1 ss.).

Вопрос Асклепия: «Почему человек, вместо того, чтобы радоваться небесному блаженству, был послан на землю?»; служит переходом ко второму вопросу.

### *Раздел II:*

#### *Двойная миссия человека (с. 8–9)*

Человек был направлен на землю для того: (а) чтобы заботиться о земных вещах, с. 8; (b) почитать Бога, с. 9. Значит человек не является нижестоящим в отношении богов по тому факту, что он частично смертный; «быть может, мы видим его обогащенным смертностью лишь для того, чтобы составленный подобным образом, он обрел бы больше умелости и действенности в виду определенного плана (*ratio*, λόγος); и поскольку он не мог соответствовать своей двойственной миссии, не будучи созданным из двух сущностей, то был взят от одной и другой, чтобы сразу стать способным заботиться о земных вещах и любить божество» (с. 9, р. 307. 19 ss.).

Эта двойственная миссия человека соотносится, как мы уже видели, с дуализмом человеческого естества. Раздел III развивает этот пункт, извлекая из него следствия.



### Раздел III:

#### *Двойственное естество человека (с. 10–14 [р. 313.2]).*

Есть трое Живых: Бог, мироздание и человек (с. 10: см. С.Н. VIII, IX [где порядок перевернут: человек 1–2, мироздание 6–8, Бог 9], X [Бог 1–10, мироздание 10–11, человек 12–14]). В управлении мирозданием человек сотрудничает с Богом. Благодаря своей божественной части (душа, интеллект, дух, рассудок) он поднимается на небо; благодаря своей материальной части (четыре элемента) он руководит земными вещами (с. 10).

Правилом сего двойственного существа является благочестие (с. 11). Если человек достойно исполняет свое служение, то после смерти восстанавливается чистым и святым в божественной части своего существа (с. 11, р. 310. 10–26). Нечестивые души, наоборот, не только не возвращаются на небо, но переходят в тела животных (с. 12, р. 311. 3–6). Значит именно надежда на будущее бессмертие поддерживает в дольном мире души. Но большинство предаются удовольствию и оставляют истинную философию (*quaesola est incogno scenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*, с. 12, р. 311. 8) для занятия всякими профаническими изысканиями – арифметикой, музыкой, геометрией (с. 13, р. 311. 25 ss.). Профаническое знание должно служить только для лучшего почитания и поклонения Бога: оно становится «*apcillatheologiae*» (с. 13, р. 312. 10).

Это осуждение профанического знания завершается некоторым образом первым трактатом (*et de his sit hucusquet ractatus*, с. 14, р. 313. 1–2), где после описания порядка и иерархии существ во вселенной автор особо акцентировал внимание на естестве и роли человека. Далее мы приступаем без перехода (*de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium*, с. 14, р. 313. 3) к трактату о Первопричинах.

Раздел IV:

Бог, материя, дыхание (с. 14–17)

Этих Первопричин три:

- а) Вначале был Бог и Гиле (материя), с которой соединялось (*comitabatur*) или в которой присутствовало (*inerat*) дыхание (*spiritus*, πνεῦμα). Бог пребывает не рожденным (ἀγέννητος), в качестве исходящего от самого себя (αὐτογέννητος). Следовательно, он предвечный (с. 14, р. 313. 4–19).
- б) Что касается материи, то она не рожденная (значит, вечная) и способная порождать из себя одной, «поскольку располагает для всех вещей неисчерпаемой плодотворной утробой, свойственной для их зачатия» (с. 15, р. 314. 17).  
[Отступление о зле, с. 16. Таковой представлялась универсальная плодотворность материи, что она оказалась способной породить зло. Значит нельзя ставить вопрос: «Мог ли Бог овладеть злом и устранить его из Естества?» (с. 16, р. 314. 24). Зло присуще материи, оно является как бы частью мироздания (р. 315. 3). Но Бог заранее предпринял меры предосторожности против зла, обеспечив человека интеллектом, знанием и разумением, благодаря чему мы можем избежать развращения злом].
- с) Наконец, дыхание управляет всеми существами мироздания, питая их (с. 16, р. 315. 13–15).

После первого изложения (*itaque <haec> hactenus intelligentur*, с. 16, р. 315. 15) мы возвращаемся к теме трех Причин. Разумеемый только одним интеллектом, Верховный Бог (*Summus*) предстает господином и творцом видимого бога, коим является мироздание. Дыхание движется и управляет всеми видами существ в мире. Материя – это универсальноеместилище (с. 16–17, pp. 315. 17 – 316. 4). Сюда автор включает отступление о невидимости еще не образованной материи (с. 17, pp. 316. 5 – 317. 3), а затем подходит к заключению раздела IV (*haec ergo sunt principalia*, etc., р. 317. 3).

Переход к разделу V снабжен коротким развитием о взаимной роли материи, души и интеллекта в различных видах

живых существ (с. 18). Чувственные формы являются материальными по своей субстанции. Живые – наделены душой. У людей эта душа соединяется с интеллектом. Наконец, душа богов, по крайней мере, высших богов, предстает полностью интеллектом (*iuste sensum deorum animam esse dixerunt*, с. 18, р. 317. 21). И так как не задавался еще об этих богах вопрос Асклепия: «Каковыми являются (высшие) боги, которых ты называешь главами вещей или начал первейших причин?» (*rerum capita vel initia primordiorum*, с. 19, р. 318. 3), то мы переходим к следующему разделу.

#### Раздел V:

#### *Иерархия разумеемых богов и чувственных богов; единство Всего (с. 19) (60)*

Именно здесь любопытный отрывок о «цепях» или вертикальных рядах, объединяющих во Всем, которое является вселенной, разумеемых богов с чувственными богами, а этих последних с областью мироздания (небом, планетарными кругами и пр.), и так – до бесконечности земных существ. В нашем фрагменте мы имеем сначала пять разумеемых богов, называемых усиархами (Зевс, Фос (Phôs), Пантоморфос, Эймармене, Деутерос <?>), повелевающих пятью богами или группами чувственных богов (Небо, Солнце, Тридцать шесть Деканов, Семь Сфер, Воздух). Этот жанр представлений связан с умозрениями Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Саллюстия и происходит, вероятно, от *Oracula Chaldaica* со II столетия. Отрывок, составляющий скорее вставку в Асклепии, кажется введенным сюда для более четкого обозначения идеи *nexus*'а, то есть совокупности, связующей во Всем низшие (смертные) существа с бессмертными существами под управлением верховного Единого. Бесконечное разнообразие существ в мире образует единство или скорее пару – «того, от чего все происходит, и того, благодаря чему все произведено» (*unde fiunt Omni a et aquo fiunt*, с. 19, р. 320. 6); как то материя и воля Божия. Эти последние слова приводят к развитию темы о творческой активности Бога.

*Раздел VI:*

*причины и способы создания существ (с. 20–21)*

Бог, каким бы ни было Его имя (Он не имеет имени или скорее Он обладает всеми именами, будучи сразу Единым и Всем, с. 20, р. 321. 5 ss.), андрогинный; благодаря Своей воле, которая есть благо, он порождает мгновенно новые существа (с. 20).

В дольном мире живые существа обладают лишь одним полом. Но для того, чтобы увековечить расы, Бог установил *mysterium* (с. 21, р. 322. 13) соединения полов, мистерию, исполняющуюся в секрете, дабы не оказаться высеянной нечестивыми.

Упоминание нечестивых приводит к короткому отрывку о малом числе благочестивых (это «лейтмотив», см. *выше* с. 7), который служит переходом к изложению о величии человека, «наделенного интеллектом», то есть гностика (с. 22, рр. 323. 20 – 324. 25).

*Раздел VII:*

*Величие человека, наделенного интеллектом (с. 22)*

Бог поначалу создал богов (светила), затем человека, в котором он смешал в равных пропорциях материальное с божественным. Образованные из самой чистой части мироздания и бессмертные по природе, боги не нуждаются ни в рассудке, ни в знании: они подчиняются порядку Необходимости. Человек получил в дар разум и знание, с одной стороны, чтобы противостоять порокам, присущим материи; с другой стороны – чтобы устремляться к бессмертию. Таким образом, человек лучше богов (с. 22, р. 324. 20: см. С.Н. Х 24-25), и он, естественно, лучше всех остальных смертных существ. Он соединен с богами узой родства, и боги (светила) заботятся о нем с неусыпной любовью (с. 22).

Эта тема родства людей с богами подводит к следующему разделу.



Зевс Громовержец

*Раздел VIII:*

*Человек – создатель земных богов  
(с. 23–24, pp. 325. 6 – 326. 20)*

Здесь отступление о теургии (изготовление статуй, одушевленных и снабженных божественными добродетелями), восходящее к тому же мысленному кругу, что и предыдущее отступление о симпатических цепях между небом и землей (Раздел V, смотреть также ниже, Раздел XIII). Человек является творцом богов, пребывающих в храмах в том смысле, что в материальную статую он привлекает благодаря теургии божественную или демоническую душу, откуда получается, что культовые статуи обеспечены чудесными могуществами (с. 28). Египет является копией неба или скорее проекцией в дольном мире сил, действующих на небе: значит, он – храм всего мира. Но так не будет всегда. Оповещение о преходящем и духовном разрушении Египта составляет следующий раздел.

*Раздел IX:*

*Апокалипсис*

*(с. 24–27, pp. 326. 21 – 333. 4 [et haec usque eo narrate sint])*

Этот апокалипсис не является пророчеством «*posteventum*», но составляет аллюзию на определенные события и входит в апокалиптический жанр, модный при Империи, который иллюстрируют, например, Оракул Горшечника, писания Сивилл и Лактанций (61). В Египет вторгнутся варвары (скифы, индийцы: общее место), храмы будут разрушены, Нил покатит свои кровавые волны (общее место), святыне литургии прекратятся (с. 24). Боги покинут страну Египта, люди, утомленные от жизни, не станут больше рассматривать небо как предмет удивления и почтения, религия духа (*mentis religio*, с. 25, р. 329. 11) окажется мертвой (с. 25). Таковой будет старость мира (*senectus mundi*, с. 26, р. 329. 24). Но, наконец, устав от стольких преступлений, Бог уничтожит этот развратный мир потопом, пожаром или тлетворными болезнями (общие места)

и приведет естество к своей первоначальной красоте, согласно указам божественной воли, которая предвечна. [Затем следует отступление о божественном желании и о порядке вселенной, установленном сим желанием, с. 26-27, pp. 331. 12 – 332. 18 (где я читаю с Фергюсоном *distribuuntur, restituentur*)]. Пророчество начинается с *restituentur* (p. 338. 18) и завершается возвещением, что на крайней западной границе Египта будет основан на берегу моря град; там соберутся боги, покровительствующие Египту, который мгновенно восстановится в вящем граде на Ливийской горе (с. 27, pp. 332. 18 – 333. 4).

Без всякого перехода (*dein mortali vero*, p. 333. 5) мы приступаем к следующему разделу.

#### Раздел X:

#### *О бессмертном и смертном (с. 27[p. 333. 5]–29) (62)*

Как несколько раз уже говорилось, человек составлен из смертной и бессмертной частей. Эти две части разделяются со смертью: итак, что представляет собой смерть, которую люди чаще всего боятся, поскольку пребывают в неведении истинной доктрины (333. 7)?

Есть две смерти. Первая не что иное, как разложение соединения, когда исполнилось число лет (*numeri complete*, 338. 8), установленных для каждого. Более тяжелой является вторая смерть, влияющая на одну душу. Когда душа извлечена из тела, то судится высшим демоном (*summus daemon*, с. 28, p. 334. 5). Если душа была праведной и благочестивой, то водворяется в надлежащее ей место пребывания. Если, наоборот, она осквернена пороками, то в данном случае демон ее бросает в промежуточное пространство посредине земли и неба, где она вечно раскачивается благодаря волнам материи. Эта смерть – подлинная смерть, погибель, которую должно опасаться (с. 28). Против сей смерти души праведный человек вспомоществование в Божием культе и наивысшем благочестии: Бог его оберегает от всякого зла.

Несколько строк развивают эту тему верховенства праведного человека над злодеем (с. 29); затем все переходит к совершенно иному сюжету, не имеющему ничего общего с благочестием или гнозисом, но развивающему банальную идею о том, что в мире отсутствует место для смерти (см. С.Н. VIII). В действительности мироздание, будучи вечно Живым, обладает лишь внешними смертями в дольном мире (подразумеваемое следствие: то, что сохраняется для смерти – первая смерть X раздела, которая не является истинной смертью: отсюда, быть может, полученная идея, служащая связью между X и XI разделами).

В свою очередь последний аргумент (мир всегда живой, жизнь в нем однажды распределялась для всех Творцом и поддерживалась предвечным законом, с. 29, р. 337. 5 – 18) приводит к следующему разделу.

### *Раздел XI:*

*О Времени и Вечности (с. 30–32, pp. 337. 19 – 340. 15)*

Мироздание является вечным, оно обладает своим местом и своим движением в вечности (которая здесь воспринимается в качестве Души, объемлющей мир; см. *ниже*, с. 34, р. 345. 4 – 6 *mundum ipsum sensibilem et, quae in eo sut, Omnia a superiore illo mundo... esse contexta* и С.Н. XI). Мироздание оживотворено со стороны вечностью, и в свой черед оно оживотворяет существ, коих содержит, продолжительность жизни которых отмерено временем. Бог и вечность представляются неподвижными, время есть мера движений. Земное время проявляется последовательностью годовых циклов, небесное время – возвращением светил в их первоначальное положение (апокатастасис). Этот фиксированный порядок времени (или различных времен) производит непрерывное обновление существ мироздания (с. 30), которое таким образом всегда в движении (с. 30).

С. 31. Соотношения времени и вечности.



С. 32. Первопричины суть Бог и вечность. Время мироздания, будучи подвижным, не обладает никаким правом на статус начала.

Затем следуют два отступления. Первое из них (с. 32, pp. 340. 16 – 341. 23), довольно смутное, касается иерархии четырех интеллектов: Бога, вечности, мироздания, человека (они перечислены дважды: сначала в нисходящем порядке [pp. 340. 16 – 341. 9], затем в восходящем порядке от человеческого интеллекта к Божьему интеллекту [p. 341. 9 – 23]; текст первой части поврежден, поскольку в нисходящей последовательности упущен интеллект Эона). Второе отступление (с. 32, p. 342. 1 – 10) затрагивает познание Бога посредством созерцания мироздания. Отсюда одна из сущностных тем герметического мистицизма. Она составляет предмет данной книги.

Без всякого перехода (*deinani vero*, с. 33, p. 342. 11) этот маленький *логос* о вечности и времени (к которому присоединена вставка о четырех интеллектах) сопровождался другим логосом, относящимся к мирозданию, где последовательно показано, почему мир полон, не обладая нигде никакой пустотой; и почему мир бесконечно многообразный благодаря разнородности существ, которые содержит, и по факту трансформаций, не прекращающих в нем производиться. Все совершается, как если бы автор, приступив к одной из классических проблем, касающихся *Physika* (времени и вечности), пожелал бы показать парад своих знаний и последовательно истолковать все главы доктрины естества, не задаваясь вопросом, уместно ли здесь подобное исследование.

### Раздел XII:

*Совершенство мироздания, полного и многообразного  
во всех своих частях (с. 33–36).*

а) Мироздание предстает наполненным:

1. Абсолютной пустоты не существует;
2. Пустого места не существует (с. 34, p. 344. 1 – 12: см. С.Н. II);

3. Это зримое наполненное мироздание само собой об-  
ято разумеемым миром (с. 34, pp. 344. 13 – 345. 6).

б) Мироздание многообразно:

1. Различие индивидуальных форм в том же самом виде  
(с. 35).

2. Непрерывные трансформации в мире (с. 36).

Снова без перехода (*sed iam de talibus sint satis dicta talia, iterum ad hominem rationemque redeamus*, с. 37, р. 347. 3–4) мы возвращаемся к теме величия человека (sect. I–III, VII) в частном аспекте, уже составляющем предмет раздела VIII: человек способен создавать земных богов, насаждая теургией божественные добродетели в идолах.

### Раздел XIII:

#### Человек, творящий богов (с. 37–38)

Эти «земные боги» составлены из двух элементов: материального и божественного элемента, то есть душа демонов или ангелов, вызываемая и вводимая в статую посредством композиции трав, камней и ароматов, содержащих самих по себе божественную добродетель (с. 38, р. 348. 21). По данному пункту я ограничиваюсь посылом на то, что мной уже было сказано в первом томе о растениях и камнях, предоставленных небесным светилам (pp. 123 ss.).

Далее идет переходный отрывок о роли, предназначенной земным богам. Эта роль равно определена, как и роль небесных богов: но пока небесные боги (светила) руководят в событиях вселенского масштаба, земные боги следят за человеческими делами, которые они предвидят и объявляют нам посредством оракулов (с. 38, р. 349. 8 – 15).

Откуда вопрос Асклепия: если небесные боги занимаются универсальным управлением, а земные боги подробностью человеческих вещей, то какова часть, возвращающаяся к Фатальности (Эймармене)? Этот пункт составляет предмет следующего раздела.

Раздел XIV:

Эймармене, Необходимость, Порядок (с. 39–40)

Эймармене является причинно-следственной связью, соединяющей между собой непрерывной цепью события. Что касается ее более четкого определения, то автор признается, что «это либо причина, производящая вещи (*causa effectrix rerum*), либо верховный Бог, либо то, что создало второго бога благодаря верховному Богу (мир или, возможно, Эон), либо универсальный порядок небесных и земных вещей, установленных божественными законами (*aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina*, с. 39, р. 350. 4 – 6).

Эймармене предстает нераздельно связанной с Необходимостью; которая, переходя в первую, ведет к общему последствию вещи, начавшие свое существование благодаря Эймармене. Эти две силы обладают соответственно Порядком (с. 39, pp. 350. 6 – 351. 2).

Фатальность, Необходимость и Порядок суть лишь орудия воли Божией; эти силы не имеют никакой собственной инициативы; они подчинены повелению неподвижной вечности (с. 40, р. 351. 3 – 23).

Эпилог и заключительная молитва  
(с. 40[p. 351. 23]–41).

Истолковав вопросы (*dictum est vobis desingulis*, р. 351. 23), Гермес и его три ученика покидают святилище, чтобы помолиться на чистом воздухе, обратившись на юг. Гермес отказывается жечь ладан (культ должен быть чисто духовным) и произносит заключительную молитву (с. 41, pp. 353. 1 – 355. 14).

- (1) И к которым он сам добавил отрывок из Суидаса.
- (2) См. *RHT.*, I, p. 281 et n. 2.
- (3) До слов ἡ ὁ ὁθεός, τὸ δὲ θεῖον λέγω в § 4. Это начало снабжено выдержкой из Стобея, но без названия.
- (4) Последний нынешний параграф, поскольку возможно, что завершение XVI было утрачено, как и начало XVII. Подзаголовок (редактора) упоминает среди тем, трактуемых в XVI, «человека по подобию», значит в сборнике нет вопроса об этом в своем современном виде.
- (5) Параграф Скотта.
- (6) *C. Jul.* I, 548 B (Migne, P. G., t. LXXVI) = Scott, *Hermetica*, IV, p. 195, 4.
- (7) *Ib.* II, 588 B = Scott, p. 215.1. См. *Ascl.* 1, где текст рукописи несет слово *exotica*, исправленное на *diexotica* Рейтценштейном.
- (8) *Ib.* I, 556 A = Scott, p. 207. 7.
- (9) *Ib.* II, 580 B = Scott, p. 211. 1. Здесь присутствует ошибка прочтения, поскольку аллюзии касаются С. Н. XI 22 (Нус с Гермесом).
- (10) *Ib.* II, 588 A = Scott, p. 213. 3. По существу речь идет о логосе Осириса с Агафодемоном.
- (11) *Ib.* II, 597 D = Scott, p. 217. 2. Цитирование из С. Н. XIV 6, 7.
- (12) *Ib.* IV, 701 A-B = Scott, p. 220. 1. См. *Ascl.* 29. Тот же самый фрагмент греческого оригинала Асклепия, 29, цитировался ЛАКТАНЦИЕМ, *div. inst.* II 15, 6 (Scott, IV, p. 14. 27). Отметим выражения Кирилла γράφει δὲ ὡδὶ καὶ αὐτὸς (Гермес) ἐν τῷ πρὸς Ἀσκληπιόν: Гермес пишет. Итак, этот логос с Асклепием является диалогом, где Гермес – главный собеседник. Об этой амфибологии см. ниже.
- (13) *C. Jul.* I, 552 B-553 A = Scott, p. 204. 1.
- (14) *Ib.* I, 549 D = Scott, p. 197. 17. См. l'Exc. I de *Stob. Herm.*
- (15) *Ib.* I, 552 D = Scott, p. 202. 15.
- (16) *Ib.* VIII, 920 D = Scott, p. 223. 16.
- (17) *LACT., Epit.* IV, 4 = Scott, p. 10. 11: *huius ad filium scribentis exordium tale est.* Это l'Exc. I de *St. H.*
- (18) *Div. inst.* IV 6, 4 = Scott, p. 15. 16; *ib.* VII 18, 4 = Scott, p. 26. 8. Третье цитирование, VII, 13, 3 = Scott, p. 23. 17, просто приведенное Гермесом: *naturam hominis describens..., haec intulit.*

- (19) LACT., div. inst. II 15, 6-7 (Scott, p. 14. 25 ss.) *denique adfirmat Hermes eos qui cognoverint deum non tantum ab incursibus daemonum tutos esse, verum etiam ne fato teneri*. Лактанций цитирует тогда греческий оригинал *Асклепия*, 29, р. 336. 1–2 (латинский перевод более короткий, нежели греческий текст), затем, как представляется, идут несколько слов из С. Н. IX 4, и о далее излагает: *Asclepiu squoque auditore iuseandem sententiam latius explica vitinil los ermone perfecto quem scripsita dregem*. Это могла быть аллюзия на С. Н. XVI 15–16: ἡ δὲ ἰνγηρόλ κέξνο η ο ζπρήο ἀδεζπνηνλ η λ даηκόλνλ ἔζηεκελ ἐπηηήδεηνλ εἰο πνδνρήλ ηνῦ ζενῦ; и продолжение. Тем не менее, Асклепий оповещает, что составил другие *logoi* (что возвращает к разговору, что существовало несколько *logoi* Асклепия); возможно также, что Лактанций ссылается на определенный фрагмент одного из них. См. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 292 n. 2; Scott, IV, p. 15, n. 4.
- (20) Joh. MALALAS, *Chron.* 13, p. 343. 11 ss. Dindorf: см. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 211, n. 1. Малала писал приблизительно между 528 и 573 гг.
- (21) Несомненно, произведение Μαθηματικῇ Σύνταξις Птолемея, о котором на самом деле существует комментарий Теона, см. HEIBERG, *Gesch. d. Mathematik*, p. 60.
- (22) Эти подзаголовки, в общем, являются последующими прибавлениями, обязанными редактору, который рельефно представляет одну или несколько идей, выраженных в логосах.
- (23) Вторая часть подзаголовка по ошибке идет от подзаголовка VI. Между двумя трактатами существует связь: IX 4 полемический против VI 4.
- (24) Продолжение «Тайного рассуждения на горе, касающегося возрождения и правила безмолвия» представляется ничем иным, как подзаголовком, обязанным своим появлением редактору: ἐν ὄρει идет из XIII 1 (ἐπ τῆς τοῦ ὄρους μεταβάσεως); что, впрочем, не согласуется (ἐν ὄρει... ἀπόκρυφος опущено в А). περὶ παλὶ γενεσίας хорошо указывает главную тему логоса, но καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας касается только банальной рекомендации, даваемую здесь пророчеством в завершении. Ассоциация двух идей происходит явно из XIII 22: τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπαγγεῖλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν.

- (25) *Poimandres*, pp. 206–208.
- (26) За исключением, и это правда, II и, возможно, VII.
- (27) XIII 15 отсылает к С. Н. I. См. *ниже*.
- (28) Так РЕЙТЦЕНШТЕЙН приписывает эту фразу редактору, который мог скопировать начало IX. Ср. X 1: τὸν χθὲς λόγον ὃ Ἀσκληπιέ, σοὶ ἀνέθηκα, τὸν δὲ σήμερον δίκαιον ἐστὶ τῷ Τάτ ἀναθεῖναι, ἐπεὶ καὶ τῶν γενικῶν λόγων πρὸς αὐτὸν λελαλημένων ἐστὶν ἐπιτομή; и IX 1: χθὲς, ὃ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγου, νῦν δὲ ἀνγκαῖον ἡγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸ ἐπεὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελεῖν.
- Общая точка – это желание связать логос, о котором пойдет речь, с предыдущим, поскольку в нем логическое продолжение (ἀκόλουθον IX) или обобщение (ἐπιτομή X), и поскольку он обращен тому же ученику (γενικά с Татом резюмированы в логосе X, τέλειος λόγος Асклепием имеет продолжение логоса XI). Напротив, аналогия даты (χθὲς) чисто случайная, ведь выгодоприобретатель «вчерашнего рассуждения» и «сегодняшнего рассуждения» не является одним и тем же в обоих случаях (Асклепий «вчера» и Тат в X).
- (29) См. *ниже*.
- (30) См. ZIELINSKI, *Arch. f. Religionswiss.*, VIII (1905), pp. 350 ss.
- (31) Учитывая, что IIА утрачен.
- (32) *Ниже*.
- (33) См. *Ascl.*, с. 33–34.
- (34) ἱερὸς λόγος является его тем же самым заглавием.
- (35) Эта доксология представляется продолжением существительных в именительном падеже без всякого глагола, что делает неудобным переход между темой и атрибутом.
- (36) ἦν, fuit в *Ascl.*, см. с. 14 (313. 4) fuit deus et ὤλη.
- (37) ἀνανεωθήσεται § 4: см. в доксологии καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις.
- (38) См. С. Н. DODD, *The Bible and the Greeks* (London, 1935), p. 210. Вся глава (pp. 210–234) приведена для чтения.
- (39) *Prov.* 9, 1–6. См. *Harv. Theol. Review*, XXXI (1938), p. 4.
- (40) Ср. С. Н. IV 4–5, С. Н. I 29.
- (41) V 10: τίς οὖν εὐλόγησαι...; ποῦ δὲ καὶ βλέπων εὐλογήσω σε; V 11: πότε δὲ σε ὑμνήσω... διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σε.

- (42) См. NORDEN, *Agn. Theos*, pp. 3 ss.; REITZENSTEIN, *HMR*, pp. 292 ss., 352 ss.; DODD, pp. 181-194, и комментарий SCOTT, *Hermetica*, II, pp. 181 ss. О пьянстве ~ трезвости, см. Н. LEWY, *Sobria Ebrietas*, 1929.
- (43) Ср. I 27: ὦ λαοί, ἄνδρες, οἱ μέθη καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνώσῃ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ; и VII 1: ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, τὸν τῆς ἀγνώσῃς ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε ἄλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στῆτε νήψαντες... 2 ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, etc.
- (44) Кроме этого заключения, один фрагмент, навеянный гнозисом, представляется отступлением, которое подается как таковое (5 *init.* ἐπάνεμι πάλιν ἐπὶ τὸν τῆς αἰσθήσεως λόγον) о «семени» Божиим или демонах (§ 3–5).
- (45) Кλείς является также названием книги магии, приводимой в Книге Моисея Лейденского папируса (см. *PGMXIII* 21, 36, 60, 229, 383, 432, 736, в частности, 227-228: ὁμοίως καὶ ποιήσεις τὸν ὄροβον [«вика», символическое имя], ὃν ἄλλινорικῶς ἐν τῇ Κλειδί μου εἶπου), ὃν Κλειδίον – название гигромантии Соломона, *CCAGVIII*, 2, p. 143. 2, см. *RHT*, I, pp. 339–340.
- (46) Ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐκ τοῦς τῆς γνώσεως θύρας, см. *Prov.* 9, 34: μακάριος ἄνθρωπος ὃς εἰσακούσεται μου... ἀγρυπνῶν ἐπ' ἐμοῖς θύραις καθ' ἡμέραν τηρῶνσθαι αἰμαῖς ἐμῶν ἐσόδων. Премудрость пребывает во дворце или в храме, *ib.* 9, 1.
- (47) Ибо именно здесь необходимо поместить начальную фразу (κατάσχεσ οὖν τὸν λόγον), которая в рукописях ошибочно предшествует подлинному началу: ἐπεὶ πολλὰ πολλῶν etc. В прологах все было обычно.
- (48) Эта доктрина «оболочек» вновь появляется в XI 4, но речь идет на этот раз о психологических оболочках (Бог пребывает в Интеллекте, Интеллект находится в душе), что не совпадает ни с главной темой, ни с непосредственным контекстом, см. *ниже*.
- (49) Отметим, что в XI, обращаясь к своему ученику, учитель (Нус) его называет дважды своим собственным именем (Гермес Трисмегист 1, ὦ Τρισμέγιστε 22), дважды говоря ему «мое дитя» (ὦ τέκνον 2), согласно вымыслу, присущему этому жанру «школьного наставления» (см. *RHT*, I, p. 332 ss.); вместо этого в С. Н. Нус трактует пророка, которому он является не-

сколько заносчивым образом и мало соответствующим школьным нравам (ὁ οὗτος «человек»! I 20, 21, 22).

- (50) Таким образом, доктрина «Бога, зримого в своих произведениях», общая для XI и V, противоречит Богу ἄγνωστος гнозиса (непознаваемого обычными путями и без особого откровения).
- (51) Впрочем, эти формулы являют собой τόπος, ср. XII 12: σαφέστατα, ὃ πάηρ, τὸν λόγον ἀποδέδωκας; и I 24: εὖ με πάντα, ὡς ἐβουλόμην νεδίδαξας, ὃ νοῦς.
- (52) В XI 4 движение обратное: мы идем от «космологических» оболочек к «психологическим оболочкам», которые должны подразумеваться в контексте, см. *выше*.
- (53) Школьное упражнение или собеседование (ἐπεμελήθη), см. μελέτη «публичная лекция» или при Империи «декламация», SCHMID-STÄHLIN, pp. 686, 689, 985.
- (54) См. II 17: τοσαῦτα σοι καὶ τοιαῦτα λελέχθω, IX 10: ταῦτα καὶ τοσαῦτα περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως λεγέσθω; XI 22: ταῦτά σοι ἐπὶ τοσαῦτον πεφανέρωται. Для продолжения: τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίων κατὰ σεαυτὸν νόει, καὶ οὐ διαψευσθήτη. Ср. XIII 15: ὁ Ποιμάνδρης... πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδῶς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν.
- (55) В С. Н. не стоит вопроса о последнем τόπος, но, возможно, что окончание этого сборника было потеряно, см. *выше*.
- (56) См. *ниже*.
- (57) См. *RHT*, I, pp. 19 ss.
- (58) XVI 3: καὶ τοῦτόν μοι τὸν διατήρησον... παρ' ὅλην τὴν λόγου πραγματείαν. О πραγματεία см. JAEGER, *Studien* (*ниже*), p. 150. Абстрактно это исследование или систематическая трактовка одной философской или исторической темы («die Weise des Untersuchens oder die Tätigkeit des Untersuchens, auch die Untersuchung selbst, wobei an den Denkvorgang gedacht ist», Jaeger, *l. c.*); конкретно – систематическое изложение, устное или письменное, относящееся к данной теме (как и πραγματεία Аристотеля). Значит здесь переводится несколько громоздко: «Сохраняй данное расположение духа (или береги в своем духе этот смысл, νοῦν) на протяжении всего систематического изложения темы».
- (59) О Едином и обо Всем, см. XII 8, XIII 17, 18; особенно *Асклепий*, в частности, с. 30, p. 338. 17 ss. Идея «цепи» равно образует одну из тем *Асклепия*, смотреть в особенности сс. 19 и 36.



- (60) Об этой главе и аномалиях, которые она представляет, см. *Rech. Sc. Rel.*, XXVIII (1938), pp. 175 ss.
- (61) К указанным параллелям в моем издании (примечания *adloc.*) можно прибавить короткий апокалипсис у Зосимы (см. RHT, I, p. 271 и примечания) и F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, pp. 130–136 *etpassim*. Оказывая помощь себе благодаря произведению Боля, я привожу здесь некоторое число сопоставлений между Асклепием и другими текстами, в частности, CCAG.

P. 327.4: *e terries enim et ad caelum recursum divinitas*, 323.1 *divinitas enim repetit caelum*: см. ARATUS, *Phaenom.*, 96–136 (Dikè-Parthénos (Дике-Парфенос) оставляет землю, чтобы подняться в небо), и об этом тексте WILLAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung* (Berlin, 1924), II, pp. 265–270.

P. 327.7: *alienigenis enim regionem istam terramque conplentibus*; 327.17: *inhabitavit Aegyptum Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barbaria*: см. CCAG, VII, 143.12 (Гексепсо-Петосириис, с. 150 а. С.): ἐὰν ἡ Σελήνη ἐν τῷ Αἴγιοκέρῳτι ὥρα πρώτη δευτέρα τρίτη ὅλη ἐκελίπη, ἀνὴ? Μέγας ἐπιστρατεύσει ἀπὸ τῆς Ἀσίας τῇ Αἰγυπτίων χώρα καὶ τὸν ἡγούμενον αὐτῶν λήψεται, τὸν πολὺν δὲ λαὸν τὸν μὲν ὑποχείριον λαῶν <προσδέξεται.τὸν δὲ> φονεύσει (см. *Sibyll.*, III, 658).

P. 327. 9 ss.: *non solum neglectus religionum, sed, quod est durius, quasi de legibus a religion pietate cultuque divino statuetur praescripta poena prohibition, tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima*, 328.2 *Aegiptus deo et homine viduata deseretur*: см. CCAG, VIII, 3, 167.2: πόλεις ἐρημωθήσονται; 185.8: παραθαλασία πόλι: ἐρημωθήσεται; VII 136.25: τόπων ἐνδόξων ἐρημώσεις καὶ κατασπασμοί; 149.17: τόποι ἐπίσημοι ἐρημωθέντες; 169.14 (Гермес): καὶ πόλεις μεγάλαι ἐρημωθήσονται καὶ ἱερὸν μέγα κατασπασθήσεται; 170.16 и 21: ναοὶ (μεγάλοι) ἐρημωθήσονται; 171.14: ναὸς μέγας ἐρημωθήσεται; 143.32 (Гексепсо-Петосириис): τοῖς ἀθίκτοις τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν; 148.4 (id.): ἱεροῖς τόποις τὰς χεῖρας προσο σουσι.

P. 328.3: *te vero appello, sanctissimum flumen... torrenti sanguine plenus adusque ripas erumpes undaeque divinae non solum polluentur, sed totae corrumpentur*. BCCAG сопоставлять не с чем, но часто возникает вопрос о ποταμῶνλείψεις, v. g, VIII, 1, 268.11–12

(λήψειςcod., legeλείψεις), 269.11-12, VII 168.8: ἐνΑιγύπτῳδὲλῖμος ἔσται καὶ τοῦ Νείλου ἔκλειψις γενήσεται (Γερмес).

P. 328.15: (*Aegyptus*) *erit maximae crudelitatis exemplum*; 329.14: *soli nocentes angeli remanent, qui humanitate commixti ad omnia audaciae mala miseros manu iniecta compellunt, in bella, in rapinas, in fraudes et in omnia quae sunt animarum naturae contraria*: см. CCAG, VII, 136. 7: ὄχλων πρὸς ἀλλήλους συγχρούσεις; 137.13: δόλοι πολλοὶ καὶ προδοσίαι ἔσονται; 143.20: μετὰ δὲ τὴν 'τουτου ἀπαλλαγὴν ἐμφύλιος πόλεμος ἔσται καὶ ὄχλοκρατία... καὶ κατασφαγαὶ ἀνθρώπων ἔσονται καὶ ἄλλος τὰ ἄλλου ἀφελεῖται καὶ τὸν ἀλλότριον καρπὸν ἀροῦνται, ἅτε δὴ ποτε τῶν <δεσποτῶν> αὐτῶν ἐνδείκῃκαὶ ἀπορία πιεζομένων, καὶ τοῖς ἀθίκτοις τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν.

P. 329.22: *fructus terrae conrumpentur nec fecunda tellus erit et aër ipse maeste torpore languescet*: см. CCAG, VIII, 3, 189.16: ἀφορίανκαρπῶνποιήσει; 189.19: ἀφορίαἔστα; 190.5: ἀφορίακαρπῶν; 196.22: καὶ νεφέλαι τοὺς καρποὺς κατ' ἐέγκῳσι.

P. 330.1: *cum haec cuncta contigerint..., tunc ille dominus et pater... ad antiquam actem mundum revocabit*; 331.8: *enim mundi geniture; cunctarum reformation rerum bonarum et naturae ipsius... restitutio*: см. CCAG, VII, 145.10 (Hexepco-Πетоси-риc): поначалу приходят все виды бедствий и революций, ἀλλὰκατὰφορὰν (cum haec... contigerint) ἄντρῳς τὸ θεῖον τὴν πρόνοϊαν τῶν ἐπταικότων ποιήσεται, καὶ ἀπολήψονται τὴν ἀρχαίαν στάσιν παρ' ἐλπίδα.

P. 330.5: *malignitatem omnem vel inluvione diluens vel igne consumens vel morbis pestilentibus iisque PER DIVERSA LOCA DISPERSIS finiens*: см. Geop. I, 12, 24: χάλαζαι κατὰ τόπους ἔσονται; CCAG, VII, 170.28: φόνοι καὶ δάκρυα καὶ στεναγμοὶ κατὰ τόπον; VIII, 3, 186.1: λιμὸς καὶ λοιμὸς καὶ σφαγαὶ τόπους; N. T. Mt. 24.7: καὶἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶκαὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους; Lc 21.11: σεισμοὶ τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται. То же самое и в CCAG, III, 29.19: λιμὸς ἐν τόποις; 28.11: ἐν μέρει τῆς ἀνατολῆς κατὰ τόπους; VII, 167.7: ἐν ἐνίοις τόποις; 136.12 (Hexepco-Πетоси-риc): καλὰ εἰς πολλοὺς τόπους ἔσται; II, 148.8: ἐν τούτῳ τῷ ἔτει σεισμοὶ καὶ σώματος θφορὰ κατὰ πολλοὺς τόπους; 149.13, 15: καρποῦ θφορὰ κατὰ τόπους; VIII, 3, 189.11: ὁ δὲ αἶτος κατὰ τόπους κάρπιμος πλέον τοῦ Διονυσιακοῦ καρποῦ; 195.12: κατὰ τόπον θφορὰν σημαίνει.

(62) Для этого раздела см. *Rev. Ét. Grecques*, XLIX (1936), pp. 586 ss.

## ГЛАВА II

### «ЛОГОС» ГЕРМЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ (1)



Трактат алхимика Зосимы, озаглавленный *Завершающий отчет* начинается своего рода прологом, имеющим форму письма, обращенного к госпоже Феосевии. Так, среди изложения о египетском происхождении практических тинктур и рецептов мы читаем в этом прологе короткий отрывок духовного наставления, приглашение к сосредоточенности (2). Для постижения секретов Искусства (= Алхимии), как сообщает автор, открыто ссылающийся на *Поймандр* и *Кратер*, необходимо обрести Бога: для обретения Бога должно водвориться в самом себе, заставив умолкнуть страсти (3). Мы не прекращаем волноваться, разыскивая вне нас то, что в действительности пребывает в нас самих. Сей изъязн происходит от материи. Значит пусть душа освобождается от материи, сосредотачиваясь в глубине самой себя, где присутствует Бог. Именно в этом состоит совершенство (τελείωσις), как его определяет Гермес в *Кратере*: принять крещение Интеллекта, затем благодаря этому Интеллекту, реформирующему наше разумение и обеспечивающему нас новыми свойствами, участвовать в гнозисе (4). Тогда, познав самого себя (5), познаешь Бога, а познав Бога, равно постигнешь самые превосходные тинктуры. Ибо всякое познание обобщается в этом единственном ведении: кто общается с Богом, тот черпает от источника, откуда истекает всякая истина.

Сегодня мы пресыщены подобного рода литературой. Двадцать столетий христианского благочестия такого применения, зачастую такого заблуждения в набожных писаниях, где в доверительном тоне духовный отец решается управлять душой, утомили до отвращения большинство среди нас. Для возвращения былой добродетели этим старинным текстам необходимо бросить на них свежий взгляд, предав забвению

долгое христианское прошлое, и рассмотреть писания философического герметизма в соответствии не с тем, что из них следовало, но с тем, что им предшествовало. Тогда мы заметим, что, не являясь абсолютно новым, этот протрептический жанр представляет сам собой интерес. Именно это важно показать в первую очередь.

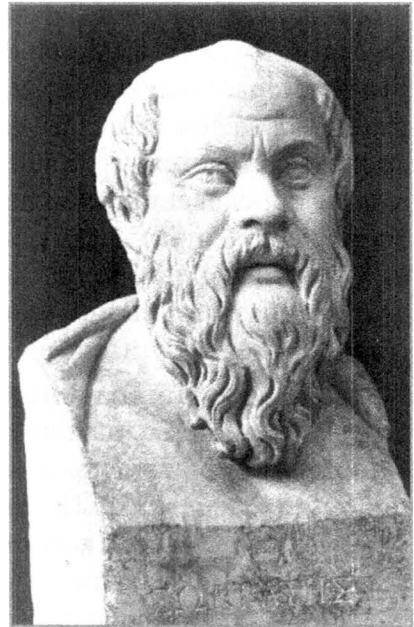
Конечно, нет ничего более общего для эллинистической эпохи, нежели краткая моральная проповедь, обращенная несколькими слушателям и называемая учебниками диатрибой (6). Если учитывать лишь сжатость большей части наших сочинений и их увещательный характер, то оказалось бы возможным их связать с этим обиходным жанром. Тем не менее, существуют большие различия между диатрибой в чистом виде и герметическим *логосом*. И не столько потому, что логос зачастую содержит (но не всегда) части диалога, тогда как диатриба, хотя и произносимая перед слушателями, остается всегда монологом; поскольку диалогическая форма герметических сочинений нередко представляется искусственной. Главное различие заключается в тоне. Тон диатрибы добровольно резкий, ищущий поразить слушателя реалистическими проявлениями; язык здесь свидетельствует о речи, картинки взяты из повседневной жизни: короче, во всем ощущается популярное рассуждение; вот почему небезосновательно связывают диатрибу с кинической школой, четко предававшей подобному роду проповеди. Герметический *логос* несет в себе совершенно иной признак. Он может встречаться повсюду в виде популярных наставлений, когда, например, герметический подвижник призван к миссии и становится апостолом для людей (С.Н. I 26 завершение ss., VII); но, в общем, его тональность пребывает в доверительной беседе учителя с учеником; назидании отца наедине со своими духовными сыновьями. Это очень далеко от улицы или перекрестка. И хотя обыкновенно никто не уточняет место встречи, царящая атмосфера выдает закрытую комнату или даже, как мы видим в Асклепии, часовню, удаленную от

святого святых (7). Никакого реализма, никакой грубости в высказывании; иногда живой оборот, но никогда не жесткий. Это скорее проникновенный тон, возвышающийся к обычной торжественности пророка, раскрывающего верховные истины: *magna tibi pando et divina nudo mysteria* (Ascl. 19).

Трудно указывать на произведения, представляющие точную параллель этого *логоса*. На самом деле нет ни одного из них, которые бы не были с ним схожими. Тем самым мы можем поддаться соблазну и возвести его к Платону.

В своем чудесном богатстве платонические диалоги, как известно, обеспечивали моделью не только философический диалог в собственном смысле слова, но и больше того – литературный эллинистический жанр. Вид легкой беседы, разговора без подготовки λόγοι σωφιστικοί (сократических логосов), оказался диатрибой, которая, по правде сказать, добавляет сюда определенные искусности риторики, созданной лишь свободным гением Платона. Лиризм и, осмелюсь сказать, круглая ось сего рассуждения об откровении, коим является Тимей, приводили прямо к грандиозным апокалипсисам произведений *de Mundo*, *Сновидения Сципиона*, многих рассуждений *Коре Косму*. Благодаря своей технической точности более диалектические диалоги, кроме того, что образовывали очищенный язык Аристотеля, предлагают еще сегодня совершенный пример произведения чистой мысли. И вплоть до игр Федра для этих вымышленных рассуждений, коими забавляется Платон, не находилось своего последствия в μελέταις Новой Софистики (8). Наконец, отрывкам, подобным откровению Диотима Сократу, повторенному этим мудрецом в *Pure* (9), соответствовали с некоторой достоверностью *logoi* философического герметизма. С обеих сторон чувствуется откровение: автор вдохновлен, Диотим в звании жреца, Трисмегист в качестве бога или пророка. Это откровение раскрывает возвышенную доктрину о естестве Бога, о средстве Его постижения благодаря познанию и любви. С обеих сторон это уединенная беседа учителя с учеником. И движение здесь и там распо-

лагает большими сходствами. Как и в некоторых герметических *logoi* (10), собеседование Диотима с Сократом начинается в умеренном тоне обменом вопросами и ответами (201 е – 202 е). Затем идет, прерываемое только двумя краткими вопросами Сократа, первое пространное рассуждение Диотима о естестве демонов и рождении Любви (202е – 204 е): уже в этом рассуждении тон повышается, а стиль обретает полноту и поэтическое богатство. Новое прерывание диалога (204 с – 206 е) приводит к последнему и наиболее подробному рассуждению Диотима,



Философ Сократ

ма, содержащему вместе самую секретную часть посвящения о желании бессмертия и видении Прекрасного (210 а – 212 а). Кто может перечитать эту страницу, не почувствовав волнение? На самом деле она исходит от сердца, она – исповедь опыта, проявленного тем самым в проверенный день невыразимой радостью видения. Итак, соблюдая все пропорции, лучшие писания Гермеса располагают тем же смешением диалогических частей (11) и рассуждений, тем же самым разнообразием в чередовании, переходящим от оживленности школьного диспута к лиризму апокалипсиса, тем же самым тоном доверительности, сокровенным и строгим, взволнованным, торжественным и напоминающим о верховных радостях эпоптии (созерцания). Конечно, нельзя забывать о расстоянии, отделяющем пример от подражания. До сих пор мы не видим никакого произведения древних, способного служить лучшим образчиком герметическому логосу (12).

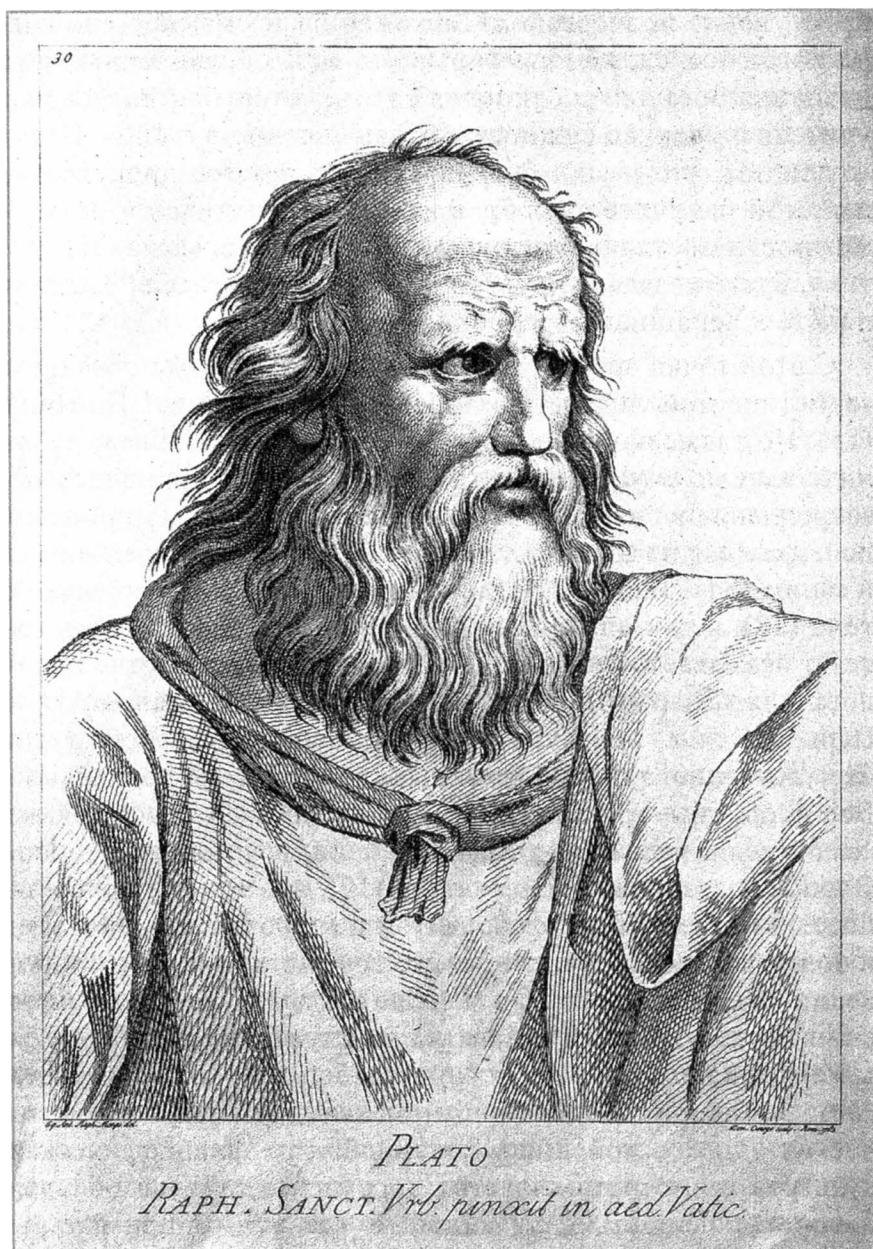
Так вкратце определен жанр литературы философического герметизма. Это проповедь, в общем довольно короткая, учителя к своему ученику, в форме откровения и в тоне доверительности представляющая доктрину и духовное направление. Получается, что данная проповедь вводилась и прерывалась определенным вопросом ученика или даже обменом вопросами и ответами между учителем и учеником, но эти диалогические части вряд ли составлены сами по себе и являются обязательными (они отсутствуют в С.Н. V, VI, IX); главное, что это учительское наставление.

Возможно, что подобный литературный жанр процветал между временем Платона и периодом первых герметических *logoi*. Об этом мы ничего не знаем: от него не сохранилось и следа (13). Прежде всего, важно отметить конкретные реальности, которые предполагают схожие произведения. Они заставляют думать никак не о Церкви, но о частной школе, «часовне» учеников-философов или, если хотите, теософов. Те, кто говорили о Церкви (14), не учли выбора *logoi*, где преобладает мифический аспект (С.Н. I, IV, XIII, *Koré Kosmou*). Но в наибольшем количестве писаний особо выделяется школьный аспект. Герметический *логос* часто начинается вопросом школы (например, о двигателе и движении, С.Н. II; определении смерти, VIII; ощущении и разумении, IX), раскрывающим текущее достояние философической культуры Имперского периода, исходя из банальной темы, что учитель поднимается к высшим и сокровенным рассмотрениям о Боге, Интеллекте и Гнозисе. В другой раз сам логос предстает перед нами в виде общего конспекта всех проблем, трактуемых в философических школах: *Бог*: Его существо, Его атрибуты, Его провидение, познание Бога; *мироздание*: его происхождение, совокупность его частей, место, полнота и пустота, движение и жизнь; *человек*: тело и душа, ощущение и разумение, человек и животное, естество и бессмертие души и пр. (см. С.Н. X, *Asclépius*); но эти проблемы по мере того, как к ним

приступают, подвергаются искажению в смысле герметического гнозиса; ибо это гнозис, то есть определенный род познания Бога для соединения с Ним, который остается для учителя и ученика сущностным завершением учения. Итак, мы видим, что рамки очерчивают школу. Все происходит, как если бы учитель, собрав несколько учеников и по возможности поставив банальный вопрос, использовал бы эту тему, будто создавая другую, чтобы устремиться в быстром полете к вершинам созерцания.

С этой точки зрения, наиболее сопоставимыми с жанром герметической литературы представляются *logoi* Плотина (15). Но также заметно (16), что Плотин не развивает органически систему: именно его ученикам будет принадлежать закрепление в системе последовательности малых проповедей, «каждая из которых сама по себе обладает своей целью и своим значением» (17); где всякая предложенная учеником тема (18), в том числе сложный текст Платона или Аристотеля, оказывается используемой учителем в качестве предлога для возвращения к интересующим его реальностям: Первопричине, иерархии Разумных существ, бегству души от чувственного мира и ее отдохновении в союзе с Единым. Все проблемы, трактуемые в школах, способствуют той же самой цели: развитие духовной жизни, восхождение души. Очень справедливо было сказано (19), что «со всей очевидностью Плотин является эрудитом и глубоким мыслителем: и не меньше всего остального его труд четко связан с проповедническим жанром». Он меньше рассматривает доктрины сами по себе, нежели ставит их на службу проповедуемым темам: «используя учения, ничего больше не изобретает» (20). Это ценно в буквальном смысле для наших герметических *logoi* с той лишь разницей, что философическая культура герметиста является посредственной, не обладая ни оригинальностью, ни силой. Когда же мы признаем у Плотина «общность приемов..., различающихся в свою очередь обычным и непрестанным призывом к слушателю»,





Платон. Гравюра Рафаэля

особенно «дискуссию и непрерывное рассуждение, которое мы можем назвать *восхождением*» (21); то все это верно и в отношении герметиста, охотно начинающего в опытном обсуждении, где обычно не преуспевает, и быстро переходящего к своему подлинному сюжету, как только изначальный предмет смог ускользнуть к одной из тем гнозиса, углубившись в рассуждение, проникнутое лиризмом, в котором он изливает свое сердце. С обеих сторон в герметизме, как и для Плотина, нет ничего настолько более важного, чем наставление душ (22). Такова в действительности, начиная по крайней мере со II столетия, одна из господствующих озабоченностей. Плотин ее превосходно касается. Романтические биографии Пифагора нам показывают его собирающим нескольких юношей в пустынных местах, где можно было воспользоваться умиротворенностью и подходящим спокойствием, наряду со святилищами и священными деревьями (23), чтобы расположить их словом и опытом к духовной жизни. По всей вероятности, в подобной среде замыслились и писались герметические *logoi*.

С тех пор мы видим, что в них имеется оригинального и заслуживающего интереса. Перед неоплатонизмом (24) эти *logoi* свидетельствуют о большой заботе внутренней жизни, мало-помалу развивавшейся, завоевывавшей всегда больше душ от Марка Аврелия до учеников Плотина. Это время парадных рассуждений и общественных конференций (25). Но это равно и время, когда в больших перенаселенных городах люди испытывали ностальгию по уединению, мечтая о светских монастырях (26); где, устав от пышности и помпезности языческих церемоний, устремляешься к культу в духе и истине; где император каждый вечер отмечает движения своей души в ходе прошедшего дня, где философ пишет своей жене, чтобы утешить ее словом, являющимся отголоском «наставления» Зосимы: «Не абсурдно ли убедиться, что существует в тебе самом то, что спасает, и то, что спасло; то, что разрушает, и то, что разрушено: богатство и бедность;

муж и учитель истинных благ, о ком ты вздыхаешь после сени спутника, как если бы ты не обладала в себе самой подлинным спутником, когда всякое богатство тебе доступно? Бог не имеет нужды ни в чем, а мудрец обладает потребностью только в Боге» (27).

Это еще лишь набросок. И должно изучить вещь подробнее.

Почти все *logoi* Корпуса, Асклепий и часть Герметики Стобея нам являют самого Гермеса, наставляющего своего сына Тата или Асклепия, или на третьем месте царя Аммона (28). Итак, если вполне общий факт о передачи доктрины от учителя ученику восходит к *tradition mystica*, то я желал бы показать, кроме того, что взаимоотношения учителя и учеников, как и учеников между собой, очень точно напоминают нравы греческой или греко-римской школы. Некоторые детали это обозначают, а язык подтверждает.

Известно, каковыми, по крайней мере с Академии, являлись методы обучения в философических школах. Текст *De vita pythagorica* Ямвлиха (29), хорошо выделенный Буссе (30), нам описывает эти методы в отношении школы Пифагора, – Ямвлих, очевидно, ссылается на школьные нравы своего собственного времени: «В действительности члены Дидаскалии (31), множество людей вящей известности, удивительного таланта, воздерживались от использования общепринятого языка, используя для всех, чтобы стать непосредственно разумеемыми для своих слушателей, с одной стороны, устные уроки и школьные диспуты (τάς τε διαλέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας); с другой стороны, сочинения и примечания (καὶ τοὺς ὑπομνηματισμοὺς τε καὶ ὑποσημειώσεις); наконец, завершенные и предназначенные публике композиции (καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσα), большинство из которых сохранилось до наших дней; они не пытались облегчить разумение того, о чем говорилось (εὐπαρακολούθητα τὰ φραζόμενα) (32); наоборот, следуя предписанию, данному им Пифагором, быть осторожными

относительно божественных мистерий, они использовали тайные методы, чтобы уберечь их от непосвященных, и прикрывали символическим покровом свои словесные дискуссии и писания». Я оставляю здесь последнюю черту, напоминающую употребления алхимиков, останавливаясь только на школьных методах. Они содержат три стадии оглашения (33): устное обучение (уроки и диспуты), курсовые примечания и тетради, завершенные композиции. Что из этого присутствует в *Герметике*?

А. – Кажется, что здесь повсюду имеет место *устное обучение*. Это самый обыкновенный вид по причинам, указанным выше (34). Составляют исключение только: С. Н. III, который скорее  $\text{ἐρὸς λόγος}$ ; VII, который является фрагментом проповеди народу; XIV и XVI представляются  $\text{ὑπομνήματα}$  (в прямом отношении с учебным курсом); XVII – это фрагмент диалога между «пророком» Тата и безымянным царем; XVIII предстает панегирическим рассуждением и, возможно, *Stob. Herm.* XVIII-XXII, несущие только надпись  $\text{Ἐρμῶδ}$ , могли быть выдержками из  $\text{συγγραμματα}$ , в частности, XXII, отрывок из произведения, озаглавленного *Афродита*. Что касается С.Н. I, то мне кажется, это скорее аретология, не исключая гипотезы о дидактическом *логосе*. Что мы видим в других *logoi*? Оставим в данный момент *logoi* Исиды с Гором (St.Н. XXIII–XXVII), являющиеся равно учением, но представляющие собой отличающееся предание. Все остальное (С.Н. II, IV–VI, VIII–XIII, *Asclépius*, St. Н. I–XVII) восходит к устному наставлению. Однажды (С.Н. XI) Гермес научался Нусом, и атмосфера школы ощущается в этом случае, начиная с первых слов, повторяющих довольно избитое общее место (35): «Много и разносторонне говорилось обо Всем и о Боге, и эти слова являются противоречивыми, если бы я даже не мог в части меня касающейся познать истину: значит Ты, Господи (36), просвети меня в этой теме. Именно Тебе, только Тебе одному я отдам веру, если ты пожелаешь раскрыть передо мной Твою мысль свыше».

Повсюду в других местах это Гермес, являющийся дидаскалом и просвещающим Тата (С.Н. IV–V, VIII, X, XII–XIII, St. Н. I–XI), Асклепия (С. Н. II, VI, IX, *Asclépius*) или Аммона (St. Н. XII–XVII). Это учение иногда совершается благодаря уроку: Гермес предстает одним говорящим без всякого вмешательства со стороны ученика (С.Н. V, VI, IX) (37); иногда благодаря обмену вопросов и ответов, не считая того, что никогда не случается спора по заданной теме, как нам это представляет, например, диалог *Филеб*.

Устный частный урок или частное собеседование с одним учеником представляется типом наиболее используемым в герметическом *διάλεξις* (38). Этот характер задушевности здесь приветствуется, поскольку урок является не только просвещением, но и духовным наставлением, и подобная беседа должна, очевидно, оставаться доверительного естества. Тем не менее, нередко, когда мы видим второго ученика или даже третьего, присутствующего на уроке или на собеседовании. В этом случае обыкновенно делается аллюзия на это присутствие в начале *логоса*. Последний предназначен преимущественно одному ученику, другой просто сюда допускается. Остановимся на минуту на этой подробности, поскольку она давала место, как мне кажется, ошибочной интерпретации. Мы читаем в начале С. Н. X: «Асклепий, тебе был обращен *логос* вчерашнего дня; сегодняшний *логос* по справедливости адресован Тату, поскольку это обобщение (*ἐπιτομή*) Главных Уроков (*γενικαὶ λόγοι*), преподанных для тебя». Удивляешься подобному введению для *логоса*, предназначенного Тату, и догадываешься (39), что оно обязано составителю *Герметического Корпуса*, который, подражая вступлению из С. Н. IX («Вчера, Асклепий, я предоставил обществу свой *Совершенный Логос*; сегодня и т. д.»), пожелал более или менее соединить X с IX. Но школьные нравы, являвшиеся в герметизме вымыслом или реальностью, оказываются достаточными, чтобы сделать себе отчет об аномалии. Логос обращен Тату; тем не менее, Асклепий равно присутствует, споспешествуя

немым свидетелем урока. В другие разы роли переставлены местами: диалог имеет место с Асклепием, хотя Тат присутствует, см. С. Н. XVI, 1: «Гермес, мой учитель, в частых уроках, которые он мне давал наедине или даже несколько раз в присутствии Тата...» (πολλάκις μοι διαλεγομένου καὶ τοῦ Τάτ ἐνίοτε παρόντος). Наконец может получиться, что были присутствующими и трое учеников: Тат, Асклепий и Аммон; и все же диалог имеет место только с одним из них, и в этот раз еще определенно объясняется сей данный выбор. В случае Асклепия Гермес, произнеся ему увещевание сосредоточить внимание, побуждает его пригласить Тата (*Tatque, nobis qui intersit, evoca*); затем Асклепий сам предлагает пригласить еще и Аммона, и учитель не видит в этом никакого препятствия, ибо многие *logoi* «написаны» (40) также для Аммона, как и другие созданы для Тата: «но на сегодняшней дискуссии я запечатаю твое имя, дорогой Асклепий» (*tractatum hunc autem tuo scribam nomine*). Нельзя найти лучшего примера тонкой связности, существующей между устными и письменными курсами в Герметике, обнаружив в ней школьные нравы имперского века.

Еще одно высказывание в этом введении к Асклепию должно обратить наше внимание: *nulla invidia Hammona prohibet anobis. Invidia*, φθόνος (41): это чувство, которое не боится бросить вызов чужестранцу, злоумышленнику, непосвященному и всякому, кто отказывается от мистерий. В настоящем случае нет никакой *invidia* в отношении Аммона: он посвящен. Но нельзя, чтобы кто-то другой, кроме этих трех учеников, присутствовал бы при беседе: *praeter Hammona nullum vocassi salterum, ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violetur*. Сразу вспоминается предписание Пифагорейцев, согласно Ямвлиху: они разговаривали только сокрытыми словами, чтобы защититься от непосвященных (πρὸς τοὺς ἀτελέστοις ἀπορρήτων τρόπων ἥπτοντο, р. 60. 17 D). Здесь та же самая передача знания (или откровения) предстает подражанием, μύησις. «Я раскрою

тебе все по ходу этой темы», – говорит Гермес Тату (С.Н. V 1), – «дабы ты не оставался непосвященным для Бога, пребывающего над всяким именем». И это хорошо, как посвящение, являющееся *tradition* мистерий в λόγος τῆς παλιγγενεσίας (С.Н. XIII), где учитель предписывает не разглашать Всего (42) толпе, но передавать лишь тем, кого избирает Сам Бог (§ 13), где возвещает, что завершающий гимн не должен оглашаться (ἐκφάναι), ибо он не является предметом учения (οὐ διδάσκειται § 16), где наконец дает обещание Тату сохранять безмолвие о παράδοσις (§ 22).

Это присутствие ученика на собеседовании учителя с другим учеником не является обособленным фактом в литературе, исходящей от школы или относящейся к вещам школы: *Филеб* располагает тому известным примером. Там одинаково Филеб присутствует при беседе, но остается немым наблюдателем: это Протарх поддерживает тезис о первенстве удовольствия, тогда как Сократ настаивает на первенстве мудрости. Филеб обсуждал это накануне, и он протягивает руку (ἀπειρήκειν 11 с 9). Впредь он не должен вмешиваться. Это ему было сказано недвусмысленно. На самом деле, как и в данный момент, доверив свою роль Протарху, он измышляет новое мнение – «мое мнение для меня есть и будет в том, что удовольствие торжествует над всякой гранью; тебе же, Протарх, решать» (12 а 8–9: trad. Diès); Протарх сопротивляется: «Теперь, когда ты оставил обсуждение (τὸν λόγον, ср. *tractatum hunc*, *Ascl.* 1), то не сумеешь больше быть наставником, говоря, что нужно согласиться с Сократом или его опровергнуть (12 а 10–12)». И Филеб принимает этот упрек: он умолкает: «Ты говоришь истину; и хотя я умываю руки (ἀφοσιῶμαι) (43), и с этого часа я беру в свидетельницы саму богиню (44)». Несомненно, положение никак не соответствует расстановке, например, в С. Н. X: здесь Филеб умолкает, поскольку ему нечего больше сказать; там Гермес обращается по преимуществу к Тату, поскольку тема обобщает другие уроки, преподанные для этого ученика (45). Но рамки

аналогичные: «Школьный характер обсуждения неоспорим, и группа немых присутствующих, на которую неоднократно делается аллюзия, нам впечатлительно подтверждает, что спор происходит между учителем и одним из его учеников перед внимающим классом», как писалось в отношении *Филеба* (46). Заменяем слово «класс», не отражающее оттенка: остальное достойно С. Н. Хи еще больше *Асклепия*.

Наконец, отметим, что, трактуя каждую различающуюся тему, эти *логосы*, или, уроки образуют последующий курс. В нескольких повторениях Тат упоминает *Главные Уроки* (47). *Асклепий* ссылается на «подробные» (48) или «эзотерические» (49) уроки с Татом. Различные сборники *Герметического Корпуса* связаны с предыдущим логосом, отмечающим, что настоящий урок является продолжением. Тем самым С. Н. V 1 гласит: «Именно этот логос еще, о Тат, я желаю обозреть перед тобой от начала до конца (50) (καὶ τόνδε σοὶ τὸν λόγον, ὃ Τάτ, διεξελεύσομαι)»; далее VIII 1: «Должно говорить теперь, мой сын (Тат), о душе и теле и показывать и т. д.» (περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὃ παῖ, νῦν λεχτέον); IX 1: «Вчера, о Асклепий, я произнес перед обществом свой «Совершенный Логос» (τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον: то есть *Асклепий* обращен к Асклепию): сегодня мне представляется необходимым, как продолжение этого логоса (ἀκόλουθον ἐμείνω), рассмотреть также от начала до конца другой (διεξελθεῖν) логос об оощении»; *Stob. Herm.* XI 1: «Сегодня, мое дитя (Тат), именно в форме коротких сентенций (κεφάλαια) я хочу обозреть от начала до конца (διεξελεύσομαι): ты уразумеешь мои слова, если вспомнишь то, что я тебе говорил ранее»; *ibid.* XI 3: «Если ты сохранишь в памяти эти сентенции, то припомнишь также без труда о вещах, которых я открыл (διεξήλθον) перед тобой в многочисленных *logoi*; поскольку эти сентенции являются итогам (περιοχαί) моих предыдущих учений». Можно было бы снова указать на параллели. Ограничимся одним примером, позаимствованным у школьных нравов Академии. Спор диалога *Филеб* между Сократом и Протархом составля-



ет продолжение предшествующего диспута между Сократом и Филебом. Но он подготавливает в свою очередь и третье обсуждение, предназначенное восполнить два первых, как об этом свидетельствуют слова Протарха в конце диалога (67 b): «Остается еще несколько пунктов для спора, Сократ, ибо ты не откажешься, конечно, раньше нас: я напомним тебе, что остается истолковать» (trad. Diès.). Причем нам приходит на ум прием композиции *Μεταφίзики* Аристотеля и согласованность различных *logoi*, образующих это произведение (51). Разумеется, было бы тщетно искать подобную ἀχολουθία (последовательность) среди *logoi* Трисмегиста: герметизм не образует системы (52). Наподобие каждого из трактатов Плотина, самих по себе представляющих самодостаточные сочинения, так и в Герметике каждый логос – об имени Божиим (V), о душе и теле (VIII), *Совершенный Логос*, об ощущении и разумении (IX), о возрождении (XIII) – равнозначны самим себе. И все же герметический автор старается дать связное учение, желая сам обозначить эту согласованность (νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι ἀχόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξεθεῖν, IX).

В. – Речь идет о *курсе*, и с тех пор воспринимается, что учитель заблаговременно записывает то, о чем желает высказаться, и что он располагал своей курсовой тетрадью, чтобы ученик составлял заметки. Устный урок естественно приводит к ὑπόμνημα: эта вторая из трех стадий оглашения, перечисленных Ямвлихом касательно пифагорейской школы (53). В этом отношении «школа» Гермеса представляет для нас равнозначность. В ходе собеседования о возрождении (С.Н. XIII) под влиянием слов Гермеса ученик (Тат) внезапно чувствует себя возрожденным; он сам по себе испытывает духовный феномен, только что изображенный его учителем, и он восклицает: «Отец, я вижу Все, и я себя зрю в Интеллекте». – «Это воистину возрождение, – отвечает Гермес. – Впредь не составляй свои представления в виде тела в трех измерениях <но смотри на себя самого во Всем> (54), благодаря этому

*логосу* о возрождении я записал курс в своих тетрадах (55) <для тебя одного>, дабы мы не разгласили Все толпе, но обучили тех, кого Сам Господь избирает».

Другое и еще более решительное доказательство этих записанных курсов. Могло оказаться, что одному из трех учеников, Тату, Асклепию или Аммону, не хватило урока. В подобном обстоятельстве, согласно добрым школьным нравам, учитель направлял обобщение отсутствующему или даже какой-нибудь товарищ ему «передавал свой курс». С. Н. XIV располагает определенным примером первого случая, и, возможно, что С. Н. XVI ссылается на второй. *Логос* XIV начинается следующим образом: «Поскольку мой сын Тат в твое отсутствие пожелал быть наученным о естестве вселенной и поскольку мне оказалось непозволительно откладывать это наставление (56), так как он мой сын и неофит, недавно пришедший к Знанию (или Гнозису), я был вынужден пространнее войти в подробность, дабы доктрина стала ему легче для разумения. Но для тебя я хотел из всего ранее сказанного избрать лаконичные высказывания и направить тебе в форме письма наиболее важные статьи (τὰ ῥηριώτατα κεφάλαια) (57), выражая их самым тайным образом, ведь ты великий уже от того, что обладаешь знанием естества» (58). Здесь еще казалось, что эта прелюдия делала аллюзию на предшествующий *логос* (о возрождении, XIII), и мы по праву были удивлены, что *логос* XIV мог называться «более мистическим», чем *логос* XIII, ибо у него этого несравненно менее (59): нет ничего секретного в С. Н. XIV; это наиболее банальная доктрина о взаимоотношениях творения (мироздания) и Создателя (Бога), как она обнаруживается, например, в С. Н. V 6–9 и IX 5–11 (где форма, впрочем, наименее эзотерическая). Сложности, как мне кажется, тщетные и исходящие всегда от того же самого начала: представляется, что этими введениями мы обязаны редактору Корпуса, который тем самым пожелал соединить различные части. Все объяснится быстрее, если сослаться на нравы школы. Аслепий отсутствовал (ἀπόντος σου)

на одном из предыдущих уроков, который, впрочем, может и не быть никаким из *logoi* нынешнего Корпуса: значит Гермес ему отсылает обобщение в форме *κεφάλαια*.

Возможно, это из-за подобного случая, о чем свидетельствует С. Н. XVI, начало которого следующее: «Я тебе посылаю, о царь, важный *логос*, являющийся как бы увенчанием (60) и памятником (61) всем другим (*logoi*)». Но возможно еще, что слово *ὑπόμνημα* соответствует здесь третьей стадии оглашения – *σύγγραμα*, ибо дальше говорилось о книгах (*βιβλοί*).

Наконец, здесь подходящее место, чтобы отметить, что один раз делается аллюзия на чисто устное учение. Агафодемон, как и Сократ, не оставил никакого сочинения: «Я слышал сказанное Агафодемону – и если бы он это записал и огласил (62), то оказал бы большую услугу человечеству... – итак, я однажды услышал сказанное и т. д.» (С.Н. XII 8). С тех пор существуют только «высказывания» Агафодемона (*τὰ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος*, XII 9: ср. X 25, XII 1, 8, 9), передаваемые устной традицией.

С. – б. Третья стадия оглашения является *составным произведением* (*σύγγραμα*), публикуемым и издаваемым (*ἔκδοσις*) в чистом виде, которое благодаря своей степени завершенности отличается от *ὑπόμνημα* (63). Текст Ямвлиха четко различает устные уроки, примечания курса и композиции, предназначенные для публики. В другом месте (*Dev. p.*, § 253, р. 130. 6 ss.D.) рассказывается, что после Кротонской катастрофы оставшиеся в живых сторонники пифагорейства собрали, с одной стороны, курсы, содержащие главные статьи и символы катехизиса (*ὑπομνήματά τινα κεφαλαιώδη καὶ συμβολικά*) (64); с другой стороны, композиции Древних (*τὰ τε τῶν πρεσβυτέρων σύγγραμματα*), наконец, устное предание – «то, из чего каждый мог вспомнить» (*καὶ ὧν διεμémητο*). Еще в одном месте сообщается о Пифагоровых *ὑπομνήματα* (§ 198, р. 109. 7 D) и *σύγγραμματα*, из которых одни являются писа-

ниями самого Пифагора, а другие – редакциями его курсов (§ 158, p. 89. 2ss.D.) (65).

Хотя и существовало произведение *συγγραμματα Ἑρμοῦ*, известно и остальное: согласно Ямвлиху (*Demyst.*, I, 1), египетские жрецы приписывали Гермесу все свои собственные композиции. Наши герметические *logoi* встраиваются в эту категорию, по крайней мере – все те, которые составляют образ сложного сочинения с прелюдией и заключением, что должно быть правилом для каждого из них (66). Герметический тип *συγγραμματα* – это, например, произведение *Exs. VI* Стобея (о деканах), начинающееся общим и столь банальным местом: «Поскольку ты мне обещал разоблачить доктрину о...» (ср. С.Н. XIII 1); и завершающееся (18-19) на увещевании к благочестию и гнозису, образуя последние слова доксологии: «Бог един, мой сын или скорее Тот, Кто слишком велик, чтобы именоваться Богом».

Еще необходимо отметить, что герметический *логос* соединяет в себе самом по Ямвлиху различные характеры: он является устным уроком или собеседованием, и он в совокупности предстает письменной композицией. Эта особенность выходит на поверхность во всех *logoi* учения; они свидетельствуют, как было видно, о нравах школы; они появляются в итоге в качестве курсов или магистральных конференций; с другой стороны, они записываются под названием *συγγραμματα*, как мы и читаем их здесь. Два примера рельефно показывают этот двойной аспект. Асклепий повествует о дискуссии, *ὁμιλία*, между Гермесом и Асклепием: и тем не менее, Гермес в прологе говорит своему ученику: *Tractatum hunc autem tuo scribam nomine*. Другой пример представлен почти полным логосомиз *Герметики* Стобея: случай нуждается в проверке, поскольку ввел в заблуждение последнего издателя герметических текстов.

Логосы II A + II B (Scott) образует хорошо составленное и в общем согласованное произведение. Итак, аномалия следу-

ющая. Это написанное *сочинение*, *συγγραμμα*. В начале II В автор объявляет: «именно благодаря любви к людям... я составляю в первом месте этот трактат» (πρῶτον τόδε συγγραφή II В 1). Но, с другой стороны, это написанное произведение представляется как собеседование между учителем и учеником, и тот же самый учитель, обращающийся к предполагаемому ученику в ходе беседы, записывает для сего ученика то же самое учение, которое ему дает выразительным голосом. Трудность оказывалась неразрешимой (67): «Слово *συγγραφή* уступает место непреодолимым сложностям, если допустить, что автор этого логоса Гермес» (68). Откуда заключали об интерполяции, и поскольку пролог Асклепия располагает в точности такой же апорией, постольку могут сказать, что «вводный отрывок, где эти слова (*tractatumhunc...*) встречаются, кажется прибавлением, обязанным грубой ошибке редактора» (69). Надеюсь, я показал, где находится решение. Наши герметические тексты являются одновременно *dialéxeis* (или *homiliai*) и записанными композициями, и эта особенность свойственна нравам эпохи, поскольку всякое письменное сочинение, в сущности, предназначалось для зачитывания на публичной конференции или частном уроке. Еще и сегодня счастливый бенефициар «Лекций Гиффорда» не ведет речь об ином: он зачитывает свои доклады перед аудиторией; затем он их публикует (70).

В достославном исследовании Буссе заключил из анализа некоторых текстов Филона и Климента Александрийского о существовании александрийских школ. Эти авторы действительно используют весь материал школьных тем, и способ, благодаря которому они их применяют, объясняет большое количество черт в их писаниях (71).

Отсюда, например, получается, что их заимствования не обладают характером грубого плагиата. Они не расхищают других писателей, они черпают из общего достояния школьную традицию, не являющуюся присущей всякому индивиду, но принадлежащую всей школе.

Отсюда еще эти поразительные противоречия, остающиеся в их произведениях иногда на расстоянии одной страницы или нескольких строк, которые, на первый взгляд, удивляют. И так как они ограничиваются поочередным воспроизведением разнообразных мнений, кажущимся им достойными уважения, поскольку происходят из той же самой школьной традиции.

Отсюда, наконец, их довольно вялый способ композиции, этих *eklogai* или *compendia*, где речь идет последовательно о множестве тем, просто помещенных или связанных благодаря искусственной передаче. «Необходимо было большое внимание, – пишет Буссе, – когда читался трактат Филона, чтобы обозначить истинную тему сего трактата. Что касается Климента в *Строматах*, то он сделал добродетельной необходимостью того, что недостаток порядка для него становится принципом. Подражая предшествующему литературному творчеству *Шитья* (Λεϊψῶμνες), *Péploi*, он сплетает свои собственные *Ковры* (Στρώματα): по его словам, «именно по подобию вышивки мои опыты обладают всем разнообразием ковров» (ἡ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λεϊψῶνος δίχην πελοῖκίται (VI, 2, 1)».

Эти три характера применяются к герметическим *logoi* учения. Они черпаются постоянно в школьной традиции, не называя обыкновенно никакого автора (за исключением сказочного Агафодемона). В полемических отрывках желающие бороться соперники просто обозначались «несколькими» (ἐνίοι С.Н. IX 4, 9; τινες X 13) или «большой частью» (οἱ πολλοί X 20).

Противоречия изобилуют. Например, С. Н. VI 2, X 10, мир провозглашен злым в том качестве, что он материальный, подвижный, дефективный и преходящий; но логос IX 4 подобного мнения придерживался о проклятии: это земля.

С. Н. II 5 полагает, что Бог не может осмыслить Сам Себя; если в Боге нет дуальности субъекта и объекта; наоборот, IX 9 считает кошунством отрицать в Боге ощущение и мысль.

С. Н. X 9: «существует большая разница между интеллектуальным познанием и ощущением»; но IX 1 гласит: «для меня нет различия между мыслью и ощущением».

Далее в том же самом трактате X метасоматоз человеческой души в тело животного постепенно утверждается (X 8), а затем отрицается как наиболее грубое заблуждение (X 20).

Композиция зачастую очень вялая, автор переходит от одной темы к другой посредством всяких искусственных вставок (вопрос ученика, «теперь мы поспешим толковать о...») или простым смещением на слово, которое попадает, если можно так выразиться, в обороте. Для многих *логосов*, как и для трактатов Филона, можно задаться вопросом, какова их подлинная тема. С. Н. VIII возвещает изложение о бессмертии души и причине соединения, затем разложения человеческого состава; итак, автор спешит показать в обычных рамках: «Бог – мироздание – человек» (см. IX); что ничего в мире не утрачивается, и распадающиеся элементы состава возвращаются к своим началам, и тем самым смерти не существует; что не имеет ничего общего ни с бессмертием души, ни с *личным* бессмертием. С. Н. объединяет два автономных изложения: одно о доктрине интеллекта; другое о доктрине мироздания (не учитывая отступлений о Фатальности 5-7, величии человека в мире 19-20, познании Бога 21), и переход от одного к другому столь неожиданный (ἀνάγκη δέ, 14), что можно было подумать (наряду со Скоттом) о существовании здесь двух различных трактатов. Больше раза приходили к понятию *hypomnēta*, если необходимо довериться слову Симплиция (72): «Согласно Александру (Афродисийскому), сущность гипомнематических писаний – это перемешанное наличие мнений и отсутствие устремленности к той же единственной цели (μη πρὸς ἓνα σκοπὸν ἀναφέρεσθαι): так что для различения гипомнематических сочинений и их противопоставления (πρὸς ἀντιδιαστολὴν τούτων) называются другие синтагматические писания (73).

Можно было бы умножить эти примечания, обозначив, например, вкус герметического автора к номинальным определениям (74), различиям слов с идеями (75), всяким вещам, изменяющим обычаи школы.

Отныне, кажется, можно сделать заключение. Если некоторые из наших *logoi* более явно разоблачают общее место откровения (в частности, С.Н. I), и если другие, как *Корепосму*, представляются изученными и составленными только для оглашения отрывками риторики; то большее число *logoi* восходит к учению и школьным методам. Благодаря чему не хочется утверждать, что в действительности существовала герметическая школа, наподобие имевшейся «школы» Плотина и даже других дидаскалий в Александрии и Риме (76). Само собой разумеется, что Гермес, Тат, Асклепий и Аммон являются вымышленными именами. Но все совершается, как если бы перенеслись в сказочные времена Гермеса нынешние обычаи, и как Ямвлих переносит во время Пифагора то, что мог сам увидеть в подобном пифагорейском круге III столетия. Среди них пребывают Гермес со своими воспитанниками в качестве учителя и учеников; они толкуют о школьных проблемах, и они их трактуют, как это делалось в период Империи в Александрии, на родине герметизма. И хотя с этими школьными упражнениями соединяются благочестивые проповеди; хотя каждый из этих уроков или споров проходит таким образом, что неизбежно приводит к строфе о благочестии и гнозисе; хотя все погружено в размытую атмосферу теософического круга; мы все же можем определить любопытное смешение, довольно смутное, на первый взгляд, которое представляют собой для современного читателя философские произведения Трисмегиста.

Если писания Гермеса являются порождением «часовни», то легче объяснялся бы феномен, который поначалу мог показаться слишком удивительным: почему эти сочинения были так малоизвестны, что ни один из профанических авторов II



или III столетий, за исключением Зосимы (77), не сделал на них аллюзию? На самом деле, когда припоминаешь первые свидетельства о герметизме, то можно привести Плутарха (78) или Галиена (79); но в этом случае речь идет о сборнике по медицинской астрологии (Галиен) или истолковании божественных имен (Плутарх), не имеющими никакого отношения с нашими *logoi*. Затем необходимо спуститься до сочинения *Demysterii*, приписываемого Ямвлиху и которое само по себе является писанием эзотерической природы (80). Разумеется, что, будучи составленными для закрытого круга, избегавшего толпы и шума, *Герметики* определенно предназначались для того, чтобы оставаться в тени. Они должны были сохраняться в тайне; это предписание, которое они не перестают нам внушать; нужно ли удивляться, что их предали огласке; и что верные герметизму сомневались в разглашении доктрины спасения, ведь преимущество ее для большинства, несомненно, заключалось в самом покрове, коим она укрывалась, и малом числе избранных, которым она передавалась?

С другой стороны, апокалиптический характер сего учения достаточен для учета молчания некоторых язычников и членства некоторых христиан. Представляется, например, что даже такой ученый человек, как Плотин, не делал на него упоминания (81). Вот почему он ненавидел всякий вид откровения: подвижник разума, он не сумел допустить, что истина по самым существенным проблемам могла достигаться только безвозмездным даром бога или пророка, в данном случае Гермеса, становясь предметом веры скорее, нежели будучи завоеванной усилиями одной мысли (82). Взамен тот же самый характер мог привести некоторых Отцов к большому уважению откровений Трисмегиста. Начиная с момента, когда христианство искало в самом язычестве свидетельства для обоснования догм Евангелия, само придя к тому, что *Герметика* представляла собой несравненный интерес. Кажется, что с III столетия оно ей было проникнуто. Афинагор (около 177–180 гг. н. э.) цитирует Гермеса еще только для эвгемери-

стической доктрины обожествления царей, которая не имеет ничего собственно герметического. Но Тертуллиан уже более откровенен. Для него «знаменитый Гермес Трисмегист» (*Mercurius ille Trismegistus*) предстает учителем во всех физических знаниях (83); в других местах этот автор сообщает, хотя и не принимая его, предание, делающее из Гермеса бога, а из его книг – Священное Писание (84). У Лактанция это происходит от воодушевления. Когда он призывает авторитет Гермеса, чтобы подтвердить благодаря свидетельству язычников истины о Боге, присущие всякой человеческой душе, он привносит цитирование в следующих понятиях (85): «И теперь переходим к божественным свидетельствам. Но прежде всего я приведу одно из них; оно подобно божественному свидетельству, как благодаря своей вящей древности, так и тому, что я называю сообщенным от людей в ранге богов». Тогда Лактанций напоминает, что, согласно Цицерону (*De nat. deor.* III, 22, 56), существовало пять Гермесов, из которых последний, называвшийся Тойтом (Thoyth) в Египте, почитался фенеатами как бог». «Тем не менее, – соглашается он, – это был лишь человек, хотя и наиболее древний из всех и наиболее просвещенный во всяком виде знания в такой степени, что его универсальные познания и его опыт множества искусств заслужили ему прозвание Трисмегиста. Он написал бесконечное количество книг о познании божественных вещей, где он утверждает величие верховного и единого Бога, присваивая ему, как и мы, имена Господа и Отца». Бесспорно, его волнует личность Трисмегиста, и он не знает, к какой категории его отнести. Человек ли это? Или он бог? Один раз он говорит (86): «Трисмегист неведомо, каким образом, раскрыл почти всю совокупность истин». Второй раз в отношении выдержки из «Совершенного Логоса» (87) он восклицает: «Этого Гермеса, хотя и под именем Меркурия (Тота) почитавшегося египтянами как бога, должно ли считать среди простых философов (*hunc fortasse aliquis innumero philosophorum conputet*) и отдавать ему вящего авторитета,

нежели Платону или Пифагору». Наконец, в произведении *Deira* (88) Гермес решительно человек, но не имеющий себе равных в преимуществе или древности: «Бог является единственным началом, одним источником существ... как Платон это признавал и чему научал в *Тимее*... Та же самая истина засвидетельствована Гермесом, о ком Цицерон сообщает, что в Египте он считается за бога; тот самый Гермес, чьи заслуги и опыт во множестве искусств позволили его именовать «трижды величайшим» (*Termaximus*) и который намного более древний не только чем Платон, но даже чем Пифагор с семью мудрецами». Вот что ясно. В глазах христианского риторика это Гермес, кому обычно присваивают эпитеты «совершенно подлинного и премудрого» и кого помещают в тот же самый ряд, что и вдохновенных Сивилл (89) или мифического Орфея (90); он – пророк первых времен, который должен был получить непосредственно от Бога в ходе изначального откровения познание сущностных истин.

**Обобщим наше исследование.** Изучив литературный жанр, к которому принадлежит герметический *логос*, мы увидели, что, выстраиваясь в первый ряд от Платона, он свидетельствует об определенных школьных обычаях, присущих малому узкому кругу, где учитель стремится обратить своих учеников к истинной жизни души: это частный урок (в присутствии самое большее трех учеников), оборачивающийся духовным наставлением. Эзотерический характер этих писаний объясняет, насколько мало они повлияли на профаническую литературу, тогда как их апокалиптический аспект, факт, которым они подаются в качестве откровения бога или пророка, проявляет причину молчания Плотина. Наоборот, тот же самый аспект откровения их рекомендует Отцам; им нравится обнаруживать в Герметике много родственных доктрин, соединенных с попечением о благочестии, которое вдохновляет от начала христианское оглашение (91).

- (1) Это глава, по крайней мере финальное примечание появилось уже в виде статьи в *Rev. Ét. Gr.*, LV (1942), pp. 77-108.
- (2) BERTHELOT-RUELLE, *Alchim. Gr.*, p. 244, 17 ss. См. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 214, note 1, *Historia Monachorum*, pp. 108-109, и мое *Откровение Гермеса Трисмегиста*, I (RHT, I, pp. 280-281).
- (3) Которые обозначены здесь поначалу в соответствии с языком философии (четыре порока стоиков), затем выражением, происходящим от герметической доктрины Фатальности: все наши пороки идут от материального тела, подверженного влиянию светил и Зодиака; это части или «степени» Смерти (μοῖραι τοῦθανάτου напоминает в особенности С.Н. I 20: διὰ τί ἄξιοι εἰσι τοῦ θανάτου οἱ θανάτῳ ὄντες; и ответ).
- (4) См. С. Н. IV 4: ὅσοι μὲν οὖν... ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχηον τῆς γνώσεως, καὶ ἐλείπει ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν δεξάμενοι.
- (5) ὅταν δὲ ἐπιγνῶς σαυτήν: см. С. Н. I 21: ὁ νοήσας εἰς αὐτὸν χωρεῖ... ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτός ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων υὔχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις. ... ὁ ἐννοῦς ἄνθρωπος ἀναγνωρίσάτω ἐυτόν.
- (6) διατριβὴ βραχείος διανοήματος ἡθικοῦ ἔκτασις: *Hermolog.*, Πμεθ. δεινότητος, 5.
- (7) *Hammone etiam adytum ingresso sanctoque illo quatuor virorum religion et divina dei completo praesentia*, etc., *Ascl.*, 1.
- (8) Нельзя забывать на этот счет о влиянии эпидейктического рассуждения Исократ.
- (9) См. 209 e – 240 a.
- (10) См., например, С. Н. II.
- (11) Наверняка менее интересные, поскольку ученик ограничивается зачастую банальными ответами или вопросом, служащим переходной ступенью.
- (12) Можно было бы подтолкнуть сравнение вплоть до подробности и задаться вопросом, не оказались ли некоторые выражения заимствованными у Платона. Таким образом, использование εὐφῆμει для учителя-собеседника здесь сохраняется против неблагозвучного слова, уязвляющего величие Божие или доктрину, относящуюся к божественному или связанную с божественным: см. Banq. (Пир) 201 e: αἰσχροὺς ἄρχε δὲ Ἑρως

ἐστὶ καὶ κακός; καὶ ἡ Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη; и С. Н. I 22: οὐ πάντε ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; – Εὐφήμει, ὁ οὗτος, λαλῶν. То же самое и в С. Н. VIII 5: τοῦτο οὖν οὐκ ἀπόλλυται τὸ ζῶον (человек); – Εὐφήμησον, ὦ τέκνον, καὶ νόησον, κτλ. Таким образом, подобные призывы к вниманию, обычные для Асклепия, когда дело касается возвышенной или непонятной доктрины (v. g. 3: *nunc mihi adesto totus, quantum mente vales; quantum calles astutia*), имели свой прототип в Пире, v. g. 210 a: πειῶ δὲ ἐπεσθαι ἀν οἴός τε εἶ; 210 e: πειῶ δὲ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα.

- (13) Возможно, если это и существовало перед *Герметикой*, то подобные *logoi* были утрачены по самой причине своего естества. Они могли являться только более или менее доверительными писаниями, обращавшимися лишь в эзотерических кругах учеников одного и того же учителя; и имя учителя не оказалось достаточно значимым в византийскую эпоху, чтобы их переплести и сделать их копию. Коллекция *Герметика* существовала только благодаря великому имени Гермеса Трисмегиста. Я трактую в первом томе о разнообразных литературных вымыслах, использованных в популярных герметических сочинениях (астрологических, алхимических, магических и пр.).
- (14) REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 248; GEFFKEN, *Ausgang d. griech. röm. Heidentume*, 1920, p. 80. См. *Откровение Гермеса Трисмегиста*, I (*RHT*, I, pp. 81–84).
- (15) Я говорю здесь лишь о форме. – Должно обозначить также учение Оригена, см. R. GADIOU, *La jeunesse d'Origène* (Paris, 1936), p. 27: «Его фраза... это изречение конферансье, который не пишет своего сочинения и говорит, согласно доброму обыкновению, без ошибок и изысков»; p. 29: «Сюда он добавлял (заботясь о высказываниях) сдержанную страсть восхождения и кротости, которую ученики находили неотразимой, смесь добросердечной изысканности, убеждения и принуждения... с первых изречений он чувствовал себя победителем».
- (16) BRÉHIER, éd. *Des Ennéades*, t. I (1924), Introduction, pp. XXX ss.
- (17) *Ibid.*, p. XXX.
- (18) См. PORPHYRE, *V. Plot.*, 13 fin: «Если бы Порфирий не задал мне вопрос – говорит Плотин – то я не имел бы возражения для его решения и не сумел бы ничего сказать на то, что мог-

ло быть записано. Некоторые герметические *logoi* начинаются подобным образом через вопрошание ученика», v. g. С. Н. XI (ибо первая фраза является либо апокрифом либо воспроизводится вне места), XIII, Stob. Herm. VI и см. начало Stob. Herm. XXIV (Исида Гору): οὐ δέ, ὦ παῖ μεγάλῳψυχε, εἴ τι θέδεις ἕτερον ἐπερώτα.

- (19) BRÉHIER, *l. c.*, p. XXXVI.
- (20) *Ibid.*, p. XXXI.
- (21) Подчеркнуто автором, *ib.*, p. XXXIV.
- (22) См. BRÉHIER, *l. c.*, pp. IX–XII.
- (23) JAMBL., *V. pyth.*, § 96 (p. 56. 5 ss. Deubner): см. Мою статью *Rev. Ét. Gr.*, L (1937), p. 477. Смотреть также § 258 (p. 136. 1 D): μονάζο τε ς δ' ἐν ταῖς ἐρημίαις, ὑπουάντῳχῃ, καὶ κατὰ κλειστοὶ τὰ πολλὰ (согласно Никомаху из Герасы). Для ἱερά см. еще *V. pyth.*, § 14 (p. 11. 13 D): ἐνθα ἐμόναίε τὰ πολλὰ ὁ Πυθαγόρας κατὰ τὸ ἱερόν (согласно Аполлонию Тианскому) и искажение фактов Асклепия (с. 1).
- (24) По крайней мере, нет и следа в С. Н. чистого платонизма, хотя такой трактат, как С. Н. XVI, располагает подобиями того, что можно было бы называть разбавленным платонизмом, являющимся на самом деле состоянием духа эпохи.
- (25) «Всякое написанное является заранее подготовленным писанием, чтобы быть публично прочитанным, или даже редакцией, стенографией лекции. Жанры, как само по себе история, не избегают этого закона, а философия еще меньше. Увлечение публичным чтением таково, что доходит до декламации древних произведений, никак не предназначенных для данного использования»: Bréhier, *l. c.*, p. XXVI, который в примечании (p. XXVI, п. 2) напоминает, что, согласно Плутарху (*Sympos.* VII 1), «в Риме разыгрывались (подчеркнуто автором) платонические драматические диалоги во время пиршеств».
- (26) См. мою статью *Rév. Ét. Gr.*, L (1937), pp. 476–489.
- (27) PORPH. *ad Marcellam*, 9 (280. 9–16), 11 (281. 21).
- (28) *Stob. Herm.* XII–XVII являются извлеченными из *logoi* Гермеса с Аммоном. В *Асклепии* Аммон присутствует на беседе, но в качестве немого наблюдателя; диалог происходит между Гермесом и Асклепием. В С. Н. XVI имеет место ὑπόμνημα (письменное напоминание) Асклепия царю Аммону.

- (29) *De v. pyth.*, § 104, p. 60, 8 ss. Deubner.
- (30) W. BOUSSET, *Judisch-chrislicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915, p. 4. Смотреть также Введение полнотью, pp. 1–7.
- (31) Ямвлих приводит их здесь большое число.
- (32) См. С. Н. XIV 1: ὅπως εὐπαρακούθητος αὐτῷ γένηται ἡ θεωρία, St. Н. VI 2: ἴν' εὐγνώστός σοι καὶ ὁ περὶ τούτων γένοιτο; XI 3: τούτων τῶν κεφαλαίων μεμνημένος, καὶ ὧν σοι διὰ πλείονων λόγων διεξῆλθον εὐκόλῳ ζήναμνησθήσῃ.
- (33) «Публикация» взята здесь в полноте слова *publicare* – в том смысле, когда устный урок и курс, получающий примечания, являются равно «оглашаемыми» вещами. Оглашение в собственном смысле предназначено только для συγγράμματα. О переходе одной стадии в другую смотреть интересные замечания МЮРРЕЯ – G. MURRAY, *Greek Studies*, Oxford, 1946, pp. 36–40 (в отношении *Республики* Платона).
- (34) См., в частности, *выше*.
- (35) Первые слова κατὰσχεῖς οὖν... ὀκνήσω находятся вне места; пролог начинается, конечно, только со словами: ἐπεὶ πολλὰ πολλῶν.
- (36) «Господь» (в качестве бога) или «Учитель» (в качестве профессора), δέσποτα, подразумевающее оба смысла.
- (37) Невозможно ничего уточнить в отношении выдержек из Стобея, содержащих лишь монолог; поскольку выдержки зачастую являются усеченными отрывками, продолжением которых могла служить ὁμιλία πρὸς ἀλλήλους.
- (38) См. С. Н. XIII 1: ἐν τοῖς ζγενηκοῖς, ὃ πάτερ, αἰνιγματῶδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θεϊότητος διαλεγόμενος; XVI 1: Ἑρμῆς μὲν γάρ ὁ διδάσκαλός μου πολλάκις μοι διαλεγόμενος.
- (39) REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 196: см. *выше*.
- (40) «Написанными» (*conscripta*), поскольку устный урок подразумевает тетрадь учителя, ὑπόμνημα; см. *ниже* и *выше*.
- (41) См. St. Н. VI 1: οὐδεὶς φθόνος, ὃ Τάτ; XI 4: τὰς μέντοι πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμιλίας παραιτοῦ φθονεῖν μὲν γάρ σε οὐ βούλομαι, μαλλῶν δὲ κτλ.
- (42) То есть посвящение, см. διάβολοι τοῦ παντός 13, ἐπὶ τοῦ παντός 16.

- (43) Буквально: «я их заранее очищаю»; религиозный оттенок всегда ошутим.
- (44) То есть Ἠδονή, Наслаждение.
- (45) Отличия состоят на самом деле в расхождении между реальным диспутом, касающимся основания темы, и διάλεξις, где учитель рассуждает один или почти один.
- (46) Диес в своем издании о Филебе – *Philèbe* (Paris, 1941), Introduction, p. X.
- (47) Γενικάιλι γενικάι λόγοι: С. Н. X 1, 7, XIII 1, *Stob. Herm.* Exc. IVA 1, VI 1.
- (48) *Diexodica* за *exotica* (cod.): Reitzenstein, Thomas, Scott.
- (49) *Exoterica* (то же самое место): Ménard, Cumont.
- (50) Διεξ ελεύσομαι. Этот часто возвращающийся глагол (С.Н. V 1, IX 1, *Stob. Herm.* XI 1, 3, XXV 4 διεξελεύσομαι σοι τῶν ὄντων τὸ καθ' ἕκαστον, ἐκείνῳ σοι φήσασα πρῶτον) почти всегда обладает техническим значением. Смотреть ПЛАТОН, Законы, Книга X, 892 е / 893 а: «Нам надо всячески остерегаться, как бы это лукавое учение, подобающее лишь молодым людям, не переубедило нас, стариков, и не поставило бы нас в смешное положение, ускользнув из наших рук; как бы не показалось, что мы промахнулись даже в малом, хотя метили в большое. Видите ли, если бы нам всем втроем надо было преодолеть стремительное течение реки, то я как самый младший и опытный в переправах через потоки сказал бы, что сперва следует попробовать переправиться мне одному, самому по себе, оставив вас в безопасном месте на берегу, и посмотреть, возможна ли здесь переправа также и для вас, людей более пожилых, или как вообще обстоит дело. Если переправа оказалась бы возможной, я позвал бы вас и помог бы вам своей опытностью при переправе; если же для вас она невозможна, опасности подвергся бы я один. Такая предосторожность показалась бы уместной. Так и теперь: предстоящее рассуждение еще более стремительно, и переправа через него, пожалуй, почти невозможна при ваших силах. Как бы у вас, людей непривычных к ответам, не закружилась голова и не потемнело в глазах при виде такого стремительного потока вопросов. Чтобы не случилось такой некрасивой, неподобающей неприятности, мне кажется, я и теперь должен поступить именно так: вы будете в безопасности слушать, а я сначала буду сам себе задавать вопросы, а затем



опять-таки сам на них отвечать. Таким образом проведем мы все это исследование (καὶ τὸν λόγον ἔταυτα οὕτω διεξελθεῖν), пока не наступит ясность относительно души и не будет доказано, что душа первичнее тела». Тезтет 189 е 4: «Сократ. Прекрасно. Но то ли ты называешь “мыслить”, что и я? Тезтет. «А что называешь так ты?» Сократ. «Я называю так рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает (... ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ)... Объясняю тебе это как человек, который сам ничего не знает. Я воображаю, что, мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая (οὐκ ἄλλο ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ποκρῖνομένη καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα)».

- (51) См., в частности, WERNER JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.
- (52) В этой связи примечания БУССЕ – BOUSSET (*Gött. Gel. Anz.*, 1914, pp. 697-755) в его рецензии на КРОЛЛЯ – J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Münster, 1914) – мне кажутся справедливыми.
- (53) См. *выше*.
- (54) Здесь, как и в следующей строке, я восполняю лакуну согласно контексту.
- (55) Ὑπομνηματίζομαι обладает той же полнотой смысла, что и ὑπόμνημα (ὕπομνηματισμός), лат. commentaries, см. превосходную статью Премерштейна – Premerstein, P. W., IV 726 ss. (*Commentarii*). И поскольку здесь речь идет о вещах школы, и так как говорящий являлся учителем, постольку ὑπομνηματισμός явственно обозначает тетрадь учителя, в которой он записывает наброски или первую редакцию логоса, что огласит, см. Premerstein, l. c., 727 № 2 «Aufzeichnungen und Entwürfe als Vorbereitung und Gedächtnisbehelf für zu haltenden Reden») и № 3 («Aufschreibungen der Grammatiker und Juristen – wir wurden sagen Collegienhelfe – als Grundlage für den Unterricht»). Премерштейн отмечает, что очень часто из этих «деяний курса» – деятельности учителя или ученика (*ib.* № 4) – извлекались иногда против желания автора ἐκδόσεις. Таким образом, ὑπομνήματα (*Lehrvorträge*) Галиена, не предназначавшиеся для ἐκδόσις, публиковались без его ведома, согласно частным примечаниям, p. 727. 54 ss. Смотреть *Addenda*.

- (56) То, что Гермес, несомненно, пожелал сделать ввиду отсутствия Асклепия.
- (57) См. JAMBLIQUE, *De v. pyth.*, § 253, p. 136. 6–7 D.: ὑπομνήματα τινα κεφαλαιώδη καὶ... συνταξάμενοι.
- (58) GALIEN, *De ord. libr. suor.*, XIX, p. 49 (см. Bousset, *Schulbetrieb*, p. 4) одинаково различает среди своих произведений те, которые: φίλων... δεηθέντων ἐγράφη τῇ ςεκείνων μόνων ἔξεως στοχαζόμενα; и те, которые: μεираκίοις εἰσαγομένοις ὑπηγορεύθη (отмечается глагол, подразумевающий идею устного учения).
- (59) REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 191, n. 1.
- (60) Κορυφή: см. St. H. VI, 1: ὁ κυριώτατος πάντων λόγος καὶ κορυφαίотος οὗτος ἄν εἴη.
- (61) ὑπόμνημα, в сущности, является «памятью»: см. Гермес мемориалист или архивист (ὑπομνηματογράφος) богов, Коре Косму, 32, 44 (титул ὑπομνηματογράφος был официальным в Египте при Птолемах [Wilcken, *Grundzüge*, pp. 6–7] и в период Империи [Mitteis, *Chrest.*, № 83. 15]).
- (62) Я привожу текст Скотта: ἃ εἰ καὶ [εἰ].
- (63) См. BOUSSET, *Schulbetrieb*, pp. 4–5.
- (64) См. FIRM. MAT., de err. Pr. R., XVIII 1 (p. 43. 9 ss. Ziegler): *libet nuncexplanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus misreanda hominum turba cognoscat. habent enim propria signa, propria response.*
- (65) εἰ τοίνυν ὁμολογεῖται τὰ μὲν Πυθαγόρου εἶναι τῶν συγγραμμάτων τῶν νυνὶ φερομένων, τὰδὲ ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως αὐτοῦ συγγεγράφαι.
- (66) Тем не менее, отметим, что не стоит заблуждаться о смысле слова συγγράφω в Ехс. II B 1: это просто «я письменно излагаю, я отмечаю». См. ниже.
- (67) SCOTT, *Hermetica*, III, pp. 320–323.
- (68) SCOTT, *l. c.*, p. 321.
- (69) SCOTT, *l. c.*, p. 320, n. 1: «the traductory passage in which those words occur appears to have been added by a blundering redactor».
- (70) Кроме того, стоит отметить смысл английского слова *lecture*: это одновременно «лекция» и «конференция».
- (71) BOUSSET, *Schulbetrieb*, pp. 5–7.
- (72) *In Aristot. Categ.*, p. 4 Kalbfleisch: процитировано Буссе – Bousset, p. 2, n. 2.

- (73) BOUSSET, *l. c.*; авторотмечает, что Климент охотно называет свои сочинения ὑπομνήματα.
- (74) С. Н. VIII 1: ὁ θάνατος... νόημά ἐστι ἀθανάτου προσηγορία ἢ κενὸν ἔργον ἢ κατὰ στείησιν τοῦ πρώτου γράμματος λεγόμενος θάνατος ἀντὶ τοῦ ἀθανάτου. Смотреть еще такие упоминания, как XI 18: ἐνια δὲ τῶν λεγομένων ἰδίαν ἔννοιαν ἔχειν ὀφείλει; XII 16: εὐφήμεσον, ὃ τέκνον, πλανώμενος τῇ προσηγορίᾳ τοῦ γινομένου; 18: αἱ δὲ προσηγορίαι τοὺς ἀνθρώπους ταρράττουσιν.
- (75) φύσις и ἐνέργεια: X 1: ἡ μὲν γὰρ φύσεως καὶ αὐξήσεως ἐστι προσηγορία, ἅπερ ἐστι περὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ κινητὰ, <ἢ ἐ> καὶ <περὶ τὰ> ἀκίνητα. «Живущий бесконечно» и «вечный»: VIII 2. В одном параграфе IX 1: ощущение и разумение, интеллект и разумение, Бог (θεός) и божественная деятельность (θειότης).
- (76) См. BOUSSET, *Schulbetrieb*, I. II, ch. 9 (Alexandrie), I. III (Rome).
- (77) И, возможно, Альбин (см. *R.Sc. Phil. Theol.*, 1949) и Порфирий (см. *ниже*).
- (78) *De Is. et Osir.*, 64.
- (79) XI, 798 Kühn.
- (80) С самого начала *Demyst.* (I, 1) Ямвлих откровенно ссылается на Гермеса, как на бога λόγων ἡγεμόν, руководящего истинным знанием в том, что касается богов (ὁ δὲ τῆς θεῶν ἀληθείης ἐπιστήμης προεσστηκώς). Этот бог является покровителем всякого жреческого сословия: «наши предки (жрецы) всегда сообщали ему открытия своей мудрости; только от имени Гермеса они обретали свои письменные достижения» (Ἑρμοῦ πάντα τὰ οἰκεῖα ἐπονομάζοντες). Значит под покровительством Гермеса и должна начинаться дискуссия между Порфирием с Ямвлихом. См. I, 2 (κατὰ τὰς Ἑρμοῦ παλαιὰς στήλας), VIII, 1 (Ἑρμῆς ἐν ταῖς δ.σφυρίαις βίβλοις), VIII, 4 (τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ Ἑρμαϊκὰς περιέχει δόξας... дальше словосочетание Ἑρμαϊκοὶ διαταξες, положенные в соответствие с Salmenschoiniaka), VIII, 5 (Гермес-проводник, интерпретируемый пророком Битисом (Bitys), VIII, 6 (Ἑρμαϊκὰ νοήματα), X, 7 (ὅπερ βίτυς ἐκ τῶν Ἑρμαϊκῶν βιβλῶν μεθρημίνευσεν). Со своей стороны, я не вижу в произведении *De myst.* никакой позитивной аллюзии на определенный логос из С.Н. Герметическое цитирование у Прокла, *In Tim.* 30 A (I, p. 386. 10-11 Diehl): ὁ γέ θεῖος Ἰάμβλικος ἱστορήσεν, ὅτι καὶ Ἑρμῆς ἐκ τῆς οὐσιοτήτος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται, которое, кажется, соотносится с *Demyst.* VIII, 3: ὕλην δε παρήγαγεν ὁ θεός

ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος; не без определенной аналогии с С. Н. XII 1: ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ; но доктрины материи, происходящей благодаря распадению сущности, нет в нынешней *Герметике*.

- (81) Наоборот, есть аллюзия на Гермеса у Порфирия, см. мою статью: *Une source hermétique de Porphyre: L'«Égyptien» du De Abstinencia* (II 47) (*Герметический источник у Порфирия: «Египтянин» из трактата О Воздержании* (II 47) в *Rev. Ét. Gr.*, XLIX (1936), pp. 586 ss.
- (82) См. BRÉNIER, *op. cit.*, pp. VI-VII.
- (83) Или «учитель всех *physici*», *magister omnium physicorum*: см. SCOTT, *Hermetica*, IV, p. 3.4.
- (84) SCOTT, *ib.*, pp. 3.9 et 4.5: *sed nullus sermo divinus nisi dei unius*.
- (85) LACT., *Div. inst.*, I, 6, 1 ss.: Scott, p. 9.1 ss.
- (86) *Ib.*, IV, 9, 3: Scott, p. 19.8.
- (87) *Ib.*, VIII, 13, 4: Scott, p. 23.22. Аллюзия на Λόγος τέλειος может соответствовать *Асклепию*, см. сс. 8, 10, 22.
- (88) XI, 11–12: Scott, p. 27.13.
- (89) *Div. inst.*, IV, 6, 3 (Scott, p. 15.16); IV, 6, 9 (p. 16.2-3).
- (90) *Ib.*, IV, 8, 4: Scott, p. 17.16.
- (91) Эта глава была уже написана, когда я познакомился с превосходной статьей НОРДЕНА, *Hermes*, XL (1905), pp. 481 ss., «О композиции и литературном жанре Поэтического Искусства Горация». Показав, что поэма Горация следует форме *Введений* (см. ниже), и напомнив нормы данного литературного жанра (pp. 516 ss.: отмечает σχῆμα κατὰ πλεῖσιν καὶ ἀπόκρισιν, pp. 517–519; действие, которое, впрочем, не может быть названо диалогом, *ib.*, p. 523, n. 1), автор обозначает, что *Введение*, обращенное начинающему ученику, естественно представляется в качестве урока учителя со своим воспитанником. В Риме подобный ученик обычно является сыном (см. pp. 519–520). Этот литературный вымысел, реже встречающийся в Греции, проявляется здесь по-особенному в астрологической литературе. Норден приводит на эту тему Εἰσαγωγή (Исагогию) Павла Александрийского своему сыну Кронаммону (p. 519, n. 3: см. CCAG., I, p. 3. Смотреть мое *Откровение Гермеса Трисмегиста* – R. H. T., I, pp. 332 ss.), упоминая одинаково философическую герметическую литературу.

## ГЛАВА III

### СВЕДЕНИЯ О ПРОБЛЕМЕ В ГЕРМЕТИКЕ



#### § 1. Пятый трактат *Герметического Корпуса*

**П**ятый трактат С. Н. развивает тему, что Бог, незримый (ἀφανής) по природе, становится зримым, то есть раскрывается в созданных Им вещах. Два первых параграфа сначала доказывают, что Бог неизбежно незрим: Он таковой в качестве Предвечного (ὡς ἀεὶ ὢν). Здесь признавалось платоническое уравнение между вечным и разумеемым (невидимым), подобный компромисс оставался неизменным. Зато чувственное (зримое) представлялось порожденным, тем, что было вызвано к существованию (πᾶν γὰρ τὸ φαίνόμενον γεννητόν ἐφάνη γάρ) (1). Нет никакого образа видимого (φαντασία), кроме того, что в состоянии становления (ἡγὰρ φαντασία μόνων τῶν γεννητῶν ἐστίν). Значит, нерожденный (ἀγέννητος) Бог не может быть воспринят в чувственном изображении (ἀφαντασίαστος), и Он незрим (ἀφανής).

С тех пор, как увидеть Бога? Вопрос очень важный, если верно то, что «узреть Бога» является целью всяких устремлений набожного герметиста, как, впрочем, в целом, и эллинистического благочестия (2). Ответ делается самой темой трактата: Бог становится зримым, с одной стороны, в небесном порядке и прекрасной организации вселенной, μακρὸς ὁσμὸς (V 3-5); с другой стороны, это человек, μικρὸς ὁσμὸς, все члены которого создавались с замечательной и благой целью (V 6-8). Это два классических мотива, и мы изучим историю первого из них. Прежде чем приступить к речи о нем, автор соскальзывает с чисто герметической направленности. Ему представлялось, что свойство познавать Бога в Его творениях должно быть присуще всем: таковым будет общее учение; именно из-за этого *Книга Премудрости*

(с. 13) и Святой Апостол Павел (*К Римлянам*, Глава 1, стих 20 и сл.) могут упрекнуть людей в том, что, поражаясь великолепием мироздания, они не обращаются к Богу. Оповестив о том, что Бог остается видимым благодаря всем своим созданиям и в них (διὰ πάντων φαίνεται καὶ ἐν πᾶσι), он добавляет: «и Он проявляется особенно в людях, в которых Ему Самому понравилось проявляться». С тех пор подобное видение Бога является благодатью, и необходимо молиться для ее достижения. Мы обнаруживаем здесь смешение между двумя формулами: *colit qui novit* и *novit qui colit* (боготворит тот, кто знает; и знает тот, кто боготворит – прим. пер.). Одна первая согласуется с нашим трактатом: ясно, что именно созерцание мироздания должно приводить к познанию и почитанию Бога. Вторая по праву принадлежит другому течению – гностическому направлению герметизма. Если мироздание – это зло, то Бог от него бесконечно далек, и Он не участвовал в его образовании, значит созерцание мира не может вести к познанию Бога, неизбежно (ἄγνωστος) непознаваемого (поскольку Он бесконечно удален); и нет иного средства познать Бога, кроме молитвы и культового действия, благодаря которым может достигаться по особой благосклонности самораскрывающееся видение (аутопсия). Взаимное заражение двух течений доказывает здесь один из эпитетов, применяемых к Богу (V 2): «Значит ты, о мой сын Тат, молись сначала Господу и Отцу и Единому, Который не является Одним, но есть источник Единого, проявляя себя благосклонным, дабы ты смог объять мыслью этого Бога, Который столь велик...». «Господь», «Отец», «Единый»; эти имена превосходно согласуются с классической теодицеей, начиная с Платона: так, в Тимее Демиург Всего предстает Создателем и Отцом (τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, Tim., 28 с 3) (3), и этот Демиург неизбежно предстает единым (4). Но продолжение: «Который не является Одним, но есть источник Единого» (εὐξαὶ τῷ... οὐκ ἐνί, ἀλλ' οὐεῖς), где раскрывается один из признаков герметизма, а именно потребность ставить Бога над

всеми воображаемыми категориями (5); она дополняет к теодиции трактата V, вдохновленного Платоном и стоицизмом, характерную черту, превосходящую Платона и полностью свободную от стоицизма, свидетельствующую внешне о гнозисе или по крайней мере о гностической тенденции отодвигать бесконечно далеко Божество от мира в бездну мистерии и безмолвия (6). Итак, мы видим не единожды запутанное смешение герметических течений даже в четко очерченном трактате с относительно однообразным вдохновением, каковым предстает трактат V: отсюда, что необходимо заметить, постоянные сложности в герметизме.

Показав Бога, зримого в Творении (V 3-8), и напомним выражение обиходного аргумента, что «нет создания без создателя» (V 7-8), автор переходит к новому изложению (V 9-11), которое для него также завершается молитвой (V 10 fin-11), касающейся божественной сущности. Бог, постигаемый нами в Его трудах, каков он есть на самом деле? Он трансцендентен или имманентен? Высший Демиург ли он для мироздания или Душа Мира? Согласно тому, что было установлено до сего времени, скорее казалось, что должно ожидать трансцендентного Бога. С самого начала (V 1) о Боге говорилось как «о слишком великом для того, чтобы называться Богом» (ὅπως μὴ ἄμύτος ᾗς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος); и эта формула повторялась до конца первого изложения (V 8) (7). Дальше идея трансцендентности стала столь заметной, что Бог провозглашался «не Единым, но источником Единого». Значит, Бог не может смешиваться с мирозданием, Он отличен от Всего и возвышен над Всем. Итак, провозгласив, что сущность Божия это творит, творя непрестанно; ибо поскольку сказано в другом месте (XI 5, XVI 19), Бог не может прекратить производить движение, иначе бы все остановилось (8); постольку наш автор устремляется в некоторый род благословения (V 9 ss.), где для вящего прославления Божества ему сообщаются сразу атрибуты как восходящие к трансцендентности, так и те, которые выявляют самый радикальный пан-

теизм. Бог всецело представляется «слишком великим, чтобы иметь имя» (ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων), Тем, Кто не обладает именем (ὄνομα οὐκ ἔχει), Бестелесным, видимым для одного взора Интеллекта (ὁ ἀσώματος, ὁ τῷ νοὶ θεωρητός) и «Тем, Кто обладает всеми именами» (ὀνόματα ἔχει ἅπαντα), «Тем, Кто имеет много тел или скорее все тела» (ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος), Кто зрим для телесных очей (ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁράτος). Фактически Бог является всем: «во всем этом мире ничего не существует, что бы не являлось Им Самим; Он одновременно – то, что есть, и то, чего нет» (V 9), «равно не существует ничего, что бы Им ни было; все то, что есть, все это Он» (V 10). Таким образом, в этом пантеистическом русле продолжается вся молитва. В какую сторону обращаться, чтобы молиться? Нет никакого места вне Бога: «Все пребывает в Тебе, все исходит от Тебя» (πάντα δὲ ἐν σοί, πάντα ἀπὸ σοῦ, V 10). В какое мгновение молиться Богу? Нет никакого периода относительно к Богу, никакое время не измеряет его продолжительность (V 11). В каком качестве (9) молиться Богу? Человек не принадлежит самому себе и не обладает ничем по праву, он не что иное, как Бог: «Ибо ты есть все, что я есть; ты есть все то, что я делаю; ты есть все то, что я говорю. Ибо ты есть все, и не существует ничего другого, кроме тебя: даже то, чего не существует, есть ты» (V 11).

Итак, две черты характеризуют этот *логос*. С одной стороны, в нем доказывалось, что естественно незримый Бог становится зримым в своих творениях. С другой стороны, этот Бог, делающийся тем самым познаваемым, является одновременно трансцендентным и имманентным, Демиургом и Душой мироздания. Приписывая Богу двойную дуальность, – незримый-зримый, трансцендентный-имманентный, – автор старается обозначить бесконечное богатство божественного Существа и, совершив это, больше Его прославить: он не замечает, что эти формулы уничтожаются одна другой, по крайней мере, если их использовать в строгом значении (10).



Но справедливо и то, что этого стоит опасаться, когда рассматриваешь герметизм. Герметический адепт не располагает системой: он черпает во всех философических традициях, подобным образом предаваясь теме, которая способна оказаться исполненной противоречиями для мысли, но которая согласуется со своей целью, как только подразумевается особо окормить и разогреть его благочестие.

Пример данного трактата нас научает последовательному методу. Чтобы его полностью разъяснить, мы, несомненно, должны будем изучить содержание, обнаружив происхождение и генезис двух аргументов: Бог зримый в Своих творениях и особенно в небесном порядке, Бог всецело трансцендентный и имманентный. Это расследование не станет собственно изысканием источников. С датой, когда возникают наши писания, было бы тщетно желать связывать то или иное отдельное произведение, оказавшееся общим местом в школах премудрости. Дальше важно показать значение этого эклектизма. Тем не менее, если идеи представляют собой интерес, то мы обречем многое другое для определения духа, воодушевляющего герметического адепта: повторим, что речь идет скорее о системе, нежели религии или, лучше выражаясь, о религиозном мировоззрении. Вот то, что необходимо понимать. Ведь черты, характеризующие С. Н. V, не являются свойственными одному этому *логосу*: их обнаруживают в большом количестве других герметических сочинений, они определяют одну из двух фундаментальных тенденций герметизма, которую мы называли «космическим мистицизмом», чтобы различать это от гностического течения. Впредь это космическое благочестие не предстает обособленным фактом: оно вновь появляется в ряду «эллинистических» произведений, в *Тускуланских беседах* и в *Сновидении Сципиона*, в трактате *De Mundo* у Филона, у Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и еще у Плотина. Между народной религией и теософией гностиков оно предстает особой формой, облекающей на заре нашей эры и вплоть до III столетия религию

многих людей и, можно сказать, в общем, религию мудрецов или по крайней мере тех, кто соприкоснулся с мудростью. Разыскивая определение этой герметической тенденции, мы встретимся с важным направлением эллинистической и греко-римской империи: это то, что сообщает свой интерес подобному исследованию.

Значит посмотрим сначала без притязания на полноту, каковы в литературе Трисмегиста элементы космического мистицизма. Затем мы напомним о его происхождении и эволюции, подвергнув обоюдной точке зрения в отношении истории идей и истории религиозного чувства.

### **§ 2. Элементы космического мистицизма в герметической литературе**

#### *1. Бог, зримый в Своем творении*

Тема «Бога, зримого в Своем творении», составляет предмет в С. Н. V, параграфы 3–8. Трактат разделяется на два мотива: Бог, зримый в макрокосме, вселенной (V 3–5); Бог, зримый в микрокосме, человеке – удивляет здесь, отнюдь не как в Асклепии – его привилегированная посредническая роль между Богом и неразумными существами (*sic ergo felicior loco medietatis es tpositus*, 6, р. 302. 10), но великолепная конфигурация его тела (V 6–8). Этот второй мотив вновь не появляется в *Герметике*: первый, напротив, возвращается в нескольких повторениях.

Вот поначалу отрывок из С. Н. V (3–5), служащий точкой отсчета для нашего исследования:

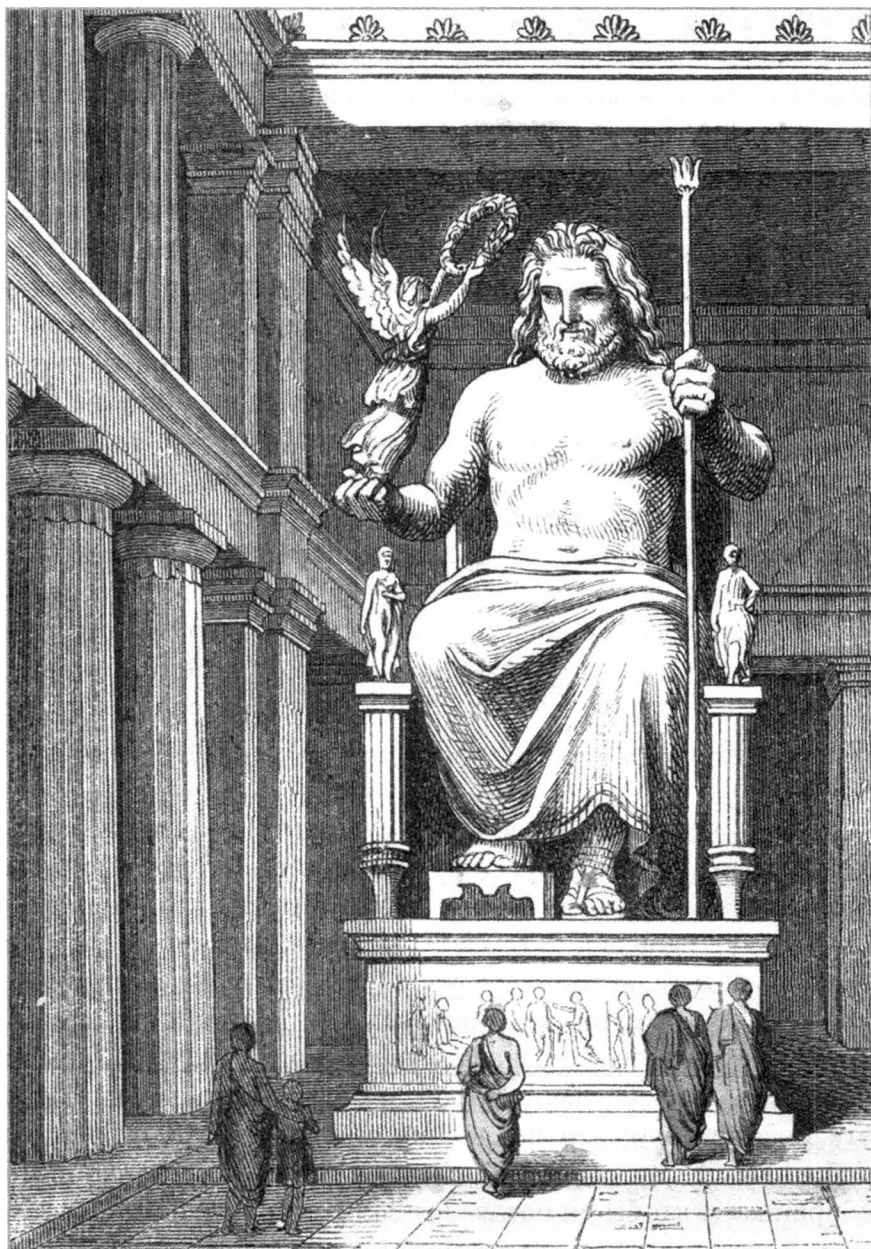
«3. Итак, если ты желаешь узреть Бога, рассмотри солнце, рассмотри ход луны, рассмотри композицию светил. Кто же Тот, Кто поддерживает порядок? Всякий порядок в действительности подразумевает разграничение в отношении числа и места. Солнце, верховный бог среди богов неба, которому небесные боги уступают как своему царю и династу, значит

солнце со своей огромной величиной, которое больше земли и моря, поддерживает над собой, исполняя их революцию, меньшие, чем оно само, светила. Кто благоговееет перед ним или кто его боится, мое дитя? Все эти светила, предстающие в небе, разве не исполняют, каждое со своей стороны, подобное или равноценное движение?

4. Вот Медведица, вращающаяся вокруг себя самой, увлекающая в свою революцию все небо: кто же тот, обладающий этим орудием? Кто тот, заключивший море в его границы? Кто тот, установивший землю на своем основании? Ибо существует некто, о Тат, являющийся творцом и господином всех вещей. На самом деле невозможно, чтобы место или число, или мера тщательно бы рассматривались независимо от него, их создавшего. Ибо весь благой порядок подразумевает творца, одно отсутствие места и меры этого не предполагает. Но даже это не представляется без господина, мое дитя. Если в действительности неупорядочность и существует, то бросает вызов †.....†, она не слушается, по крайней мере своего наставника, еще не подчинившего ее благому порядку.

5. Радуйся небу, давшему тебе крылья и уносящему тебя в воздушное пространство; и, пребывая там посреди земли и неба, увидеть прочную громаду земли, волны, плещущиеся в море, течения планых рек, свободные движения воздуха, проникновение огня, ход светил, быстроту небес, его круговорот вокруг тех же самых точек! О, сколь блаженно это зрелище, дитя, когда созерцаешь в одном мгновении все эти чудеса, неподвижное, ставшее движением, незримое, становящееся зримым благодаря трудам, которые он создает. Такой миропорядок, и таково мироздание этого порядка».

В С. Н. XI мотив выявляется в двух повторениях: первый раз (XI 6–8), чтобы доказать, что красота, благоустройство, упорядоченность мироздания во всех его частях подразумевают Творца, вызвавшего к бытию все живые подвижные тела и Распорядителя, собравшего их в едином Всем:



Статуя Зевса в Олимпии

«Кроме того, созерцай через меня мироздание, подвластное твоему зрению, и внимательно рассмотри, насколько прекрасно незапятнанное тело, не выходящее за рамки древности, совечное в силе возраста, юное и всегда самое цветущее. Взгляни также на иерархию семи небес, образованных благоустройством в соответствии с предвечным расположением, наполняющее каждое своим отличающимся ходом вечность. Взгляни на всякие вещи, наполненные светом без какого-либо наличия огня: поскольку дружба и сочетание противоположного и несхожего стало светом, распространенным внизу благодаря божественной энергии, порождающей всякое благо, главенствующей и приводящей благоустройство от семи небес. Взгляни на луну, шествующую прежде всех небес, орудие физической жизни, видоизменяющее материю дольного мира. Взгляни на землю, располагающуюся посередине Всего, прекрасно установленную как основание сего столь великолепного мира, кормилицу, насыщающую земные творения. Рассмотри еще, насколько огромно множество живых бессмертных, живых смертных; и взгляни, отделив одних от других, бессмертных и смертных, на луну, продолжающую свой круг.

8. Все наполнено душой; все существа находятся в движении, одни в небе, другие на земле; и те, которые должны быть справа, не идут налево; и те, которые должны быть слева, не идут направо; и те, которые должны быть сверху, не идут вниз; и те, которые должны быть снизу, не идут вверх. И хотя все эти существа произведены, дражайший Гермес, ты не имеешь нужды познавать сие из моих уст: это на самом деле тела, они обладают душой, и они суть немые. Итак, все эти тела не могут сойтись в едином существе, не будучи им собранными. Значит необходимо существование подобного сборщика, и чтобы он оставался единым и абсолютным».

Затем в заключении (XI 22), где повторяется собственный аргумент С. Н. V: Бог является *зримым* в Своих творениях:

«22. Поспешишь ли ты сказать теперь, что «Бог незримый»? Не скажешь ли ты, что кто более проявлен, чем Бог? Он создал все только в единственном замысле показать Себя тебе через все существа. Это благо Божие, чудотворное могущество Господа проявляться благодаря всем существам. Ибо нет ничего незримого даже среди бестелесных существей. Интеллект становится видимым в действии мысли. Бог в действе творения».

В С. Н. XII мотив как случайность вкрадывается в текст пантеистического вдохновения (XII 20–22), спешащий доказать, что Бог предстает Всем и повсюду, присутствуя даже в материи, поскольку всякие вещи и сама материя являются энергиями Божиими. Отрывок заслуживает быть процитированным полностью, ибо представляется очень характерным для герметического пантеизма:

21. «Бог один все окрывает и все пронизывает: ибо Он – энергия и могущество. И нет ничего сложного, чтобы представить себе Бога, мое дитя. И если ты пожелаешь даже Его созерцать, то взгляни на прекрасную упорядоченность мироздания и великолепное устройство этой упорядоченности. Взгляни на необходимость, руководящую всем тем, что представляется нашему взору, и Провидение, упорядочивающее вещи прошлого и те, которые производятся сегодня. Взгляни, насколько материя полностью исполнена жизнью. Взгляни на безмерного Бога в движении со всеми существами, которые Он содержит – благими и прекрасными, богами, демонами, людьми. – Но все это, о отец, суть энергии. – Итак, допустим, что нет ничего, кроме энергий, мое дитя: кем эти энергии приводятся в действие? Иным богом? Не замечаешь ли ты, поскольку существуют части мироздания, в том числе небо, вода, земля и воздух; постольку подобным же образом существуют составные члены <Бога>: жизнь, бессмертие, †.....†, необходимость, Провидение, естество, душа и интеллект; и разве это непрерывность всего, эта совокупность не является

Благом? Значит нет больше ничего ни в нынешних вещах, ни в вещах прошлого, где ни был бы представлен Бог.

**22.** Значит Бог присутствует в материи, о отец? – Мое дитя, ты подразумеваешь, что материя существует отдельно от Бога, но какое место ты ей назначаешь, со своей стороны? Не думаешь ли ты, что она была смутной массой задолго до того, как оказалась положенной в делание? И если она положена в творение, то тогда кем? Ведь энергии, которые действуют, являются, как мы говорили, частями Бога. Итак, кем утверждены все живые существа? Благодаря кому стали увековечены бессмертные существа? Кто производит изменение в видоизменяющихся существах? Что ты скажешь о материи или о теле, или о сущности, зная, что эти вещи равно и сами по себе предстают энергиями Бога, энергией материи – материальность, энергией тела – телесность, энергией сущности – сущностное: и Бог здесь есть Всем.

**23.** Во Всем ничего бы не было без Бога. С тех пор ни одна из таких предикат, как величина, место, качество, образ и время, не может приписываться Богу: ибо Бог – это Все; и Все пронизывает все вещи и покрывает все вещи.

В С. Н. XIV 3 идея выражена снова, как вторичный мотив во фрагменте, главный аргумент которого это верховенство Бога (Бога в качестве Творца сущностно первого в отношении создаваемых Им вещей):

«Он – sc. Нерожденный (ἀγέννητος) = Бог – Державный, Могуущественный, Единый и Одно, поистине предстает премудрым во всех вещах, поскольку не обладает ничем, предшествующим Себе, значит Он – первый и в порядке чисел, и в порядке величины, и благодаря разнообразию существ, Им создаваемых, и благодаря непрерывности Своего творения. Сверх того, существа, вызванные к бытию, являются видимыми, тогда как Он – незримый: вот потому он воистину творит, чтобы сделаться зримым. Он создает всякое время: следовательно, Он – зримый.

Вот то, что необходимо уразуметь, с этого мгновения восхищаясь тем, что действительно удостоилось блаженства в познании Отца».

Для всякого, кто рассматривает Герметический Корпус, отметим две быстрые аллюзии. Одна из них находится в III 3: человек был создан «для познания божественных вещей, ... для созерцания неба и хода небесных богов (светил), божественных созданий и деятельности естества, ... для познания божественного могущества»; другая встречается в IV 2: «человек в действительности стал созерцателем творения Божия, и он впал в изумление, и он познал Творца». Эта последняя формула представляет собой трехчастное деление: «созерцать мироздание, восхищаться, почитать Бога»; которое обнаруживается в других писаниях с легкими разночтениями. Таким образом, в XIV 3 идея первичности Создателя по отношению к творению приводит к восхищению, а отсюда к прославлению блаженства, испытуемого в познании Отца. В *Асклепии* 8 (306.6) человек помещен на землю для: *mirari atque adorare caelestia*. В других местах того же трактата (Ascl. 32, p. 342 ss.) весьма темная фраза позволяет признать три понятия: созерцание мироздания ведет к познанию сверхкосмических богов, и это познание обеспечивает блаженство (11):

«Есть различие между дискурсивным разумением и интуитивным интеллектом, когда наше разумение только постигает силой применения, охватывая и распознавая характер интеллекта мироздания и лишь затем, однажды восприняв мир, оно поднимается к познанию вечности и сверхкосмических богов. Именно благодаря этому смещению нам, людям, было дано видеть, как бы сквозь туман небесные вещи, насколько позволяет условие человеческого духа. Несомненно, когда речь идет о созерцании столь возвышенных предметов, наша зрительная сила сжимается в очень узкие границы: но безмерное, когда она зрит, предстает блаженством познающей души».



## *II. Пантеистическое течение*

Выше мы указывали в отношении С. Н. V о сложности, нами испытываемой не вполне точного определения космического Бога Герметики; я имею в виду Бога Творца и Господа мироздания, которого мы постигаем в созерцании мира (12). В одном аспекте сей Бог появляется как Всевышний для мира, пребывающий на вершине мироздания или даже за пределами мира. В другом аспекте этот Бог имманентен миру или коэкстенсивен ему; он его покрывает и пронизывает: иногда даже можно сказать, что Он смешивается с мирозданием, если верно то, что всякое существо в мире, всякое сущее существо является частью Бога. Мы спешим обнаружить эту двусмысленность в других герметических трактатах.

Трактат IX Грметического Корпуса берет за главную тему полностью школьную проблему ощущения и разумения. Автор рассматривает эти два свойства в человеке, в мире и в Боге. Когда все происходит в Боге (IX 9), то он утверждает сначала, что Бог не представляется, как об этом некоторые думают, лишенным ощущения и разумения. Напротив: αἴσθησις и νόησις смешиваются в Боге с Его творческой энергией, производящей универсальное движение. Все это тем самым проявляет произвольную энергию, прямо зависящую от энергии, то есть от ощущения-разумения Самого Бога. Это аргумент мог бы прозвучать в аристотелианской метафизике, но именно это пантеизм, к которому приходит наш автор.

«8. Что касается Бога, то Он не лишен ни ощущения, ни разумения, как об этом подумают некоторые, кощунствуя из-за избытка почитания (13). Ибо все существующие в Боге существа, Асклепий, созданные Богом и зависящие от Всевышнего, либо осуществляют свою деятельность посредством тел, либо двинуты посредством психической энергии, либо оживотворяются посредством творческой силы, либо даже они воспринимают в себя все то, что мертво: и это правильно. Или скорее я провозглашаю, что Бог их не содержит, но

для проявления истины, что Он есть все существа, Он не прибавляет их к Себе Самому извне, поскольку их дарует от Себя Самого и производит их снаружи. Значит, здесь восприятие и разумение Бога: всегда приводить в движение все существа. И никогда не окажется времени, где какое-нибудь из существ было бы оставлено (Богом): в действительности, когда я говорю «какое-нибудь из существ», то имею в виду «некоторую вещь от Бога»; итак, Бог содержит в Себе Самом все сущее, и ничего нет вне Его, и снаружи от Него нет ничего».

Трактат X представляет собой как бы конспект всей совокупности герметических доктрин, исходящих из идеи Бога (X 1): Бог, являющийся Отцом, отождествляется с Благом. Что касается деятельности Божией, смешивающейся с Его волей и Его сущностью, то она от желания существования всего сущего (ή γὰρ τοῦτου ἐνέργει... τὸ θέλειν πάντα εἶναι) (14). Это еще было бы совершенно легитимным в гипотезе о трансцендентном Боге. Но автор продолжает (X 2): «Как же получается, что Бог, Отец, Благо, помимо бытия всех вещей, даже когда они в настоящем и не существуют, как говорится, собственная реальность всего сущего» (τί γὰρ ἐστὶ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἢ πάντων εἶναι οὐκ ἐστὶ ὄντων, ἀλλὰ ὑπαρξὶς αὐτῇ [Turn.: ὑπαρξίναυτῆνсodd.] τῶν ὄντων)?

Трактат XI, у которого мы позаимствовали мотив «Бог зримый-незримый», является откровением о Боге и Всем (ἄκουε ὡς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν, XI 2), то есть о Боге, рассматриваемом в Его отношениях с существами становления благодаря посредникам, предстающими вечностью (ὁ αἰών), мирозданием и временем. Бог, вечность, мироздание, время и становление образуют иерархию, где высшее производит и покрывает низшее: таким образом, вечность пребывает в Боге, мироздание в вечности, время в мироздании, становление во времени (XI 2); в целом, каждое из высших понятий может быть названным душой непосредственно нижестоящего понятия (Бог — душа вечности, вечность — душа мироздания, XI 4), если вспомнить, что, как и в *Тимее* (34 bss.), душа не рас-

положена в теле, которое оно воодушевляет; напротив, она его покрывает и воодушевляет с внешней стороны (15): «все это большое тело, в котором содержатся все души, Душа, исполненная Интеллектом, и наполняется внутри покрывается снаружи Богом, животворящим Все, – внешне это пространное и совершенное Живое Существо, а внутри – все живые существа; и поскольку в небе оно пребывает устойчивым благодаря тождеству; постольку на земле производит разновидности становления» (XI 4).

Далее следует фрагмент, который я хочу привести, поскольку он превосходно свидетельствует о двусмысленности, постоянно нами встречаемой в этой группе сочинений. Бог определен Несходным (XI 5), и все то, что сказано здесь о Его деятельности и повсеместном божественном присутствии, вполне может соответствовать трансцендентному Богу, пребывавшему в своем произведении лишь благодаря исполняемой Им творческой активности. Но другие выражения того же трактата не оставляют никакого сомнения в том, что очевидно трансцендентный Бог С. Н. XI является в то же время имманентным миру, больше того, смешивающимся с мирозданием, которое сотворил. Вот сначала первый отрывок (XI 5–6) о Боге в качестве Несходного:

«5. Именно вечность поддерживает всецело все мироздание посредством орудия либо необходимости, либо мироздания, либо естества, либо чего-нибудь еще, о чем можно подумать сегодня или позднее. И то, что производится благодаря Его деятельности, это Бог и энергия Бога, сила, которую нельзя превзойти и с которой невозможно сравнивать ни человеческие, ни божественные вещи. Вот почему, Гермес, не спеши думать, будто какая-нибудь из вещей дольного мира была подобна Богу, ибо ты удалишься от истины: на самом деле нет ничего подобного Несходному, Одному и Единственному. И не спеши думать о том, что Он отдает часть Своего могущества кому-либо еще. Нет ли и в самом деле после Него некоего иного <творца> жизни, бессмертия, ви-

доизменения? И Он Сам, что бы мог сделать, кроме созидания? Ведь Бог не бездеятельный; иначе все мироздание оказалось бы бездействующим: поскольку все полно Бога. Но в действительности нет никакой бездеятельности ни в мире, ни в каком бы то ни было ином существе. Инертность является пустословием в отношении к Тому, Кто создает и к тому, что должно быть создано.

6. Итак, необходимо, чтобы все устремлялось к бытию всегда и в соответствии с влиянием, присущем каждому месту. Ибо Тот, Кто созидает, предстает во всех существах; он не пребывает неподвижным в одном или другом из них; и Он не творит только в одном или другом из них; но он их творит все: ибо, будучи всегда действующей силой, Он не сохраняет Свою самодостаточность в созданных существах, но это сотворенные существа являются Ему подчиненными».

Перейдем тогда к параграфу (XI 6–8), выше переведенному нами (16) на тему миропорядка, порядка, непременно подразумевающего Распорядителя. Затем доказывается (XI 9–11), что этот Распорядитель един, после чего автор повторяет мотив божественной деятельности, которая неотделима от Самого Бога. Бог не может существовать, не действуя, то есть, не творя; и Бог оказался бы несовершенным, если бы существовало одно существо, которое бы Он не сотворил: значит, Он создал все время, и Он создал все вещи (XI 12 *in.*). Отсюда переходим к развитию о производящем Боге универсальной жизни (XI 13–14); и в этом отрывке появляются формулы радикального пантеизма: на самом деле Бог не производит только универсальную жизнь, Он и *есть* эта жизнь, «Он всегда имманентен в Своем творении, будучи Самим Собой и тем, что производит» (ἀεὶ ἐστὶν ἐν τῇ ἔρῳ, αὐτὸς ὧν ὁ ποιεῖ).

«Если ты желаешь уделить мне немного внимания, Гермес, то без труда уразумеешь, что Бог обладает лишь одним произведением, заключающееся в побуждении вещей к бытию в становлении – то, что установилось в прошлое мгновение; и

то, что будет установлено в грядущем. Именно это, мой дорогой, является жизнью, именно это является красотой, благом и Богом.

14. И если ты хочешь понять последнее на собственном опыте, то понаблюдай, что происходит в тебе, когда ты желаешь нечто создать. По правде сказать, когда речь идет о Боге, действие порождения не представляет подобного: Бог, конечно, не испытывает чувственного удовольствия; и Он не обладает никаким сотрудником. *На самом деле, поскольку Он действует в Себе один, постольку всегда имманентен в Своем произведении, будучи Сам тем, что производит.* Ибо, если бы Его творения были бы отделены от Него, то они бы зачахли бы все и неизбежно бы погибли, не имея больше жизни в себе. Но так как все живое, а жизнь одна, то Бог непременно единый. Наоборот, поскольку все живое, и небесные и живые существа, и жизнь едина во всем, постольку она произведена Богом, и она то, что является Богом; значит именно благодаря действию Божию все вещи приходят к бытию» (17).

Тем не менее, трактат XI не прекращает нас вводить в заблуждение. В действительности после короткого отступления о смерти (XI 15-16), стараясь определить естество Бога, показывает нам Его как «нетелесный образ» (ἀσώματος ἰδέα, XI 16 *fin.*, 17 *in.*), в котором пребывают все существа не как в одном месте (ибо место предстает телом, а Бог был назван бестелесным), но как бы в «бестелесном свойстве изображения» (ἐν ἀσώματῳ φαντασίᾳ, XI 18). Равно как ничего не ограничивает нашу мысль, позволяя ей переноситься без пределов, подобным же образом все идет от Бога, ни в чем Его не урезая (αὐτὸ δὲ πάντων καὶ ἀπερίοριστον καὶ ταχύτατον καὶ δυνατότατον, XI 18 *fin.*): «все сущее Бог содержит в Себе как мысли: мироздание, Самого Себя и Все» (νόησον τὸν θεὸν ὥσπερ νοήματα πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, τὸν κόσμον, ἑαυτόν, <τὸ> ὅλον, XI 20). Ясно, что мы теперь находимся на совершенно другом плане, нежели материалистический пантеизм, внушавший формулу, «будучи самым собой то, что производит».

Так что божественный Нус убедил Гермеса сделаться подобным Богу для разумения Бога, то есть объять в своей мысли совокупность существ (XI 20 *fin.*), и нам больше неизвестно, в каком смысле стоит понимать заключение этого фрагмента (XI 21 *fin.*): «На протяжении твоего развития (в Боге) божественное придет повсюду навстречу тебе, везде представится твоему зрению, даже в месте и в час, когда этого совсем не ждешь; когда бодрствуешь или отдыхаешь, плывешь или бредешь по дороге; ночью и днем, когда говоришь или молчишь; ибо ничего не существует, что не было бы Богом» (οὐδὲν γάρ ἐστιν ὃ οὐκ ἔστιν) (18).

Эта встреча с Богом, определенным «бестелесным образом» (XI 16, 17), неограниченным и содержащим существа лишь в значении мыслей (XI 20), с которым можно сделать-ся подобным, лишь передав своей собственной мысли протяженность, равную Его мысли (XI 20-21), что подразумевает сверх того аскезу с выходом из своего собственного тела (XI 21 *in.*); то его необходимо рассматривать, придерживаясь непосредственного контекста, как встречу двух мыслей: человек становится равным этой вечности, покрывающей мироздание (XI 20), подобным образом соединяясь с Богом, в свою очередь облачающим вечность. Но тогда, как разуместь продолжение (XI 22): «Придешь ли ты сказать теперь, что Бог незримый?» Не говори так: кто более проявлен, как не Бог? Не Он ли сотворил все только в одном замысле, показав тебе всех существ?» Все сводится к пониманию данной фразы в том же самом смысле, что и фрагмент, совершенно точный из С. Н. V. С тех пор формула «ничего не существует того, что не было бы Богом» должна пониматься как тождественная формула из V 9 (οὐδὲν γάρ ἐστιν...ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός, см. V 10: οὐδὲν ἐστιν οὗτος ὃ οὐκ ἔστι) в том же самом пантеистическом смысле, что и предыдущее выражение (XI 14): «Бог является тем, что производит». Итак, заметно, что больше одного раза мы оказываемся здесь на слиянии двух течений: идеалистического потока с трансцендентным Богом,

чистым Интеллектом, постигаемым только интеллектом, и пантеистического потока с имманентным Богом и даже тождественным мирозданию, постигаемым напрямую благодаря созерцанию мира. Автор свободно переходит от одной формулы к другой, поскольку его замысел заключен не столько в философствовании о Боге, сколько в восхождении к Богу, и все пути достижения этой цели для него хороши.

В трактате XII уже выше можно было прочесть о развитии пантеистического вдохновения (XII 20–22) на тему: «Бог, зримый в Своем творении». И все же этот трактат XII представляет собой те же самые сложности, что и трактат XI в отношении истинной природы Божества. С самого начала (XII 1) провозглашается, что интеллект в человеке проистекает от самой сущности Бога (ὁ νοῦς ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἔστιν), хотя и не путем отсечения (οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ), но благодаря развитию, как раскрывается луч, вышедший от солнца (ἀλλ' ὥσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς); и эта доктрина составляет основу всего параграфа XII 5–9, касающего верховенства интеллекта над Фатальностью и другими вещами (πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἢ τοῦ θεοῦ ψυχῇ, καὶ εἰαρμένης... καὶ τῶν ἄλλων πάντων, XII 9). Вряд ли здесь можно говорить о пантеизме в строгом смысле слова; скорее дело касается гностической доктрины отождествления между сущностно трансцендентным божественным интеллектом, верховным для всего сотворенного, и человеческим интеллектом, являющимся частицей или эманацией этого божественного Интеллекта. Бог здесь не предстает имманентным миру, иначе бы Фатальность, представляющая собой мироустройство, смешалось бы с божественным Нусом, несколько ему не противостоя. Сам факт этого классического в гнозисе противостояния достаточен, чтобы отметить происхождение настоящего аргумента. Это то же самое, что и в С. Н. I 15, где мы читаем: «Вот почему человек, единственное из всех живущих на земле существ, двойственный: смертный телом и бессмертный благодаря сущностному

Человеку (являющемуся исходящим от Бога божественным Нусом). И хотя он был на самом деле бессмертным, и хотя обладал властью над всеми вещами, но подвергся условию смертных, подчинившись Фатальности как таковой; из-за чего хотя и пребывал над гранью сфер, но сделался рабом в этой грани». Следовательно, фрагмент из С. Н. I, как и весь трактат I, является в высшей степени гностическим.

Тем не менее, в трактате XII отрывок гностического вдохновения находится включенным в совокупность, которую можно назвать пантеистической в стоическом смысле. На самом деле божественный Интеллект раскрывается не только в человеке, где он пребывает как интеллектом, так и интеллектом, господствующим над Фатальностью, но и в неразумных животных, в которых становится естественным инстинктом (ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῷις ἢ φύσις ἐστίν XII 1, ἔλεγε γὰρ τὸν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῷιςφ ὕσεως δίκην ἐνεργεῖν XII 10). Далее (XII 14) мы обнаруживаем доктрину космических оболочек, напоминающую учение из С. Н. XI: «Бог все покрывает и везде проникает (ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων), интеллект облекает душу (здесь душа мира = небо), душа облекает воздух, воздух облекает материю». В следующей фразе нам определяется Необходимость, Провидение и Естество в качестве орудий порядка и благого назначения материи (ὄργανα τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως τῆς ὕλης); тогда как выше Фатальность скорее воспринималась как орудие нестроения в отношении Интеллекта, над ней господствующего. Далее этот мир, управлявшийся подобным образом Необходимостью-Провидением, является живым существом, где ничего никогда не умирает. В мире не может быть смерти не только потому, что, как это было видно в других трактатах, Бог исполняет в нем непрерывно собственную деятельность; но еще и потому, что всякое живое существо мироздания предстает частью Бога, который непременно нетленный (XII 15–16):

«Итак, этот мир в своей совокупности – это великий бог, образ вящего бога, соединенный с ним и сохраняющий с ним



порядок и волю Отца, является целокупностью жизни: сквозь всю вечную продолжительность циклического возвращения благодаря Отцу нет ничего в его универсальности и в его частях, что бы ему не доставало. От мертвой вещи в нем никогда бы ничего не появилось, не было и не возникло. И поскольку на самом деле Отец пожелал, чтобы мироздание долгое время оставалось и сберегалось живым, постольку Он сохраняет с ним Свою связь: одинаково с тех пор мироздание непременно предстает богом. Значит, каким образом, мое дитя, в том, что касается бога; в том, что есть образ Всего; в том, что является плеромой жизни; могли появиться мертвые вещи? Ведь смерть – это тление, и тление есть разрушение. Но как предполагать, что разрушается часть того, что нетленно, или что оказалось разрушенным от Бога?»

Трактат XVI нам показывает образ вселенной, ставший для нас обычным: на вершине Бог, определяемый Отцом; облекающий чувственный мир, разумеемый мир ( $\acute{o}$  νοητὸς πᾶτρος, XVI 12), зависящий от Бога (или связанный с Ним) ( $\eta\rho\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\breve{\nu}\ \acute{o}\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ , XVI 17); над этим разумеемым мирозданием управляющий им Бог ( $\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \eta\ \nu\omicron\eta\tau\grave{\eta}\ \omicron\upsilon\breve{\sigma}\iota\alpha\ \delta\iota\omicron\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ , XVI 8); Небо, содержащее семь планетарных сфер и сферу, окружающую землю (XVI 17). Единственной космологической особенностью этого трактата является преобладающая роль, которую в нем играет Солнце, расположенное посреди иерархий планетарных сфер; именно оно предстает Демииургом, служащим посредником между разумеемым миром и чувственным миром в том смысле, что, принимая Бога за первичный импульс Блага, то есть творческого действия, передаваемого тем самым последствия второму, пребывающему охранителем и кормителем существ всякого вида (XVI 12, см. 5-9, 17). Эта высшая функция, предназначенная Солнцу, впрочем, исходит от возмущения в нашем трактате не содержавшего ее порядка. Мы воспринимаем еще этот первоначальный порядок благодаря фразеиз трактата XVI 18: «Небо управляемо разумеющей сущностью, в свою очередь

оно управляется еще богами (= семью планетами); и демоны, расположенные под руководством богов, управляют людьми; так устроено воинство богов и демонов». Мы видим, что первоначальный порядок, впрочем, классический в герметизме, предназначал посредническую роль Небесам, которые, начиная с Тимея (34 b), отождествляются с Душой мира. Именно Небеса = Душа Мироздания, получившая в С. Н. XI наименование Вечности (Αἰών), облакаемой и управляемой Богом, покрывала в свою очередь и управляла миром (смотреть также XII 14: Душа облакает воздух, воздух покрывает материю). Именно Небеса в первоначальном порядке, как предполагает С. Н. XVI, управляет богами (светилами) и благодаря им демонами. Однако автор, освящая солярную теологию, становящуюся преобладающей во II-III столетиях, заключает в ее рамки иную систему, где превосходящая часть возвращается к Солнцу. И если в XII 18, согласно первоначальному устройству, Небеса управляют планетарными сферами, их укрывая, то в XVI 17 сказано, что эти планетарные сферы (19) зависят (ἡρτημέναι) от Солнца, вокруг которого они тяготеют. В XVI 18 демоны, напрямую подчиненные планетам, опосредованно зависят от Неба; в XVI 13 демоны, всегда находящиеся на службе у планет (ὕπηρετοῦσιν ἐχάστω τῶν ἀστέρων), помещены под руководством Солнца (ὕπὸ τοῦτοφ δὲ ἐτάγη ὁ τῶν δαιμόνων χορός). Наконец, поскольку Небо, покрываемое разумеемым миром, в собственном смысле объемлет чувственный мир; то возвещается, что Солнце равно «оболочка» всех вещей чувственного мира (πάντα ἐν τῷ κόσμῳ περιέχων, XVI 12); высказывание очевидно представляет собой сложность, и Скотт его упраздняет; может, его разуместь за свет Солнца, но ясно, что в этом случае глагол «покрывать» не что иное, как метафора.

Как бы то ни было с этой аномалией, она не затрагивает проблемы Бога. В данном трактате, как и в С. Н. XI, Бог в принципе является трансцендентным. Стоящий над разумеемым миром, облакающим чувственный мир, Он намного выше этого последнего. Тем не менее, это не препятствует

нашему автору дважды смешать в начале (XVI 3) и в конце трактата (XVI 19) Бога и плерому, то есть совокупность Вселенной. Вот эти два текста, представляющие по той же самой причине непоследовательность, которую нам позволили наблюдать предыдущие *logoi*.

«3. Итак, я начну свое рассуждение, взывая к Богу, Господу, Творцу, Отцу и покрову всего мироздания; Тому, Кто, будучи Единым, является Всем, и будучи Всем, предстает Единым. Ведь плерома всех вещей есть одно, и она содержится в Едином; не то, чтобы Единое раздваивалось, но оба вместе составляют лишь то же самое единство. Соблюдай это расположение духа, о царь, на протяжении всего хода моего изложения. Ибо если кто-нибудь попытается отделить от Единого то, что предстает всем, одним и тем же самым, принимая слово «все» в смысле множества, но не цельности, то придет невероятная вещь, попытавшись тем самым отделить Все от Единого, к разрушению Всего. В действительности необходимо, чтобы все было одним – так, по крайней мере, существует Единое; и оно существует, никогда не прекращая быть одним, чтобы не оказалась растворенной плерома».

И там же мы читаем в §§ 18-19:

«18. Вот почему Бог предстает Отцом всех вещей, Солнце – их создателем, а мироздание – орудием этого творческого действия. Небеса управляемы разумющей сущностью, они управляют в свою очередь богами; и демоны, поставленные в подчинение богов, управляют людьми: так устроено воинство богов и демонов.

19. Бог творит все вещи один; через это все вещи являются частями Бога: значит, поскольку они предстают частями Бога, постольку Сам Бог, конечно, является всеми вещами. Итак, создавая все вещи, Бог творит Самого Себя; и Ему никогда невозможно остановиться в творении, ибо он не может прекратить бытие. И поскольку Бог не имеет конца, постольку Его творческая деятельность не обладает ни началом, ни концом».

Перейдем, наконец, к *Асклепию*: это будет мой последний пример. Этот трактат, о чем говорилось выше, представляет собой взгляд на вселенную, который, в общем, можно охарактеризовать стоическим; но аномалия, констатированная нами до сих пор в нескольких трактатах Герметического Корпуса, обнаруживается и в Асклепии от начала до конца: Бог является сразу трансцендентным и имманентным мирозданию. Это происходит от того, что, всячески сохраняя стоические рамки, автор черпает в других системах, с одной стороны, вдохновленных от эклектического платонизма II-III столетий; с другой – возможно, из восточных доктрин, каково учение Халдейских Оракулов (конец II столетия).

В начале диалога обрамление следующее. На вершине – Бог Творец. Этот Бог Творец управляет Душой Мира (в то же самое время являющейся вечностью), которая облекает Небо и управляет им, зримым богом. Небо в свою очередь покрывает все существа мироздания, управляя ими, вплоть до последних живых тварей. Все это вместе соединено *nexus*'ом, сетью симпатических уз, связующих между собой все поднебесные существа, начиная от богов (светил) и до растений, посредством демонов и людей (Sect. I, ch. 2–5).

В этой первой части уже присутствует двусмысленное выражение: Бог не только творец Всего, но Он и Сам Все:

«Разве не говорилось о том, что все это одно и что Единое есть все, поскольку все вещи существовали в творце прежде, чем были созданы? И нет без причины того, что называлось Всем, Им, у которого все вещи суть Его части. Постарайся вспомнить во всей этой дискуссии о том, что в себе одном предстает всеми вещами, и который есть творец всего» (с. 2, р. 297.23 ss.).

Тем не менее, несколькими строками дальше (с. 2, р. 298. 11–12) то же самое выражение «Все» обозначает, возможно, Вселенную: «Значит, именно там Все, которое, как ты припоминаешь, содержит все и которое есть все».

Подобная двусмысленность возникает, если читаешь продолжение завершения раздела V (с. 19), касающегося доктрины «цепей» (быть может, позаимствованной у халдейских оракулов), и начало раздела VI (с. 20) о способе появления существ. После описания (раздел V) двух параллельных рядов разумеющих богов (усиархов) и чувственных богов, автор возвращается в этих понятиях к единству Всего (с. 19, р. 319.12 ss.):

«В этих условиях все вещи сопутствуют друг другу благодаря взаимным соответствиям в цепи, простирающейся от наиболее низшей из них к самой высшей. <...> Смертные вещи связаны с бессмертными вещами, чувственные вещи с вещами, не воспринимающими чувства. Что касается совокупности творения, то она послушна всевышнему Правителю, являющемуся господином, способом, составляющим не множественность, но скорее единство. Ведь поскольку все существа зависимы от Одного и проистекают от Одного, хотя внешне и раздельно, постольку их полагают в бесконечном количестве; когда же рассматривают их собранными, то они составляют только единство или даже пару: то, от чего все происходит и благодаря чему все произведено, то есть материю, из которой складываются вещи, и воли Божией, решение которой их заставляет быть в своем разнообразии».

На сей раз, как представляется, речь идет о дуализме. С одной стороны, Бог или Воля Божия; с другой – материя; образуют пару (см. раздел IV); и два понятия этой пары, Бог и Гиле – оба непримиримы один к другому. Но если перейти к разделу VI (20), разъясняющему возникновение существ, происходящих от двух начал, только что указанных автором (Бог и Гиле), вновь начинается двусмысленность: Бог сразу Тот, Кто не обладает именем, поскольку находится бесконечно превыше всего тварного, и Тот, кто располагает всеми именами, поскольку в Нем одном сосредоточены все вещи (с. 20, р. 320.11 ss., 321.3 ss.):

«Бог или Отец, или Господь всех вещей, каковым бы ни было Его святейшее имя, полное почитание, ему воздаваемое, и какая бы необходимость нас не обязывала держать его за священное, хотя, если мы рассматриваем величие столь великого Существа, то никакое из этих имен не способно определить его в точности; ибо... нет никакой надежды, что творец величия Всего, Отец и Господь всех существ смог бы быть обозначенным одним именем, даже составленным из множества имен; Бог не имеет имени или скорее Он обладает всеми именами, поскольку Он сразу Одно и Все; так что Его должно обозначать всеми вещами в Его имени или давать Ему имена всех вещей. – Значит Бог, сосредоточивающий в Себе все вещи, бесконечно исполненный порождающим могуществом двух полов и всегда плодотворный благодаря собственной воле, Бог непрерывно порождает все то, что Он замыслил преобразовать».

Равно еще в коротком отступлении о Воле Божией (с. 27), прерывающем пророчество о конце и возобновлении Египта («Апокалипсис», раздел IX, с. 24-27), трансцендентность верховного Бога кажется определенной в недвусмысленных понятиях (с. 27, р. 332.8-9): «Таким образом, Бог, установленный на высшей точке верховного неба» (*supra verticem summi caeli consistens*: то есть *Juppiter Summus Exsuperantissimus* теологии II столетия). Но тот же Бог в той же фразе назван «повсеместным существом» (*ubique est*, р. 322) без того, чтобы автор уточнял характер этого всеприсутствия (всеприсутствия действия или бытия).

Наконец, в группе малых физических *logoi*, относящихся к доктрине мироздания (разделы XI, XII, XIV), мы возвращаемся уже в хорошо очерченные с самого начала диалога и отсюда вновь к двусмысленности, возникающей в двух повторениях. Первый раз в отношении совершенства мироздания, наполненного во всех своих частях (логос о пустоте, раздел XII, с. 34):

«Что касается сего мира, называемого чувственным, то он предстает вмещилищем всяких качеств или сущностей чувственных форм, и вся эта совокупность не может существовать без Бога. Ибо Бог является всем, все исходит от Него, все зависит от Его воли, и все – благо, прекрасно, премудро и неподражаемо; Он – чувствующий и понимающий только для Себя одного; и без Него ничего бы не было, ничего нет, и ничего не будет. Ибо все идет от Него, все заключено в Нем, все благодаря Ему, в том числе качества всякого рода, всякого образа, всяких величин, безмерных протяженностей и форм всякого вида: уразумей эти вещи, Асклепий, и ты воздашь благодарением Богу. Но если ты обретишь познание Всего, то поймешь поистине, что чувственный мир сам по себе со всем тем, что содержит, покрыт как бы облачением иного высшего мира».

Затем в отношении доктрины Фатальности (раздел XIV, с. 39, 40). Эти последние фрагменты наилучшим образом проявляют неуверенность герметического автора. В действительности в самой фразе, где он определяет Эймармене, то называет ее или «Причиной, создавшей вещи» (*effectrix rerum*, р. 350.2: что здесь, кроме самого Бога?) или «высшим Богом» (*Deus summus*, р. 350.3), или «Тем, что сотворило второго бога благодаря верховному Богу» (мироздание или Эон?), или «универсальным порядком небесных и земных вещей, установленным божественными законами». Здесь существуют четыре понятия, соединяющихся два на два, но первая и вторая пары соответствуют совершенно разным доктринам. Если Эймармене смешивается с Творческим Началом (*effectrix rerum*), то есть с верховным Богом, это классическая доктрина стоического пантеизма: Бог Логос, пронизывающий мироздание и им управляющий благодаря неотвратимому закону, имманентен миру. Если, напротив, Эймармене является Душой мироздания, сотворенного Первым Богом (с. 8, р. 305.2 ss.), или еще миропорядком, то Бог существенно отличается от мира, как Творец от им произведенного творения, и, следовательно, Он трансцендентен миру. Вероятно, герметист не осозна-

ет, насколько важными представлялись на самом деле данные различия: он располагает эти четыре понятия или, если хотите, две пары в одном и том же ряду, и ему кажется безразличным выбор той или иной из них. Здесь еще раз доказательство того, что он нисколько не старался хорошо осмыслить, и всякая формула для него хороша возможностью служить стезей к Богу. Именно это показывает продолжение (с. 40):

«Таким образом, эти трое: Эймармене, Необходимость и Порядок пребывают на высшей степени из творений по желанию Бога, управляющего мирозданием посредством Своего закона и в соответствии со Своими божественными замыслами. Равно Бог отнял у них всякую собственную волю действовать или бездействовать. Дабы их никогда не возмущал гнев, а благосклонность их не делала согбенными; они послушны принуждению вечного закона, который не что иное, как сама вечность – необратим, неподвижен и нерушим».

Значит, рассмотрев сначала гипотезу о Фатальности, тождественной Верховному Богу, автор делает здесь из Эймармене и тем более из двух следующих понятий, каковы Необходимость и Порядок, творение Желания Божия и даже безынициативное творение, чистое орудие божественных решений. Ибо то, что особенно важно в ее глазах, это возвеличивать Волю Божию, насколько возможно вознося божественное Всемогущество. Предыдущие определения имели в виду только это совершенство. Каким бы образом не выражалась Фатальность, она лишь служительница Единого Бога и Всего. Один Бог рассчитывает. Что было отмечено с самого начала (с. 2): «Постарайся вспомнить во всей этой дискуссии Того, Кто в себе один и все»; и завещающая молитва (с. 41) приводит к той же идее: «Одна радость человека – познание Твоего величия. Мы познали Тебя, и сей безмерный свет, разумемый одним духом; мы постигли Тебя, о, истинная Жизнь жизни, о, плодотворное Начало всякого рожденного существа; мы познали Тебя, вечная Непрерывность всякого естества, увенчанного полнотой Твоей сущности».



- (1) Равноценность между γενητός и γενητός, ἀγένητος и ἀγένητος является константой в *Герметике*.
- (2) См. *Откровение Гермеса Трисмегиста*, I, глава 3: «Видение Бога».
- (3) Об общем смысле фрагмента см. А. Е. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928 (цитировано Тэйлором), р. 71.
- (4) Единственность божественного Рабочего доказана: С. Н. XI 9–11.
- (5) См. II 14: ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ <νοῦν> εἶναι, οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι.
- (6) См. σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ – С. Н. XIII 2.
- (7) Текст частично поврежден, но смысл не кажется сомнительным. См. *Stob. Herm.*, Exc. VI 19: μεῖζόντιόν τοῦ θεοῦ τοῦ δυνάματος.
- (8) XI 5: οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός, ἐπεὶ πάντα ἂν ἦν ἀργά· ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ· ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἀργία οὐδαμοῦ, οὐδὲ ἐν τινὶ ἄλλῳ; XVI 19: πάντα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ τοῖς τούτων ἑαυτῷ, καὶ μόρια θεοῦ πάντα ἐστίν· εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεὸς πάντα οὖν ποιῶν, ἑαυτὸν ποιεῖ καὶ οὐκ ἂν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἄπαυστος· καὶ ὑπερὸς ὁ θεὸς οὐ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει.
- (9) διὰ τί равнозначно κατὰ τί. Или «с тем, посредством чего» (*where with* Scott), διὰ τί равноценно διὰ τίνος, см. Moulton-Milligan, s. v., где цитируется P. Fay. 119.34 (с. 100 р. с.): ἐπὶ (=ἐπεὶ) κρᾶζει πᾶσιζεῖνα (=ἵνα) μὴ εἰς ψωμὶν γένηται διὰ τὸ ὕδωρ («we must not allow it-the manure-to be dissolved by the water») и другие примеры.
- (10) J. KROLL, *Lehren*, pp. 44–45, уже отмечалось в этом пункте.
- (11) Я несколько исправляю здесь мой предыдущий перевод (изд. *Асклепия*), не будучи уверенным, что открыл подлинный смысл.
- (12) Напомним, что этот космический Бог радикально отличается от «гностического» Бога, постигаемого гнозисом, то есть сугубо внутренним созерцанием, абстрагируемым от мира, поскольку мироздание по определению злое.
- (13) См. С. Н. II 5: Бог является для нас первым предметом мысли, хотя и не был таковым для самого себя (νοητός γὰρ πρῶτος θεός ἐστίν ἡμῖν, οὐκ ἑαυτῷ).

- (14) Формула дважды возвращает к § 3: τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι; затем ὁδὲ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τῷ εἶναι τὰ πάντα. В обоих случаях я принимаю πάντα за существительное от εἶναι, но не за атрибут. Если бы для него был предпочтительнее этот последний смысл, то здесь, несомненно, присутствовал бы абсолютный пантеизм.
- (15) Это предложение – καὶ τοῦ μὲν αἰῶνος ψυχὴ ὁ θεός (XI 4) – является непосредственным продолжением другого: καὶ ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῶ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ. Последнее, несомненно, идет из Тимея (30 b: νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σῶματι συνιτάς); и Тимей обладает той же самой непоследовательностью: с одной стороны, душа находится в теле (30 b); с другой – она покрывает тело (καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ-sc. τῇ ψυχῇ-περιεμάλυσεν, 34 b).
- (16) См. *выше*.
- (17) Текст дополняет: «и жизнь является союзом интеллекта и души»; специфическая герметическая тематика (см. С.Н. I 6: ἔνωσις γὰρ τοῦτων – νοῦς καὶ λόγος – ἐστὶν ἡ ζωή), но который не имеет ничего общего с этим местом. Если здесь отсутствует глосса, то мы можем иметь новое доказательство несостоятельности обычной мысли в наших писаниях: одно слово в них вызывает другое (здесь слово «жизнь» вызвало «союз – интеллекта и души»), связь является чисто вербальной.
- (18) Смотреть примечание 64 *adloc.* в моем издании, сюда следует добавить текст Зосимы, цитируемый в *Откровении Гермеса Тризмегиста*, I. Для выражения ср. SOPH., Trach., 1278: οὐδὲν τούτων ὁ τι μὴ θεός; но смысл различающийся (см. MURRAY, Greek Studies, pp. 122-123).
- (19) То есть естественно шесть других планетарных сфер, кроме сферы Солнца.

# ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

## СОКРАТИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ: КСЕНОФОНТ И ПЛАТОН



### ГЛАВА IV

#### КСЕНОФОНТ, ВОСПОМИНАНИЯ О СОКРАТЕ, I, 4 и IV, 3

**Э**то две совершенно разных вещи: доказывать существование Бога, исходя из превосходства макрокосма (или микрокосма), и созерцать мироздание, в частности, звездное небо, с чувством почтения и любви, позволив себя вести благодаря этому созерцанию к поклонению распоряжающемуся Богу. В первом случае речь идет о философическом аргументе: изложение более или менее приводит к классическому доказательству посредством мироустройства (1); во втором случае мы обнаруживаем религиозное мироощущение, способное содержать в себе много оттенков, хотя созерцание мироздания пробуждает только смутное чувство божественного присутствия или уносит к откровенному действию почитания в отношении Божества; которое предчувствуется.

Возможно, мы не всегда достаточно тщательно отмечали психологическое разнообразие этих двух деяний в силу настаивания на старшинстве телеологического доказательства, отчего мы рискуем остаться в неведении о том, что существует оригинального и поистине нового в космическом мистицизме эллинистической эпохи. Значит, я постараюсь в нынешнем разыскании, которое связываю с хронологическим порядком, заставить проявиться в чистоте мгновению, где аргумент обращается в молитву, где он становится воистину мистицизмом. И поскольку этот мистицизм по-особому практиковался философами, распространяясь в культурной среде,

то есть пропитанной, по крайней мере, или окрашенной философией, постольку очень сложно отделять все восходящее к философическому аргументу и принадлежащее религиозному чувству. Несомненно, рациональное осуществление мысли остается всегда отличным от желания соединиться с небом или с Богом, там обитающим, и не ведет неизбежно к этому мистическому порыву; но ясно, что если философ одновременно предстает религиозным человеком, то рассудочные убеждения, приносимые доказательством посредством миропорядка, призваны естеством к усилению спонтанного движения религиозной души.

Доказательство посредством миропорядка (или превосходства структуры человеческого существа) со всей очевидностью связано с представлением о Боге, упорядочивающем Вселенную и продолжающем заботиться о том, что Он однажды создал. И это представление само по себе зависело в греческой стране от способа, с помощью которого первые *physikoi* Иониии Великой Греции восприняли проблему происхождения вселенной, рассматривая этапы, пройденные мирозданием от первоначального хаоса к порядку. Итак, известно, что *physikoi* рассматривали поначалу этот переход либо как последовательное выделение, исходя из первого элемента, воды, воздуха или огня, либо как смешение, достигаемое с помощью некоторого числа первых элементов. В одном и втором случае оказалось недостаточным установить материальную причину, бывшую единственной или множественной: стало необходимым еще второе начало, которое бы разъясняло, как эта причина, видоизменяясь, уступала место созданию разнообразных существ. Согласно слову Аристотеля (*Méta.*, A, 3, 984 a 27), было необходимо познание того, откуда исходит начало движения (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*): что значило воззвать к действенной причине.

«После них (*sc.* все первые *physikoi* прибегают только к материальной причине), поскольку подобные начала (ма-

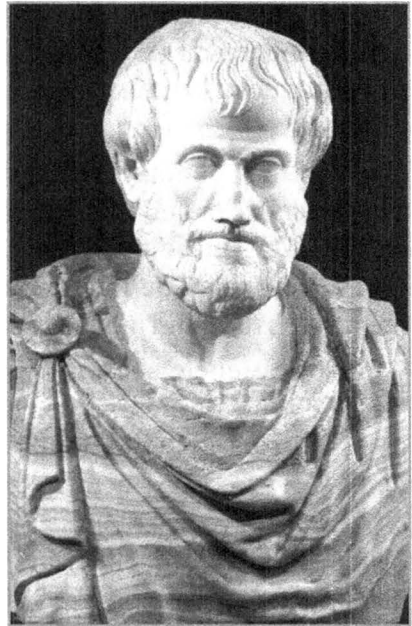
териальная причина), однажды открытые, оказывались недостаточными для порождения естества вещей; и философы вновь были вынуждены, как мы об этом уже говорили, благодаря самой истине прибегать к каузальному началу. В действительности существование или порождение порядка и красоты в вещах не имеет, вероятно, в качестве причины ни Огня, ни Земли, ни другого элемента того же рода, и он очевидно не является тем, о чем думали философами. Зато относить случаю и удаче столь великое творение не являлось бы разумным. Одинаково, когда человек (Анаксагор) пришел сказать, что в естестве существовал, как и у живых существ, Интеллект, причина порядка и универсального устройства, то он оказывался одним здравомыслящим перед лицом разглагольствований его предшественников. Вне всякого сомнения, как мы знаем, Анаксагор утверждал подобное решение... Те, кто проповедовали эту доктрину, одновременно ставили причину Блага в мироздании в качестве начала существ, делая из него равно принцип, дающий существам движение» (2).

Тем не менее, как продолжает Аристотель (Méta, A, 4), некоторые из них (Гесиод и Парменид с Любовью, Эмпедокл с Дружбой и Ненавистью) признавали, наряду с материальной причиной, действственную причину:

«... они ее предполагали смутным и неясным образом наподобие того, как в сражения приводятся плохо обученные воины, устремляющиеся со всех сторон и зачастую наносящие удачные удары, не ведая, для чего они необходимы; значит эти философы не кажутся знающими того, о чем говорят, ведь не видят почти ничего; и мало кому необходимо прибегать к их принципам. Анаксагор использует Интеллект как *dues ex machina* (μηχανῇ χρῆται) для возникновения своей Вселенной; когда он затрудняется обозначить причину некоторого необходимого феномена, то привлекает на сцену Интеллект, но в других случаях другим началам скорее, нежели Интеллекту, он приписывает порождение и становление. Сам Эмпедокл, хотя и пользовался причинами больше послед-

него, не делает это достаточным, и в их употреблении не в силах избежать несоответствия» (3).

Итак, во время пребывания Анаксагора в Афинах (около 450-432 гг. до н. э.) (4) идея Бога, распоряжающегося миром, не была еще четко установленной. Тем не менее вполне очевидно, что затем эта идея воплотилась и и распространилась, поскольку главы I 4 и IV 3 *Воспоминаний* Ксенофонта создают впечатление, что речь там идет о доктрине, не являвшейся совсем новой и не имевшей ничего невероятного (5). Можно быть уверенным,



Аристотель. Скульптура

что Ксенофонт ее не изобретал: от кого же она происходит? Справедливо отмечалась роль ученика Анаксагора Диогена из Аполлонии, влияние которого, весьма осязаемое в Афинах в последней трети V столетия (*Облака* Аристофана 423 года, *Троянцы* Еврипида 415 года), кажется, оказало воздействие на Ксенофонта (6). Если невозможно указать другие имена, то этим мы, несомненно, обязаны бедности наших источников. В этом труде составления часть, посвященная Сократу, могла быть довольно большой, но подлинное учение Сократа, подобное его истинной религии, для нас покрыто, как известно, мистерией.

Значит возьмем эти главы *Воспоминаний* о Сократе как первое ясное свидетельство о доктрине распоряжающегося и провиденциального Бога (или богов). И поскольку эти главы важны сами по себе благодаря влиянию, оказанному ими

на стоицизм (который любят связывать с Сократом) (7), особенно посредством аналогий, представляемых ими с нашими герметическими текстами, постольку я их проанализирую подробно (8).

Глава I, 4 сообщает о беседе Сократа с Аристодемом, называемым «младшим». Этот Аристодем, известный нам также по *Пиру* Платона (9), не уделяет богам ни жертвоприношений, ни молитв, не использует предсказание, насмехаясь над людьми, это практикующими (§ 2).

Тем не менее, это отнюдь не молодой человек из *Законов* (X, 886 a-b), он не пришел к неверию по заблуждению плотских удовольствий: именно причины интеллектуального порядка ему мешают верить. Как и юноша из *Законов*, он просит лишь быть убежденным (10). Сократ спешит ему доказать (а) сначала, что боги существуют (§§ 4–8), затем, ответив в двух рассмотрении (§§ 9–10), (b) что боги проявляют заботу к человеческим делам (§§ 11–14) и следят за всеми нашими действиями (§§ 15–18). Кроме последнего пункта (§§ 15–18), это тот же самый план изложения *Законов* (11).

Первое доказательство (§§ 4–8) содержит два аргумента: один, относящийся к микрокосму (§§ 4–7); другой – к макрокосму (§ 8). Телеологический аспект первого аргумента четко подчеркнут. Сотворить живые, разумные и деятельные существа это более поразительно, нежели создавать безжизненные картинки, с тем условием, что творение ни было случайным (τύχῇ τινί), но отвечало замыслу (ἀπὸ ὑνώμης). Значит произведения, созданные с замыслом, признаются в том, что служат полезной цели (§ 4). Отсюда развитие §§ 5–7. Творец человека (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἄνθρωπος) размышлял о пользе, наделяя глазами, чтобы видеть, ушами, чтобы слышать, ноздрями для обоняния, языком для различения вкуса (§ 5); подобная же польза в веках, ресницах, бровях; в структуре уха, в коренных зубах, в положении рта у глаз и носа и положения основания, далекого от тех же самых органов. Все это

было сделано с предвидением (προνοήτις, § 6), и значит дело касается премудрого Демиурга и друга людей (σοφοῦ... καὶ κλοῦζου, § 7). То же самое в отношении естественных инстинктов, толкающих мать к рождению, а ребенка привязаться со всей силой к жизни (§ 7). Отметим в продолжении, что телеологический характер структуры тела не менее показаны в Тимее (в том числе о печени, селезенке и низе живота: 71 ss.) (12), и извлекаемый отсюда аргумент (существование премудрого и благого Творца) вновь появляется, несомненно, после многих промежутков в одном из развитий С. Н. V:

«Желаешь ли ты созерцать (Бога) в смертных существах, живущих на земле и в бездне; рассмотри, мое дитя, насколько сложен человек в материнской утробе, старательно исследуй технику этого порождения и приди к познанию, являющемуся наукой, сформировавшей этот прекрасный и божественный образ человека. Кто начертал окружности глаз? Кто просверлил отверстия ноздрей и ушей? Кто сделал отверстие рта? Кто протянул мускулы и их связал? Кто провел сосуды вен? Кто упрочил кости? Кто облачил всю плоть кожей? Кто разделил пальцы? Кто расширил подошвы ног? Кто пробил протоки? Кто протянул селезенку? Кто вылепил сердце в форме пирамиды? Кто прошил совокупность нервами? Кто расширил печень? Кто высек полости легкого? Кто соорудил это полноеместилище нижней части живота? Кто сделал явными самые благородные части, и кто спрятал постыдные части?

7. Взгляни, насколько разнообразные техники применены к одному и тому же материалу, сколько сосредоточенных произведений искусства в одной фигуре, и все они поразительно прекрасны, точно размерены и друг от друга отличны. Кто создал все эти вещи? Какая мать, какой отец, если не незримый Бог, изготовивший все своим собственным желанием.

8. Разве стоит утверждать, что статуя или картина могли бы возникнуть без скульптора или художника, и это Творение



явилось бы к бытию без Творца? О, верх ослепления, верх нечестия и верх безрассудства. Никогда не стремись, о мой сын Тат, разделить сотворенные произведения от их Творца».

С § 8 *Воспоминаний* I, 4 переходим к аргументу иного естества – к космологическому доказательству. Обоснование здесь следующее: Человек, обладающий свойством мыслить (φρόνισόν τι ἔχειν), состоит лишь из незначительной части четырех элементов, из которых образовано мироздание. Так ли правдоподобно, что человек, маленькое существо, восхитил благодаря удачной возможности интеллект, который один не являлся ничьей частью (в иных местах, чем в человеке) (13); и что эти безмерные и бесчисленные существа, находящиеся в небесах, сохраняют свой удивительный порядок, не будучи управляемыми мыслью (δι' ἀφροσύν)? Данный аргумент *a fortiori* взят из сравнения микрокосма с макрокосмом. Так человек, в котором составляющие мироздания представлены в столь малом количестве, способен на ту или иную вещь с вящим разумением Вселенной. На том же самом сравнении основан аргумент из § 17: если интеллект человека может сразу переноситься повсюду, то с большим основанием Бог, являющийся разумом Вселенной, может бдить во всякое мгновение над всеми вещами.

Это умозаключение вновь появляется в *Филебе* 28 e ss.: «Все мудрецы согласны с тем утверждением, что Интеллект является царем нашей Вселенной и нашей земли» (ὥς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, 29 с 7–8). В действительности нельзя воспринимать, что Вселенная управлялась иррациональным и слепым могуществом; должно сказать наоборот *вместе с предшественниками* (28 с 8–9: см. 28 e 7–29 a 1, 30 d 7–8), что она повелевалась и управлялась Интеллектом и удивительно премудрой Мыслью (νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν... διακοβεῖν, 28 d 9–10). Вот доказательство. Четыре элемента, составляющие естество живых тел, образуют равно мироздание (29 a). Итак, в нас каждый из этих элементов представлен лишь в незначительной доле среднего качества и всегда в нечистом виде (29 b); тогда как в мироздании

тот же самый элемент поразителен в своем количестве, своей красоте и по своей силе (29 с). Очевидно, что не от порции присутствующего в нас элемента был порожден элемент в мироздании, но наоборот (29 с-d). И поскольку эти элементы в мироздании, как и в нас, образуют тело, постольку очевидно, что не от нашего тела, но наоборот, от тела мироздания проистекает его сущность (29 d-e). Итак, наше тело обладает душой, но откуда она берется, если не существует равно одушевленного и наделенного теми же свойствами, как и наше тело, тела мироздания, хотя и устроенного лучшим образом? (30 а) (14). Значит, если в нас присутствует причина, дарующая нам вместе с душой все свойства многообразной премудрости (παντοία σοφία); если, кроме того, начала, существующие в человеке, представлены в небе, хотя и вящей частью и в состоянии красоты и чистоты, то разве не пребывают во Всем те же самые премудрость и разум, управляющие и упорядочивающие годы, межсезонья и месяцы (30 а-с), то есть царственная Душа и царственный Интеллект, поскольку нет разума без души (30 с-d). Таким образом, присоединимся к мысли древних, с тех пор провозглашающих, что Интеллект правит всей вечностью и Вселенной (30 d 7-8).

Согласно исследованиям Тейлера (Theiler) (15) получается, что это космологическое доказательство, общее для Ксенофонта, Платона и Аристотеля (*dean.*, I, 5, 441 а 7 ss., а 16 ss.), восходит к Диогену из Аполлонии (16), но, возможно, что им уже пользовался сам Сократ (17). Во всяком случае, вопрос: «откуда получает свою душу, если не от Души Всего?»; становится, как известно, положительной догмой в стоицизме (человеческая душа – ἀλόπλασμα); и именно под догматической формой подобной очевидной истины, не требующей больше доказательства, возникает в Герметическом Корпусе доктрина. Итак, посмотрим С. Н. X 7:

«Не слышал ли ты сказанное в Главных Уроках, что именно от одной Души, Души Всего отделялись и как бы распределялись все души, кружащиеся в мироздании?»



**Хендрих Гольциус.  
Аполлон Космократор**

Х 15: «Рассмотри душу ребенка, мой сын: когда она еще не подверглась отделению от своего истинного «я» и когда тело, к которому она принадлежит, имеет только малый вес и не достигло своего полного развития; как она прекрасна с любой стороны во время, когда она еще не осквернена телесными страстями и когда еще связана с Душой мира».

ХI 4: «И все это великое тело, в котором содержатся все тела, душа, полная интеллекта и Бога, ее наполняющего внутри и покрывающего ее снаружи, животворящего Все, и снаружи это пространное и совершенное живое существо, коим является мироздание, а внутри все живые существа, и в вышине в небесах пребывает неподвижной душа благодаря тождественности; тогда как внизу на земле производит видоизменения становления».

Что касается аргумента *a fortiori*, основанном на сравнении микрокосма с макрокосмом, то он часто используется в Герметическом Корпусе. Кроме очень значимого фрагмента из трактата ХI (19–20), который я приведу дальше из-за его подобия с *Воспоминаниями о Сократе*, I, 4, 17, вот два примера, где аргумент каждый раз использовался для доказательства, что Бог является универсальным Творцом:

ХI 12–13: «12. Насколько же замечательно для Бога сразу создать жизнь, душу, бессмертие, видоизменение, тогда как ты сам делаешь столько разнообразных вещей? Ибо ты видишь, говоришь, слышишь, обоняешь, прикасаешься, идешь, думаешь, дышишь; и это не есть нечто иное, что ты видишь, что слышишь, что говоришь и чего касаешься; иное, что ты обоняешь и куда идешь, о чем думаешь и что вдыхаешь; но это единственное существо, все это делающее. Но и божественные действия тоже не могут быть отделены от Бога. Ибо подобно тому, если твоя активность остановится в тебе принадлежащих функциях, то ты больше уже не живое существо; и если активность Бога остановится в Ему принадлежащих функциях, то нечестивая вещь для высказывания – больше нет Бога.

13. Ибо, если было доказано, что ты не можешь существовать без какой-нибудь деятельности, то насколько больше Бог! На самом деле, если есть некая вещь, которую Он не создает, то вещь нечестивая для высказывания – Бог является несовершенным; но наоборот, Он совершенный; вот почему Он создает всякие вещи.

XIV 8: «8. Теперь, если позволено тому же самому художнику создавать небеса и богов, землю и море, людей и всех животных с неодушевленными предметами, то разве не Сам Бог мог сотворить все это? О, что за безумие, как тебе недостает познания в рассмотрении Бога. Те, кто говорят подобным образом, совершают странный эксперимент: пока они притязают утвердить свое благочестие в отношении Бога, воздавая Ему хвалу, то тут же отказывают Ему в сотворении всех существ; следовательно, они не только отрицают Бога, но вместе с тем совершают черное нечестие, приписывая Ему в качестве свойств презрение и беспомощность. Ведь если Бог не является творцом всех существ, то либо он пренебрегает их созданием, либо не может это сделать: итак, одно и другое – кошунства».

§ 9 *Воспоминаний* I, 4 вводит интересное рассмотрение. Сократ спросил: «Верно ли, что человек являлся единственным обладателем души, и что Все, бесконечно более превосходное, ей не располагало?» – «Это достоверно, – отвечает Аристодем, – поскольку я не вижу богов, управляющих миром (τοὺς θεοὺς), тогда как вижу мастеров, создающих произведения в дольном мире». – «Но, – возражает Сократ, – мы не больше видим и свою душу, тем не менее управляющую телом (τοῦ σώματος θεοῦ); так что, если бы мы вместе с Аристодемом заключили по незримости души о несуществовании ее, то стоило бы подумать, что Аристодем, никак не обладающий душой, всегда действует не по замыслу, но наобум».

Ксенофонт делает упоминание на незримость души в *Киропедии* VIII, 7, 17 (увещевание умирающего Кира своим

сыновьям): «Не спешите вычислять определенным знанием, что, когда я покину эту жизнь, меня больше не будет: ибо в сей самый час больше вы не увидите мою душу, но лишь благодаря своим действиям вы обнаружите, что она существует»; и в VIII, 7, 20: «Когда распадется человеческий состав, можно будет видеть, что каждая часть возвращается к тому, что ей подобно, кроме души: одна душа всегда незримая – и когда она присутствует, и когда она уходит». О том, что душа существует в невидимом состоянии, подтверждает также Платон в достаточно сходном фрагменте из Законов, X, 898 d-e: «Всякий человек видит тело Солнца, душу же его никто не видит. Равным образом никто вообще не видит души тел одушевленных существ – ни живых, ни мертвых. Существует полная возможность считать, что род этот по своей природе совершенно не может быть воспринят никакими нашими телесными ощущениями и что он лишь умопостижаем. Примем же, с помощью одного только ума и размышления, следующее положение...»<sup>1</sup> (18).

Что касается аргумента, основанного на сравнении невидимой души с незримым Богом, то мы его обнаруживаем более подробно развитым с другими примерами подобного порядка в *Воспоминаниях о Сократе*, IV, 3, 13–14:

«Что я все-таки говорю правду, и ты убедишься, если не будешь дожидаться, когда увидишь богов в их образе, но удовольствуешься созерцанием дел богов, для того чтобы с благоговением чтить их. Имей в виду, что и сами боги указывают этот путь: как все они даруют нам свои блага, не являясь нам воочию, так и тот, кто держит в стройном порядке вселенную, где все прекрасно и хорошо, и предоставляет в пользование людям ее вечно чуждой тления, болезни, старости и безошибочно быстрее мысли исполняющей его волю, – и этот бог, великие деяния которого мы видим, остается незримым для нас, когда он правит вселенной (19).

---

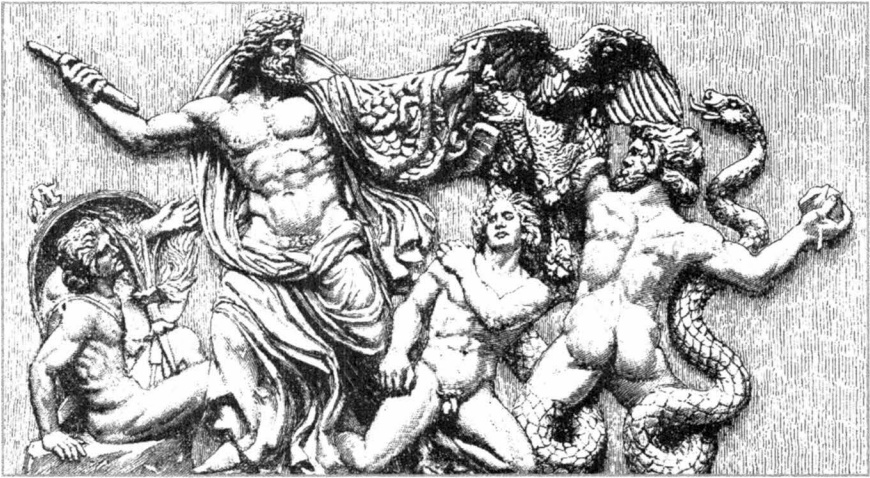
<sup>1</sup> Цит. по изданию: Платон. Законы. Москва: Мысль, 1999; перевод А.Н. Егунова

14. Имей в виду также, что и солнце, которое как будто для всех видимо, не позволяет, однако, людям пристально рассматривать его, но если кто вздумает дерзновенно взглянуть на него, у того оно отнимает зрение. Слуги богов, как ты убедишься, тоже невидимы: так, видно, что молния спускается сверху, как и то, что она все, с чем встречается, одолевает; но нельзя заметить, как она подходит, как ударит, как уходит; точно так же ветров самих не видать, но действия их нам видны, и приближение их мы чувствуем. Наконец, и душа человека, которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божества, царит в нас, – это ясно, – но сама она невидима. Это надо иметь в виду и не относиться с презрением к вещам невидимым, а постигать их силу на основании их проявлений и чтить божество»<sup>1</sup>.

Здесь еще параллелизмы между Ксенофонтом и Платоном побуждают искать общий источник, и возможно, как того желает Тейлер (20), им являлся Диоген Аполлонийский. Во всяком случае, аргумент представлялся удачным. Не прослеживая всю историю, я приведу только два текста из трактата *О Мире* и из *Тускуланских бесед* (21), подготавливающих путь для герметического автора; итак, первый из них принадлежит псевдо-Аристотелю в его труде *О Мире*, 6, 399 а 30-b 22 (22).

«То же происходит и в космосе: вследствие простого разделенного на ночь и день движения неба устанавливаются различные пути движения, хотя все охвачено одной сферой и что-то движется быстрее, что-то – медленнее в зависимости от удаленности и собственных свойств. Так, Луна совершает свой оборот за месяц, проходя через рост, убыль и исчезновение. Солнце же делает оборот за год, как и совпадающие с ним в обращении Фосфор и Гермес. Пирей делает оборот за два года, а Зевс – за 12 лет. Самая удаленная планета, называемая Кроносом, обращается в два с половиной раза медленнее Зевса.

<sup>1</sup> Цит. по электронному варианту, предоставленному И.И. Маханьковым и А.А. Столяровым, 2001 год. Перевод С.И. Соболевского под ред. И.И. Маханькова.



**Битва Зевса с Кроносом**

Из этих движений, согласно звучащих и кружащихся по небу, словно в танце, возникает единая гармония, происходящая из единого источника и разрешающаяся также в едином, поскольку воистину мироздание называется «космосом» (устроением), а не «безобразием». Как вслед за корифеем, запевающим песню, ее подхватывает мужской или также женский хор, из разных высоких и низких голосов составляющий стройную гармонию, то же происходит и с устраивающим мироздание Богом: по знаку этого нарицаемого корифеем божества вечно движутся звезды и небо. Двигается двойным обращением и яркое Солнце: своими восходами и заходами оно разделяет день и ночь, а смещаясь то севернее, то южнее, — устанавливает четыре времени года. В определенное время идет дождь, дует ветер, выпадает роса, происходят все явления — все вследствие первой и изначальной причины. А там уже текут реки, возникают морские приливы, произрастают деревья, вызревают плоды, рождаются животные, то есть все на свете вскармливается, расцветает и угасает, причем, как было сказано, сообразно с собственными свойствами. Когда всеобщий вождь и породитель, не видимый нико-



му, кроме мысли, дает знак природе, вращающейся от неба до земли, все начинает непрерывно двигаться по своим кругам и пределам, то исчезая, то показываясь, то пряча, то снова являя бесчисленные происшедшие от одной причины формы. Это похоже на то, как во время войны подают сигнал войску, стоящему лагерем. Услышав его, один воин хватается щит, другой надевает панцирь, третий прилаживает поножи, или шлем, или пояс, четвертый седлает коня или встает на колесницу, а пятый передает по цепи пароль. И тотчас командир отделения становится к отделению, а командир отряда – к отряду, всадник отправляется на фланг, а пращик бежит на свое место: все приходит в движение по воле военачальника. Таким же представляется и мироздание в целом: все вещи, направляемые одним толчком, совершают собственные движения. И хотя толчок этот скрыт от нас, все же ни у него нет никаких препятствий для того, чтобы действовать, ни у нас – чтобы в него верить. Ведь и невидимая душа, благодаря которой мы только и существуем, живем в домах, населяем государства, усматривается из дел. Душа замышляет и поддерживает весь строй нашей жизни: пахоту и сев, искусства, законы, общественный строй, государственные дела, войну и мир. Так следует мыслить и о Боге: сила его неодолима, красота – благовидна, жизнь – бессмертна, добродетель – совершенна. Будучи незримым для смертных существ, он усматривается из его собственных дел: все, что происходит в воздухе, на земле, в воде, следовало бы назвать делом Бога, властвующего в космосе»<sup>1</sup>.

Книга I-я *Тускуланских бесед* является трактатом о том, что необходимо презирать смерть. Не следует бояться смерти, поскольку: либо душа бессмертна; и в этом случае сущностная часть нашего существа достигает блаженства; либо душа смертна, и тогда единственный вред смерти заключается в лишении нас земных благ, ничего не стоящих, тогда как благодеянием окажется освобождение от болезней настоя-

---

<sup>1</sup> Перевод И.И. Маханькова.

шей жизни; значит в умирании нет ничего ужасного. Именно в первой части этого трактата, относящейся к бессмертию души (гл. 11–31), Цицерон использует сравнение невидимой души с незримым Богом, но опрокидывая понятия: нет больше примера души, служащей подтверждением существования Божия; это пример Бога, спешащего на поддержку существования души или человеческого интеллекта. *Тускуланские беседы*, I, 27, 67–68, 70 (23).

**«67.** Вот какого рода человеческий дух. – «Но где же он и какой же он?» – А где твой собственный дух и какой он, – ты можешь сказать? Если я знаю меньше, чем хотел бы знать для полного понимания, то разве ты запретишь мне пользоваться хотя бы тем, что я знаю? – «Душа так бессильна, что не видит и самой себя!» – Точно так же, как и глаз: душа, не видя себя, видит остальное. – «Она не видит даже простейшего – собственного облика!» – Может быть, даже его она видит, – но об этом пока умолчим; а вот силу свою, проницательность, память, движение, быстроту она видит. В этом ее величие, в этом божественность, в этом бессмертие, – а какого она вида и где находится, не стоит и гадать.

**68.** Как мы прежде всего видим красоту и свет неба; потом – невообразимую стремительность его вращения; потом – череду дней и ночей, вместе со сменой четырех времен года, благоприятствующей созреванию плодов и укреплению тел; потом – солнце, которое все их ведет и правит, и луну, которая своей прибылью и убылью как бы отмечает и измеряет календарные дни, и круг, разделенный на двенадцать частей, а в нем – пять звезд, движущихся по-разному, но твердо блюдущих каждая свой путь, и образ ночного неба, повсюду украшенного звездами, и земной шар, сушею выступающий из моря, утвержденный в средоточии мироздания, охваченный двумя поясами обитаемыми и возделанными...

**69.** ... далее, когда мы видим множество скота на потребу нам – то для пищи, то для пахоты, то для езды, то для одеж-

ды, видим самого человека созерцателем неба и читателем богов, а поля и моря – открытыми для его пользования – 70. Когда мы видим все это и несчетно многое другое, то можем ли мы сомневаться, что над всем этим есть некий зиждитель (если мир имел начало (24), как полагает Платон) или блюститель всего этого строения и заботы о нем (если все это существовало извечно, как думает Аристотель)? Точно так же и дух человеческий: как бога ты не видишь, но узнаешь бога по делам его, так душу ты не видишь, но по ее памяти, по сметливости, по быстроте движения, по всей красоте ее доблести нельзя не признать божественной сути души»<sup>1</sup>.

Вот, наконец, наш герметический текст, С. Н. V 2:

«Итак, ты, о мой сын Тат, помолись сначала Господу и Отцу и Единому, который не Один, но источник Одного, покажи себя благожелательным, чтобы ты смог охватить своей мыслью этого Бога, который столь велик и который заставил бы сиять хотя бы один из своих лучей над твоим разумением. В действительности только мысль зрит невидимое, поскольку она сама невидима. Если ты сможешь, он (незримым) появится перед глазами твоего разума, о Тат; ибо незлобивый Господь проявляется по всему миру... Сможешь ли ты увидеть своей мыслью, ухватив ее своими собственными руками, и созерцать образ Божий? Но если даже находящееся в тебе является для тебя незримым, то как Бог проявится сам перед тобой посредством телесных очей?

Тот же самый аргумент предстает в другой форме в заключении трактата XI (22): «Разум делается видимым в движении мысли, Бог – в действе сотворения» (25).

Возвращаемся к *Воспоминаниям о Сократе*.

После второго рассмотрения Аристодема (§ 10: боги являются слишком великими, чтобы иметь нужду в нашем слу-

---

<sup>1</sup> Текст приводится по изданию: Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. М., Художественная литература, 1975. Перевод с латинского и комментарии М.Л. Гапарова.

жении им), на которое кратко отвечает Сократ; третье рассмотрение (§ 11: боги не имеют попечения о людях) вызывает подробное изложение учения о Провидении (§§ 11–18), составляющего вторую часть главы о богах. Далее §§ 11–14 развивают тему, ставшую одним из общих и наиболее популярных мест для эллинистической эпохи: верховенство человека над животными, а в отношении тела его прямохождение (26), использование рук (§ 11), членораздельная речь, свойство проявлять любовь во всякое время года (§ 12); и что касается души (человеческая душа предстает единственным средством для познания богов и служения им; интеллектуальные свойства человека: § 13). Короче, по сравнению с животным, человек существует как бог (§ 14). По крайней мере, один из подобных мотивов снова появляется в С. Н., XII 12–13: человек единственный среди всех живых существ был наделен Богом двумя этими дарованиями: интеллектом и членораздельной речью (λόγος); тогда как животное обладает лишь голосом (φωνή); если человек пользуется своими дарованиями для соответствующих благих целей, то ничем не отличается от бессмертных, и по смерти соединяется с хором богов.

Последнее рассмотрение Аристодема (§ 15: я поверю в богов, когда они пришлют советников в том, что необходимо делать или чего избегать) позволяет Сократу обозначить новое благодеяние неба: дарование оракулов (§§ 15–16), и именно в завершении этого изложения без перехода обнаруживается (§ 17) космологический и уже использованный в § 8 аргумент. Я передаю здесь сам текст:

«Будь уверен, дорогой друг, что находящийся в тебе интеллект управляет твоим телом по своему усмотрению, значит ты должен думать, что Мысль (φρόνησις), пребывающая во Всем, управляет всеми вещами по собственной воле. Не стоит полагать, что если твой глаз способен перенестись на несколько ступеней, то око Божие не может объять тем же взором все мироздание; и что если твоей душе посылно од-

новременно рассмотреть совершающееся здесь и происходящее в Египте или на Сицилии, то мысль Божия оказалась бы неспособной обозреть совокупность Вселенной».

Сопоставляя этот текст с выдержкой из комического поэта Филимона (27), Тейлер, как мне кажется, доказал, что источником здесь служит еще Диоген Аполлонийский (28), и возможно, что Платон вдохновлялся им же в *Законах* (X, 903 b-e: Бог заботится сразу обо Всем и о каждой частности во Всем). Интересно заметить, насколько герметический автор в свою очередь снова повторяет аргумент из *Воспоминаний о Сократе* в С. Н. 19–20:

«19. Рассуди об этом следующим образом, повинуюсь себе самому. Повелевай своей душе отправиться в Индию, и вот быстрее твоего приказа она там окажется. Повели затем ей переместиться в океан, и вот снова она тотчас там будет, не путешествуя с места на место, но как бы если бы она там уже находилась. Прикажи ей воспарить в небо, и она не станет нуждаться в крыльях: ничего не способной служить для нее препятствием, – ни огонь солнца, ни эфир, ни небесная революция, ни тела других светил; но пронизывая все пространства, она поднимется в своем полете вплоть до последнего небесного тела. И если бы ты пожелал еще пробить свод самой вселенной и созерцать то, что находится по ту сторону (по крайней мере, если есть нечто за пределами мироздания), то ты бы это смог.

20. Смотри, какой властью, какой быстротой ты обладаешь! И когда ты можешь все это, то отчего же Бог на него не способен? Значит подобным образом ты должен воспринимать и Бога: все сущее он содержит в себе как мысли, само мироздание, Все».

В *Асклепии* (с. 6), по правде сказать, аргумент обнаруживается не полностью (если человеческая мысль может это, то тем паче (a fortiori) мысль Божия), но власть распространения человеческого интеллекта входит в развитие учения о

величии человека в мироздании. Я передаю начало этой 6-й главы (р. 301-18 ss.), чтобы задать тон отрывка:

«6. Равно, Асклепий, это великое чудо, что человек – живое существо, достойное уважения и почести. Ибо он входит в естество Божие, как если бы он сам являлся богом; он имеет знакомство с родом демонов, ведающих, что он ведет то же самое происхождение; он презирует эту часть своего естества, представляющую лишь человеческой, ибо возложил свое упование на божество другой части. О! От какого превосходного смешения возникло естество человека! Он соединен с богами благодаря тому, что в нем присутствует божественного и видимого богам; часть своего существа, делающую его земным, он презирует в самом себе; все другие существа, с которыми он, как известно, связан посредством небесного плана, он привлекает к себе узой любви; он поднимает свои взоры в небо. Значит, таково его полжение в сей превосходной роли посредника, поскольку он любит нижестоящие ему существа и любим теми из них, которые над ним господствуют. Он заботится о земле, смешивается с элементами в стремительности (мысли), благодаря остроте своего разума он погружается в бездны морские. Все ему открыто; небо ему не кажется слишком высоким, ибо он отмеряет его, как почти и все, благодаря своей изобретательности. Взор, коим управляет его дух, не смущает никакой воздушный туман; земля не предстает столь плотной, чтобы помешать его работе; безмерность морских глубин не волнует его пронизывающего наблюдения. Он предстает сразу всеми вещами, он одновременно повсюду».

Второй отрывок *Воспоминаний о Сократе* (IV, 3) отвлечет у нас меньше времени. Эта глава, передающая, как и все содержание книги IV (за исключением IV, 4: *Сократ и Гиппий*), беседу Сократа с прекрасным юношей Евфидемом, целиком посвящена проблеме Провидения; тем самым она повторяет тему, используемую уже в I, 4, 11–18, и представляет со всей

частью I, 4 многочисленные сходства. План следующий: боги проявляют заботу о человеке, наделяя его сразу светом в течение дня и отдохновением на протяжении ночи (§ 3). Для освещения нас ночью (как они нас освещают днем благодаря Солнцу) они создали звезды и Луну, которая, кроме того, раскрывает деления ночи и месяца (§ 4: см. *Tuscul.*, I, 68: *quasi fastorum notis signantem dies*). Для нашего пропитания они создали землю с разделениями времен года (§ 5), воду (§ 6) и огонь (§ 7). Они сделали так, чтобы Солнце, приближаясь к Земле и затем от нее удаляясь, распространяло бы на нас тепло, не сжигая нас (§ 8), и они позаботились, чтобы приближение с удалением проходили незаметными чередованиями (§ 9). Короче, согласно высказыванию Евфидема (§ 9), кажется, что боги не имеют другого попечения, кроме как состоять на службе у людей. – Но разве они не проявляют подобного же попечения и о животных? – Несомненно, отвечает Сократ, но и это во благо людей, поскольку животные существуют в дольном мире лишь для нашей пользы (§ 10). Дальше боги нас наградили всеми дарованиями интеллекта (§ 11: см. I, 4, 13), и они нам советуют посредством оракулов (§ 12: см. I, 4, 15–16). Тогда следует приводимый выше аргумент о том, что по незримости богов (и Бога) нельзя делать заключение об их отсутствии (§§ 13–14). Как воздавать благодарности богам? Необходимо слушаться Дельфийского оракула, предписывающего почитать богов, «согласно обычаю града», то есть предоставляя им жертвоприношения в соответствии с средствами (*κατὰ δύναμιν*, § 15–17).

Конечно, все эти «мотивы» станут популярными в эллинистическом благочестии, но за исключением уже изучавшихся §§ 13–14, они не представляют собой поразительных аналогий с *Герметикой*, и потому я могу их пропустить.

Немного подробнее я изучил главу I, 4 и отрывок IV, 3, 13–14 *Воспоминаний о Сократе*, поскольку они представляют для моего расследования двойной интерес.

С одной стороны, в них мы замечаем впервые толкуемой более или менее явным образом тему «Бога, зримого в своих творениях»; но и другие сопутствующие темы эллинистической религии, возникающие здесь в первый раз. Если предположить, что фигура Сократа сохраняла свое преимущество у киников и стоиков, а произведение *Αροπνεύματα* Ксенофонта точно подчеркивало добродетели *καρτερία* и *εὐκράτεια* (29), являвшиеся господствующими особенностями у кинического или стоического мудреца; то получается, что *Воспоминания*, весьма читавшиеся в эллинистическую и греко-римскую эпоху, наряду с «сократической» проповедью наших двух глав, продолжали оказывать свое влияние. Я охотно поверю, что эллинистический «Сократ» восходит, в сущности, к трем сочинениям: *Апологии* и *Федону* Платона, а также *Воспоминаниям* Ксенофонта (30).

С другой стороны, и этот пункт не менее примечателен, необходимо обозначить, насколько в этих главах, предназначенных для доказательства существования и провидения богов (или Бога), является отсутствующим всякий мистицизм. Это еще далеко до религии мироздания, возвышенного созерцания ночного неба, позднее столь распространенной идеи, что подобное созерцание полагает душу в состояние экстаза, приближая ее к божественному и неся ее с ним соединиться. Мироздание рассматривалось еще только абстрактным образом в виде доказательства в аргументе. Мы настаиваем не на его красоте, — эта красота, которая должна вырвать нас у самих себя, ведя в иное место, напоминая нам, что мы имеем со светилами общее происхождение, — но на его полезности: все служит в мироздании, все положено на службу человеку. И божество, в котором завершается доказательство благодаря миропорядку, не является, в сущности, космическим Богом (имманентным или трансцендентным, но прежде всего *Косμοκράτοром*), это «политический» бог, бог полиса. Заключение *Воспоминаний* IV, 3 зиждется на этом характерном пункте (§§ 15–17). Внимая Сократу, умножающему доказатель-



ства божественного провидения в отношении людей, Евфидем завершает восклицанием: «Но как отблагодарить богов за столькие благодеяния?» (§ 15). Сократ направляет своего юного друга к ответу, данному Дельфийским богом, когда его вопрошают о средстве сделаться приятным богам: «Следуйте обычаям полиса» (νόμος πόλεως). Итак, обычаями являются повсюду жертвоприношения богам «в соответствии с возможностью». Так что мы должны уверенно почитать богов самым превосходным и благочестивым образом, когда совершаем то, что они повелевают в области жертвоприношений. С тех пор, если не обнаруживается никакая мелочность в своих жертвоприношениях, то должно рассчитывать на божественную благосклонность. Таковой предстает истинная мудрость. Ибо боги способны наделить нас вящими благодеяниями; так что разумно им угождать, нравясь им больше, когда их строго слушаешься.

Ксенофонт придерживается в этом еще, как видим, рыночной религии для «do ut des»; и эта основанная на обмене религия еще полностью разумеема в границах традиционного культа. Напротив, Гермес *Асклепия* отказывается даже от каждения крупницы ладана, «ибо всего достает Тому, Кто сам является всеми вещами или в котором присутствуют все вещи; Бог, к которому он обращается, предстает «безмерным светом, постигаемым одним духом» (с. 41), и он не имеет другой религии, кроме религии интеллекта, *religio mentis* (с. 25); этим и измеряется все расстояние.

- (1) Именно последнее из пяти доказательств существования Бога в изложении Святого Фомы, *S. Th.*, Iер., q. 2, а. 3. Руководящая идея здесь, по существу, является идеей завершения, и этот телеологический характер хорошо проявляется в ексте: *Quinta via sumitur ex gubernatione rerum, videmus enim quod aliqua quae cognitionem carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparat ex hoc quod semper aut frequentis eodem modo operantur, et consequuntur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. ea autem quae non habet cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquot cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.* См. Комментарий *ad loc.* П. Сертилланжа, переводчика *Суммы Теологии* (P. Sertillanges, trad. *Somme*, éd. de la *Revue des Jeunes* (Paris, 1925), I, pp. 344–347).
- (2) ARISTOT., *Mét.*, A, 3, 984 b 8–22. Слегка видоизмененный перевод Трико (Tricot). См. DIELS-KRANZ, 59 В 1, 12 и обобщенное цитирование Аэция (ib. II, p. 19. 4): ὁμοῦ πάντα χρῆματα ἦν. οὐδὲ δὲ αὐτὰ διέκρινε καὶ ἐκδόμῃσεν.
- (3) ARISTOT., *Mét.*, A, 4, 985 a 11–23 (перевод Трико, кроме «Разума», принятого за «Разумения»). См. PLAT., *Phéd.*, 97 b ss. (об Анаксагоре).
- (4) Известно, что датировка декрета Диопейтеса и процесса Анаксагора оспариваются. Смотрите в последнем месте FR. SOLMSEN, *Plato's Theology* Cornell, Studies, XXVII, 1961, p. 37, n. 29.
- (5) Датировка *Воспоминаний о Сократе*, как известно, не является верной. Кто-то идет в ней до раннего времени вместе с датировкой других сократических произведений Ксенофонта, начиная со смерти Ксенофонта в 354 году. См. L. ROBIN, *Les «Mémoires» de X. et notre connaissance de la philosophie de Socrate* in *Année Philosophique*, XXI, 1910; статья воспроизведена в *La Pensée Hellénique* (Paris, 1942), pp. 81 ss., в частности, pp. 103–107. W. JAEGER, *Paideia*, III, Oxford, 1945), pp. 158–159, датирует *Воспоминания* (за исключением I. 1–2) десятилетием 360–350 гг. до н. э.
- (6) Смотреть А. DIÈS, *Autour de Platon* (Paris, 1927), II, pp. 533 ss., и особенно W. THEILER, *Zur Geschichte der theologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Diss. Bâle, 1924), pp. 6 ss., и по Диогену и Ксенофону, pp. 14–36. Несомненно, обоснованно Н. DIELS, *Philodemos über die Götter* I (S. B. Berlin 1916), *Erläuterung*, pp. 58–59, возводит происхождение этой доктрины к самому Анаксагору, предполагая равно существование софи-

стического сочинения V столетия, влияние которого чувствовалось у Ксенофонта, Платона и в зоологических произведениях Аристотеля. Смотреть это последнее место A. S. PEASE, *Cælienarrant, Harv. Th. Rev.*, XXXIV, 1941, pp. 163–200 и цитированное выше произведение СОЛЛМЕНА, pp. 49 ss.

- (7) Именно чтение *Апологии Сократа* могла привести Зенона из Финикии в Пёцилу (Poeicle) (*St. V. Fr.*, I, 8. 5). Тот же самый Зенон поначалу являлся учеником Кратеса Киника (DIOG.L., VII, 1).
- (8) Я должен здесь распространяться о проблеме композиции *Воспоминаний* не больше, чем по вопросу «Сократа-Ксенофонта». См. превосходную уже цитированную статью Л. РОБЕНА (состояние вопроса в 1910 году) и для следующих лет (вплоть до 1927 года), A. DIÈS, *Autour de Platon*, I, pp. 128–135, 218–237. У меня нет намерения возвращаться к аутентичности этих двух глав, некогда столь скомпрометированных (см. р. ex. издание W.GILBERT, Teubner, 1888, pp. XIX–XX, LXI–LXIV). К. JOEL, *Der echte u. d. xenophontische Sokrates*, I (Berlin, 1893), pp. 118–170 (особенно pp. 118–146) показал, что в основе и по форме эти главы согласуются с другими сочинениями Ксенофонта, за исключением некоторых пунктов, проистекающих от интеллектуализма Сократа и заимствований у Антисфена (Joël, I, pp. 547–550, II 1, pp. 380–381); W. THEILER (выше) установил после (Дюммлера) влияние на Ксенофонта Диогена Аполлонийского, подтвердив заимствования у Антисфена. Я добавлю, со своей стороны, что не вижу в этих главах ни одной черты, особо выявляющей стоицизм, ни в Логосе, пронизывающем все части вселенной, ни в симпатии, объединяющей между собой все существа Космоса, ни в Эймармене, непреклонно упорядочивающей человеческие дела. Кроме того, смотреть справедливые замечания у Joël, I, pp. 132–133. В подобном же смысле у A. S. PEASE, l. c., p. 167. См. *Addenda*.
- (9) Он происходит из демы Кидафенайона, и именно он является источником рассказа Аполлодора. PLAT., *Banq.*, 173 b 1. Его считают одним из наиболее фанатичных сторонников Сократа (ἐρστὴς ὢν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν τότε, 173 b 3: в 218 a/b Алкивиад его помещает вместе с Федром, Агафоном, Эриксимахом, Павсанием, то есть среди неистовых приверженцев Сократа), который ему во всем подражает, ходя босяком (ἀνυλόδητος αἰεῖ, 173 b 2). Вопрошенный Аполлодором Сократ подтвердил ему правдоподобность рассказа Аристодема.
- (10) См. *Законы*, X, 885 с-е, 887 а и *Воспоминания*, I, 4, 10: «Я не презираю божество, но я думаю, что...», I, 4, 11: «Если бы я

верил, что боги имели малейшее попечение о людях, то я бы ими не пренебрегал».

- (11) Существование богов, Законы, X, 889 a-889 d; провидение богов, 889 d-905 d. О третьей причине богохульства, указанной в *Законах* (885 b 8: εὐλαραμυθῆτους εἶναι τε τοὺς θεοὺς-θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγενομένος), не трактуется в этой главе *Воспоминаний*.
- (12) От 70 a 5 до 73 a 4 я насчитал восемь ἵνα (70 a 5, b 4, c 7, d 4, e 6, 71 b 3, d 8, 72 e 5) и один раз ὅπως (73 a 4). См. A. S. PEASE, *l. c.*, pp. 168–170.
- (13) νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα; здесь вновь повторяется вопрос: ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἶε φρόνιμον εἶναι (в начале § 8); ἄρα подчеркивает следующий нюанс «в том, что кажется, согласно тому, во что, как тебе кажется, ты веришь». Сократ делает умозаключение: в человеке, как и в мироздании, присутствуют четыре элемента; в человеке их незначительное количество, в мироздании – огромное количество; и интеллект один составил бы исключение, он был бы прекрасно представлен в человеке, но не находился бы нигде в другом месте? Я не понимаю перевод Э. Маршана (E.C. Marchant) (coll. Loeb, 1923, p. 59): «but as for mind, which alone, it seems, is without mass». Diès, издание Филеба, p. 30, обозначает, что Цицерон повторяет аргумент, N. D., III, 27: *unde animum arripuerimus si nullus fuerit it in mundo*, см. *Тускуланские беседы*, V, 38; *de Div.*, I, 110; II, 26, etc.
- (14) См. Выше и отметить у Ксенофонта: ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ... ἄρα οὐδαμοῦ ὄν α и Пл.: ...λαβόν 30 a 5, οὐδαμόθεν ἄλλοθεν 30 a 8. Для других параллелизмов см. THEILER, p. 21.
- (15) Op. cit., pp. 21–24. Смотреть *Addenda*.
- (16) См. DIELS-KRANZ, 64 B 5.
- (17) См. DIÈS, éd. *Philèbe*, p. XXXI: «используемое применение (доказательства посредством миропорядка) и Платоном и Ксенофонтом; последний делает это с большей избыточностью и скрупулезностью, нежели оригинальный образчик (*Воспоминания*, I, 4, 8); что предполагает обычное употребление у Сократа и свидетельствует против вольного изложения *Облаков*».
- (18) Я понимаю этот сложный текст следующим образом: невидимая Душа не менее тесно с этим связана (буквально обвита, как плющ обвивает дерево, περιεφυμέναι 898 e 2) всем нашим рассудком, ощущением которого мы обладаем только благодаря ей: мы возвращаемся к доказательству существования невидимой

души благодаря ей производимым последствиям (здесь ощущению). Для других интерпретаций см. переводы L. Robin (coll. «LaPleiade», 1942) и R. G. Bury (*Lois*, t. II, coll. Loeb, 1926).

- (19) Таким образом, вместе с Тейлером, *op. cit.*, p. 33, я считаю, что необходимо переводить: οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τότε δέ οἰκονομῶν ἡμῖν ἐστίν, глагол ὁρᾶται равнозначен δῆλός ἐστιν с личной конструкцией. См. ниже § 14: κεραυνός τε γὰρ ὅτι... δῆλον ὁρᾶται δ' οὕτε κτλ., и ψυχή... ὅτι μὲν... φανερόν, ὁρᾶται δέ οὐδ' αὐτή.
- (20) THEILER, pp. 32–36: в отношении Воспоминаний, IV, 3, 13 ss. Тем не менее, смотреть оговорки СОЛМСЕНА – SOLMSEN, *op. cit.*, p. 58. n. 17.
- (21) Я пренебрег здесь проблемой общего источника. Нигде не доказано, что это был Посидоний, см. R. M. JONES, *Posidonius and Cicero's Tusculan Disputations*, I 17-81, *Class. Phil.*, XVIII, 1923, pp. 202 ss. Некоторые черты напоминают Хрисиппа: смотрите переведенные ниже *тексты* (в частности Филона, *despec. leg.*, приводимого ниже). О сравнении Бога со стратегом (στρατηγός), W. CAPELLE, *Neue Jahrb.*, XV, 1905, p. 558 n. 6, обозначает Эпиктета – EPICT., *Diss.*, III, 24, 34 ss.; 26, 29; SEXT. EMP., *adv. math.*, IX, 26, ss.; PHIL., *deprov.*, II, 102; MAX. TYR., X, 9, XVI, 9, XIX, 3 S.
- (22) Я имею в виду текст W. L. LORIMER, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, Paris, 1933.
- (23) Я имею в виду текст Гейне-Поленца – Heine-Pohlenz (Teubner, 1912), pp. 91-93. Слова между косыми скобками были прибавлены, чтобы придать более ясный смысл.
- (24) PLAT., *Tim.* 28 b 8. Цицерон берет γέγονεν в письме, как и Плутарх и Аттик, см. TAYLOR (*выше*) *ad loc.* и *ниже*.
- (25) Ксенофонт, *de Mundo*, Цицерон и Гермес – таковы четыре свидетеля по истории этой параллели между невидимой душой и незримым Богом. Нет никакого сомнения, что можно найти и ее другие примеры в литературе Империи. Случайное чтение мне предоставило один из них, Marc Aurèle, XII, 28: «Итак, где ты видел богов, откуда у тебя убеждение в их существовании, и за что ты их подобным образом почитаешь?» – «Сначала боги являются видимыми, даже для телесного глаза. Затем я никогда не видел свою душу, и тем не менее, я ее почитаю. Тем самым происходит и с богами: благодаря опыту, получаемому мной ежедневно их властью, я пришел к выводу, что они существуют и их почитают».

- (26) THEILER, p. 32, сообщает еще следующую черту у Диогена Аполлонийского. Это станет эллинистическим τόπος, хотя ὁρθότης будет намного больше объяснен не ссылкой на проορᾶν, но только посылом на созерцание неба: человек благодаря прямостоянию – единственный, кто способен возносить глаза к небу», см. SCOTT, *Hermetica*, II, p. 367, F. CUMONT, *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, Bull. Acad. roy. de Belg., 1909, p. 262, n. 3; и в герметических текстах, С. Н. XI 20, Ascl. 6 *suspicit caelum*.
- (27) Fr. 91 = Diels-Kranz 64 С 4 (это Воздух, который говорит): «Я, являющийся творением Божиим, я есть повсюду» (εἰμι πανταχοῦ: см. С. Н. XIII 11: ἐνοῦρανῶεἰμι, ἐνῦγῃ, ἐνῦδατι, ἐνᾶέρι, ἐνζῳίσεἰμι, ἐνφυτοῖς..., πανταχοῦ; несомненно, чистое, но любопытное совпадение здесь в Афинах и в Патрасе на Сицилии, во всех городах, во всех домах, у вас у всех: нет места, где бы не было Воздуха» (οὐκ ἔστιν τόπος οὐ μὴ ἔστιν Αἴρ; см. С. Н. V 9: οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἐν παντί ἐλείνῳ ὃ οὐκ ἔστιν οὗτος).
- (28) THEILER, pp. 19–20.
- (29) Этот пункт специально исследовался К. Йозлем – К. JOEL, II 1, 2 (1901): «Die kynisch-xenophontische Willensethik in den Memorabilien».
- (30) В отношении влияния Ксенофонта на Стойю см. WILLAMOWITZ, *Antigonosv. Kakystos*, p. 110, n. 15: впрочем, факт представляется вполне известным. О Дионе из Прусы (восхищение которого Сократом общеизвестно; см. изд. v. Arnim, index, II, p. 365), см., например, WEGENHAUPT, *de Dione Xenophontis sectatore*, Diss. Göttingen, 1895. К. JOEL, II 1, pp. 391–445, который, кажется, несправедливо уменьшает это влияние Ксенофонта, отдавая его все или почти все Антисфену (*contra*, см. W. SCHMID, P. W., V 868.20 ss.). – Интересно отметить, что вторая часть греческого Ватиканского кодекса (cod. Vatic. gr. 1950, f. 280–407), отличная от первой (от которой она отделяется девятью белыми листами, f. 271–279) и образующая с ней единое целое, содержит *Воспоминания о Сократе* Ксенофонта (f. 280 ss.), затем *Мысли* Марка Аврелия (f. 341 ss.), *Учебник* Эпиктета (f. 392 v), наконец после страницы с риторическим отрывком (f. 401), сборник сентенций Эпикура, называющийся *Gnomologion Vaticanum* (f. 401vss.). Вся эта совокупность, включая сборник Эпикура, является трудом одного стойка, собравшего подобным образом определенное число фундаментальных текстов о моральной доктрине в качестве «книги поклонения». Итак, Сократ из *Воспоминаний* следует во главе. См. USENER, *Kl. Schr.* I (1912), pp. 298, 311–312.

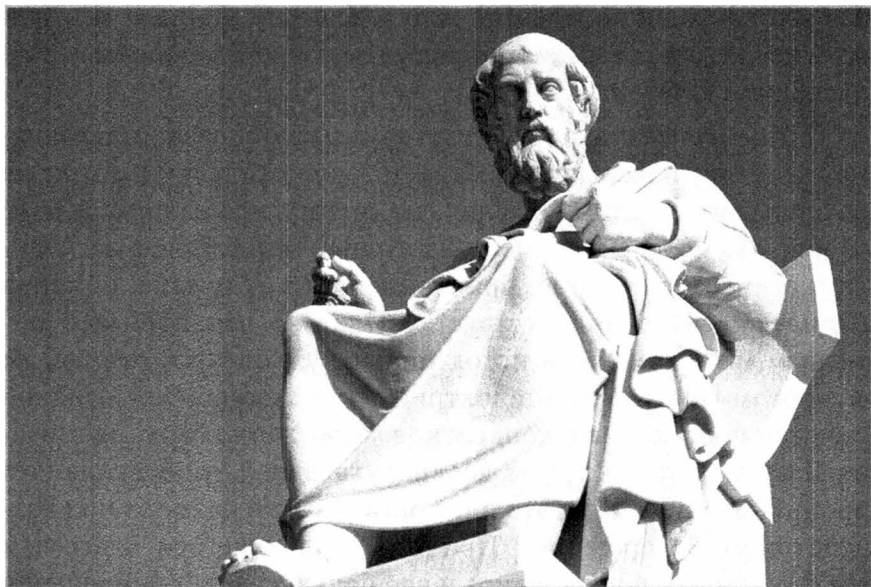
## ГЛАВА V

### ПЛАТОН: ТИМЕЙ И ЗАКОНЫ



**П**олагаю, что если необходимо обнаружить некоторое влияние двух глав Ксенофонта на эллинистическое благочестие, то оно должно было оставаться целиком формальным: речь идет только о темах, которые, будучи уже испорченными в *Воспоминаниях*, могли затем переходить из писания в писание, не вызывая никогда мыслительного усилия. Нет ничего беднее самодовольного оптимизма доказательства посредством миропорядка, каковое нам обычно представлялось. Проблема начинается, и размышление вступает в игру, когда это доказательство учитывает апорию зла: Ксенофонт и большая часть его подражателей не делают на нее никакой аллюзии. Совершенно по-иному обстоит дело с Платоном. Нет больше вопроса о темах, который заимствуется и повторяется до пресыщенности: речь идет здесь о разуме, пробуждающем другие умы. Если еще и сегодня никто не может, войдя в контакт с Платоном, не испытать шока, побуждающего мыслить, то неоспоримо – подобное же происходило и у древних. На этот раз мы затрагиваем человеческое влияние: отсюда получается, что оно сложное настолько, насколько представляется солжной личностью человека, не прекращавшего до последнего дня, ведя диалог с самим собой, брать и перебирать те же самые загадки, пытаясь всегда лучше проникнуть в их тайну.

Итак, если сказать, и это, впрочем, неоспоримо, что Платон, человек и его творчество, повелевает всей религиозной философией эллинистического периода, то нет ничего более сложного, чем точно определить масштаб этого влияния. Приведем лишь один пример писания Трисмегиста. Несомненно, хорошо проявляется дуалистическая направленность в герметизме, обязанная Платону; радикальное противопоставле-



Философ Платон

ние интеллигибельного мира, являющегося абсолютным Благом, с материей, представляющей злом; радикальное противопоставление души, естественно родственной по своему происхождению и по своей сущности интеллигибельному миру, с телом, проистекающим из этой материи, представляющей злом; отсутствие ответственности верховного Бога в отношении зла, который с тех пор далеко отодвинут от материального мира, оставаясь познаваемым только благодаря сверхлогической интуиции и становясь поистине ἄνυστος (неведомым) (1); умозрительные построения (вдохновленные равно и неопифагорейством) о том же самом безымянном Боге в том качестве, что его обозначают под названием Единого или Монады; κάθαρσις (катарсис) и всякая аскеза, его определяющая; одиночество мудреца (*Teetet*), но и его обязанность возвращаться в пещеру для несения спасения людям (С.Н. I); доктрина посредничающих демонов, хотя и систематизированная Академией (Ксенократ: добрые и злые демоны) (2), –



все это восходит в своем начале к Платону. Данные черты и многие другие, коими я пренебрег, являются непрямым наследием Платона.

Тем не менее, таково богатство и разнообразие платонизма, что этот пессимистический и дуалистический поток не исчерпывается одним наследием, и ему необходимо также сообщить, по крайней мере частично, монистическое и оптимистическое течение, пронизывающее от начала до конца *Герметику*. Ибо присутствует у Платона неоспоримый оптимизм, берущий свой исток поначалу, конечно, отнюдь не в строгом монизме, но в доктрине, где дуализм значительно смягчен по факту, что конкретное мироздание было пронизано Благом. Эта доктрина всеприсутствия и универсального проникновения Блага, эта идея организации космоса под воздействием Совершенной Причины, являющегося Благом; и мы ее видим развивающейся и все больше господствующей в диалогах, начиная с *Горгия* и *Федона* и вплоть до *Тимея* с *Законами*, по мере того как созревала сама Платон. Дело не в том, что Платон игнорирует или упускает проблему зла: *Тезет* (176 а) и *Законы* (X, 903 bss) ее хорошо обозначают. Но в том, что платоническая мудрость, с тех пор как сделалась больше разумеемой, определяет самому злу, то есть нестроению, место во Вселенной, поглощая его тем самым в Порядке, коим руководит Идея Блага. Значит необходимо напомнить телеологический аспект доктрины Тимея – возможно, немного подробно, ибо хотя данная доктрина и являлась общеизвестной вещью (3), но она по-особому важна в нашем предмете. Я отмечу затем отдельное положение Тимея и Законов (4) в том, что касается космической религии эллинистической эпохи.

### **I. Смысл и значение *Тимея* в продолжение последних диалогов (5)**

Платон должен был написать *Тимея* между 360 и 354 гг., то есть между своим возвращением из третьего путешествия по Сицилии (360 год) и композицией *Филеба* (354 год). Когда он работал над этим произведением, которому непосредственно предшествовали четыре великих критических диалога (*Парменид*, 368 год; *Теетет*, 367 год; *Софист* и *Политик*, 368–361 гг.), Платону, родившемуся в 427 году, было около семидесяти лет. Это старик. После *Филеба* и смерти Диона в 353 году он напишет только письма VII и VIII, а также двенадцать книг трактата *Законы*, коим он, впрочем, занимался на протяжении всего периода от 360 года до своей смерти в 347 году.

Тимей составляет часть трилогии, куда должны входить еще Критий и Гермократ, согласно именам самих персонажей, указанных в начале первого диалога. Обрамлением является праздник Панафинейских игр (*Тим.* 21 а, 26 е) в 421 году. Этот праздник объясняет присутствие в Афинах двух чужестранцев: Гермократа из Сиракуз, будущего завоевателя афинян в 415–413 гг. (умер в 407 году), фигурирующего здесь деятельным человеком, и Тимея из Локр, являющегося никак не историческим персонажем, но вероятным созданием Платона, вложившего ему собственные идеи (6): он изображает здесь ученого, *physikoi* (7). Что касается Крития, то он принадлежит к наиболее аутентичной аристократии Афин: внук Крития и друг Солона, он представляется предком знаменитого Крития, двоюродного брата матери Платона, управлявшего Афинами во времена Тридцати тиранов.

Накануне беседы с Тимеем Сократ толковал перед своими тремя друзьями и четвертым безымянным персонажем (8) о лучшем правительстве (9). В начале *Тимея* (17 b – 19 b) он обобщает этот разговор, грубо соотносящийся с *Республикой* (II 369 – V 471) (10), но не являющийся суммарным итогом

Республики, поскольку не доставало бы существенного: Сократ просто возвращался к этой теме в другом случае, представляющимся не праздником Бендидея, но чествованием Панафинейских игр.

Теперь Сократ желал бы увидеть этот идеальный град переходящим в реальный (19 b-e), поскольку совершенный образец полиса возбуждает то же самое чувство, что и прекрасная картина, когда хочется, чтобы пришли в движение ее персонажи (11). Это характерная черта стареющего Платона. Его одолевает возраст, посему ему не терпится начертать в своих глазах идеальный город, управляемый людьми, которые бы являлись одновременно философами и главами государства (12). Он сам на Сицилии при дворе Дионисия II пытался участвовать в осуществлении этого замысла. Он потерпел неудачу, но теряет надежды, поскольку Дион там, Дион, с кем он подготавливает *Законы*.

Значит, чтобы узнать, каковым будет поведение рожденных во благо людей, необходимо знать истинное естество человека. По воззрениям медицинских философов, это естество человека сопутствует естеству мироздания. Итак, нельзя воспринять подлинной сущности человеческого существа в полисе (13), не установив сначала природы человека и, следовательно, природы мира. С другой стороны, чтобы узнать истинное поведение данного народа, должно сделать отчет о его сущности в прошлом, из его истории, исторического опыта.

Таким образом, распределяются роли (27 a-b). Тимей, астроном, расскажет о происхождении мироздания и человека. Он расскажет о них в зависимости от цели достижения: определить лучшее поведение в лучшем из полисов (14). Затем, получив созданных подобным образом людей, Критий сообщит о предыстории Афин во времена, когда афиняне жили под лучшими из законов, и когда торжествовали Атланты: этот рассказ, начертанный Тимеем 20 d-26 e, будет повторен в *Критии*, начинающимся фактически в точке, где за-

канчивается *Тимей* (15). Что касается Гермократа, то можно вместе с Корнфордом предположить, что Критий, продвинув рассказ до потопа (*Tim* 22 d, 23 a-b), после которого оставил только нескольких овцеводов и пастухов, укрывшихся на высокогорьях (*Tim.* 22 d), кому было поручено описать возобновление цивилизации. Значит история цивилизации точно составляет предмет *Законов* III, начиная с жизни пастухов на высокогорьях и до установления дорических городов на Крите и в Спарте. Следовательно, Платон должен был использовать в Гермократе материалы, затем вошедшие в *Законы*. Но охотно верится, что Платон с течением времени устал от мифического рассказа о происхождении, обязанного служить только в моральном и политическом наставлении. Отбросив форму рассказа, он перешел прямиком наставлению: это и есть *Законы*.

Что бы то ни было с *Гермократом*, важно признать, что истинная цель Тимея не является природой как таковой, но в мысли Платона физика мироздания должна завершаться на человеческой природе, которая позволит с точностью познать сущность человека. Когда мы читаем Тимея, то необходимо всегда иметь в виду моральное заключение (90 a-d) о созерцании мироздания. Человеческая душа связана с Душой мира, движения которой упорядоченны и прекрасны: значит, таковыми окажутся и движения нашей души. Параллелизм между микрокосмом и макрокосмом сквозит во всем диалоге (16): человеческая мораль должна основываться на порядке Космоса. Вот истинный смысл произведения.

Итак, попытаемся, согласно этим кратким указаниям, отметить значение *Тимея* в продолжение последних диалогов, рассмотрев, с одной стороны, как он связан с *Республикой*; с другой – с *Критием* (*Гермократом*) и с *Законами*. Коротко можно сказать, что совокупность *Тимея-Крития-Законов* образует как бы повторение *Республики*. Платон в них выражается снова на тему благого правления (благодаря царю-философу): но точка зрения изменилась, став более реалистичной.

*Тимей* (17 с-19 а 6) резюмирует *Республику* II 369 (сословия Государства) – V 471 (сообщество женщин и детей). Тотчас после в *Республике* (V 471 с-VII 541 b) толкуется фундаментальная проблема правления царя-философа, правления, подразумевающего верное воспитание.

Именно в этом пункте *Тимей* повторяет тему, но на новых основах. В *Республике* (V–VII) образование философа представляется полностью зависимым от доктрины Идей и Единого Блага. Правда, не берутся в расчет способности философа, разве что в одном фрагменте о них говорится (17), но в этом случае речь идет об индивидуальных способностях, а не о способностях философа как соединения тела и души или гражданина определенного государства, происходящего от некоторой расы, живущего на земле, отягощенной некоей историей. Другими словами, не учитываются конкретные реальности. Вот почему во времена, когда Платон писал *Республику*, конкретная реальность ему кажется неважной, что в его глазах обозначается словосочетанием *ἐν ἀταξίᾳ*.

Итак, продолжение *Тимея* (начиная с 27 с) – *Крития* – *Законов* образует возражение на книги V–VII *Республики* (начиная с V 471 с), то есть предлагает новое решение проблемы, которая для Платона остается главным вопросом: проблемой реформирования полиса и для этого обучения царя-философа. Но это возражение, как мы уже сказали, будет основано на более тщательном и полном анализе человеческого существа.

С самого начала это человеческое существо, являющееся первым субъектом полиса, будет возрастать в своем самом естестве одушевленного тела. Политика станет опираться на человеческую природу, в свою очередь предполагающую природу мироздания. Именно здесь *Тимей*.

Во втором месте человек, являющийся членом определенного полиса (здесь Афин) будет изучать прошлое своего города и прошлое своего рода. Значит, ему поведают об истории Афин. Эта история содержит две части. Существуют ми-

фические, допотопные Афины, которые, будучи руководимы лучшими законами, восторжествовали над Атлантами: эта история, объявленная в *Тимее* (20 d-26 e), была рассказана в *Критии* (18). И есть реальные послепотопные Афины, начиная от возрождения цивилизации и до мидийских войн: данная история, которая должна была составить предмет Гермократа, трактовалась в своей сущностной части в книге III *Законов*. Каким на самом деле представляется для правителя главный интерес в реальной истории Афин? Это установление законов и ценность этих законов.

Наконец, если идеальный полис должен полностью перейти в конкретику, то необходимо рассматривать все условия его существования. Вот к чему привязаны *Законы*. Это произведение изучает полис таким, каким он осуществляется в дольном мире, с одной стороны, в его материальных условиях, местоположении, населении и пр. (I.IV-V); с другой стороны, в конкретных установлениях, определяемых законами. Сами законы сначала изучались в своем зарождении, — не в возникновении *a priori*, что оказалось фактическим в *Республике*, но в своем реальном происхождении, что обязывало обратиться к истории (I.III); затем в своем применении к бесконечному разнообразию человеческих действий, так как они в результате выводились из совокупности некоторого количества человеческих существ в определенной социальной группе. Значит необходимо исследовать судопроизводства и в общем подходе все то, что касается правления и управления полисом (I.VI), затем, собственно говоря, законодательство (VI 768 d-XII fin), согласно норме религиозных вещей, семьи и семейной жизни, начиная с кормления и до женитьбы, зачатия детей и их воспитания (VI 779 d-VIII 482 e), впоследствии вещи экономической жизни (VIII 842 e-850 d), в том числе в соответствии с тем, как законодательство карает преступления (IX-X), управляет договорами и товарообменом (XI-XII) или же закрепляет предписание похорон, последний предел всякой человеческой жизни (XII 958 c-960 b).

В итоге можно сказать, что продолжение *Тимея-Законов* повторяет на новых основаниях главную проблему воспитания философа.

Это воспитание должно будет учитывать физиологию человека: отсюда вся третья часть *Тимея* (69 с 5-92 с 4) о физическом строении человеческого существа, часть, завершающаяся (86 b 1-89 d 2) изложением общих принципов, относящихся к воспитанию.

Она должна быть направлена на согласие микрокосма и макрокосма, то есть человеческой души и Души мироздания (*Tim.* 89 d 2-90 d 7): отсюда новая теория созерцания (90 a-di 47 ф 1-с 4).

Она должна приобрести институциональное значение, закрепившись в законах: отсюда трактат *Законы*.

К тому же соответствие между этими различными произведениями отмечалось в точных подобиях, например, как мы уже обозначили, в том, что касается возобновлений цивилизации (19). Эти подобия нас интересуют особенно, когда они затрагивают религию. Итак, в данном пункте присутствуют явные соотношения между сказанным о богах-светилах в *Тимее* (38 b-40 d 5) и астральной религией, как в *Законах* (VII, X), так и *Эпinomисе*. Мифологические боги создали свое время: Платон основывает новую религию, опирающуюся на новые развития астрономического знания.

## II. Телеология *Тимея*

1. Если бы захотелось создать полис в реальности, то понадобилось бы в первую очередь познать человека в самом его естестве, то есть выстроить природу человека, что предполагало бы природу мироздания. Но разве такая природа оказалась бы возможной? У нее было бы два условия.

Чувственные феномены представляются в непрерывной изменчивости. Никаким средством их не постичь. Никаким

средством, с тех пор как воспринимаются постоянные со-ответствия, уступающие место законам. Значит благодаря этим феномены и в основе их должны были открыть порядок устойчивых реальностей, которые могли бы представляться разуму в качестве предмета научного познания, подверженного счислению и измерению.

С другой стороны, если не отрицать самого очевидного факта чувственного мира – движения, то важно найти начало, делающее это движение интеллигибельным. Следовательно, оказалось необходимым обнаружить в Космосе, по крайней мере в одной из его частей, такие движения, к которым это начало двигательной функции могло бы беспрепятственно примениться.

Я не останавлиюсь здесь на первой из этих двух проблем, касающейся ослабления чувственных феноменов в математических законах, удовлетворившись отослать по данному вопросу к превосходному произведению Эриха Франка. Вторая проблема, наоборот, нас интересует напрямую. Можно определить ее следующим образом: между неподвижным постижимым существом и подвижным феноменом, мнящимся в мысли, что за посредник обнаруживается, чтобы ввести постигаемое в то, что по определению избегает понятности?

2. Платон не мог еще ответить на этот вопрос, когда писал *Федон*. Несомненно, в знаменитом отрывке этого диалога (96 a–99 d) он признавал уже различия между истинной причиной феномена и тем, что является в нем только необходимым условием (99 b). Истинная причина – это Интеллект, который во Вселенной располагает каждую вещь тем или иным образом, чтобы она находилась в состоянии, представляющемся для нее наилучшим (ταύτη ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ 97 c 5, см. 97 c 7–8), что в итоге всегда в поле зрения совершенства и превосходства (τὸ ἄριστον καὶ βέλτιστον 90 d 2–3). И в примерах, намеченных им тогда и заявленных уже космологической программой *Тимея* (20), Платон показывал всякий раз, давая ис-



ключительное разъяснение, насколько подобная форма вещи или ее расположение на самом деле лучше (ἄμεινον ἦν 97 e 2, 3; ἄμεινόνεστιν 98 a 2). Именно там истинная Причина (τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας 97 d 8), являющаяся Конечной Причиной, то есть причиной, для которой подобная вещь создана, как она создана (διὰ ταῦτα ποίῳ ἃ ποίῳ 99 a 8). Но эта Конечная Причина, что Платон уже видел, не проявляется без вспомогательных (адьювантных) причин, условий: «того, без чего» Интеллект не смог бы осуществить свои замыслы (99 a 6–8). Если Сократ остается сидящим в темнице, то только потому, что в своем уме он так решил. Но он не сумел бы пребывать сидящим без обладания костями, мускулами и пр. (99 a 6-7, которые отсылают к 98 c 6-d 6). Значит Платон в *Федоне*, несомненно, делал различие между двумя причинами: но ему не доставало установить между ними двумя соответствия. Это связано со способом, которым он воспринимал тогда человеческую душу и фактом ее присутствия в теле. Душа еще являлась для него только исключительно субъектом, упорядоченным со своим собственным объектом – Идеей: поскольку душа знала Идею, то была родственной с ней (79 d 3); поскольку известный объект подразумевает познаваемый субъект и объект является вечным, то субъект одинаково вечно существует (76 e); больше того, душа сама получала ранг Идеи, будучи Формой Жизни (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος 106 d 5), и в этом звании не могла участвовать противостоянии Жизни и Смерти (106 d-e). С тех пор, само собой разумеется, душа могла проживать в теле лишь как в темнице, и факт ее союза с телом представлял собой вид соблазна. Значит между постигаемой областью и чувственной областью не существовало посредника, и это оставалось мистерией познания; и поскольку Интеллект может влиять на чувственную сферу в том, что касается человеческого интеллекта в отношении человеческого тела, постольку он обладает функцией упорядочивания.

3. Решение появилось в день, когда Платон признал в душе начало движения (ἀρχὴ τῆς κινήσεως, *Phédre* 245 d 7) (21). Из-

вестно, что по мере старения Платону оказалось недостаточным определение, согласованное с миром идеальных форм совершенного полиса: насущная потребность его толкнула видеть эти нормы реализованными на практике. Для чего стало необходимым хорошо рассмотреть этот непрестанно меняющийся земной мир. Но как согласовать Незыблемое с изменчивым? Платон обнаруживает старую парменидову антиномию Сущего и Не-Сущего, Истины и Мнения, старую задачу, разрешение которой Гераклит искал, открывая в самом движении закон постоянства. Этот земной мир предстает средоточием движения. Если мы хотим, чтобы Незыблемое воздействовало на изменчивое, – чего Платон не может сделать, как того не желает, когда намеревается упорядочить земной град, существующий в реальности полис, с образчиком идеального Града, – и значит необходимо придать движению поистине объясняемый смысл, приведя непостижимое к постигаемому, вводя в это нестроение упорядочивающее начало.

Этот объясняемый смысл будет «душевым началом движения». Душа по существу соотносится с Идеями, и с тех пор она ведаёт порядок как бы по закону. Но душевное начало движения будет соотноситься и с телом, но не случайным соотношением, но тем, которое обнаруживает свое основание в самом естестве вещей, если верно, что душа объясняет наиболее существенное в живом теле, а именно – его движение. Итак, согласно аргументу из Федра (245 с 5-246 а 2), душа по-настоящему предстает объясняемой причиной, поскольку она есть самодвижущийся принцип; значит то, что движется само по себе, логически предшествует тому, что движется по-иному. Дальше это новое определение души обеспечивает новым доказательством бессмертия души. Душа не может ни начать, ни прекращать существовать, иначе движение мироздания не являлось бы вечным, и это правда: «то, что есть начало движения, это движущееся само по себе; итак, это начало не может больше самоуничтожиться, как оно не может начать существовать: в противном случае, все небеса, а с ними

и область становления (πᾶσάν τε γένεσιν) просели бы, остановившись, и никогда бы вновь не обрели точку отсчета, чтобы оказаться положенным в движение для существования» (22).

Значит Душа Мира объясняет, что мироздание движется. Но она одинаково объясняет, что мироздание движется упорядоченно. Она объясняет это двумя способами. С одной стороны, это Интеллект, находящийся в Душе (Tim. 30 b 5), вечно созерцает Идеи, познавая отсюда порядок. С другой стороны, Душа образовалась (23) из сущностей, одна из которых (субстанция Самого) является того же существа, что и Идеи, и из которых две другие (субстанция Другого, смешение двух первых) составляют с первым упорядоченные движения. Значит разумеется, что Душа Мира была воистину для мироздания началом порядка. Она зрит в вечности порядок, двигаясь вечно упорядоченно.

Обладая двойным назначением, когда она движется сама по себе и движется упорядоченным движением, душа осуществляет тем самым необходимое посредничество между неизблемым Постигаемым и переменчивым чувственным. Так что теперь поддерживается онтологическое начало соотношения между Идеями и Мирозданием, самим телом и оболочкой всех тел, поскольку учитывается смысл этого феномена движения, который до сих пор составлял камень преткновения, на который наталкивалась всякая попытка объяснения чувственного.

4. И поскольку поддерживается объясняемый смысл движения, поскольку движение не представляется больше чудовищем, то полностью искаженное слепое начало, делающееся постигаемым, отныне занимает свой ряд в категориях Существ. «Общая сумма Существа» должна содержать Интеллект; значит нет интеллекта без души; и нет души без жизни и без движения. Следовательно, заключим, что «общая сумма Существа» (τὸ παντελὸς ὄν, *Soph.* 248 e 8) содержит движение. В тексте *Софиста* отмечается развитие: *ζῆνῆσις, ζωή, ψυχή*,

φρόνησις (248 e 7-8): каждое из этих понятий подразумевает следующее (см. ib. 249 a), как это отмечает снова Тимей (30 b). В Тимее будет достаточно (30 b 5) к последовательности «Интеллект, Душа (откуда жизнь и движение)» – Тело Мироздания для достижения того, что обозначает Софист таинственным выражением «общая сумма Существа» (24).

5. Вот мы и находимся у основания, чтобы понять построение *Тимея*. Нужно исходить из различия Федона между начальной Причиной (Окончательной Причиной) и адьювантными причинами (механистическими причинами). Первая подразумевает Интеллект, все упорядочивающий во благо (τὸ δὲ εὖ τεταταίνόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός, *Tim.* 68 e 5) или даже лучше (v. g. ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρχεῖς ὄν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῖς ἄλλων 33 d 2) – действующий искусно (ἐκ τέχνης 33 d 1) (25). Демиург является поистине мифическим двойником Души Мира – которая, не забывая об этом, обладает Интеллектом (νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ 30 b 5). – Мироздание в реальности вечно (26), он предстает со-вечным *Космосом*, то есть Порядком, и он вечно находится в движении: то, что им движет и его поддерживает в порядке – это со-вечная Душа Мира. Тем не менее, поскольку в силу избранных мифических рамок Платон решил представить свое космологическое изложение посредством космогонии (всякая космогония предполагает фрагмент от Хаоса к Порядку), то образ временного порождения естественно представляется в его уме: и наподобие богов Теогонии, бог-мироздание рожден, и он имеет отца (τὸν...πατέρα τοῦδὲ τοῦ παντός 28 с 3). С другой стороны, поскольку мир является прекрасным произведением искусства (ἐκ τέχνης 33 d 1), постольку это произведение предполагает Создателя. Значит поистине предвечное действие Души Мира на тело мироздания приобретает здесь образ временного делания божественного Создателя, которое происходит постепенно и в результате ряда шагов заставляет перейти его произведение из аморфного состояния к завершенности. Но нельзя, чтобы данные метафоры, заим-

ствовавшие в области искусства, для нас создавали иллюзию: если это начало движения мироздания (κίνησιν ἀπένειμεν αὐτῷ, *Tim.* 34 a 1) и упорядоченного движения (τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν 34 a 2, см. а 5–6), то Демиург *Тимея*, вследствие доктрины *Федра* (245 e), может представлять только Душой Мира, воздействие которой на мироздание не имеет ни начала, ни конца (27).

Значит метафорический характер Зарождения *Тимея* связан в основном с тем фактом, что *Тимей* представляется рассказом, задуманным по образу космогонических эпосов. Мы не должны упускать из вида этот метафорический характер, без чего окажется почти невозможным помещать Демиурга из *Тимея* в совокупности платонической мысли и, например, разуместь, как этот Демиург согласуется с Душой Мира, занимающей в *Законах* свое место и играющей там свою роль (X 897 c). Но одинаково нельзя преувеличивать значение этих метафор. В *Тимее* они затрагивают только временный и последовательный аспект Зарождения; они затрагивают этими двумя сущностными началам, с одной стороны, лишь мироздание, будучи нормой, зависящей от Причины; с другой стороны, эта причина, будучи Интеллектом (Интеллект присутствует в Душе Мира, 30 b 5) и созерцая Благо, вечно имеет в поле зрения благо мироздания. И даже если Зарождение мироздания являлось преходящим или вечным, и если даже Демиург-Душа Мира начинал бы организовывать мироздание или вечно его упорядочивать, это ничего не меняет в телеологическом аспекте его действия. И данный пункт нас по-особенному здесь интересует.

6. Объяснение устройства мироздания в *Тимее* содержит три части. В первой части (27 с 1–47 e 2) Конечная Причина царствует одна вплоть до 45 b 2 (смысл зрения), где отрывок о сопутствующих причинах (45 b 2–47 a 1) подготавливает и служит переходом ко второй части. – Эта вторая часть (47 e 3–68 d 8) проявляет роль адьювантных причин, но Платон

всегда заботится о том, чтобы эти механистические причины пребывали бы подчиненными главной причине, для которой они предстают вспомогательными. – Наконец в третьей части (69 с 5–92 с 4) Платон выделяет сопряженное действие двух причин в образовании человеческого тела (тела животных проистекают от них же), обеспечивая его цельность бессмертной душой, сотворенной Демиургом (41 d 4–42 e 4), и смертной душой, сотворенной порожденными богами (69 с 5–72 e 4). Не забывайте того, что высшая цель диалога – это моральный порядок. Речь идет о благом упорядочивании человеческого поведения. Итак, его нельзя устанавливать без точного познания природы отношений между телом (обеспеченным своей смертной душой) и бессмертной душой. Это познание равно предполагает изучение четкого естества отношений между двумя причинами – окончательной (функция органа) и механистической (структура органа) в человеческом теле. Мораль подразумевает идеологию (смотреть, в частности, 86 d-87 a).

Таким образом раскрывается замысел произведения. От начала до конца он освещен идеей красоты и блага (28). Если Платон в первой части выдвинул окончательное объяснение вплоть до последнего понятия Зарождения (образования человеческого тела), чтобы возвратиться затем к тому, что он уже обозрел (образование мироздания), рассмотрев его в механистическом аспекте; это произошло в определенный момент его работы, когда он внезапно обнаружил Механистическую доктрину (29), посчитав, что должен вернуться, обратившись к самому себе и предприняв свое исследование с новыми усилиями. Он познавал эту доктрину, начиная с Федона. Прежде чем начинать диалог Тимей, он сознавал, что механистические причины играют свою роль в устройстве мироздания, значит ему становилось возможным показать сопряжение двух видов причин. Если он этого не делал, если он сначала желал оставить в некотором смысле поле для Конечной Причины, то лишь потому, что намеревался, насколько

ко можно яснее, выразить свою мысль. В организации Космоса Интеллект является позитивным началом, делающим постигаемыми, как мироздание (в качестве порядка), так и его движение. Механистическая причина вмешивается только в звании предела этой постигаемости: это часть материи или места, короче, «то, без чего» чувственные существа не могут существовать. Механистическая причина не является ничем большим, и во всяком случае, она никак не есть истинной объясняемой причиной. Итак, перед тем, как говорить о пределе, следовало показать всякое могущество Причины, у которой она только предел, продвинув насколько возможно дальше объяснение благодаря целенаправленности.

7. И поскольку во всей этой первой части Конечная Причина является одной царствующей, постольку вряд ли стоит удивляться, увидев ее ознаменованной, как в гимне, во благе и красоте. Я не смог бы здесь показать этого детально, а потому ограничиваюсь рассмотрением тела мироздания.

Создатель есть благой, он совершеннее причин (29 а). Будучи благом и незадетым завистью (30), он пожелал, чтобы всякие вещи рождались наиболее подобными ему. Значит он пожелал, чтобы они были бы благими ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}\ \epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  30 а 1), исключая, насколько это находилось в его власти, всякое несовершенство ( $\phi\lambda\alpha\upsilon\rho\omicron\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota$  30 а 2). С тех пор, взяв видимую массу в том состоянии, подобном хаосу, где она пребывала, колеблемая судорожными и беспорядочными движениями ( $\kappa\iota\nu\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \pi\lambda\eta\mu\mu\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ), он призвал ее от нестроения к порядку ( $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\tau\alpha\zeta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ), расценив, что порядок бесконечно лучше нестроения (30 а 2-6): именно этот порядок, имеющий как бы силу священного закона ( $\omicron\upsilon\ \theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ ), таков, что наиболее совершенное существо может действовать только самым благородным образом (30 а 6-7).

От этого начала распространения наиболее прекрасного истекают, — как следствия, — большинство свойств Вселенной.

Прежде всего, зримое Все будет наделенным интеллектом. Итак, нет интеллекта без души. Значит, надлежит присутствовать Интеллекту и Душе Мира для движения тел мироздания упорядоченным путем, и, следовательно, в понятиях вероятного (31) умозрения необходимо рассматривать способ, породивший благодаря божественному Провидению видимое мироздание, одаренное душой и интеллектом, обработанное как произведение посредством прекраснейшего и првосходнейшего естества (30 с).

Во-вторых, если этот мир должен быть насколько возможно прекрасным, то значит он образован по самому прекрасному образчику. Каковым будет этот образчик? Мироздание, являясь копией Постигаемого и живым существом, должно быть и Постигаемым Живым Существом. Но теперь оно не может быть Живым Существом, подобным живым существам, заключенным в мире, поскольку эти существа предстают лишь частями Всего, а мироздание является Всем (если бы мироздание походило бы на одно из этих существ, частей Всего, то оказалось бы неполным и, следовательно, не смогло бы быть прекрасным, 30 с 6–7). Итак, оно будет Всеобщностью живых постигаемых существ, всеобщностью, задуманной ей самой как Все живое, Живое Сущее благодаря самому себе (30 с 3-d 2) (32).

В-третьих, Мир будет единственным: «Бог, решив создать мироздание и уподобить его самому прекрасному из постигаемых существ (33) и совершенному во всем Существо; сотворил его единственным видимым и Живым, заключающим в себя все живые существа, являющиеся с ним едиными по естеству» (30 d 2–5, tr.Rivaud). Почему единственным? Поскольку этот мир задуман как Вселенная, Все, содержащий в строгом смысле все существующие чувственные вещи. Значит не может ничего существовать, кроме Всего: Все по определению едино. Вот почему выражается, провозглашая, что этот мир создан по образу постигаемого Образчика, коим предстает Все. С тех пор «именно как единственное и одно



в своем роде (μνογενής 31 b, см. 92 с 5) это мироздание вызвано к бытию, есть и впредь будет» (31 b 3–4) (34).

В-четвертых, это еще начало распространения прекраснейшего, спешащего распорядиться элементарной структурой мироздания и существ, которые оно содержит (31 b-32 с) (35). Мироздание телесно, а то, что телесно, появляется поначалу как видимое и осязаемое, что подразумевает присутствие в теле огня и земли. Теперь каждый знает, начиная с Эмпедокла, что существуют, кроме того, два других элемента – воздух и вода. Начало красоты подведет Платона дать смысл бытия двум последним элементам, рассматривая их как срединные понятия между двумя крайними – огнем и землей (36). Именно сведение о срединном понятии вводит здесь элемент красоты: «Но поскольку два понятия одни образуют *прекрасную* композицию, постольку это невозможно без третьего. Ибо необходимо, чтобы посреди них присутствовала уза, сближающая их обоих. Значит из всех связей наиболее прекрасной является та, которая дает сама по себе и двум соединяющим собой понятиям наиболее полное единство. Конечно, подобная пропорция естественно реализует это *наиболее прекрасным образом*» (37).

В-пятых, мироздание свободно от старости и болезни. На самом деле, поскольку этот мир единственный, то поглощает в себе одним всю сущность четырех элементов, так что не существует ничего за пределами мироздания, что могло бы войти в мир, причинив ему болезни; подобно тому как введение в человеческое тело избыточной порции огня, воздуха, воды или земли сделало бы больным это тело. Следовательно, мироздание является Живым Существом, соершенно образованным из совершенных частей; оно единственное и свободно от старости и болезни (32 с 5–33 b 1) (38).

В-шестых, мироздание является сферическим. Необходимо придать мирозданию соответствующий ему наилучший образ (πρέπων), обладающий с ним вящим сродством (συγγενές):

соответствие и сродство в действительности предстают характеристиками красоты (39). Отсюда следует, что мироздание должно содержать в себе самом все существа, образуемые в форме сферы, ибо сфера сама по себе заключает все фигуры (40); кроме того, она наиболее совершенная и полностью подобная себе самой фигура: «на самом деле Бог полагал, что подобное в тысячу раз красивее несходного» (μυρίφ κάλλιον ὁμοίον ἀνομοίου, 33 b 6–8).

Наконец, тело мироздания выровнено, и мироздание не имеет нужды в органах, поскольку самодостаточно: «ибо тот, кто его соорудил, подумал, что было бы хорошо, чтобы ему оставаться самодостаточным, не обладая потребностью в чем-то еще» (33 d 2–3).

Легко продолжить это завершающее направление дальше в первой части, например, в том, что касается: либо рассмотрения Души Мира, «участвующей в счислении и в гармонии, существующей от числа реальностей, известных благодаря разумению и вечной протяженности, произведенной посредством лучшего как лучшая, а именно из порожденных реальностей» (37 a 1–3) (41); либо организации Времени, образа Вечности; либо сотворения светил и богов, – все это для того, чтобы сделать мироздание наиболее подобным своему образцу (42): короче, все расположено таким образом, чтобы мир воистину был Космомом (40 a 7), Всем, «гармонически соединенным и прекрасным» (καλῶς ἁρμόσθην καὶ ἔχον εἶ 41 b 1: выражение, соответствующее здесь богам-светилам).

8. Теперь, если все тем самым расположено во благо, то как получилось, что в мироздании присутствовало нестроение? Это главная проблема, приведшая Платона к признанию в мироздании, помимо действия Демиурга, вмешательства наиболее смутных причин, служащих как бы пределом или сопротивлением Конечной Причине.

Важно обозначить сначала точный пункт, где появляется сведение о нестроении. Этого нет в космологии: «отклоня-

ющийся» ход планет был упорядочен и постигаем благодаря теории, согласно которой каждая планета наделена двумя разнонаправленными движениями концентрического вращения: одним по экваториальной окружности; другим по плану эклиптики (43). С другой стороны, Платон ни словом не обмолвился о нестроениях космического характера, каковы: землетрясения, приливные волны и пр. (44) Собственно говоря, в физическом мироздании кажется, что все было в порядке (45). И лишь когда мы приходим к человеку, то появляется нестроение. Завершив сооружение Вселенной и создав то, что должно быть божественного в человеке, Бог вошел в свой покой (42 е 5–6). Его дети тогда изготавливают человеческое тело, и они вводят в это тело бессмертную душу, сотворенную Богом: именно с этого четкого пункта и начинается нестроение. Революции интеллектуальной души являются, как и революции Души Мира, упорядоченными движениями; тело же, наоборот, подвержено постоянным приливам и отливам (ἐπίρρυτον καὶ ἀπόρρυτον 43 а 6). Вследствие чего поначалу возникает конфликт между упорядоченными движениями души и мятущимися движениями тела: скованные в этой большой волне движения души не являлись ни полностью управителями, ни полностью управляемыми; и хотя они были скованными или сами сковывали, но это происходило по принуждению, так что если бы все живое, несомненно, двигалось, то беспорядочно устремлялось бы в приключение самым иррациональным путем» (43 а 6-b 1). К этому присоединяются смятения, произведенные от шокирующих ощущений и смысловых иллюзий. Короче, «из-за всех недугов первоначальное состояние души, когда она идет быть скованной в смертном теле, предстает поначалу и остается впоследствии состоянием безрассудства» (44а 8-b 2). Здесь речь идет не о предполагаемом состоянии, о том, что совершилось бы, если бы Бог постоянно не осуществлял своего влияния, но о реальном состоянии, реальном состоянии маленького ребенка. О чем мы тотчас узнаем. Эти нестроения в союзе

(бессмертной) души с телом исправляются под воздействием возраста, но необходимо, чтобы к ним добавлялись регуляции хорошего питания и образования (46).

Отуда происходит это изначальное нестроение? Как объяснить, что душа, которая по существу является порядком, оказалась погруженной в нестроение с того момента, как входит в контакт с телом? И откуда получается, что движения одушевленного существа тотчас становятся беспорядочными, тогда как это определено душой, представляющая для тела принцип движения и упорядоченного движения? Значит необходимо, чтобы в самом теле пребывала причина смятения. Итак, тело складывается из огня, воздуха, воды и земли; и эти четыре начала, как мы видели в первой части Тимея, суть элементы материи. Вот нам и пристало задаться вопросом о том, чем являются сами по себе эти элементы и какова материя причин, восходящих к материи. Мы сразу можем быть уверенными в следующей истине: именно механические причины (приводящие, например, к тому, что тела остывают или нагреваются, уплотняются или разжижаются) представляются слепыми причинами, лишенными смысла и разума. Поскольку одно существо, обладающее разумением, это душа; итак, душа незрима, тогда как огонь, вода, земля и воздух (47) суть видимые тела. Душа движется сама по себе: эти причины, наоборот, принадлежат к разряду вещей, положенных в движение иными причинами и передающих механическим путем (ἐξ ἀνάγκης) движение другому. С тех пор, если первопричины, наделенные разумением (или душой) являются созидательницами (δημιουργοί) благих и прекрасных порождений, то слепые причины, будучи отученными от мысли (μὴ νοηθεῖσαι φρονήσεως), каждый раз осуществляются как угодно, по воле случая и беспорядочно (48).

Этот фрагмент, мне кажется, очень важным в части идентификации двух антагонистических видов причин, с одной стороны, — интеллектуальной души, начала упорядоченных движений; с другой стороны — элементов тела, начала слепых

движений. Итак, именно на тему взаимоотношений души и тела проблема ставится во всей своей остроте. Мы это уже видели: для объяснения чувственного мироздания, находящегося в движении, речь шла о нахождении посредника между неизблемым и переменчивым, то есть своеобразного существа, пребывающего сразу во взаимоотношении как с неизблемым постигаемым, так и с чувственным переменчивым. Этим посредником является душа, которая, с одной стороны, определенно состоит в отношении с постигаемым; с другой – предстает для тела началом движения, поскольку само по себе движимое логически служит предшествующим двигателю, который оно движет. Так происходит с Душой Мира, началом объяснения всеобщего Живого Существа в том смысле, что это всеобщее Живое Существо движется упорядоченными движениями. По той же самой причине получается и с человеческой душой, началом объяснения частного разумного живого существа. Это начало объяснения непременно будет зависеть от Конечной Причины. Ведь душа является интеллектом, она видит Благо, и с тех пор она стремится к добру. Дальше кажется, что можно беспрепятственно пересечь пропасть, разделяющую Постигаемое от чувственного, и что прекрасный порядок Постигаемых вещей, повелеваемых Идеей Блага, должен обнаруживаться также благодаря душе в чувственной области: все в мироздании пребывает в движении и направляемо к благой цели, вследствие чего все в нем становится постигаемым. Больше не должно быть места для всякой неясности.

На самом деле, это не так. Ибо наблюдение того, что происходит в первые годы живого частного существа, коим является человек, нас полагает в присутствие странного феномена: движения маленького ребенка представляются беспорядочного характера, исправить нестроение которых возможно лишь со временем благодаря хорошему питанию и воспитанию. Это нестроение не может происходить от души: оно идет от тела. Таким образом, душа, лишенная интеллекта,

обязательного посредника между постигаемым, которое она созерцает, и чувственным, которое движет, недостаточна для объяснения; внезапно мы наталкиваемся на область неведомого. Рядом с интеллектом, самим по себе движущимся в направлении конечной цели, необходимо апеллировать к другой причине, избегающей целенаправленности.

Нестроение есть факт тела. Тело составлено из элементов: огни, воздуха, воды и земли. И те же самые элементы, образующие тело, одинаково являются первоначальными элементами Вселенной. Значит в элементах в самом корне материи кроется причина нестроения, «вид заблуждающейся причины» (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας 48 а 6-7). Отсюда очевидно, что для объяснения мироздания необходимо вернуться назад, произведя более точный анализ первопричин материи (48 а 7-b 3) (49).

Нам не надлежит здесь распространяться о естестве понятия Хώρα, но стоит по крайней мере показать, что платоническое выражение Хώρα может уступить место двум различным интерпретациям, которые оба окажутся очень важными для сведения о материи в эллинистическую эпоху (50). Одним словом, Хώρα может рассматриваться либо как чисто пассивное могущество, чистый предел порядку, либо как активное могущество, позитивная причина нестроения. В первом случае зло окажется только умаленным благом, точнее, оно станет необходимым условием действия Блага, то есть тем, без чего Конечная Причина не смогла бы действовать; во втором случае зло будет положительно злом, оно воспрянет в качестве антагонистического начала перед лицом Добра.

### *а. Хώρα, чистое пассивное могущество*

В начале изложения о Хώρα (48 е 2 ss.) Платон упоминает весь первый постулат Тимея (27d 5-28 а 4), а именно различие двух видов существ – Постигаемое незывлемое и всегда переменчивое чувственное. Речь идет теперь о создании

третьего вида существа, сложного и неясного для уразумения (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρόν 49a 4). Эта сложность отмечается в большом количестве выражений, используемых Платоном для обозначения третьего вида: *вместилище* (τὸ δεχόμενον 50 в 2; ὑποδοχή 49 а 6, 51 а 6; ἡδεξαμένη 53 а 3), *кормилица* (τιθήνη), «*то, в чем*» появляются и исчезают образы Постигаемого (τὸ ἐν ᾧ κτλ. 49е 7, 50 d 1, 6), *матерью* (50 d 3, 51 а 5), оттиском (ἐκμαγεῖον), наконец *местом*, или *расположением* (χώρα 52 b 1, 5). Равно она отмечается и для сравнений, которые мы должны создать: Хώρα представляется как золото, моделирующее всякие возможные фигуры (50 а 5-b 6), как влажная основа, но сама без запаха, предназначенная получать благовония (τὰ δεζόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμὰς 50 е 8), как мягкий воск (50 е 9). Короче, «это определенный вид невидимого и бесформенного существа, принимающего от Постигаемого и участвующего в нем весьма затруднительным и сложным для разумения способом» (51 а 8-9); он едва правдоподобен и воспринимается не ощущением, но своего рода смешанным умозрением, как во время сновидения, когда провозглашается, что все существует в месте и занимает место (52 b 2–5).

Эти формулы нам освещают способ, с помощью которого законно получить сознание понятия Хώρα. Чего нельзя сделать посредством позитивных понятий: Хώρα не имеет ничего позитивного. Нельзя сказать то, что оно есть. Но можно сказать, с одной стороны, о том, что его нет; с другой стороны, о том, что оно позволяет, чтобы это было. Хώρα не является реальным пространством: поскольку, не стоит забывать, что чувственное мироздание – это Все; оно занимает, если можно так выразиться, все пространство; и за пределами его нет пространства, в котором оно бы содержалось. Понятие Хώρα никак не относится к реальной материи: поскольку, чтобы воспринять все формы, оно само должно быть без формы (50 d 7-е 1). Если оно не предстает никакой физической формой, то Хώρα взамен не является и постигаемой сущностью, ибо в этом случае оно оказалась бы Формой и страдало бы, будучи определенным.

Значит оно не есть ни чувственное существо (ἀνόρατον 51 а 8) и ни постигаемое (ноуменальное) существо. Но посмотрим на то, что оно позволяет. Оно позволяет, с одной стороны, чтобы предметы размещались, различаясь одни от других по факту, что занимают разные места: значит, оно – возможность разграничения, *место-граница*. С другой стороны, оно позволяет, чтобы предметы видоизменялись один в другом, не выходя из того же самого расположения: итак, оно – возможность изменения, *место-субстрат* (51). В этом двойном звании Хóра обладает только значением пассивного могущества. Оно не является причиной в собственном смысле, но оно есть необходимое условие, без чего Конечная Причина (или Интеллект, управляемый Конечной Причиной) не сумела бы организовать Космос. Что на самом деле называется порядком, а со статической точки зрения – *множеством упорядоченных вещей*. Итак, множество подразумевает различие, разграничение объектов. С динамической точки зрения, порядком называется *изменение для определенной цели*. Значит изменение предполагает переход из одного состояния в другое. Но чтобы произошел переход, недостаточно двух начал, первого и второго состояния, здесь необходимо еще третье, являющееся субъектом, субстратом того же самого состояния; без чего присутствует не переход, но чистое и простое уничтожение второго состояния (52). Оно предстает возможностью развития: это благодаря ему объекты, хотя и занимающие различное расположение, могут рассматриваться как различающиеся одни от других и, следовательно, разграниченные. И оно же – возможность изменения: благодаря ему объекты могут сменяться в одном и том же месте.

Под этими двумя аспектами Хóра раскрывается, как о том хорошо сказано (53), – как перестановка (транспозиция) в физическом порядке того, что являлось представлением Другого в диалектический порядок (Soph. 251 a-259 b). Откуда происходит представление Другого? Отчего необходимо объяснить, с одной стороны, что сущности множественны и взаимобразно разграничиваются; с другой стороны, что



сущности принимают участие друг в друге. Взяв абсолютно, всякая сущность появляется поначалу как восходящая к Тому же самому в силу начала идентичности (напомним сказанное справедливо в *Тимее* относительно Форм, 52 с 5). Но совершив это, всякая сущность проявляется тем самым как «иная», нежели другие сущности: значит подобное представление Другого позволяет сосуществование сущностей, оно делает возможным множественность. Во втором месте представление Другого разъясняет наставление. Мы приписываем такое-то качество такому-то существу: это предполагает, что являющееся в определенном отношении тем же самым, обладало бы властью в другом отношении быть «иным». Таким образом, представление Другого в диалектике утверждает как разделение родов, так и связь между родами. Всякая сущность предстает другой, нежели другая сущность, и обе не могут сосуществовать в одном и том же логическом расположении (*Tim.* 52 е 5). Всякая сущность есть то же самое, что и она, но с потенцией быть другой. Значит существует область Другого как вид диалектического Места. Применим эти данные к физике. Чем представляется собственно Хώρα? Всякий физический объект отличается от других тем, что занимает некоторое расположение, определенное ему своей формой. Всякий физический объект подвержен трансформации в другой объект, сохраняя то же самое расположение. Короче, объекты помещаются и различаются в соответствии с местом. Объекты взаимно трансформируются в том же самом месте. Это сосуществование множества, эта последовательность различия в одной и той же точке требуют своего рода сущности, не являвшуюся точно ни пространством, ни материей, но которая способом Другого в диалектике утверждает разделение существ и возможность, что они должны изменяться друг в друге. Итак, само собой разумеется, с этой точки зрения, что Хώρα есть только пассивная потенция, относительно не-сущее. Поскольку нельзя здесь иметь несколько Форм без этого относительного не-сущего, предстающего

понятием Хóра: «От логического разброса, получающегося из представления Другого, проистекает в свою очередь физический разброс, то есть невозможность для двух различных объектов сосуществовать в одном и том же месте» (54). Значит Хóра является не Причиной в собственном смысле, но необходимым условием истинной Причины. Оно отнюдь не позитивное нестроение, ни его причина, но «то, без чего» не осуществилось бы никакого порядка. Она лишь предел и никак не сопротивление Порядку.

С тех пор, очевидно, что подобная интерпретация Хóра лучше служила оптимистическим взглядам космической религии. Если Космический порядок подразумевает множество существ, если это множество предполагает Хóра, и мы видим, что Хóра предстает далеко от позитивного зла, являясь лишь умаленным благом. И поскольку существуют другие существа, нежели незыблемое и совершенное Существо, и поскольку эти другие существа не могут существовать, не занимая места, постольку необходимость, получающаяся из этого неперемennого условия, ничего не выражает, кроме отграничивания добра, не противостоя ему коренным образом. Нестроение поглощается в порядке: таково в общем подходе поистине философическое представление о материи вследствие зла, начиная с *Тимея* и до Плотина.

### в. Хóра, активная потенция нестроения

Но тогда как объяснить нестроение? Нестроение существует, это сам факт нестроения в случае маленького ребенка, находившегося в точке отсчета нашего анализа о Хóра. Здесь вспоминаются звенья цепи. Из союза бессмертной души и смертного тела поначалу получается состояние нестроения: беспорядочные движения ребенка, резкий удар ощущений. Источник нестроения не может находиться в бессмертной душе, и значит – он в теле. Итак, тело составлено из четырех элементов, равно являющимися элементами мироздания.

В свою очередь элементы, не будучи подлинными «элементами», обращаются в субстрат, представляющей Хώρα (48 е 2–50 в 6). Теперь, если Хώρα лишь предел порядку, то как можно ей приписывать нестроение, которое навязано нам по факту? Усилие заключено в рассмотрении, что Хώρα является позитивной причиной нестроения. Вот каков новый аспект платонического понятия Хώρα, и эта новая интерпретация спешит повелевать, со своей стороны, всей доктриной злой материи в эллинистическом гнозисе.

Интересующий нас текст полностью находится в конце изложения о Хώρα. Платон подытожил это изложение (52 а 2–4) следующим образом: существует просто существо (ὄν), Хώρα и существо в становлении (γένεσις), три вида существ, существующих тремя различными способами, и это еще до того, как начало существовать Небо (55). Он продолжает тогда в этих понятиях (52 d 4–53 в 5):

«Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба. А о Кормилце рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха (56), и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшее ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно

между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел»<sup>1</sup>.

Вот для нас сущностный отрывок. Из него выходит, что по самому своему естеству материя в своей коренной основе является нестроением и причиной нестроения. Элементы обращались в более примитивный субстрат. Но сам этот субстрат, будучи средоточием беспорядочных потрясений, передается наружностям, квалифицирующим его неправильными и непрестанными движениями. Здесь воспринимается происхождение доктрины злой материи, занявшей столь важное место в эллинистической мистике. Несомненно, для Платона эта материя по существу не что иное, как предел благотворного действия Конечной Причины. Это торжествующее Благо. Благодаря такому посреднику, как душа (интеллект), дуализм Постигаемого и Чувственного не является больше абсолютным. И мы поспешим увидеть тотчас, как Благо вводится вплоть до темной области материальных элементов. Но достаточно только пренебречь платоническими коррекциями, чтобы достичь коренного дуализма эллинистической мистики. Здесь очень значимая точка расхождения; и мы чувствуем, что расхождение будет зависеть от способа, коим растолкуют место материи в *Тимее*. Одни в нем увидят лишь полностью пассивную потенцию, чистое

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: *Платон. Собрание сочинений* в 4 т. Т. 3 // *Философское наследие*, т. 117. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1994. Перевод С.С. Аверинцева, сверен И.И. Маханьковым. Примечания А.А. Тахо-Годи. Преамбула А.Ф. Лосева. Общая редакция А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи.

вместилище образов Форм: в этом случае Благо торжествует, и у нас появится оптимистическая концепция мироздания. Другие, наоборот, станут придерживаться активной потенции для места материи и позитивной причины нестроения: в этом случае мироздание, будучи материальным, окажется злым, и у нас возникнет пессимистическая концепция мироздания.

9. Можно сказать, что обе концепции материи равнозначны в своем зародыше в *Тимее*. Несомненно, диалог показывает, в конечном счете, Благо, побеждающее материю. В момент, когда в первой части, стремясь указать роль адьювантных причин (этот отрывок объявляет вторую часть и ее подготавливает), Платон старается отметить, что порядок Необходимости (τὰ δι' ἀνάγκης) подчинен порядку Интеллекта (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα 47 e 4): «Интеллект господствует над Необходимостью по самому факту, что он ее убеждает ориентировать становление к лучшему по большей части из случаев: вот так мироздание образовалось от начала благодаря данной субординации Необходимости убеждению премудрости» (48 a 2–5). Платон возвращается к той же самой идее в завершении отрывка о начальном нестроении (57) Χώρα (см. *выше*). Элементы пребывают еще аморфными, сама Χώρα сотрясаема хаотическими движениями: Бог спешит установить порядок в этом хаосе, настраивая элементы с помощью геометрических фигур и чисел: «То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением; но теперь мне следует попытаться пояснить вам устройство и рождение каждого из четырех родов. Рассказ мой будет непривычен, но, раз вы сроднились с теми путями научения, без которых не обойтись моим речам, вы последуете за мной» (53 b 5–7)<sup>1</sup>. В силу данного на-

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 // Философское наследие, т. 117. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1994. Перевод С.С. Аверинцева, сверен И.И. Маханьковым. Примечания А.А. Тахо-Годи. Преамбула А.Ф. Лосева. Общая редакция А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи.

чала Бог принимается навязывать составным частям элементов геометрические фигуры (элементарные треугольники), вводя тем самым порядок и красоту вплоть до самих корней Мироздания (58). И поскольку она была предшествующей, постольку вторая часть продолжает о речи ней в отрывке, утверждающем верховенство Конечной Причины (68 е 1–69 а 4: см. 48 а 2–5): «Все вышеназванные вещи, рожденные в то время под воздействием необходимости, взял в свои руки Демиург самой прекрасной и лучшей из возникших вещей, вознамерившись породить самодовлеющего и совершеннейшего бога; причинами, которые присущи самим вещам, он пользовался как вспомогательным, но при этом сам направлял каждую из возникших вещей ко благу (τὸ δὲ εἶ τεχταίνόμενος). Поэтому должно различать два вида причин – необходимые и божественные – и отыскивать во всем причины второго рода, дабы стяжать через это для себя блаженную жизнь, насколько природа наша это допускает, а уже ради них нам следует заниматься и причинами первого рода (ἐφ' οἷσπουδάσομεν), поняв, что при забвении необходимости немислимо ни уразуметь, ни схватить, ни вообще как-либо приблизить к себе то единственное, о чем мы печемся»<sup>1</sup>. Вот почему мироздание является прекрасным, и красота Космоса может вести к познанию Бога; диалог завершается (59) на увещании созерцать небесный порядок (90 a-d).

Это не мешает тому, что в самом *Тимее*, как мы видели, можно найти в зародыше представление о материи, антагонистической Благу и, следовательно, злой. Итак, эта идея двух противостоящих начал, одного – Добра и другого – Зла, встречается и в других местах у Платона.

В *Тезетете*, когда Сократ начертал портрет философа (173 с-176 а), Феодор воскликнул (176 а 2–3): «Если бы твои слова, Сократ, всех могли убедить так же, как и меня, больше мира и меньше зла (60) стало бы среди людей». Сократ тогда отвечает:

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

«Но зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (*Тезтет*, 176 а 4-б 1)<sup>1</sup>.

Немногим дальше, вновь повторив изображение парадигмы в Республике (VI, 500 d-e), Платон делает аллюзию на два постигаемых образчика, предлагаемых человеку (*Théét.*, 176 e 3 ss.). Один, божественный образчик, познает полноту блаженства; другой – образчик, лишенный Бога, верх несчастья. Согласно своей жизни с первым или вторым образчиком, люди становятся блаженными или несчастными. Если бы мы буквально восприняли этот текст, то могло бы показаться, что само зло в звании начала, противостоящего добру, обладало, как и всякая реальность, своим образчиком среди Форм: это непременно подразумевало бы позитивное существование зла.

Дуальность добра и зла обнаруживается в знаменитом мифе *Политика* (268 dss.), написанном не без представлений больших аналогий с *Тимеем*. Я привожу здесь его сущностный фрагмент (269 с 6-270 а 9):

«*Чужеземец*. Итак, слушай. Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу – когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная – это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости по следующей причине...

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: *Платон. Собр. соч.* в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 1993. Тезтет, перевод Т.В. Васильевой.

*Сократ младший.* По какой же именно?

*Чужеземец.* Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам, природа же тела к этому разряду не принадлежит. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло не получить в удел перемен. Все же, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения (61). Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей (см. *Phèdre* 245 с), а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону (αὔ). В соответствии со всем этим в космосе нельзя сказать (не впадая в нечестие – οὐ θέμις) ни что он вечно движет самого себя, ни что ему как целому всегда сообщает двоякое, разнонаправленное вращение бог, ни что два разных божества вращают его в противоположные стороны согласно своим замыслам, но остается единственное, что было нами недавно сказано: космос движется благодаря иной, божественной причине, причем жизнь приобретает им заново и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда же ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, благодаря тому что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне»<sup>1</sup>.

Из этого текста получается: 1° что мироздание подвижно кругообразным движением; 2° что это движение во время своего периода направляемо Богом; 3° что по завершении данного периода мироздание устремляется в обратном на-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Законы. М.: Мысль, 1999. Политик. Перевод С.Я. Шейнман-Топштейн.



правлении под воздействием «своего собственного импульса». Продолжение мифа нам показывает, что периоды, когда Бог направляет движение, являются для мироздания счастливыми временами (таковым был, например, легендарный век Кроноса); наоборот, периоды, когда мироздание предоставлено само себе, двигаясь в обратном направлении, предстают ужасными временами. Значит, есть соответствие, с одной стороны, между действием Бога и блага; с другой стороны — между собственным действием мироздания и зла. Ибо речь идет скорее о собственном действии мироздания от инстинкта, присущего миру, доставшегося ему от того, что он образован из материи. Когда он разворачивается в противоположном направлении, то мироздание уже не движется ни Богом, ни вторым Богом тенденции, проивостоящей первой, но благодаря ему свойственному началу, которое по природе причина нестроения и содержится в материи. Именно это Платон выражает впоследствии. Когда управляющий Бог оставлял штурвал, удаляясь в свою дозорную башню (εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη 272 e 5: см. *Tim.* 42 e 5 ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἥθει), тогда мироздание предавалось своей фатальности и своему естественному импульсу, заставляющих его, подчеркнем последнее, следовать в противоположном направлении тому, что ему запечатлела божественная воля (τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ ζύμυτος ἐπιθυμία 272 e 6–7). Этот неожиданный разворот имеет следствием ужасные потрясения (σεισμὸν πολλὸν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν 273 a 3), затем мало-помалу восстанавливается спокойствие. Поначалу мироздание еще сохраняет некоторое воспоминание об учении Демиурга и Отца, но в дальнейшем его забывает, полностью возвращаясь к врожденному нестроению.

«Причиной тому была телесность смешения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку (πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφίγεσθαι 273 b 7-8), он был причастен великой неразберихе (ὅτι πολλῆς ἦν μετέχων ἀταξίας).

От своего устроителя он получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то сколько бы ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя во-брал и уделил живым существам. Питая эти существа вместе с Кормчим, он вносил в них немного дурного и много добра.

Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и по приходу забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть» (273 b 5-с 2)<sup>1</sup>.

Иными словами, по мере того как время проходит, мироздание дальше возвращается к старому обычаю хаотического нестроения (τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος 273 d 1) до тех пор, пока этот распад не войдет в полный расцвет (ἐξανθεῖ 273 d 1); и когда мироздание со своими существами приближается к полной разрухе; Кормчий Господь вновь берет кормило, чтобы воспрепятствовать мировому распаду и погружению в бесконечную бездну неподобия (διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δὴ 273 d 7–8); он останавливает течение и опрокидывает ход болезней и разложений, восходящих к революции мироздания, когда оно движется под воздействием своего собственного импульса (τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ 273 e 1–2). Значит мы видим естественное состояние материи, состояние, к которому она преимущественно приходит, и это состояние хаоса (ἀταξία 273 b 5, ἀναρμοστία 273 d 1, ἀνομοιότης 273 d 8). Вот почему мироздание происходит из этой материи, спонтанно возвращающееся в хаотическое состояние, с тех пор как Демиург его покидает. Противостояние между Богом и

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. *Законы*. М.: Мысль, 1999. *Политик*. Перевод С.Я. Шейнман-Топштейн.

материей является здесь коренным, символизируемым двумя противоположными направлениями космического движения в соответствии с тем, когда мироздание ведомо Богом или, когда оно идет само по себе (αὐτόματος 269 с 9).

Не появляется ли вновь противостояние двух начал во второй книге *Законов*? Это сложная проблема: посмотрим сначала на текст. Уже было доказано (X, 892 а 2 ss.), что душа логически предшествующая телу, поскольку самодвижущееся начало предшествует тому, что движет. Значит, функции души (темперамент, характер, волевые акты, истинные мнения, воспоминания и пр.) предшествуют свойствам тела (896 с 9-d 3). С другой стороны, именно душа непременно является благодаря своим функциям причиной того, что делается хорошего или скверного, благого или худого, справедливого или несправедливого (896 d 5-8). Короче, всякое движение, каким бы оно ни было, имеет движущим началом душу, пребывающую в двигателе и управляющую им изнутри. С тех пор, нельзя ли допускать, что Небеса равно управляемы Душой, им имманентной? (896 d 10-e 2). Тогда неожиданно возникает вопрос: эта Душа Мира будет единственной или в нем сосредоточится их несколько?

*«Афинянин.* Но одна ли [душа] или многие? Я отвечу за вас: многие. Ибо мы никак не можем предположить менее двух – одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая.

*Клиний.* Ты очень верно сказал.

*Афинянин.* Прекрасно. Итак, душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть. Правит она и с помощью всех родственных этим и первоначальных движений (62), которые в свою очередь вызывают вторичные движения тел и ведут все к росту либо к уничтожению, к слиянию либо

к расщеплению и к сопровождающему все это теплу и холоду, тяжести и легкости, жесткости и мягкости, белизне или черному цвету, к кислоте или сладости. Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум (63), пестует все и ведет к истине и блаженству. Встретившись же и сойдясь с неразумием, она ведет все в противоположном направлении» (896 e 8–897 b 4)<sup>1</sup>.

Откуда снова встает вопрос (897 b 7–c 1):

«Что же, постановим ли мы, что все это так, или будем пока пребывать в сомнении, не обстоит ли это как-то иначе?

*Клиний.* Никоим образом.

*Афинянин.* Итак, какой род души признаем мы господствующим над небом, землей и всем круговращением: разумный ли и исполненный добродетели или же не обладающий ни тем, ни другим? Желаете ли вы, чтобы мы так ответили на этот вопрос...».

На что Чужестранец сам и отвечает: «*Афинянин.* Чудак, скажем мы, ведь если путь перемещения неба, со всем на нем существующим, имеет природу, подобную движению, кругообращению и умозаклучениям Ума, если то и другое протекает родственным образом, значит, очевидно, должно признать, что о космосе в его целом печется лучший род души и ведет его по наилучшему пути.

*Клиний.* Правильно.

*Афинянин.* Если же [космос] движется неистово и нестройно, то надо признать, что это – дело злой души» (897 c 4–d 1). Остаются только два пункта для разъяснения: с самого начала кругообразное движение наиболее сродни движению интеллекта (898 a 3–b 3), и напротив, передающее движение, не повинующееся никакому повелению и никакому установленному плану наиболее родственно безрассудству (898 b 5–8). С тех пор, как мы знаем, поскольку всякое кругообразное

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. *Законы*. М.: 1999. Перевод А.Н. Егунова.

движение обладает в качестве двигателя душой и поскольку революция Небес располагает непременно душой в качестве движущего начала, бдящей над этим движением и его направляющей, постольку несложно сказать, превосходная или вредоносная эта Душа (898 с 1–5). Конечно, как отвечает Клиний, согласно этим предпосылкам, нечестиво выражать иную вещь, кроме этой: «Нет, такое круговращение – дело души, обладающей всяческой добродетелью, *одна ли есть такая душа или, быть может, их несколько*» (898 с 6–8); и значит она является богом (899 b 3 ss.).

Продолжение идей, мне кажется, должно быть следующим. У всякого психического или телесного движения, у всякого произведенного последствия, каким бы ни был характер (добрым или злым), существует причина, заключающаяся в расположении души. Применим этот принцип к мирозданию. В нем констатируется бесконечность движений и произведенных последствий: согласно изложенному началу, они подразумевают причину психического порядка. Но поскольку эти посредствия множественные, должно ли предполагать одну или несколько причин? На данный момент предположим две причины: благую и иную, способную производить противоположные последствия. Это только гипотеза, заранее стремящаяся объяснить то, что мы еще не знаем: являются ли благими или скверными движения, произведенные в мироздании. Поэтому мы выдвигаем гипотезу о двух душах никак не для того, чтобы заставить их сосуществовать, но дабы избрать среди них, согласно тому, будут ли движения и феномены мироздания хорошими или плохими. Платон не только утверждает сосуществование двух противоположных начал, но рассуждает так, будто должна существовать *лишь одна душа* для управления мирозданием: одна душа, которая в этом случае (если последствия окажутся благими) будет называться доброй (= соединенной с разумом); в противном случае (если последствия окажутся скверными) будет называться злой (= соединенной с безрассудством). Это очень четко отмечено

в вопросе (897 b 7-с 2): «Итак, какой род души признаем мы господствующим над небом, землей и всем круговращением: разумный ли и исполненный добродетели или же не обладающий ни тем, ни другим?» Здесь не стоит вопрос о сосуществовании душ: это будет одна или это будет другая. И в самом деле, мы не обнаруживаем больше здесь гипотезы из *Политика*. Несомненно, в *Законах* рассматривается множество движений внутри мироздания. Но внешние Небеса движимы только одним движением, и речь не идет, как в *Политике*, то об одном, то о противоположном смысле направленности. С тех пор, чтобы решить, обладает ли движение внешних Небес началом доброй или злой души, остается только изучать это движение. Схоже ли оно с движением интеллекта (ὁὐ ἰνῆσις 897 с 5) или же происходит беспорядочно и бездумно (μᾶνιῶς καὶ ἀτάκτως ἔρχεται 897 d 1)? Подобное рассуждение, безусловно, подходит для движений, подчиненных универсальному движению. Тогда устанавливается, что универсальное движение, будучи кругообразным, является наиболее схожим с движением интеллекта. Отсюда заключение: душа, движущая Небесами, следящая за ними и ими руководящая (898 с 3), непременно является благой, *одна ли есть такая душа или, быть может, их несколько* (898 с 7). Мы видим, что вопрос «одна ли есть такая душа или, быть может, их несколько» независим от вопроса «благой или злой души». Последнее касается качества космических движений и феноменов: являются ли они добрыми или злыми, и проистекают ли они от благой или вредной души? Оно же касается множественности и разнообразия феноменов, – например, неравномерных движений планет; для объяснения этих неравномерных движений, достаточно ли одной души, и нельзя ли предположить их несколько – одну на каждую планету (см. X, 899 b, VII, 820 e-822 d)? *Законы* оставляют вопрос открытым, но по крайней мере верен пункт в том, что одна душа или их несколько, но душа, находящаяся у истока движений планет, является благой:

«Афинянин. Относительно же всех звезд, Луны, лет, месяцев, времен года (64) какое иное рассуждение можем мы привести, как не подобное этому, а именно: ввиду того, что душа или души оказались причиной всего этого и к тому же они обладают всеми нравственными совершенствами, мы признаём их божествами, все равно, пребывают ли они, как живые существа, в телах или еще где-то и другим способом управляя небом. Найдется ли человек, который, согласившись с этим, стал бы отрицать, что “все полно богов”» (899 в 3–7).

Таков, как мне кажется, упреждающий смысл всего отрывка 896 с 5–898 с. 8. Именно в этой совокупности необходимо рассматривать фразу 896 е 4–6: «Их несколько? Несколько. Допустим, по крайней мере, что их две и пр.» Продолжение показывает, что эта фраза не утверждает сосуществование двух душ, она выдвигает альтернативу. Душа (или души), которая движет (или которые движут) Небесами, будет (или будут) доброй или злой в соответствии с тем, окажутся ли небесные движения упорядоченными или неравномерными. Существует только добрая душа, когда имеет место лишь одно движение (особенно из установленных движений); существуют несколько добрых душ, если движения представляются множественными, и эта множественность обязывает признать несколько душ.

Если выделить из этого контекста оспариваемую фразу, рассматривая ее как утверждение сосуществования двух противоположных начал, то мы приходим к вящей сложности: будет ли это злостная Душа, противостоящая благой Душе? Будет ли это второй Бог, противоположной тенденции благому Богу? *Политик* мог бы поставить данную гипотезу, впрочем, отвергнув ее, поскольку речь шла там о двух противоположных движениях внешних Небес, что не является случаем *Законов*. Поскольку в *Законах* не ставится вопрос об универсальном движении, которое утверждалось подобным движению интеллекта и, значит, упорядоченным и благим, и

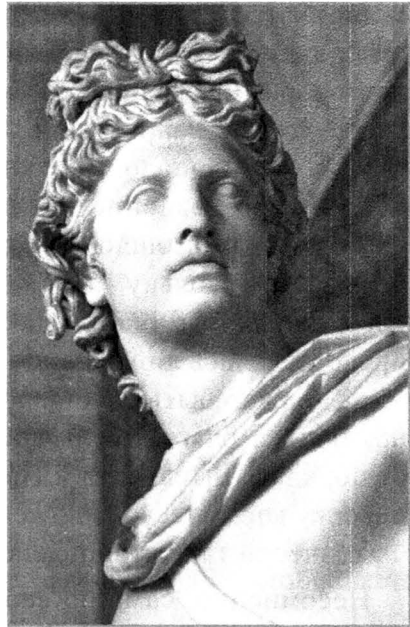
злостная Душа могла бы вмешиваться только для объяснения нестроения мироздания или точнее – частных нестроений, включенных в универсальный Порядок. Согласно доктрине *Политика* и *Тимея*, эти нестроения восходят к материи. И мы видели, что материя является не только пределом Порядку, но и пребывает благодаря себе самой позитивной причиной нестроения в том, что спонтанно движимо хаотическими движениями. В этом аспекте материя предстает иной вещью, нежели чистое относительное не-сущее, соответствующее Другому в диалектике: она своего рода существо, она существует в реальности. В *Тимее* спонтанное движение материи не объясняется. Должно ли предполагать, что это объяснение находится в *Законах* под четкой формой злостной Души? Если материя движется сама по себе, если она является движением благодаря душе, то нельзя ли представить себе непременно Душу материи, злостную Душу, поскольку движения материи неупорядоченны? Подобным образом рассуждает Виламовитц (65). К сожалению, наш отрывок из *Законов* (896 с 6-898 с 8) не делает никакого упоминания о материи, хотя это упоминание кажется абсолютно необходимым, если поддерживается сосуществование двух начал: на самом деле, в данном случае единственное средство объяснения злостной Души – это ее отождествление с материей (66). Разве не должен был об этом сказать или по крайней мере намекнуть Платон?

Несомненно, это хороший вопрос вследствие нестроения в мироздании. Но говорится очень явственно, что дело касается в данном случае человеческих деяний (μὴ φροντίζειν δὲ αὐτοὺς [sc. τοὺς θεούς] τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων, 899 d 5). Юноша видит добрых людей, изнывающих в нищете, и процветающих злодеев. Разве это справедливо, разве это порядок? Вот тогда в знаменитом фрагменте (903 b 4-e 1) Платон излагает свою доктрину универсального порядка, в котором поглощаются частные нестроения, коими являются индивидуальные страдания. Насколько бы малой она ни была, каж-



дая часть стремится к благу Всего и ко взгляду на Все (67). Значит необходимо рассматривать Все, получая осознание того, что лучшее для Всего и лучшее равно для нас (τὸ περὶ σὲ ἄριστον τῷ παντί συμβαίνει καὶ σοί 903 d 2). И придет ли время праведного воздаяния? Рассмотрев, что все действия предстают фактом души, и в этих действиях либо больше добродетели, либо больше порока, и что, с другой стороны, совокупность мироздания (тело и душа) нерушима; верховный Царь установил в мироздании различные расположения для этих частей Вселенной, коими являются индивидуальные души; спеша занять свои места, они обеспечивают в мире торжество добродетели и поражение порока (904 a 6-b 6). Когда душа по совокупности своего поведения принимала большое участие в превосходстве божественного, тогда она переходит в святое место, переносясь из низшего места в другое более возвышенное место; когда же она существовала противоположным образом, тогда она переходит в подобное место (904 d 4-e 3). Значит, даже соглашаясь с тем, что Вселенная (68) исполнена злом и добром и что зло в ней господствует (906 a 2-5) (69); мы сразу замечаем, что речь здесь еще и о моральном зле, поскольку говорилось о борьбе, где мы имеем помощниками Богов и Гениев – будучи сами одержимы этими Богами и Гениями (ἡγήμα 906 a 7) – и, следовательно, о борьбе между пороком и добродетелью (906 a 5 b 3). Вполне возможно, что порочные люди, чье процветание представляется итогом неправедных доходов, осаждают богов своими молитвами, чтобы получить от них безнаказанно сохранение своих богатств (906 b 3-c 2). Этот грех «плеонаксии» (обогащения за счет других), по крайней мере, не образует такого неравновесия, как в случае телесной болезни плоти в эпидемиях, производимых благодаря нарушению равновесия времен года и несправедливости в Граде (906 c 2–6). Именно таким сей грех предстает в воззрении богов. Значит было бы нечестиво думать, что боги могли оставаться уступающими под воздействием жертвоприношений злодеев: последние обречены на возмез-

дие (обобщение 906 с 8-907 b 4). Итак, мы видим: во втором (899 d-905 d) и третьем доказательстве (905 d-907 b) Законов, несомненно, встает вопрос о нестроении, но о моральном нестроении, несправедливости в вещах дольного мира (успехе злодеев, неудаче праведных), несправедливости, вознаграждаемой справедливым распределением в различных местах Вселенной развоплощенных душ. Существует лишь одна малая фраза, впрочем, случайная, чтобы ее можно было отнести к космическому нестроению: это аллюзия на эпидемии (λοιμόν), обозначающие неравновесие, «плеонаксию» во времена года (906 с 4-5).



Бог Аполлон.  
Скульптура Леохара

**10.** В заключение вот то, что можно сказать относительно платонического понятия Хώρα-материи. В первом аспекте она появляется как физический перенос диалектического представления Другого: оно предстает относительным не-сущим, позволяющим, с одной стороны, множественность чувственных объектов, различаемых по занимаемому ими месту, с другой стороны – видоизменение в том же самом месте одного объекта в другой. В другом аспекте, будучи спонтанно движимой разупорядоченными движениями, передаваемыми ей элементам, для которых она служит вместилищем, Хώρα-материя выделяется в качестве автономного начала нестроения, не ограничивающего только причинность Блага, но ему противостоящему. Эти два аспекта Хώρα-материи указаны в *Тимее*. Антагонизм Интеллекта (стремящегося к благу) и

материи (естественно несущейся к нестроению) рельефно отображен в *Политике* благодаря вымыслу о двойственном кругообразном движении мироздания, иногда обращающегося в благое направление, когда ведомо Интеллектом, иногда – в противоположное, когда оставлено им, возвращаясь к естественной склонности к смятению по факту материи, из чего само произошло. В *Теэтете* земное зло названо неизбежным, поскольку должна существовать обязательно противоположность Благу. Наконец, в *Законах* злостная Душа представлялась лишь в виде гипотезы: и поскольку движение мира должно быть сообщено душе, постольку эта душа будет называться благой, если космическое движение происходит от порядка Интеллекта и Премудрости, и злостной, если наипервейшее космическое движение окажется разупорядоченным. Фактически так установлено.

Несомненно, сама по себе материя – это средоточие разупорядоченных движений от начала нестроения; отсюда получается, что в вымысле *Политика*, где материя предоставлена самой себе, как и в *Тимее*, где описывается состояние материи перед тем, как Бог ее организовал, Платон может выражать то, чем является материя в собственной сущности, и то, что с ней бы стало, если бы она предалась своей единственной наклонности. Но в реальности материя никогда не предавалась самой себе. Мироздание является вечным и, значит, вечен порядок, вечно руководимый постигаемой Душой. Не существует актуального космического нестроения: на этот счет Платон постоянен. И только в случае с человеком, для которого бытие предстает не вымыслом, но реальностью, констатируется актуально реализованное нестроение. В *Тимее* это нестроение человеческих вещей объяснено материей; в *Законах* – скорее моральным порядком. Впрочем, ничего не указывает на то, что Платон отказывал первому объяснению: предмет Законов, будучи моральным, отсутствовал бы, распространяясь на физические представления *Тимея*.

Получается, что с начала до конца, Платон остается последовательным самому себе. Нет нестроения, присущего материи; и с этой точки зрения можно держать материю за начало, противоположное Благу. Но в случае с мирозданием это нестроение строго ограничено постигаемой и благой Душой. Материальное нестроение начинает чувствоваться лишь в подлунной сфере, особенно у человека. Небесный мир в отношении него прекрасный и благой: одни человеческие вещи смешаны из добра и зла вплоть до того, пока зло в них внешне не станет преобладать. Сам Платон озаботился о различении этих двум порядков реальностей. Но возможно, что, начиная с древней Академии, смешали оба порядка, обобщив действие зла в мироздании. По крайней мере, свидетельство Теофраста приводит к мысли об этом. Изложив несколько сложностей, выражающих слишком универсальное представление о телеологии, Теофраст (70) добавляет: «И в целом, положение, согласно которому «благо – это нечто редкое и присущее немногим, тогда как зло повсеместно и многочисленно (σπάνιόν τι καὶ ἐν ὀλίγοις τὸ ἀγαθόν πολὺ δὲ πλῆθος εἶναι τὸ κακόν)», причем проявляется оно не только в «неопределенности»и, как говорят, в «форме материи» как в чем-то таком, что относится к природным вещам, покажется приемлемым лишь последнему неучу (ἄμαθεστάτου). Наобум (εἰς ἧ) говорят те, кто рассуждает о сущем как целом (τῆς ὅλης οὐσίας) и, подобно Спевсиппу, делает ценное чем-то редкостным и расположенном в центральной области (71), всему остальному отводя место на окраине. Напротив, общее хорошо так, как оно есть (τὰ μὲν οὗ ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα)». На чем Теофраст тотчас переходит к тому, что думает об истинной позиции Платона (72). В изложении, следующем дальше, он отметит две черты. С одной стороны, диада, противостоящая единице, является неопределенной областью: это Χώρα – перенесение Другого, вид необходимого не-сущего с тех пор, как допускается множество различных существ совершенного Существа. С другой стороны, диада

есть неупорядоченная область и фактически появляется как противоположность единице: это Χώρα, начало нестроения: «Платон и пифагорейцы помещают [благо] на большом расстоянии [от вещей], усматривая во всех остальных вещах стремление ему упообиться. И все же, устанавливая некую антитезу (ἀντίθεσιν) между единым и неопределенной двоичей (от которой зависит все неопределенное, беспорядочное и, так сказать, всевозможная бесформенность) они признают, что существование природы целого без нее совершенно невозможно. Она может лишь, как говорят, иметь равную долю (ἰσομοιρεῖν) или превосходить другое [начало]. В этом смысле и начала противоположны друг другу. Поэтому даже бог (для тех, кто причиной считает бога) не в силах привесит все в наилучшее состояние, но, если он вообще в силах [это сделать], лишь насколько это возможно. Но, вероятно, это и не будет предпочтительным выбором (τάχα δ' οὐδ' ἀνπροέλοιτ'), если в результате разрушится сущее, состоящее из противоположностей (ἐξ ἐναντίων) и реализующееся в противоположностях (<ἐν> ἐναντίοις)»<sup>1</sup>.

Если не существует космического нестроения, если мироздание благое и прекрасное и если, наоборот, вещи дольного мира являются зараженными злом, каково же спасение? – «Быстрее устремиться из дольного мира в высший мир». Это созерцание универсального порядка, какой проявляется в регулярных движениях небесных богов, который должен нас вырвать у печального зрелища человеческих вещей. Таким образом, анализ платонической телеологии и границ последней, двойное рассмотрение порядка совокупности и частного нестроения ἀνθρώπινα πράγματα ведет естественно к изучению смысла и значения созерцания мироздания и благодаря мирозданию распоряжающегося Бога.

<sup>1</sup> Текст цитирован по источнику: О первых началах (Μεταφυσικά) / Пер. Е.В. Афонасина // ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016). Институт всеобщей истории РАН (Москва). Институт философии и права СО РАН (Новосибирск). Стр. 729, 730.

### III. Созерцание мироздания в *Тимее* и *Законах*

1. Вспоминается знаменитый фрагмент из Республики об астрономии (VII, 527 d-530 c). В иерархии знаний астрономия поначалу обретает третье место (527 d) после науки о числах и науки о поверхностях долин (геометрия). Сразу затем Сократ повторяет (528 a), чтобы показать, что перед изучением геометрических твердых тел в движении, необходимо обследовать их самих по себе: в итоге от геометрии происходит стереометрия, и астрономия занимает четвертое место (528 a-e). Затем идет со стороны Главкона похвала астрономии (73): «она обязывает душу вглядываться в вышину (εἰς τὸ ἄνω ὀρεῖν), она приводит вещи дольного мира к небесным вещам» (ἀπὸ τῶν ἐνθὲνδε ἐμείσε ἄγει 529 a 2–3). – Но, по замечанию Сократа, если ее применять, как это делается сегодня, то в данном случае она совершенно низводит взоры вниз (πάνυ ποιεῖν κάτω βλέπειν 529 a 8). Одно дело рассматривать телесным глазом, совсем другое – оком души. Значит одно изучение, приводящее око души к созерцанию вышины, является знанием, касающимся существующего и невидимого бытия (οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐμείνο ὃ ἀνπερίτὸ ὄν τε ἢ καὶ ἀόρατον 529 b 4–5). Знание не содержит ничего чувственного. Мы подняли голову (ἀνακύπτων 529 b 1), разинув рот (χεληνῶς 529 b 6), или мы плывем, сделав плот (ἐξ ὑπτίας νέων 529 c 1), и если мы предаемся как цели наблюдению видимых светил, то фактически понижаем взгляд души (κάτω βλέπειν τὴν ψυχὴν 529 c 1). Сколько красоты и точности оказалось в небесном шитье (ποικίλματα 529 b 1, c 7, πεποικίλταῖς 8, ποικίλιαδ 7); эти видимые звезды находятся намного ниже незримых созвездий, если брать в чистых математических соотношениях, существующих между светилами; соответствия представляются отнюдь не видом, но разумом и дискурсивной мыслью, их воспринимающими (529 c 7-d 5). Значит можно использовать эти небесные переплетения только в качестве примеров

(*παραδείγμασι*), как создавались прекрасные изображения, начертанные Дедалом или каким-нибудь иным гениальным художником (529 d 7-е 3). При взгляде на подобные картины геометр рассудит, несомненно, что это превосходная работа, но он не обретет искомой в них идеи истины в отношениях ровности, двойной или всякой другой пропорции. И только настоящий астроном бросает взор на небесные движения. Он будет размышлять, что Создатель небес сотворил свое произведение самым прекрасным образом; но что касается истинных соответствий ночи и дня, двух последних месяца, месяца году, других светил солнцу, луне и между ними; то было бы абсурдно, согласно ему, их искать в этих видимых светилах, поскольку нельзя думать, что они, будучи телесными, всегда сохраняют те же самые соотношения без малейшего отклонения (529 e 3-530 b 5). Значит изучение астрономии заключается в постановке проблем (*πρόβλημασι* *χρόμενοι* 530 b 7), а не в созерцании существ (530 b 7-9). Перейдем к *Тимею*. В диалоге присутствуют два текста, относящиеся к созерцанию. Один из них, идущий в заключении третьей части перед кратким дополнением о животных, выявляет глубокий смысл *Тимея*: познание Вселенной должно обращаться в познание Интеллекта, правящего мирозданием, и, следовательно, в моральную реформу. Итак, сначала процитируем эту восхитительную страницу (90 a 2-d 7):

«Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное (74), а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку.

Правда, у того, кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смерт-

ными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа; поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона (δαίμονα), сам он не может не быть в высшей степени блаженным (εὐδαίμονα) (75). Вообще говоря, есть только один способ пестовать что бы то ни было – нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают. Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена»<sup>1</sup>.

Другой текст находится в завершении первой части в объяснении человеческого тела, в частности, зрения. В отрывке, объявляющем о второй части и ее подготавливающем, Платон описал психологический механизм зрения: последний восходит к вспомогательным причинам и не обеспечивает истинным объяснением, идущим от Конечной Причины. Итак, Платон вновь повторяет для нас, каковой представляется подлинная польза глаз (46 е 8–47 с 4):

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 3. М.: Мысль, 1994. Перевод С. Аверинцева.



«О вспомогательных причинах, послуживших к тому, чтобы глаза обрели свою нынешнюю способность, мы уже сказали; теперь осталось ответить, какова же высшая польза от глаз, ради которой бог их нам даровал. По моему разумению, зрение – это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше, чего не было и не будет подарка смертному роду от богов. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей. Стоит ли воспевать иные, маловажные блага? Ведь даже и чуждый философии человек, ослепнув, примется *стенаньями напрасными оплакивать* потерю глаз. Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений (76), мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас»<sup>1</sup>.

Добавим, наконец, два коротких фрагмента, относящиеся к возникновению птиц и четвероногих животных. Эти животные, как и все другие и даже сама женщина, произошли от вырождения первой человеческой расы. Те же птицы появились следующим образом: «... Растить на себе перья вместо волос и дать начало племени птиц пришлось мужам незлобивым, однако легкомысленным, а именно таким, которые любили умствовать о том, что находится над землей (77),

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию, указанному выше.

но в простоте душевной полагали, будто наивысшая достоверность в таких вопросах принадлежит зрению (91 d 8-e1). А вот племя сухопутных животных произошло из тех, кто был вовсе чужд философии и не помышлял о небесном, поскольку утратил потребность в присущих голове круговращениях и предоставил руководство над собой тем частям души, которые обитают в груди. За то, что они вели себя так, их передние конечности и головы протянулись к сродной им земле и уперлись в нее, а череп вытянулся или исказил свой облик каким-либо иным способом, в зависимости от того, насколько совершающиеся в черепе круговращения сплющились под действием праздности» (91 e 7-8)<sup>1</sup>.

2. Важно увидеть не всегдачетким путем, чем представление о созерцании в *Тимее* сродни с таковым же из *Республики*, и чем оно от него отличается (78).

В некотором аспекте, особенно проявляющемся в плодотворных диалогах вплоть до *Республики*, но не предстающем позднее, например, в *Филебе*, платоническое созерцание может определяться как восхождение к Единому, разумеяемому как вершина постигаемого и вершина сущей вещи. И поскольку постигаемые вещи идут от порядка подлинного и, следовательно, непреложного знания; постольку они совершенно нематериальны, и познание чувственных объектов никак не может вести к Единому. Но сами по себе постигаемые вещи должны быть преодоленными: Единое пребывает за пределами Идеи. Начало, объединяющее Формы, больше не является само по себе Формой: оно не содержит определения, и значит оно не есть сущностью (79). Это только начало, объединяющее каждую сущность и объединяющее совокупность сущностей, позволяющее объять одним и тем же синоптическим взором весь порядок сущностей. С тех пор созерцание станет развитием в смысле внутреннего мира: для постижения Единого необходимо не только закрыть гла-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию, указанному выше.

за для всего чувственного, но и сосредоточиться в себе самом, коснувшись в некотором роде глубины души, крайней точки, где душа, свободная от всякого образа и «дискурса» об Идеях, оказывается готовой войти в контакт с самим сущим Существом. Это усилие требует очищения; интеллект должен очиститься от всякого чувственного образа; и он требует гибкого упрощения: интеллект должен сделаться способным посредством диалектики получить доступ к синоптической интуиции всех постигаемых вещей в Едином. Для очищения и упрощения интеллекта лучший метод заключается в математических знаниях. Сначала арифметика, которой присуще рассматривать не весь чувственный объект, но только его числовое значение; затем знания ровных поверхностей (геометрия) и твердых тел (стереометрия); затем знание о твердых телах в движении, насколько эти движения упорядочены, регулярны и содержат от одного тела к другому установленные соотношения. Такой будет точная роль астрономии: она очищает и оживляет душевное око (*Rép.*, VII, 527 d-e). Но все математические науки, включая саму астрономию, образуют лишь пропедевтику. Истинной наукой является диалектика, состоящая в познании соответствий между Идеями, стремящаяся к выработке иерархии Идей, обретающей, в конце концов, синоптический вид благодаря интуиции Единого.

В платоническом созерцании, рассматриваемом в этом аспекте, астрономия, знание светил, созерцание светил, играет лишь низшую и очень ограниченную роль. Светила приводят в завершении к созерцанию только, когда являются движимыми точками, движимыми равномерными движениями, в которых они всегда сохраняют те же самые соответствия. Астрономия стоит того же, что и кинематика. Если та же самая регулярность обнаруживалась в движениях лунных перемещений, то все другие подвижные точки оказывали аналогичную услугу. И астрономия не приводит прямо к видению Единого; она лишь последний этап пропедевтики у порога истинного знания, являющимся знанием Идей и иерархии

Идей. Что касается глубокого смысла, для чего в этой системе математическое рассмотрение светил пребывает в довольно низком ранге, то Бог, постижения которого взыскуют, коренным образом чужд чувственным вещам, имея отношение только с постигаемыми вещами. На самом деле, этот Бог является Еиным, объединяющим Идеи. С тех пор не только вид телесных светил, разумеется, не имеет никакого значения, но еще и интеллектуальный охват светил, как я понимаю их движения и их установленные соответствия, образует сам лишь низшую ступень в восхождении, поскольку между этой ступенью и окончательным пределом, являющимся Единым, необходимо еще пройти иерархию постигаемых вещей. И поскольку нет никакого соотношения между Единым и чувственной вселенной, постольку рассмотрение чувственной вселенной и данного порядка мироздания является бесплодным для созерцания. Чувственный порядок вселенной мог бы прийти только к Богу чувственного, пояснительной Причине чувственного. Он не мог бы привести к Богу постигаемых вещей, то есть к Единому существу, объединяющему их и побуждающему их быть.

Посмотрим теперь то, что мы имеем от астрономии в *Тимее*. Конечно, число сохраняет свое верховную ценность. Чисто чувственный вид светил не имеет никакого значения. Именно благодаря глазам, несомненно, нам предоставлено зрелище дня и ночи, фаз луны, изменений времен года; но если это зрелище не приводило бы нас к счету, то глаза не служили бы ничему. Вопрос не стоит об эстетическом созерцании; или, по крайней мере, если бы проникновенная характерная особенность заключения *Тимея* (90 а-е) оставляла бы лишь передачу глубокого чувства почитания в отношении красоты Космоса, то данное чувство не выражало бы ничего явственным путем. Глаза нам помогают воспринимать закономерную череду феноменов, зависящую от равномерных движений светил; эти регулярные последовательности приводят нас к представлениям о числе и времени; число и время по-

звolyют предпринять исследование естества; оно называется «философией» (φιλοσοφίας γένος 47 b 1), являясь высшим занятием, которому только можно предаваться в дольном мире: вот все про *Тимей*. То же самое относится и к *Законам*. Если в седьмой книге *Законов* (817 e-822 d) Платон рекомендует занятие астрономией лишь как изучение знаний счисления, с одной стороны; измерения длины, поверхностей и величин, с другой стороны; то по той причине, что светила следуют равномерным ходом (820 ass.), а знание революций светил и соответствий, существующих между их различными кругооборотами, воздействует на интеллект тем же самым последствием, что и науки о числе. Как бы то ни было у Платона, *Эпиномис* подробно развивает подобную доктрину. Истинная мудрость образовалась благодаря знанию числа (976 e); и бог, поставивший нас в присутствие числа, приводил к мысли, что это небо (977 a) (80).

Но рядом с этим сходством между *Республикой* и *Тимеем* присутствует примечательное различие. В *Республике* знание установленных соответствий, несомненно, ценно тем, что очищает и возбуждает дух; но это значение присуще ему со всеми другими знаниями о числе. Кроме того, астрономия является лишь ступенью пропедевтики: она не приводит прямо к Первому Началу, поскольку это Начало предстает Единым, находящимся на вершине Идей, и значит необходимо для постижения Единого познать еще всю науку об Идеях, диалектику. В *Тимее*, наоборот, астрономия прямо ведет к познанию Начала и, следовательно, к блаженству. Последнее произвело большое изменение. В *Республике* чувственная Вселенная еще не интегрировалась в мироздание постигаемых вещей. Оно не объяснялось, но рассматривалось только как препятствие в восхождении к Богу. Теперь, напротив, чувственное мироздание обретает свое объяснение: как говорилось уже выше, оно его обнаруживает в Душе, обеспеченной Интеллектом. С одной стороны, Душа Мира, будучи Интеллектом, обладает познанием Идей. С другой стороны, Душа Мира есть нача-

ло движения мироздания, и, имея познание порядка постигаемых вещей, она является причиной, при помощи которой космические движения участвуют в порядке и гармонии. Это не все. Наша интеллектуальная душа была образована из тех же самых субстанций, что и Душа Мира. Значит, ее движения того же самого вида, окружности Самого и Другого должны вращаться в человеческой душе с той же регулярностью, что и в универсальной Душе. Если эти окружности обращаются навстречу времени в годы смятения, следующие за рождением, то это по причине нестроения, свойственного материи. И надлежит мудрому воспитанию, правой философии исправлять эти заблуждения. В чем состоит данное исправление? В точном познании равномерных движений светил, то есть совершенной мысли Души Мира, затем преобразовании своей собственной мысли в соответствии с этим познанием. Тем самым мудрец достигает не только доказательство Божества, но входит в общение с самим Богом. Наша душа есть δαίμων, божественный Гений, пребывающий в теле. Он небесного происхождения, и по мере того, как он в нас преобладает, то приводит нас в нашу изначальную обитель. Всякий, кто использует философию и правоту духа, обладает в своей мысли и в своем сердце частицей бессмертного и божественного (φρονεῖ ἀθάνατα καὶ θεῖα 90 с 1). Итак, мы видим, какая польза от созерцания светил. Она нам дает восприятие универсального порядка, благодаря чему нас приводит к познанию Души (Интеллекта) Мира, вечно управляющего сим прекрасным порядком. Но она нам позволяет равно преобразовать нашу собственную мысль, согласовав ее с Душой Всего: «пусть же созерцающий субъект уподобится созерцаемому объекту: этим совершенным уподоблением он достигнет блаженной жизни». С тех пор созерцание светил представляется большим, нежели простая ступень в восхождении к Принципу: оно прямо ведет к Началу. Значит объект, которого хочется постигнуть, по крайней мере, изменился (81). Он больше не Единое, соединяющее Идеи. Бог является теперь

Интеллектом, движущим мироздание упорядоченным движением. Бог, от себя добавлю, ибо это именно Он. Когда Платон в Законах стремится доказать, что существуют боги, именно к этой упорядочивающей Душе он нас приводит: «*Афинянин*. Чудак, скажем мы, ведь если путь перемещения неба, со всем на нем существующим, имеет природу, подобную движению, кругообращению и умозаключениям ума, если то и другое протекает родственным образом, что о космосе в его целом печется лучший род души и ведет его по наилучшему пути» (*Законы*, X, 897 с)<sup>1</sup>.

Значит созерцание Космоса облечено религиозным аспектом, прекрасно показанным Виламовитцем в следующей замечательной странице (82): «Когда читаешь эти торжественные слова (*Тимей* 90 а-е), то ощущаешь религиозную эмоцию, испытываемую Платоном при созерцании неба. Анаксагор понимал, что всякое счастье мудреца заключается в наблюдении неба, в познании порядка мироздания, равномерности законов вселенной. Платон совершает вящий шаг, увещевая положить движения души в гармонию с движениями Космоса. Однозначно подобный способ выражения передан сокровенными чувствами, когда в безмолвии ночи его взор проникал в небесные высоты до глубины его сердца. Тогда он обрел сознание гармонии предвечного, он чувствовал согласие с этой гармонией, кроткий покой наполнял его душу, умиротворяя всякое земное страдание. Теперь, состарившись и созрев, он мог вкусить этого покоя, порадовавшись достижению цели».

Необходимо проследовать дальше, необходимо задаться вопросом, в чем заключается блаженство, коим обеспечивается мудрец благодаря созерцанию светил.

В дольном мире все движется беспорядочно и чрезмерно, зло перемешано с добром, и совокупность зла одолевает итоговое добро. Таково чувство Платона, быть может, во время,

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Законы. М.: Мысль, 1999. Перевод А.Н. Егунова.

когда он пишет Теэтет, во всяком случае, в Законах (83): «Несомненно, Вселенная исполнена множеством благих вещей, но равно и их противоположностями; и вещи, не являющиеся благими, пребывают в большем количестве». Тот, кто пишет эти строки, увидел развеянными мечты. Если он и отказывался долгое время играть политическую роль в самих Афинах (положение было сильно скомпрометированным, зло являлось почти неизлечимым), то по крайней мере, Платон пытался помочь установлению на Сицилии мудрого правительства. Его последнее путешествие в Сиракузы (весна 361 – осень 360 гг.) доказало ему тщетность этого упования. Дионисий младший оказался неспособным к философической жизни. И Дион, который мог ему советовать и даже его заместить, был убитым членом собственной Академии Афинянином Каллипом (84). Какое ранение для сердца учителя! Никакого сомнения в том, что это событие утвердило его в желании к уединению и склонности к пессимизму.

Но над человеческими делами, над несчастьями земли существуют Небеса. Небеса всегда упорядочены, будучи образом постигаемого порядка, где разворачивается на наших глазах план предвечной и совершенной Мысли. Небеса, где правит правосудие, покой которых ничего не тревожит. Когда дольний град представляют лишь озлобленные субъекты, мудрецу остается только средство побега. Когда он согласует свои мысли с мыслями божественного Интеллекта, когда делается подобным созерцаемому объекту; тогда сможет благодаря духу обитать в Граде Мира. И впоследствии, начиная с этой смертной жизни, он участвует в бессмертных и божественных вещах, он обретает блаженство (85).

Итак, мы открываем, каким образом этот великий источник космического мистицизма в эллинистическую эпоху черпает источник у Платона. Если многие ищут прибежище в Граде Вселенной, то потому, что один мудрец им показал, что Вселенная есть истинное отечество Интеллекта, и что всякое страдание, всякое человеческое нестроение умиротворяется



благодаря созерцанию в небесном порядке. Знаменитое высказывание Птолемея: «Человек дня, когда я созерцаю звезды, то мои ноги не касаются больше земли, но я вкушаю амброзию подле Зевса»; звучит отголоском для исповедания *Тимея*. И когда Святой Августин противопоставляет умиротворение Града Божия непрестанной борьбе, сотрясающей земной град, он предлагает еще, быть может, сам того не осознавая, одно из преданий аутентичного платонизма.

3. Разумеется, это не весь платонизм. С самого начала нами говорилось: мысль Платона является настолько богатый и настолько сложной, что два пути эллинистического мистицизма без заблуждения могут утверждаться происходящими от него. В первом из этих путей, отвергавшем всякое рассмотрение чувственных вещей, переходя сразу к постигаемому существу; и только благодаря одним постигаемым вещам постепенно мы поднимаемся до видения Единого, преодолевающего ограниченную сущность и всякую определенную мысль. Этот путь, о чем никто и не ведает, представляется течением, в сущности, принимаемым неоплатонизмом. Но сам Плотин не совершал ошибку, прибегая к другому пути. У гностиков, осуждающих Вселенную как материальную и злую, упоминается, что Бог присутствует в мироздании, и мироздание участвует в Боге (86). Провидение наблюдает за Всем гораздо больше, нежели над частями (87). Значит Душа Мира участвует в этом провидении больше, чем другие души.

Тем не менее, в самом тексте Плотина непосредственное продолжение вводит новый пункт, который желательно изучить. В целом, два течения эллинистического мистицизма эволюционировали различными путями. Один из них полностью абстрагируется от чувственного мироздания и ведет к сверхкосмическому Богу, бесконечно удаленному от материи: совершенный образ этого мистицизма, достигается, когда под верховным Богом воображается второй Бог, творящий мироздание, второй Бог, воспринимаемый иногда злым, поскольку само мироздание злое. Второй путь заключается в



**Большой алтарь Зевса в Пергаме**

созерцании чувственного мироздания, рассматриваемого в качестве прекрасного и благого, и ведет к Богу Душе Мира; последний может быть отличен от мироздания или имманентен миру: во всяком случае, он – распорядитель мироздания. Текст Плотина убеждает здесь в третьем пути, являвшемся как бы синтезом двух предыдущих. Космос полон порядка, и значит остается заключать об Интеллекте, предстающем объясняющей Причиной упорядоченного движения мироздания. Но это мироздание, исполненное порядком, есть отображение постигаемого мира, так что созерцание видимой красоты

служит этапом для перехода к созерцанию незримого Прекрасного, то есть Идеи. И поскольку иерархия Идей непременно приводит к Единому, постольку созерцание мироздания, а затем незримого прекрасного, завершается в созерцании этого Единого. Прочитаем следующий отрывок (Plot., II 9, 16, 39–56):

«Тому, кто способен воспринимать гармонию небесных сфер, дано, если он музыкант, отражать ее в гармонии звуков, если он математик или геометр – в симметрии соответствий и принципов упорядоченности, художник же передает ее в образах и красках; и люди, слушающие такие мелодии или рассматривающие такие картины, взволнованные и впечатленные, угадывают лежащие в основе этих произведений эйдосы и вспоминают истину, которая приводит их к любви. Через прекрасные образы и звуки ум прозревает иные, высшие сферы, стройный и соразмерный мир эйдосов, где нет ничего столь тусклого и неприметного, что могло бы не запечатлеться в памяти, не вызвать благоговейный трепет при одной только мысли об этом величии, зарождающемся в еще более великом. Думать иначе могут только те, кто никогда не созерцал умопостигаемый мир и даже не пытался его себе представить» (88)<sup>1</sup>.

Не здесь ли развитие доктрины *Пира*? Разве запрещалось думать, что эта доктрина *Пира* не является несовместимой с учением *Тимея*? Миропорядок приводит к познанию Души-Интеллекта. В свою очередь, поскольку этот Интеллект созерцает умопостигаемые вещи, постольку участвует (89) в Едином, преодолевающим умопостигаемые вещи, и может вести к умопостигаемым вещам, возвышаясь к Единому от Идеи в Идею. Союз нашего интеллекта с Интеллектом мироздания тем самым служит посредником для более возвышенного созерцания. Если Плотин, как представляется, сумел исполнить

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Плотин. Эннеады. К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995–1996; К, PSYLIB, 2003.

синтез двух способов созерцания, присутствующих в *Республике* и *Тимее*, то как обстоит дело в отношении Платона? По правде сказать, в диалогах не обнаруживается никакого откровенного текста по данному вопросу, но мне кажется, что *Законы* снабжены указанием во фрагменте книги XII по ходу изложения о программе образования стражей законов.

Это образование нацелено на порождение добродетели. Но что же такое добродетель? Различаются четыре главных добродетели: мужество, воздержанность, правосудие и разумение (φρόνησις); какой предстает общая черта для этих четырех, насколько все четыре образуют собой единую вещь? (XII, 963 a-964 b). Тем самым неизбежно ставится проблема об одном и множественном, – множественном, рассматриваемом как единое все, единство, – то есть проблема диалектики (XII, 965 b 4-e 8), которая по справедливости приводит к напоминанию о теории Идей (XII, 966 a-1 9): «*Афинянин*. Что же дальше? Мыслим ли мы точно так же о прекрасном и о благом? Дóлжно ли учить наших стражей, что то и другое множественно (90), или они должны считать каждое из этого единым? Вообще, каково это? *Клиний*. Пожалуй, естественно и необходимо считать все это единым»<sup>1</sup>. Тем не менее, самим стражам недостаточно постигать истину посредством диалектики, поскольку их обязанность в определении «духа» закона и, руководствуясь им, в правоприменении в смысле единства добродетели; еще необходимо, чтобы они были способны объяснять другим данную воспринятую истину (τί δ', ἐννοεῖν μὲν, τὴν δὲ ἐνδείξιν τῷ λόγῳ ἀδυνάτεϊν ἐνδείκνυσθαι; 966 b 1); и это не только в отношении добродетели, но и всех серьезных тем. Одним словом, необходимо, чтобы они сами умели судить обо всех добрых или злых деяниях по природе вещей (91) и составлять отчет о других по их суждению. Итак, разве не касается богов одна из наиболее благородных тем? (966 b 4-с 2)

<sup>1</sup> Текст цитирован по приведенному выше источнику.

Эта преамбула к астральной теологии, вне всякого сомнения, устанавливает преобладание диалектики (92), подразумевающей представление о Едином, поскольку завершается на интуиции, в Едином от всеобщности сущностей. Значит под контролем диалектики и в звании приготовления к этой верховной науке должны будут практиковаться другие знания, среди которых наиболее благородным есть знание о богах – теология (93). Тогда вспоминаются результаты, достигнутые двумя доказательствами книги X: душа является более древней и божественной, нежели движимое ей тело; упорядоченные революции светил подтверждают существование Интеллекта, распоряжающегося Вселенной (966 d 9-967 a 5) (94). Вновь опровергается тезис материалистических астрономов, для кого светила предстают одними камнями, землей или всеми другими телами, лишенными души (967 a 6-d 2). Откуда заключение (967 d 3-968 a 4): человек не мог оставаться благочестивым, если не признавал ни верховенства, бессмертия души и ее преобладания над телом, ни существования в небесном мире Интеллекта, *имеющего своей целью существа* (95), ни необходимости пропедевтических знаний, в том числе музыку, – все это способствует преобразованию души. Следовательно, это заключение тождественно заключению из *Тимея* (90 b 2 ss.): все должно завершаться, в конечном счете, преобразованием души. С другой стороны, если текст достоверен, то заключение этого фрагмента ясно выражает и развивает в одном смысле заключение из *Тимея*. Страж законов должен быть созерцательным: он созерцает миропорядок, и это видение его соединяет с универсальной Душой. Но поскольку этот универсальный Интеллект имеет целью существа, то есть, безусловно, Идеи, постольку человеческий интеллект, спаянный с Интеллектом мироздания, направлен на восхождение к Идее и благодаря чему к Единому, объединяющему Идеи.

Согласно этой экзегезе, было бы законным думать, что Платон в конце своей жизни завершил синтез двух способов созерцания. Конечная цель – это всегда Единое. Но для до-

стижения Единого теперь больше не требуется полностью абстрагироваться от мира, поскольку мироздание благодаря Душе равно участвует в умопостигаемом. Созерцание мироздания и созерцание Идей не являются двумя расходящимися путями: один подготавливает другой. Когда мудрец удалялся в Град мира, то преодолевал только один этап. Пусть он поднимется выше; пусть же сообща с Интеллектом мироздания, ведомый этим Интеллектом, он достигнет верховного Бога, являющегося Единым.

4. Остается сложность. Если интерпретируется так, как мы уже сделали, телеология и созерцание в *Тимее*, то кто становится Демиургом в точном качестве Демиурга, то есть Создателя Мироздания, Души Мира, первых богов (светил) и человеческой души?

Напомним о понятиях проблемы. Она появилась, чтобы объяснить упорядоченное движение чувственного мироздания, и непременно, но достаточным оказалось предполагать Душу Мира, наделенную Интеллектом. Этот божественный Интеллект созерцает Идеи: благодаря Душе, его облекающей, он вечно движет мироздание в соответствии с умопостигаемым порядком. Такой последний смысл телеологии *Тимея*. Интеллект стремится к Благу; с тех пор движение, причиняемое им (посредством Души) имеет тенденцию производить это Благо: значит, Благо является Конечной Причиной революции Ураноса. Но одинаково такой же последний смысл доктрины созерцания в *Тимее*. Благодаря созерцанию небесного движения мудрец преобразовывает собственные движения своей души; с тех пор он участвует в божественном Интеллекте и, возможно, посредством этого Интеллекта в Едином Благе.

Эти данные достаточны. Хотя мы и не обнаруживаем другие ни в *Законах*, ни в *Эпиномисе*, которые на этих двух пунктах телеологии и созерцательной мудрости продолжают учение Тимея.

Что же делает тогда в этом всем Демиург? Я выше сказал, что в строгом смысле Демиург – не что иное, как мифиче-

ский двойник Души Мира. Высказывание должно ясно выражаться, ибо препятствия в этой экзегезе кажутся, на первый взгляд, ужасными. Например, в отличие от Души, Демиург не есть имманентным мирозданию. Кроме того, согласно смыслу, предупрежденному текстом, он отличается от Души, поскольку сам ее создал. Наконец, нам говорилось, когда Демиург завершил свое произведение, сотворив человеческие души и заселив их – кого на землю, на луну или иные светила – «он начал пребывать в покое в состоянии, свойственном его образу существования» (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἥθει 42 e 5). Требуется ли здесь или нет обнаружить в слове ἥθος частный нюанс во множественном числе ἥθη = «привычное место» (96); смысл несовершенного инхотатива ἔμενεν (начало действия, которое должно продолжаться) достаточно указывает идею «уединения». Бог удаляется от своего произведения, он входит в свой покой. Точно так же он уходит от Демиурга *Тимея*, как и от кормчего Бога *Политика* (272 e), который, ослабляя свое кормило, «удалялся в свою сторожевую башню» (εἰς τὴν αὐτὸ περιωπὴν ἀπέστη) (97). Но тогда Демиург, безусловно, отличен от Души Мира. Он, несомненно, запечатлел на мире свое движение, он дал щелчок (κίνησιν γὰρ ἀπένευεν αὐτῷ 34 a 1, περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι 34 a 4); но это не он является причиной непрерывного движения мироздания, эта причина – Душа.

Чтобы лучше понимать эту классическую сложность, необходимо, полагаю, тщательно различать то, что возвращает к необходимым данным, от проблемы и того, что возвращает к мифу.

То, что возвращает к необходимым данным, это Душа Мира, начало космического движения и наделенная Интеллектом, созерцающим Идеи. В этом аспекте Душа предстает безусловным посредником между двумя первыми реальностями (*Tim.* 52 ass.): ὅν, с одной стороны, и γιγνόμενον, с другой стороны. Этот компромисс Души необходим, поскольку в точке, куда прибыл Платон, ему оказалось потребной вся сила для объяснения γιγνόμενον, по

крайней мере *ἡνθρώπων*, которым является человек. Речь идет о построении града. Итак, град образуется из людей, то есть существ, составленных из тела и души. Недостаточно выражать в соответствии с миром Форм идеальные нормы Правосудия: мы должны учитывать конкретную реальность человека, являющегося материальной опорой града. Чтобы преобразовать человека, нужно познать его двойное естество: тело и душу. Тогда мы откроем, что между составляющими человеческого тела и слагаемыми тела мироздания существует связь, как между человеческой душой и Душой Мира. Антропология приводит к космологии. Теперь космология проявляет примордиальную роль Души Мира, с одной стороны, в качестве Интеллекта, с другой стороны, движущей Причины. И остается лишь расположить в согласии человеческую душу с Душой Мира, чтобы произвести в человеке, – и, следовательно, в граде, – упорядоченные движения, подражающие движениям Небес. Одним словом, образчик остается всегда идеальным миром. Этот образчик созерцается космическим Интеллектом. Он передается в равномерном движении светил. Последнее в свою очередь служит парадигмой для движений человеческой души. И это согласие между небесными движениями и человеческими движениями возможно благодаря двойным связям, – связям в отношении тела и в отношении души, – которые соединяют микрокосм и макрокосм. Какими представляются в данной системе необходимые и достаточные понятия? Идеальный образчик, интеллектуальная и движущая Душа Мира, человеческая интеллектуальная и движущая душа, наконец, материальное тело мироздания и человека. Если представить, что Душа Мира и человеческая душа тесно связаны друг с другом посредством *συγγένεια*, то в конечном счете остаются три элемента: идеальный образчик, Душа, конкретное сведение. В этой системе нет необходимости для вмешательства четвертого понятия – Демиурга.

Но рядом с системой существует миф. Этот миф является мифом о происхождении. И тема зарождения повелевалась в свою очередь благодаря эпическому вымыслу, избранному



Платоном и приводимому им в подражание античных теогоний. Несомненно, это подражание отличается в одной точке от древних образчиков. В Гесиоде или в орфической теогонии *Птиц* Аристофана (v. 690 ss.) или, возможно, в также орфической теогонии, которую цитирует сам Платон (40 е-41 а), встает вопрос только о порождении, но не о создании. Итак, Демиург Тимея, по сути, создатель: если сказано отец (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός 28 с 3, θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τ' εἰργων 41 а 7), то не в качестве порождающего существа в собственном смысле, но в качестве Созидающего. Тем не менее, как мне кажется, нет повода, чтобы слишком напирать на это различие. Вымысел о производящем труде повелевалась одним из сведений о проблеме: идеальным образчиком. Мироздание представляется не только γιγνόμενον, что неизбежно подразумевает производящую причину, способную порождать или создавать (πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκης γίνεσθαι 28 а 4, τῷ δ' αὖ γενομένῳ φάμεν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκη νεῖναι γενέσθαι 28 с 2): до сих пор Платон и теогонии идут парой. Но мироздание также точная копия парадигмы, и отсюда навязывался образ созидателя. Значит Демиург является Создателем. Мироздание есть произведение искусства (ἐκ τέχνης 33 в 1).

Итак, мы видим, что вымысел о Созидателе рожден от потребности сочетать эти два сведения: с одной стороны, мироздание есть γιγνόμενον, с другой стороны, мироздание представлено копией идеального образчика. Первое сведение приводило только к представлению о Причине, способной быть порождающей или созидающей; второе сведение обязательно сводит представление о Причине к единой созидающей Причине.

Этот обретенный пункт, все другие элементы вымысла исходят из первого постулата. В чем будет заключаться создание? Платон здесь следовал только рассказам о зарождении, всегда начинающимся хаосом. «Рождение» мироздания это фрагмент от нестроения к порядку: εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (30 а 4, см. 53 а 9). Дело, конечно, не касается

творения *ex nihilo* и, возможно, было бы заблуждением писать вместе с Тэйлором (p. 647): «Тимей начинался благодаря коренному противопоставлению вечного, τὸ ὄν, и временного, τὸ γιγνώμενον. Отсюда встает вопрос: почему существует γιγνώμενον? Почему вечное αὐτοζῶν не является одним существующим? Δημιουργός оказался введенным лишь для ответа на данный вопрос». На самом деле вопрос, почему существует γιγνώμενον, представляющее в данной форме метафизическую проблему сосуществования бытия и абсолютного существования, проблему, столько волновавшую христианскую мысль, не кажется навязанным греческой философии. Мироздание есть фактической данностью и для древних вечной данностью; мироздание — это бог без начала и конца. Вопрос, поставленный Платоном, однажды допустившим вымысел о зарождении, это о том, как: как произошел переход от хаоса к порядку? Это подразумевает упорядочивающего Создателя (28 а); это предполагает Образчик, согласно которому сей Создатель трудится (28 а-б); наконец, и это третий постулат, поскольку произведенный труд совершенен и прекрасен, постольку это предполагает наилучший Образчик, и значит Вечный Образчик и Создатель является совершеннейшей из Причин (29 а). Следовательно, все это подразумевало изначальную гипотезу, предположение о происхождении. Оно не доказывается, это несомненность: «Но для всякого очевидно (σαφές), что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин» (29 а 5–6)<sup>1</sup>.

В действительности это само собой разумеется, если мы исходим от вымысла о зарождении жизни. Но никогда нельзя забывать, что мы пребываем в полном вымысле, и нет никакого перехода от хаоса к порядку. Хаос является предполагаемым состоянием. Если предположить, что было время, когда Душа не повелевала мирозданием, то равно предполагается,

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

что все вещи оказывались в состоянии хаоса. Но поскольку презмпирическое время предстает невозможным определением, – ибо Время начинается лишь с возникновения Неба в движении, то есть Неба, движимого Душой Мира (χρόνος δ' οὖν οὐρανοῦ γέγονεν); и значит равномерное движение Небес вечно; что подразумевает вечность движущей Души и космического Интеллекта, – постольку не существовало никакого первоначального хаоса в точке отсчета творения; с тех пор нет никакой нужды в Демиурге. И все касающееся Демиурга принадлежит области мифа.

Итак, заключим, что отнюдь не демиургический Интеллект повелевает телеологией *Тимея*, но Интеллект Мира, и что отнюдь не Демиург предполагается в *Тимее* в качестве объекта созерцания, но этим объектом в первую очередь являются небесные светила с их равномерными движениями; это созерцание приводит к познанию и почитанию космического Интеллекта; наконец, несколько указаний позволяют предположить, что благодаря этому познанию достигается разумение умопостигаемых объектов, у которых светила суть копии.

Вот то, что мы обнаруживаем в *Тимее*. Тем не менее, случилось так, что это постулировалось в *Тимее*, – повторим, постулировалось вследствие первого мифа о сотворении, – и рассматривалась в дальнейшем как наиболее аутентичная доктрина платонизма. Восприняв буквально всю первую часть *Тимея*, в итоге видели в Демиурге истинного Бога Платона. Эволюция завершалась во II веке нашей эры Альбином, сделавшем в своей *Дидаскаλικе* (или *Эпитомии*) из Идей – мысли Бога (98). Вследствие чего из этой буквальной интерпретации последующий платонизм приходит к концепции двух «Богов», поскольку существуют два Интеллекта: Интеллект демиургический, Идеи которого являются мыслями; Интеллект Мира, который, «повелеваемый Отцом (Первоначальным Интеллектом), повелевает в свою очередь всем естеством в мироздании» (99). И если в эллинистической религии часто сталкивают в двусмысленность космического

Бога, иногда трансцендентного, иногда имманентного миру, то этим мы обязаны по большей части той же самой буквальности в экзегезе *Тимея*.

И поскольку мы держали за Библию этот диалог, постольку связывали догматическое значение с каждым из его утверждений. По мысли Платона, изложение, относящееся к видимому мирозданию, должно исходить только от порядка правдоподобия по той причине, что рассматриваемый объект восходит не к незыблемому существу, единственному и полноправному объекту знания, но к изменяющемуся существу, представляющемуся объектом лишь, по мнению или верованию. Тимей провозглашает это уже в прелюдии (προοίμιον 29 d) своего повествования (29 c) во главе первой части о конечном объяснении Вселенной; он повторяет данное заявление во главе второй части о механистическом объяснении Вселенной (48 c-d) (100); и он это отдаленно вновь повторяет по ходу повествования (30 b 7-8, 44 d 1, 53 d 5, 57 d 6, 59 c 7, 68 d 1, etc.). Но последующая теология не получила предосторожности в этих оговорках. И поскольку философы по мере удаления от Платона и Аристотеля (особенно после Посидония) все больше и больше утрачивают привычку к личностному размышлению для поддержания экзегезы учителей, поскольку философическая мысль тем самым все больше и больше облекается школьным аспектом, становясь в собственном смысле схоластической; постольку не стоит удивляться тому, что, по-особому поддерживая в *Тимее* внешне догматический характер, его использовали как учебник («textbook»), слово которого – закон. Отсюда получается, что, например, в наших герметических писаниях мы чувствуем, что аргумент «Бог, зримый в своих творениях» больше не является происходящим от усилия оригинальной мысли, но что все в нем ссылается на уже обретенное доказательство, на священную догму. На вере *Тимея* (101) рассматривается как установленное, что Демиург сотворил мироздание: Демиург благ и мироздание прекрасное; и когда опрокидывается аргумент при переходе

от красоты мироздания к существованию и доброте Творца, тогда представляется, что все основывается скорее не на наблюдении реального мироздания, нежели на свидетельстве одной книги, однажды выявившей для всех в области сотворенного следы божественного влияния, торжества Идеи Блага. Отсюда получается, что в популярной эллинистической философии физика впредь расценивается лишь как глава теологии. Заботой Платона стало показать роль Интеллекта в организации Космоса: либо этот Интеллект действует один (1-я часть: 27 с 1-47 е 2); либо благодаря геометрическим фигурам и числам (εἰδесί τε καὶ ἀριθμοῖς 53 b 4) он вводился бы от порядка и умопостигаемости вплоть до нестроения материи (2-я часть: 47 е 3-68 d 8); либо, наконец, в сотрудничестве со вспомогательными механистическими причинами (ὕληρετοῦσαις 68 е 5) он приступает (102) к образованию живых смертных (3-я часть: 69 с 5-92 с 4). Платон мог притворяться, немного развлекаясь, как бы путем расслабления (103) в механистическом объяснении феноменов; и выходило, по крайней мере, что истинная объясняющая причина являлась для него конечной причиной, и тем самым единственным законным занятием человека дольного мира оказывалось познание этой цели. Значит человек создан для созерцания порядка Вселенной и благодаря этому созерцанию для восхождения к Богу (особенно 90 а-е). Именно этот способ видения, столь предосудительный знанию, впоследствии и был навязан. Изучать физику будет заключаться в том, что чаще всего (104) после обозначения некоторых «гармоний естества», почти всегда тех же самых (небесный порядок, функциональная структура человеческих органов), необходимо восхвалять и благословлять божественное Провидение, установившее прекрасный миропорядок и благорасположение человеческого тела для служения, которое человек должен исполнить. Тем лучше, поскольку, особо отметим, всякое знание, не ведущее прямо к такому прославлению, не достойно изучения. Автор *Асклепия* выразительно провозглашает это в довольно простран-

ном отрывке, который интересно процитировать здесь целиком (с. 12–14):

«Я мог бы тебе объявить это путем пророчества, что не останется больше после нас никакой искренней любви к философии, которая единственно заключается в желании лучше познать божество благодаря обычному созерцанию и святому благочестию. Ибо многие ее уже извращают всяким видом софизмов.

– Но что же они совершают, делая ее непонятной или извращая ее посредством всякого вида софизмов?

13. Вот то, что они совершают, Асклепий. Благодаря лукавой работе они ее смешивают с различными невнятными знаниями, арифметикой, музыкой и геометрией. Но чистая философия, зависящая только от благочестия в отношении Бога, должна интересоваться другими знаниям лишь в той мере, когда может восхищаться, насколько возвращение светил к их первому положению, их предопределенные места и ход их революций повинуются закону числа; где познание размеров, качеств, количеств земли, морских глубин, силы огня, воздействия и природа всех этих вещей должны его привести к изумлению, поклонению и благословению перед искусством и разумением Бога. Быть просвещенным в музыке – это не что иное, как знать, каким образом подчиняется вся совокупность вселенной посредством ряда, который предназначен каждому объекту; ведь этот порядок, где все частные вещи собраны в том же всем благодаря искусному разуму, производит своего рода бесконечно пленительный и истинный концерт, божественную музыку.

14. Значит люди, пришедшие после нас и введенные в заблуждение лукавством софистов, станут отвращаться от истинной, чистой и святой философии. Поклоняться божеству в простоте сердца и души, почитать творения Бога, наконец, воздавать деяними благодарений божественной воле, одной являющейся полнотой блага, такова философия, незапятнанная никаким скверным любопытством духа».

- (1) Или по крайней мере ἄρρητος, о чем говорит АЛЬБИН – ALBINUS, *Didascal.*, с. 10, pp. 164, 165; Hermann: «Бог является невыразимым (ἄρρητος) и может быть объят лишь интуитивным интеллектом (τῷ νῷ), о чем я уже говорил (р. 164), поскольку у него нет ни рода, ни вида, ни специфического различия, и он не обретает никакой случайности; он не предстает плохой вещью (что говорить было бы кощунственно), ни хорошей вещью (поскольку участвовал бы в иной вещи в виде добра), ни безразличной вещью (а) (ибо это никак не входит в представление о Боге); он не является: ни наделенным качеством (ибо он не квалифицируется и не обретает то или иное качество), ни лишенным качества (ибо он не находится в лишении качества, которое должно быть присутствующим) (b); ни частью какой-нибудь другой вещи (ибо он не получает случайности, согласно которой смог бы различаться от другой вещи); он не движется и не есть движимым».
- (a) ἀδιάφορον scripsi: διαφοράед. Но слово διαφορά могло обозначать только «специфическое различие», о котором уже упоминалось в нужном месте (после «рода» и «вида»), и в этом смысле здесь нет ничего для рассмотрения. Напротив, после «плохой вещи» и «благой вещи» мы ожидаем, согласно стоическому разделению, вещь, не являющуюся ни плохой, ни хорошей: ἀδιάφορον, см. St. V. Fr., index, L. S. J., s. v. II; впрочем, сам Альбин, р. 185.31 Н. говорит: ἐπ' ἀγαθῷ δὲ ἡ καὶ ἐπὶ κακῷ, ἐπειδὴ κατ' ἔμφασιν ἀδιαφόρου πράγματος οὐ ποιεῖται πάθος. Смотреть также Diog. L., VII, 92. (Я сообщал об этом исправлении, начиная с 1943 года, господину П. Луи, издателю Альбина, Ренн, 1945).
- (b) οὐ γὰρ ἐστέρηταί τινας ἐπὶ ἐπιβάλλοντος αὐτῷ ποιοῦ: см. PLOT., I, 8, 11.10: εἰήστέρησι, ἐπιβάλλον ὅς ἐστι παρεῖναι εἶδους. Речь идет, как мы это видим, об одном школьном определении.
- О невыразимости последнего понятия, которым завершается платоническая θεωρία, см. мое сочинение: *Contemplation... selon Platon*, р. 227, с отсылкой на Э. Р. ДОДДСА и его издание Прокла, *Elementa Theologica* (Oxford, 1933), app. I, pp. 310–313.
- (2) ANDRES ap. P. W., Suppl. Bd. III, 296. 57 ss.
- (3) Смотреть, например, изложения: L. ROBIN, *Étude sur la place et la signification de la physique dans la philosophie de Platon*, in *Revue Philosophique*, LXXXVI (1918) = *La Pensée Hellénique*, pp. 231–336; J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon*

*aux Stoïciens* (Paris, 1939), pp. 3–55. P. FRIEDLAENDER, *Die platonischen Schriften* (Berlin-Leipzig, 1930), pp. 599–620, хорошо отмечал положение *Тимея* в отношении предшествующих систем. Смотреть также по необходимости: A. RIVAUD, éd. du *Timée* (Paris, 1925); A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928); главный тезис которых я считаю в высшей степени ложным. Если допустить, что изложение Тимея выражает отнюдь не позицию Платона, но мировоззрение одного пифагорейца приблизительно от 421 года (датировка, когда предполагаемый диалог должен был иметь место, Taylor, pp. 16–17), то у меня возникает следующий простой вопрос: какую идею можно присвоить Платону, чтобы представить, что в возрасте по крайней мере шестидесяти пяти лет (*Тимей* датируется между 360 и 345 гг. до нашей эры, *ib.*, p.) этот солидный человек, каковым он являлся, и серьезно относившийся к серьезным вещам развлекался бы на всем протяжении развитием научных идей одного итальянца времен своего раннего детства, устаревших идей, которые мы должны связывать с датой (360 г.); и которые, во всяком случае, не могли больше никого интересовать, в том числе и его, как и всякого другого (ибо Платон, что вполне естественно, очень интересуется знанием своего времени, см. RIVAUD, éd. Du *Timée*, p. 6: «В любом случае, астрономию, математику, физику, химию и медицину *Тимей* обыкновенно излагает отнюдь не как состарившимися и вышедшими из моды знаниями, но передает наиболее современное и известное состояние науки, когда оно только что сложилось»)? И поскольку он сам не мог не озаботиться проблемой мироздания, его происхождения и его возникновения, его соответствий с умопостигаемой сущностью, причин, создающих его порядок, и поскольку если бы он задался этим вопросом, постольку вряд ли можно сомневаться, что не ощутил бы потребности выразиться на этот счет. На самом деле, на данном этапе платонизма, разве не требуется изложения того, что сам Платон должен сказать по проблеме? И если Платон не писал *Тимей* для ознакомления со своей мыслью, то разве мы не видим всего нам недостававшего? Что, если теперь мы отвергаем это возражение, утверждая, что от начала до конца его написанного сочинения, на всем протяжении диалогов, выражалась не *свойственная* Платону мысль, но скорее каждый раз, как у добросовестного историка, мысль протагониста диалога, чаще всего Сократа, а здесь



Тимея (это то, к чему обязательно мы устремляемся, когда говорим, *ib.*, p. 32: «There never was any distinctively Platonic [подчеркнуто автором] doctrine about the Forms except that which Aristotle tells us he heard Plato himself expound», см. эту p. 32 полностью); и я могу только в порыве повторить: какую идею можно присвоить Платону, предполагая, что на протяжении своей жизни и во всяком своем *написанном* произведении он развлекался тем, что заставлял себя защищать благодаря про-тагонистам своих диалогов доктрины, которые не допускал, чтобы разоблачить свою истинную мысль лишь для малой группы учеников в устном учении? Но тогда, зачем писать в таком духе и с подобным акцентом? В действительности Платон английской школы (Burnet, Taylor) становится для меня непостижимым изувером. Кроме того, смотреть произведения, уже представленные, начиная с 1916 года: L. ROBIN, *Rev. Et. Gr.*, XXIX (1916), pp. 129 ss. (= *La Pensée Hellénique*, pp. 138 ss); F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London, 1937, pp. VIII-XI; и подтверждающую критику Корнфорда по медицине работы – W. JAEGER, *Diokles von Karystos*, Berlin, 1938, p. 212, n. 1.

- (4) Связь между *Тимеем* и *Законами* на этой счет явственная. Доктрина материалистов, отвергаемая в *Законах*, упомянута в *Тимее*, 46 d 1-3: механистические причины: δοξάζεται τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἷτ αἰεῖναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ περιαίοντα καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα.
- (5) О *Тимее*, помимо уже вышеприведенных изданий, особо следует упомянуть уже указанный труд Корнфорда, а также: ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle, 1923), остающееся необходимым для знакомства с научными основами физики Платона, в частности, pp. 93-113 (*Platos System der Natur*) и Приложения V-XIII (*Zur Geschichte der griechischen Astronomie*).
- (6) *Timaeus Locrus* является подделкой I столетия от Рождества Христова.
- (7) См. *Tim* 27 a: ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιθμένον, πρῶτον λέγειν κτλ.
- (8) Этот персонаж отсутствует в день *Тимея* по причине недомогания. Несомненно, он был введен, чтобы позволить Платону четвертый диалог в случае, когда бы он этого пожелал.

- (9) 17 с.: Χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνεται ἄν μο: γενέσθαι.
- (10) Внешние установления Государства: социальные классы, государственные стражи, сообщество собственников, воспитание женщин, браки, дети, воспитание детей.
- (11) 19 с.: ἡδέως γάρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἄν... αὐτὴν (sc. ταύτην τὴν πόλιν) πρεπόντως εἰς γε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδούσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατὰ τε τὰς ἐντοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις (переговоры) πρὸς ἐκάστας τῶν πόλεων.
- (12) 19 е: ἅμα φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν, ὅς' ἄν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις, πρᾶτοντες ἔργῳ λογῶ προσομιλοῦντες ἐκάστοις πρᾶττοιν καὶ λέγοιν.
- (13) Платон не может воспринимать этого поведения вне полиса, тоже и Аристотель.
- (14) Отсюда важность моральной части, *Tim.* 87 с-90 d.
- (15) См. *Tim.* 92 с 7: ὁδε ὁ κόσμος... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός... γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε; и *Crit.* 106 а 3: τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργῳ, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι προσεύχομαι.
- (16) CORNFORD, *op. cit.*, p. 6.
- (17) Республика VI 484 а-487 а.
- (18) Необходимо отметить параллелизм между ролью Афин в борьбе против Атлантов (*Критий*) и их ролью в борьбе против персов (*Гермократ* = *Законы*).
- (19) О космических кризисах и возрождении цивилизации соответствия между *Тимеем*, *Критием* и *Законами* следующие:  
 I. *Тимей* 22 сss.  
 А. Периодические разрушения человечества (22 с 1-е 3)  
 а) посредством огня, 22 с 1-d 7 (обитатели гор погибают, обитатели равнин спасаются);  
 б) посредством воды, 22 d 7-е 3 (обитатели равнин погибают, обитатели гор спасаются, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσιν διασώζονται βούχολοι νομεῖς τε).  
 В. Непрерывные восстановления цивилизации (23 а 5-б 3)  
 Греки всегда являются юными, ибо они должны были постоянно обучаться. Наоборот, Египет, вышедший из катализмов, сохранил архивы.

II. Критий 109 d-110 a.

*Восстановление и эволюция цивилизация (после потопа)*

а) Спасенные являются γένος ὄρειον καὶ ἀγράμματον, которые не знают деяний исчезнувших цивилизованных жителей равнины. От этих цивилизованных жителей они сохранили только имена: καὶ βραχέα τῶν ἔργων; они не могли им передать τὰς ἀρέτας καὶ τοὺς νόμους, поскольку они их не познали (109 d 2-е 2).

б) Сложности жизни горцев предстают причиной того, что те не позаботились о памяти прежних деяний: ἐν ἀπορίᾳδὲ τῶν ἀναγκαίων..., πρὸς οἷς ἠπόρουν ἔχοντες, ... τῶν πάλαι ἡμέλουν (109 e 3-110 a 3).

с) На самом деле, нужен досуг, чтобы начать интересоваться прошлым: μυθολογία γὰρ ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς... ἐρχεσθον, ὅταν ἴδητόν τις ἤδητ οὐ βίου τὰναγκαῖα κατεσχευασμένα (110 a 3-6).

III. Законы III.

- а) πολιτείας δ' ἀρχὴν τίναφῶμεν γεγονέναι (676 a-e).
- б) Космическая катастрофа (677 a), в частности, потоп (ταύτην τὴν τῷ κατακλυσμῷ ποτε γενομένην, sc. φθοράν).
- с) Спасшиеся жители являются горцами (ὄρειοί τινες ἄν εἶεν νομῆς), людьми необразованными и простыми (677 b).
- д) Все равнинные города оказались разрушенными со всеми своими искусствами (677 c-e 1).
- е) Итак, все начиналось с весьма скромных начал. Описание примитивной жизни (677 e-679 e).
- ф) Эти первые послепотопные люди не нуждались в других законах, кроме патриархальных законов (680 a-e).
- г) Переход от кочевой жизни к сельской и деревенской жизни, откуда выходит первая форма законодательства (681 a-c).
- h) Начало «политической» жизни в полисах (681 c-d).
- і) Основание полисов (681 d-e).
- ј) Основание Трои и начало исторического периода (Троянская война: 681 e-682 d).
- к) Вторжение дорийцев (682 d-692 c).
- l) Мидийские войны (692 d-700 a).

Обобщая, можно констатировать существование четырех социальных групп:

1. Семейство или клан под руководством патриарха;
  2. Союз кланов под руководством аристократии или монархии;
  3. Государство смешанного типа (равнинный город: Троя);
  4. Конфедерация нескольких государств.
- (20) *Федр* 97 d 7-98 a 4: форма земли (плоская или круглая); положение земли в центре мироздания; прямые и ретроградные движения Солнца, Луны и других планет.
- (21) На этот счет смотреть удачные примечания следующих авторов: W. THEILER, *op. cit.*, pp. 64 ss., M. GUÉROULT, *Le Xe livre des «Lois» et la dernière forme de la physique platonicienne*, REG, XXXVII, 1924, pp. 27 ss., и особенно J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge, 1942 (к сожалению, я слишком поздно сумел ознакомиться с этим произведением, чтобы его здесь использовать). Смотреть также FR. SOLMSEN, *op. cit.*, ch. V, *The Philosophy of Movement*, в частности, pp. 78 ss., 89 ss. и ch. VIII, *The Philosophy of Soul*, pp. 131 ss.
- (22) *Федр* 245 d 7-e 3: перевод.
- (23) Мифическое порождение: душа на самом деле нерожденная (ἀγέννητος), см. *Федр* 245 a 1 и замечание Робена *adloc.* Смотреть также GUÉROULT, *op. cit.*, pp. 43, 70-74.
- (24) Согласно Сольмсену, р. 80, πντατελῶς ὅν выражало уже (до Тимея) Космос в его всеобщности, равно заключая в себе мир Форм, как и чувственный мир.
- (25) Это заранее отвечает аргументу *Законов* X 889 b: φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ φασί, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων.
- (26) Последнее, кажется, входит в противоречие с *Тимеем* 23 b 5 ss. Тем не менее, традиция древней Академии (Ксенократ, Крантор) считает, что слово γέγονεν из 28 b 8 должно браться не в смысле временного, но в метафизическом смысле: γέγονεν обозначает лишь то, что мироздание имело свое начало во времени (поскольку время начинается только с мирозданием: χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν 38 b 6), и что мироздание представляется γένητόν (рожденным), но не αὐτογένητον (саморожденным); то есть оно вечно зависит от Причины, которая есть начало

его бытия, см. TAYLOR, pp. 66-69. Тэйлор указывает единственных придерживающихся смысла временного для γέγονεν Плутарха и Аттика. Сюда необходимо добавить Цицерона, который в своем переводе *Тимея* передает γέγονεν через *ortus est* (p. 159.3 Plasberg) и в *Тускуланских беседах* (I, 28, 70) определяет следующим образом мнение Платона: *si haec nata sunt*; и по контрасту с мнением Аристотеля: *vel, si semper fuerunt* (смотреть также *Acad.*, II, 119, p. 135.14 Plasberg: *veniet... Aristoteles...: neque enim ortum esse unquam mundum*; у Платона наоборот, *ib.*, 37, 118, p. 134.14. Pl.: *Plato ex materia in se omnia recipient mundum factum esse censet a deo sempiternum*).

- (27) Решение, принимаемое мной здесь, как известно, спорное. Другие предпочитают различать Демиурга с Душой Мира: смотреть в последнем месте у СОЛЬМСЕНА, *op. cit.*, pp. 112–117, p. 121, n. 42, 43, p. 146, n. 1, p. 147, n. 18.
- (28) Эта доктрина очень известна. Смотреть в последнем месте у СОЛЬМСЕНА, *op. cit.*, ch. VI, *The Teleological Approach*, в частности, pp. 103 ss.
- (29) Я говорю так, чтобы быть лаконичнее, и без более четкого определения – ибо это кажется невозможным – если речь идет об атомистах или иной школе. См. SOLMSEN, *op. cit.*, pp. 171–172, p. 174, n. 27; GUÉROULT, *op. cit.*, p. 31, n. 2.
- (30) ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος 29 e 1-4. Необходимо отметить настойчивость и см. *Федр* 247 a.
- (31) κατὰ τὸν λόγον τὸν εἰσχότα 39 b 7-8. Здесь нет никакой определенности, поскольку трактуется о зримых вещах, значит движущихся и, следовательно, неопределенных.
- (32) Это Живое Существо благодаря себе самому позднее будет называться αὐτοζῶν, см. RIVAUD, éd. *Timée*, p. 33, n. 2.
- (33) τῶν νοουμένων 30 d 2: «с умпостигаемыми вещами», Риво; «с объектами мысли», Тэйлор; «с умпостигаемыми Живыми существами», Прокл, извлекая ζῶν из ζῶα 30c 9 (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα).
- (34) «Having come to be is and still shall be», Taylor *ad* 31 b 3.
- (35) Это объяснение структуры тел посредством четырех элементов является лишь временным приближением: дальше оно будет заменено (53 с 4 ss.) более продвинутым анализом, расчленяющим их самих на первые треугольники. Необходимо от-

метить, что в 48 b 8 огонь, воздух, вода и земля далеки от существа первых элементов; они не могут даже сравниваться со слогами.

- (36) Необходимо два усредненных понятия, что тело предстает не только плоской фигурой, но и твердым телом в трех измерениях. Итак, мы имеем:  $a/b = b/c = c/d$ .
- (37) Фестюжьер здесь пользуется легко измененным переводом Риво.
- (38) Впрочем, я отмечал в своем произведении *Contemplation... selon Platon*, pp. 347-349, о важности *τελειότης* и *ἰκανότης* как характерных знаках красоты.
- (39) См. *Contemplation*, pp. 349 ss., об *οἰκειότης*, откуда происходит *αὐτάρχεια*.
- (40) Это, как мы видели у Виламовитца (*WILAMOWITZ, Platon*, II, pp. 263–264), объявляет о второй части и гарантирует единство композиции *Тимея*.
- (41) Известно, что в этой знаменитой фразе ставилась зависимость (*τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων*) либо от *λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας* (Цицерон [*sempiternarum reram et sub intelligentiam cadentium compos et particeps* p. 176. 4–6 Pl.], Robin [*La Pensée Hellénique*, p. 289, n. 1]), либо от *ψυχή* – или *αὐτή* вместе с Архер-Гинд (Archer-Hind) и Виламовитцем мы придерживаемся *ψυχή* в качестве глоссы – (Proclus, [II, p. 293 Diehl], Wilamowitz [*Platon*, II, p. 389], Moreau [*AmeduMonde*, p. 52, n. 2]). Эта последняя конструкция мне кажется лучшей. Первая погрешность из-за стиля и не представляет большого смысла. Вторая завершается непреодолимой сложностью. Даже если предположить, что Демиург мог быть назван вечным Разумом, то представляется совершенно невозможным, чтобы его объявить лучшей из умопостигаемых вещей. В этом случае он отождествлялся бы с идеей Блага или еще с Живой благодаря самой себе умопостигаемой сущностью, которую Демиург берет за образчик; тогдашние Формы становились бы идеями Демиурга или, наоборот, Идея сделалась бы Интеллектом: мы не обнаруживаем ничего такого в платонизме Патона. Напротив, Душа Мира названа незримой, и, кажется, совершенно естественным ее располагать в числе известных реальностей благодаря одному интеллекту: *τῶν νοητῶν* продолжает *ἀόρατος*. С другой стороны, Душа Мира может быть объявленной сразу: *τῶν ἀεὶ ὄντων*

и τῶν γεννηθέντων. Она была порождена, но ей предназначено существовать всегда, равно как и Мирозданию, которое, хотя и производит, является αἰδίου (37 d 1-3), которое было, есть и будет всегда (38 с 3); равно как и боги сразу порожденные и вечные (ἄγαλμα τῶν αἰδίων θεῶν 37 с 5: переводят «объект блаженств для вечных богов, θεοὶ τῷ κοσμῷ ἀγάλλονται, Wilamowitz, *Platon*, II, p. 390; речь не идет об идеях, см. Proclus, III, p. 5. 22 ss. Diehl), не бессмертные в принципе, поскольку порожденные, тем не менее, фактически бессмертные благодаря воле Божией (41 b 4). Я подчеркиваю вместе с Виламовитцем: αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῇ (ψ. del. Archer-Hind, Wilamowitz), τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων, ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη, τῶν γεννηθέντων (τῶν <γε> γενν. Wilamowitz).

- (42) «Leitmotiv»: 37 с 8-9, 38 b 8-9, 39 е 1-2, 3—4, 5—6. Что касается θεῶν γένος 40 а, то это однозначно светила, см. 40 а 2 ss.
- (43) См. по изложению TAYLOR, pp. 196–202, 204–212, E. FRANK, pp. 26 ss., 201–205, P. DUHEM, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, I, pp. 51-59.
- (44) Несомненно, в *Тимее* 22 с-d делается аллюзия на периодические уничтожения Земли и ее обитателей, и это уничтожение сообщается в космическом феномене (παράλαξις 22 d 2, см. *Политик* 269 е 3), как и в мифе Политика 269 с 6–270 а 9, но эта доктрина не повторяется снова в космологическом повествовании *Тимея*, но, впрочем, она не отменяла бы тезис о бесконечной протяженности мироздания. См. *Тимей* 33 b 6 ss., где, несмотря на оговорку (ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἅν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται) Платон, кажется, допускает бесконечную протяженность мироздания (ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγυνώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος 38 с 2-3).
- (45) Хаотическое состояние (πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως 30 а 4, см. 53 а 9) видимой массы перед тем, как Бог не повелел быть предполагаемому состоянию: в действительности мироздание всегда было, и оно всегда находилось упорядоченным, см. *выше*.
- (46) ἅν μὲν οὖν δῆκαὶ συνεπιλαμβάνται τις ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως 44 b 9-с 1: сооружать, вместе с Тэйлором (p. 273), τισότρ. Συνεπιλαμβάνται (средство) παιδεύσεως.
- (47) 46 d 6–7: разумеется, эти четыре элемента рассматривались в качестве слепых причин.

- (48) Обобщение 46 d 2-е 6.
- (49) Поскольку это нестроение свойственно элементам, то есть материи, постольку оно должно проявляться в мироздании, как и в человеке. Фактически мы его видим проявляющимся в мире, насколько организация мироздания рассматривалась в аспекте *генезиса*. *Поначалу* видимая масса сотрясаема хаотическими движениями (30 а 4, 52 d 4-53 а-9), и порядок в нее вводится только действием Демиурга, творящего из этой массы Космос (30 а 5, 53 а 8, b 1). Но в реальности Космос вечен, и подобное примитивное состояние для мира является предполагаемым состоянием. Это то, что было бы, если бы вечно не вмешивался Интеллект. Для человека, наоборот, поистине существует генезис. Человек рождается. И в случае человека здесь констатируется *переход* от нестроения к порядку.
- (50) Хотя далее следующий анализ и делает небольшое отступление в этой главе о телеологии, я его ввожу из-за важности представления о материи для разумения всей эллинистической мистики.
- (51) Это смысл первого изложения (48 е 2–50 b 6), где Платон показывает, что элементы, непрерывно изменяющиеся циклическим образом один в другой, можно называть не *это*, но *как это*; и значит необходимо подразумевать одно *это*, в чем непрестанно появляются и исчезают качества, короче, *субстрат* изменения.
- (52) См. ARIST., *Phys.*, I, 7, 190 b 30 ss.
- (53) RIVAUD, éd. *Timée*, Introd., pp. 64–65, 68–70.
- (54) RIVAUD, l. c., p. 68.
- (55) Еще раз речь идет о состоянии, в которое естественно возвращается материя по самому факту своего существования. Тимей выражает это состояние как первоначальное состояние (в хронологическом смысле), поскольку вымыслом является миф о генезисе, см. 48 b 3: «Итак, каковым являлось *прежде возникновения небес* естество огня, воды, воздуха и земли?», 52 d 4, 53 а 7 ss. Необходимо передавать инфинитивы (φαίνεσθαι 52 е 1, и следующие) несовершенными глаголами. Отметим схожесть фрагмента с текстом *Законов* X 889 b-d. Об этих двух отрывках см. E. FRANK, *op. cit.*, pp. 99 ss.
- (56) μορφάς: или «характеры», как того желает CORNFORD, *Plato's Cosmology*, pp. 199-200.



- (57) «Изначальное» в вымысле о Гене­зисе.
- (58) См. ἡ ρίζα τῶν τριγώνων 81 с 6; и для идей порядка и красоты: ποῖα κάλλιστα σώματα 81 с 6, οὐδένι συγχωρησόμεθα κάλλίω τούτων ὁρώμενα εἶναι 53 е 5-6, τὰ διαφέροντα κάλλει (не «различные в красоте» [Rivaud], но «исключительной красоты») 53 е 7, προαιρετέον... τὸ κάλλιστον 54 а 2, ἂν οὖν τις ἔχῃ κάλλιον... εἰπεῖν 54 а 4, τῶν πολλῶν τριγώνων κάλλιστον ἐν 54 а 7.
- (59) Таково на самом деле *истинное* заключение произведения. ро­должение (90 е-92 с) о животных имеет ценность лишь в каче­стве приложения, где ощущается, что Платон устал от своего труда.
- (60) Во всей философической литературе τὰ κακά обозначает зло: см. Plot. I 8 πόθεν τὰ κακά.
- (61) διὸ τὴν ἀνακύκλησιν εἴληχεν, ὃ σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλαξιν, 269 е 2-3, ἀνακύκλησις в моем понимании по­является только здесь у Платона. ἀνακύκλοῦσθαι, *Tim.* 37 а 6 αὐτὴ τε (Душа Мира) ἀνακυκλούμενη πρὸς σαυτὴν = «дви­жущееся само по себе по кругу, поворачивающееся вокруг себя». Само по себе слово не подразумевает *ретроградное* круговое движение. Последний смысл достигается благо­даря ἐπανακύκλησις (*Tim.* 40 с 4-5 καὶ τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ проχωρήσεις, где смысл «возвра­щающейся (ἐπὶ) к самой себе революции» подтверждается противопоставлением с проχωρήσεις = progressus: Chalcidius) и ἐπανακυκλοῦσθαι (*Республика* X 617 b 2 τρίτον δὲ φορᾶ ἰέναι... ἐπανακυκλούμενον τὸν τέταρτον = «и третье (светило) по быстроте двигало четвертое (Марс), обращавшийся вокруг себя»). Значит нужно переводить здесь «круговое движение», но идею обратного процесса (retrogradatio) необходимо вве­сти впоследствии ὃ τι... παράλλαξιν. отношении чего круго­вое движение являлось бы παράλλαξις? Наоборот, круговое ретроградное движение есть движение, отклоняющееся по крайней мере от собственного движения мироздания, а имен­но от непосредственного кругового движения. Идея обратного процесса (retrogradatio) является, впрочем, подразумевающей в настоящем использование ἀνακύκλησις благодаря равно­значности между ἀνακύκλησις и ἀνείλιξις, появляющейся в *Политике* в 270 d 3 и 286 b 9; значит, смысл «ретроградного движения» подтверждается посредством 270 d 2-4: μέγιστον δὲ (πάθημα) τόδε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνείλιξις τότε, ὅταν

ἡ τῆς νῦν καθεστηκυία; ἐναντία γίγνεται τροπή. – Для выражения *Πολιτικά* 269 с 1: κατὰ δυνάμει γε μὴν ὅ τι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταῦτα μίαν φορὰν κινεῖται, см. *Τιμει* 34 а 3 διὸ δὴ κατὰ ταῦτα ἐν τῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, *Законы* X 898 а 8 τὸ κατὰ ταῦτα δήπου καὶ ὡσαύτος καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες νοῦν τήν τε ἐν ἐνὶ φερομένη νκίνησιν.

- (62) [καὶ] πᾶσι νοῖς ψυχὴ χρωμένη 897 b 1. Необходимо поставить καὶ между скобками вместе с Астом и Виламовитцем, *Platon*, II, р. 317, п. 2. πᾶσιοῖςψ. χρ. снова повторяется ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν 898 е 9 и καὶ πάσαις (κινήσεσι)ῶσαι κτλ. 897 а 3, равно как и παιδαγωγεῖ и ἀπεργάζεται (897 b 2, 4) продолжают ἄγει μὲνδὴ ψυχῇ 896 е 8.
- (63) ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς codd. Текст сомнительный, но предложенные исправления являются неопределенными, и во всяком случае, побочные вещи не имеют значения для общего смысла фразы.
- (64) Λετα, μεσῆς и времена года зависят от хода планет, см. *Τιμει* 39 с.
- (65) *Platon*, II, р. 321, сравним с *Законами* X, 897 d εἰ μανικῶς καὶ ἀτάκτως ἔρχεται (ἡ οὐρανοῦ φορὰ) и Тимеем 39 а (смотреть также 52 е): πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν ἦγαγεν. Для F. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, pp. 207-210, не может стоять вопроса в Тимее о двух Душах, но «изначальный» Хаос, по крайней мере, не обязан действию Души, то есть иррациональной части Души Мира; он обязан движению по Кругу Другого, которое, вращаясь в обратном смысле от Окружности Самого, может быть сравнимо с ретроградной революцией, происходящей в *Πολιτικῇ*, когда Вселенная движется αὐτομάτως. В аналогичном смысле – GUÉROULT, *op. cit.*, pp. 48 ss.
- (66) В последнее время исследователи желали разыскать источник доктрины двух антагонистических начал в религии Ирана. Так поступали Йэгер для текста *Законов* (X, 896 е: см. W.JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, pp. 133-134), Рейтценштейн для *Τετμετα* (R. REITZENSTEIN – H. H. SCHAEDELER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, р. 33), *Πολιτικά* (270 а: см. *l. c.*, pp. 34-35, 65-67), *Τιμει* (*l. c.*, pp. 35-36, 142-148) и *Законов* (896 е: *l. c.*, pp. 6, 66, 148-149). Платон знал

об иранских доктринах благодаря Евдоксию Книдскому, дважды посетившему Афины (около 382 и 368 гг. до нашей эры); между этими посещениями последний совершил шестнадцатимесячное путешествие по Египту (381-380 гг. или 379-377 гг., см. Reitzenstein, l. c., p. 33; Hultschap P. W., VI, 931-932). От Плиния мы узнаем (*N.H.*, XXX, 3: см. Jaeger, p. 133), что Евдоксий интересовался учениями магов; он поддерживал отношения с Академией (Strabon, XIV, 566, так называемая *ἐταῖρος* Платона); даты хорошо согласуются между собой, поскольку *Тезет* и *Политик* могли быть написаны только после 368 года, а *Тиме* и *Законы* в годы, последующие 360. Но все это остается гипотетическим. И даже предположив, что Платон знал эти доктрины, отсюда не следует, что он их принимал. Теория двух богов опровергалась в *Политике*; что касается *Законов*, то сначала необходимо было доказать, что Платон допускал сосуществование двух Душ, но текст не благоприятствует такому толкованию. Смотреть также J. BIDEZ, *Eos*, Bruxelles, 1945, pp. 97-100, мою статью *Rev. Phil.*, XXI, 1947, pp. 5 ss. и *Addenda*.

- (67) μόριον εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον αἰεὶ, καίπερ πάνσμιχρον ὄν 903 с 1-2. Отсюда Марк-Аврелий XII, 18, 2 εἰς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν. См. мою книгу *La Sainteté* (Paris, 1942), pp. 58-62.
- (68) Этот смысл здесь от τὸν οὐρανόν 906 а 3. Он не может касаться неба, поскольку доказано, что небесное движение есть упорядоченным и благим (898 с 1-8), и поскольку даже здесь повторяется (906 b 1-2), что правосудие, умеренность и мудрость пребывают в небесных богах (= светилах). В небесах существуют лишь благие вещи и отсутствуют скверные. Для οὐρανός = «Вселенная», см. Федр 247 b 7, с 2 (ψυχῇ) πάντα οὐρανόν περιπολεῖ, ... πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, *Полит.* 269 d 7 ὃν δὲ οὐρανόν καὶ κόσμον ἐπωνομάχαμεν, *Тим.* 28 b 3 ὁ δὲ πᾶς οὐρανός ἢ κόσμος (см. Taylor, p. 65), 32 b 8: с помощью четырех элементов Бог собирает и сочетает в синтезе зримый и осязаемый Универсум (συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανόν ὅρατον καὶ ἀπτόν, см. 31 b 5-8).
- (69) Смысл, впрочем, противоречивый: см. GUÉROULT, *op. cit.*, p. 55, n. 1 и ниже, p. 140, n. 1.
- (70) THÉOPHR., *Métaph.*, IX, 32, p. 11 а 18-26 Usener = p. 322 Brandis. У меня текст W. D. ROSS- F. H. FOBES (Oxford, 1929), p. 36.

- (71) В гипотезе о космическом огне в средоточии Вселенной (ARIST., *de Caelo*, 293 a 20-21); такое расположение считалось наиболее достойным (*ib.*, 293 a 27-b 1).
- (72) THÉOPHR., *Métaph.*, IX, 33, p. 11 a 27-b 12 Usener = pr. 322 Brandis = p. 36 Ross-Fobes.
- (73) Первый раз он ее прославлял за практическую пользу, 527 d: она позволяет земледельцу, моряку и воинскому начальнику легко узнавать времена месяца и года. Эта чисто утилитарная точка зрения отвергалась Сократом. Подлинной услугой, оказываемой астрономией, как истинным знанием, является очищение душевного ока, ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται 527 d 8.
- (74) πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν (90 a 8). Высказывание, как мне кажется, взято в конкретном смысле (= οἱ συγγενεῖς, см. Еврипид, *Op.*, 1233 συγγένεια πατρὸς ἔμοῦ... | γάγεμνον, 732-3 φίλταθ' ἡλίκων ἐμοὶ | καὶ φίλων καὶ συγγένειας, ПЛАТ., *Горг.* 472 b 2-3 ἡ Περικλέους ὄλη οἰκαία ἡ ἄλλη συγγένεια, Законы, I, 627 c 10 ἡ τε οἰκία καὶ ἡ συγγένεια αὕτη πᾶσα) и обозначает светила, по которым распределяются души (одна на светило) после их сотворения, перед тем как быть заключенными в тела, 41 d 8-e 2.
- (75) ἄτε δὲ... ἔχοντα αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν ὀδαιμόνα σύνοικον ἐν αὐτῷ, διαφερόντως εὐδαιμόνα εἶναι. Картина предстает изображением божественной статуи, о которой всегда заботятся и которую всегда украшают (κόσμος). Кроме того, игра слов δαιμών, εὐδαιμονία буквально «состояние того, кто имеет благого δαιμών-а, то есть, кто достиг благой части». См. *Contemplation... selon Platon*, pr. 268-275.
- (76) Я немного перефразирую чрезвычайно емкую формулу: καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες 47 c 2-3.
- (77) Μετεωρολογικοί 91 d 8. Слово не кажется здесь облеченным оттенком презрения, присущего метеωρολόγος и другим подобным формам (см. HIPPOCR., *Aër.*, 2, p. 57. 7-8 Heiberg εἰ δὲ δοκεῖοι τις ταῦτα μετεωρολόγα εἶναι (мечтания астронома), ПЛАТ., *Респ.*, VI, 488 e 4 μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην (болтливый) καὶ ἄχρηστον (непутевый), 489 c 6 ἄχρηστους... καὶ μετεωρολέσχας, *Полит.* 299 b 7 πρῶτον μὲν μήτε ἰατρικὸν αὐτὸν μήτε κυβερνητικὸν ὀνουάζειν ἀλλὰ μετεωρολόγον ἀδολέσχην τινὰ σοφιστήν, АРИСТОФ., *Нуб.*, 333 μετεωροφένακες, 360 μετεωροσοφισταί, ГОРГИЙ, Елена, § 13 ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυκώσατο ὁπῶς ἐβούλετο, χρῆ

μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἅπιστα καὶ ἄδηλ ἀφαίεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν), но обозначает просто: «тот, кто уделяет внимание небесным вещам»; в противопоставлении с тем, кто не уделяет этому внимания; см. четвероногие животные, происходящие от человека μηδὲν προσχρώμενων φιλοσοφία μηδὲ ἀθρούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως περὶ μηδὲν 91 е 2-4.

- (78) Для *Республики* я резюмирую в общих чертах то, что я подробно развивал в *Contemplation... selon Platon*, pp. 157-249.
- (79) См. *Contemplation... selon Platon*, pp. 229-233.
- (80) Однако отметим в *Эпиномис* заботу о практической пользе, которая отсутствует в *Тимее* и *Законах*. Несомненно, чередование дня и ночи, лунных фаз, месяцев, числовых соответствий между планетарными революциями научают знанию числа (978 b-979 a), и это почти буквально напоминает *Тимея* (47 а-с, см. 39 b-d). Благодаря зрелищу небесных вещей человек посредством счастливой фортуны изучал πάντα ἀριθμὸν συνορᾶν (979 а 5). Но тотчас добавляется: «это благодаря тому, что мы преходящие плоды земли, что земля стала плодотворной, так что все живые существа находят пропитание, когда нет ни ветров, ни вредоносных и чрезмерных осадков» (979 а 6-8). Это чисто утилитарная точка зрения, осужденная в *Республике*, VII, 527 d.
- (81) Я добавляю эти три слова, поскольку не уверен, что союз с Душой-Интеллектом исключает созерцание Единого: это может оказаться только этапом, см. *ниже*.
- (82) *Platon*, I, p. 617.
- (83) *Законы*, X, 907 а 3-5: εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν (Вселенная, см. *выше*) πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλειόνων δὲ τῶν μὴ (sc. ἀγαθῶν). Другие, как известно, разумеют μὴ ἐναντίων. О разочаровании Платона в *Законах*, см. *Contemplation... selon Platon*, p. 445, п. 2. Тема человеческих несчастий станет τόπος в Академии (Протрептика Аристотеля, *Эпиномис* 973 b-974 а), см. BEN. EINARSON (*ниже*), p. 280.
- (84) Об этих исторических предпосылках *Законов*, см. *Contemplation*, pp. 421 ss.
- (85) *Тимей* 90 с 1 ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτεται = *Пир* 212 а 5 ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ, *Тимей* 90 с 2 καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν

ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται = Пир 212 a 7 αὐτῷ... ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ, εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ, и в общем плане тон *Пира* 211 d 1-212 a 8 с тоном *Тимея* 90 а-е. И складывается впечатление, что созерцательность *Тимея*, как и созерцательность *Пира*, пришла к завершающей цели.

- (86) πᾶσιν οὖν παρέσται καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅστις ὁ τρόπος· ὥστε καὶ μετέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος, Епн., II, 9, 16, 24-25.
- (87) πολλὸν γὰρ μᾶλλον τῷ νόλῳ ἢ τῷ μερῶν ἢ πρόνοια, ib., I. 30. Это не противоречит Законам, X, 362 ss. Платон хочет доказать здесь, что Бог, надзирающий над Всем, непременно наблюдает и за частями. Но тот же Платон допускает также, что это Бог-Провидение, παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται, πρὸς τὸ κοινῇ συντεῖναι · βέλτιστον μέρος μὴ ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον ἕνεκα ἀπεργάζεται, 903 с 6-8. Плотин не думает по-другому: Бог надзирает над людьми, но в том качестве, что они являются частями Всего. Наоборот, согласно гностикам, Бог пренебрегает Всем, которое является материей и не имеет бессмертной души, чтобы интересоваться только людьми, поскольку они обладают в себе бессмертной и божественной душой (II, 9, 5, 8-11), являющейся членом 3-го Начала, Психеи или Софии (μέλη τῆς Σοφίας, II, 9, 30, 22).
- (88) Фестюжьер использует слегка измененный перевод Брее (Brehier).
- (89) Идея Блага не дает только существования умопостигаемому и известного существования, она дает еще интеллекту свойство познания, Респ., VI, 508 e 1-3 τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέας φάθι εἶναι.
- (90) Как признавая то, что существует много прекрасных вещей или много благих вещей.
- (91) κατὰ φύσιν 966 b 8 = согласно существу в себе. См. *Contemplation... selon Platon*, p. 442, n. 8.
- (92) *Contemplation... selon Platon*, p. 438-447.
- (93) Θεολογία. Само слово кажется было изобретено Платоном, *Республика*, II, 379 a 5 οἱ τύπου περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; см. ниже, Приложение IV.
- (94) Об этом фрагменте см. E. FRANK, *op. cit.*, pp. 28-30.

- (95) τὸν τε εἰρημένον ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων, 967 d 8-e. Я не уверен ни в тексте, ни в смысле. Бюри (Bury) исправляет εἰρημένον на ἡγημένον («That reason which... controls what exists among the stars»), Штальбаум предполагает νοῦν... τῶν ὄντων αἴτιον». Если τῶν ὄντων = родительный объекта (то же самое думает Робен), то эти ὄντα являются умопостигаемыми, и значит четко устанавливается умопостигаемая иерархия – Душа (Интеллект) Мира – движимые этой Душой Небеса.
- (96) Так у Wilamowitz, Platon, p. 389.
- (97) Таковой представляется интерпретация Прокла. Эн. II, 252.4 ss. (ad 36 c), чтобы доказать, что Интеллект, заключенный в Душе Мира, отличен от Интеллекта Демиурга. Он цитирует наш фрагмент (42 e) и добавляет: «демиургический Интеллект трансцендентен (ἐξῆρημένος) и отделен от мироздания». То же и в III, 315.7 (ad 42 e): «Слово ἔμενεν не обозначает ни стабильность, ни непреклонность мысли (τὴν ἀπαρέγκλιτον νόησιν), но укрепление в единстве. На самом деле, согласно этому укреплению, Демиург трансцендентен Универсуму и отделен даже от умопостигаемых вещей». Значит Прокл по крайней мере настаивает как на идее отдохновения, так и идее уединения: они обе, как мне кажется, составляют пару.
- (98) εἶναι γὰρ ιδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς, с. 9, p. 163., 27 Н.: ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδεν δὲ αὐτοῦ κάλλιον. ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυταοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ιδέα ὑπάρχει, с. 10, p. 164, 24–27 Н.
- (99) ὅς τε οσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς δακωσμεῖ σύμψασαν φύσιν ἐν τῷ κόσμῳ, с. 10, p. 165.3-4 II.
- (100) Это (48 c-d) симметрично соответствует утверждению 29 c, равно как и молитва 48 d-e соответствует молитве 27 c-d.
- (101) Указатель Фергюсона, *Hermetica*, IV, p. 563, насчитывает 36 ссылок в *Тимее* против 8 в *Республике*, 6 в *Федоне*, 3 в *Федре*, 1 или 2 в других диалогах. Можно было бы продолжить перечень, рассматривающий заимствования и параллелизмы, относящиеся к *Тимею*.
- (102) Или «они» = порожденные «боги». В отношении несостоятельности мысли Платона на этот счет в 3-й части *Тимея* смотреть WILAMOWITZ, Platon, II, p. 260. Хотя разделение труда между Демиургом и его сыновьями упоминалось в 69

с 2–4 (см. 41 ass., 42 е 6); и сведение о том, что поначалу Бог ничего не должен был делать, обнаруживается в 3-м разделе (ὁ θεός 73 b 8, 74 d 6, 75 d 1, 78 b 2, 90 a 4, 92 a 3, ἡμῶν ὁ χηροπλαστής 74 с 6 (тема еще о συνέστησεν 75 a 6), ὁ τὰς ἐπωνυμίας θεμένος 78 е 3, рядом с οἱ περὶ τὴν ἡμετέρας γένεσιν δημιουργοί 75 b 8, οἱ κρείττου 77 с 5, οἱ διαχοσμοῦντες 75 d 8, οἱ συνιστάντες ἡμᾶς 76 е 1, θεοί 77 a 3, 90 d 5, 91 a 1 (θεοί является подразумеваемой темой 73 a 1, 92 b 1, хотя речь шла о θεοῦ 92 a 3) и рядом с τὸ θεῖον 76 b 2, 90 b 1.

- (103) См. 59 с-d, в отношении металлов, разновидностей предохраняющей воды (χυτόν): «Было бы не слишком сложным делом перебрать таким образом все прочие примеры этого рода, продолжая следовать идее правдоподобного сказания (τῶν εἰκότων μύθων... ἰδέα). Тот, кто отдыха ради отложит на время беседу о непреходящих вещах ради этого безобидного удовольствия – рассматривать по законам правдоподобия происхождение [вещей], обретет в этом скромную и разумную забаву на всю жизнь. Поскольку же мы сейчас предаемся именно такой забаве, остановимся по порядку еще на нескольких вероятностях. Пока вода смешана с огнем, она тонка и текуча – а текучей она именуется как за свою подвижность, так и за то, что она как бы катится по земле; притом она еще и размягчена, ибо ее грани менее устойчивы, чем у частиц земли, а значит, податливы». В другом месте (68 d 2), касаясь теории цветов, Платон осуждает прибежание к эксперименту: «Но тот, кто попытался бы строго проверить все это на деле (εἰ δέ τις τοῦτων ἔργῳ σκολοῦμένος βάσανον λαμβάνοι), доказал бы, что не понимает различия между человеческой и божественной природой, ведь если у бога достанет и знания, и мощи, дабы смешать множество в единство и сызнова разрешить единство в множество, то нет и никогда не будет такого человека, которому обе эти задачи оказались бы по силам»<sup>1</sup>.

- (104) Некоторые из них естественно составляют исключение, особенно Стратон, см. превосходную книгу G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque* (Paris, 1890), где сильно и четко ставится проблема изучения физики.

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Том 3. М.: Мысль, 1994. Перевод С. Аверинцева.



# ВТОРАЯ ЧАСТЬ ОТ ПЛАТОНА К СТОИКАМ



## ГЛАВА VI ДУХ ВРЕМЕНИ

**П**латон дал толчок: теперь движение будет идти, только наполняясь. Но прежде чем анализировать главные тексты этого периода, *Эпиномис* и Аристотеля *π. φιλοσοφίας*, я хотел бы указать некоторые психологические условия, делающие более разумеемым большой успех религии Мироздания.

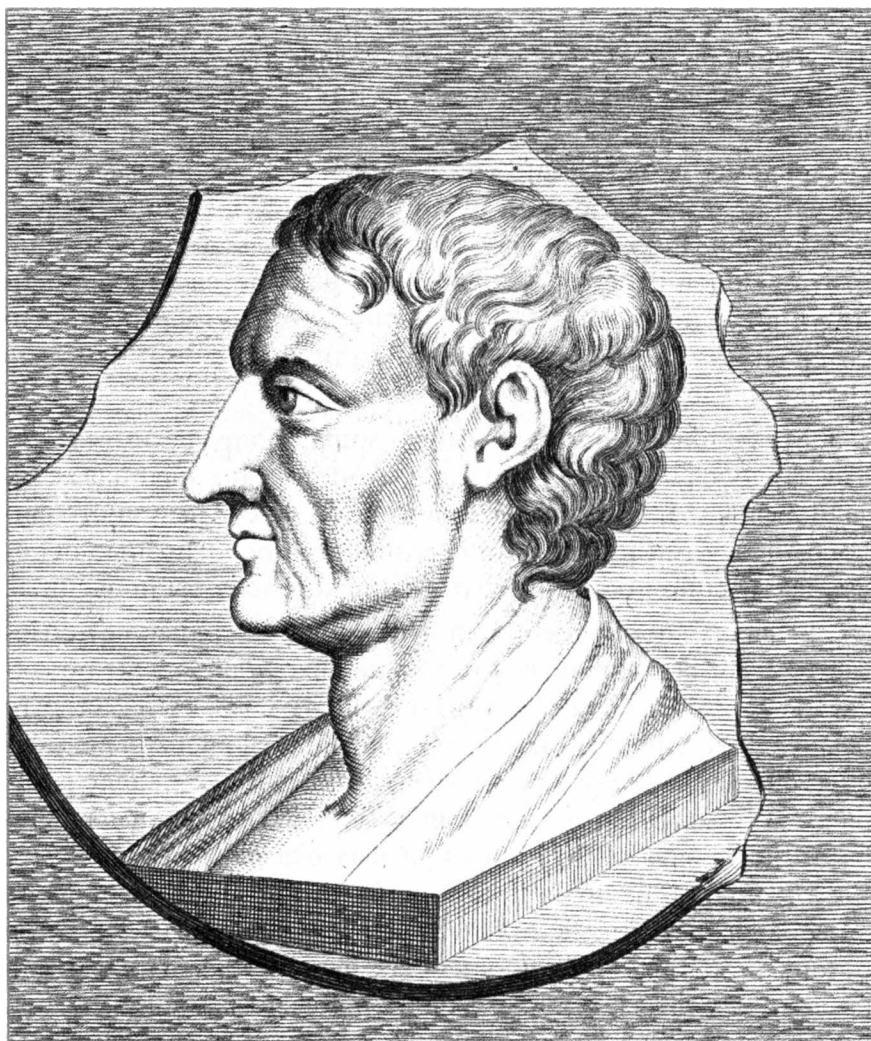
### *§ 1. Философические и религиозные причины созерцания Космоса (1)*

Если брать ее в *Эпиномис* или в *π. φιλοσοφίας* Аристотеля или, кроме того, в последующих сочинениях, то религия Космоса повсюду располагает общей чертой: доктрина умопостигаемых вещей полностью оставлена в стороне. Впоследствии зримый мир уже не рассматривался в качестве образа иного мира, являвшегося истинным пределом созерцания, будучи сам истинным пределом: именно к нему обращено почитание мудреца. Вне всякого сомнения, этот Космос одушевлен, он движется и движется упорядоченно: и в данном случае мы обоснованно допускаем Душу Мира, Интеллект, им управляющий, короче космического Бога. Но между видимым Небом со своим равномерным движением, между светилами, каждое из которых следует по небосводу своим установленным ходом, нет того же самого коренного различия, как между чувственной вселенной и умопостигаемым Всем Платона. То есть рассматривается и почитается именно Живое Мироздание, впоследствии наделенное душой. И эта

душа неотделима от ей присущего тела. Душа имманентна Телу, она пребывает в нем, чтобы его двигать, в чем и состоит свойственная ей задача. С тех пор никто и не думает презирать тело мира, чтобы воздавать культ лишь его душе: небо, созерцаемое в движении, сразу предстает созерцаемыми видимым телом и незримой душой. Небо одушевлено Душой, двигающей Небо, и эти двое составляют только одно. Всякий, кто восхищен небесным порядком, поклоняется одновременно упорядочивающей Душе. Значит можно утверждать, что созерцание мудреца завершается видимым Небом: само это Небо и является истинным Богом (2).

Оставление умпостигаемого мира Платона имеет чисто философские причины: Аристотель, начиная с π. φιλοσοφίας (3), критикует теорию Идей. И с этими чисто философскими причинами соединяются религиозные основания. Именно последний пункт мне хотелось бы прояснить.

2. Начала космической религии в Греции совпадают с моментом, когда религиозная мысль не находила больше объекта, к которому следует стремиться. Весьма известен факт, что разрыв между народной религией и философической рефлексией очень рано проявился в греческом крае, а о правде говоря в тот момент, когда сама философическая рефлексия начала практиковаться. Подобный разрыв оказался неизбежным. Боги народной религии произошли от стихийного верования в сверхъестественные силы (τὰ χρεῖττω), когда речь шла об отторжении или укрощении их себе на пользу; эти силы были связаны с местом; они защищали человеческое сообщество, установившееся в данном месте. Вследствие длительной эволюции, о чем бесполезно здесь рассказывать, общегреческая религия стала по существу общественной религией. Полис воздавал культ своим местным богам; наоборот, местные боги покровительствовали полису.



**Аристотель**

Эти гражданские боги изначально не имели никакого отношения к моральной рефлексии. Тем не менее, в течение столетий и по мере того, как развивалось моральное чувство гражданского сообщества, они сами также поспешили приобрести значение нравственности – единой общественной

морали. Боги являлись гарантами соглашений, небесными защитниками гостя и просителя и, в общем, символами правосудия. Что касается индивидуального благочестия, то оно могло быть пламенным (4) или умеренным, но это не представляло важности. Имело же значение следующее: поскольку от них зависело по большей части спасение града и существовал своего рода договор между гражданскими богами и полисом, постольку граждане в точности исполняли обязательства, присущие данному договору. Культ, участие в культе были государственным делом: всякий мировой судья являлся жрецом; и всякий гражданин Афин обладал возможностью стать однажды мировым судьей.

Именно к этим гражданским богам применялась философическая рефлексия. Ее интересовавшая проблема представляла вопросом о мироздании, его происхождении и его движении, о законах, управляющих этим движением. В общем плане бесконечное разнообразие феноменов связывалось сначала иногда с единственной материальной Причиной (Водой, Воздухом и Огнем), иногда с малым количеством материальных причин (элементов), соединение или разделение которых зависели от движущих причин (Дружба и Разлад Эмпедокла), иногда, наконец, от действия единственной Упорядочивающей Причины (Нус Анаксагора). Таким образом, ученые приходили к рассмотрению этой единственной Причины, материальной или движущей, в качестве верховного Бога, поддерживавшего объяснявшего совокупность феноменов (5). И невозможно было, чтобы эти взгляды мудрецов не вошли бы однажды в конфликт с народной религией, и чтобы результаты, достигнутые их рефлексией, не привели бы к критике национальных богов. Что и случилось в Афинах в последней трети V столетия под влиянием Софистов. Эта критика принесла свои плоды: все традиционные понятия оказывались под вопросом; основания Законодательства противопоставлялись основам естества; закон сводился к простому местному и временному соглашению; с тех пор

боги закона рассматривались как измышление того или иного гражданского сообщества; богам приписывалось условное значение относительно их почитающего сообщества в определенное время и в определенном месте.

Совпав с тяжелейшими смутами во внешних делах Афин и в их политической жизни, эта работа по разложению завершилась кризисами конца столетия, которые смерть Сократа (399 год) подытоживает как символ. Это была смерть праведника, и значит град, его осудивший, являлся незаконным. Известно, насколько печаль одолевала Платона. В его душе, уже возмущенной спартанским вторжением и тиранией Тридцати, это событие стало последней каплей, повергшей его в смятение.

3. Это не религиозные рассмотрения, приведшие Платона к доктрине об Идеях; это необходимость достижения верно-го познания. И необходимость достижения данного познания сама зависела еще от более глубокой и коренной потребности – познания истинного Правосудия для реформирования полиса в соответствии с этим Правосудием. Познаваемое существо, будучи одним истинным и единым объектом достоверного знания, является умопостигаемым, и оно не изменяется; хотя всякая чувственная вещь непрерывно изменяема. Значит речь идет о построении мироздания из умопостигаемых вещей. Поскольку они многочисленны, и каждая из них, образуя одну сущность, составляет между ними соединенное Все, постольку дело касается восприятия их взаимоотношений, и как они организуются под понятием Единого. Следовательно, Одно или Единое Благо, являющееся их пояснительной Причиной, это Причина, возникающая из-за того, что каждая сущность определена и составляет с другими сущностями Порядок.

Единое Благо предстает Существом в высшей степени. Рядом с этим Существом источник умопостигаемости и сущего, понятие Другого, надлежащее для объяснения множественности сущностей имеет значение только относительного не-

сущего. Оно отнюдь не является другим Сущим, противопоставленным Сущему: не существует двух первопринципов. Но это то, без чего сущности не были бы ни множественными, ни связанными между собой, без чего впоследствии отсутствовала бы возможность порядка сущностей под объединяющим воздействием Одного.

Повторим, что эта платоническая диалектика не возникает от религиозных рассматриваний; оно родилась из рефлексий о взыскании знания. Но сие произошло. И поскольку размышления *physikoi* о чувственном мироздании приводили к рассмотрению Бога в качестве объясняемой Причины феноменов, постольку рефлексии Платона об умопостигаемом мире должны были его подвести к осмыслению истинного Бога в виде Причины, объясняющей Идеи. И будь существо чувственного или умопостигаемого порядка, несомненная истина заключается в том, что всякая Первопричина этого существа обладает неременным рангом верховного Бога. С платонизмом, безусловно, естество существа изменилось; но принцип не изменялся; он остается еще подлинным, как и Первопричина есть в высшей степени Бог. Впрочем, отсюда получается, что интуиция самой Причины делает бессмертным и блаженным. Итак, бессмертными становятся, только уподобившись бессмертным по сущности, то есть божественному существу; и блаженными становятся, лишь участвуя в блаженстве богов.

Если чистой метафизической рефлексии стало достаточным для создания универсальной религии, религии, предназначенной для завоевания массы людей; и, конечно, к этому Единому Благу должен был обращаться эллинизированный мир, по крайней мере, когда он искал Бога, способного удовлетворить потребности духа. Истинный Бог сначала должен быть Существом и в основе Существом. Итак, Существо является умопостигаемым. Преимущественно умопостигаемым и даже лучше — основанием этого умопостигаемого, и, следовательно, Единое Благо есть истинный Бог.

Но сразу стало ясно, что мешало религии, настолько лишенной украшений, пустить корень в сердцах. Интуиция Единого Блага предполагает долгое и сложное приготовление, не только моральное, но и научное. Здесь необходимо достаточно редкое сочетание природных качеств; затем нужны годы математической и диалектической работы; и даже обретя эти знания, нельзя быть уверенным, что достигнешь вознаграждения. Внезапно вследствие длительного трения может возникнуть искра; но она равно может и не возникнуть. Здесь мы обладали только Платоном; и опыт, обретенный Платоном, возможно, повторился еще один раз после стольких столетий у Плотина. И начиная с первого поколения, наследующего Платону, то, что можно назвать мистикой Идей, не имело больше продолжения.

Можно ли сказать, что философическая религия являлась бы невозможной, что нужно было отказаться от Бога Первопринципа и что не существовало иной альтернативы, кроме традиционных богов, больше не удовлетворявших, или атеизма? Мы не нуждаемся делать умозаключение *apriori*. Факт налицо. Едва умер Платон, как мы видим рождение с двух сторон, в Эпиномисе и в п. φιλοσοφίας, двух проектов философической религии (6). Несколькими годами позже еще эта религия благодаря стоицизму не только окрепла, но и нашла средство аннексировать себе народных богов. В преддверии христианской веры религия космического Бога завоевала всю элиту в Греции, на греческом Востоке и в Риме. Отныне до конца язычества просвещенный язычник может обращаться к единому Богу, обладающему всеми видимостями истинного Бога.

Выше я указывал, что это религиозное течение ведет свое происхождение от Платона – из *Тимея* и *Законов*. Не стоит верить, будто Платон слушался религиозных соображений, желая создать религию: и на сей раз им руководила потребность знания. По крайней мере, в Тимее, ибо мне представляется, что должно делать различие между *Тимеем* и *Законами*.

Доктрина Идей не объясняла чувственного, она ограничивалась его исключением из подлинного бытия. Оказалось, невозможным полностью отстраниться от чувственного мира. С возрастом Платон стремился увидеть Праведный Град, установленный в реальности, и он придавал больше внимания некоторым феноменам естества, в том числе астрономии и, в частности, человеческой психологии. Короче, по этим и иным причинам Платон в свою очередь пытается объяснить видимую действительность. Доктрина души, души, посредничающей между незыблемыми Идеями и изменяющимся чувственным миром, души как начала движения, его обеспечивает для этого средством. Космос, несомненно, является образом незримого мира, в чем и заключается его умопостигаемость. Но поскольку между невидимым и видимым сущностным посредником предстает Душа Мира, постольку она занимает место объясняемой Причины, имея значение подлинного Бога.

4. Невозможно представить, чтобы сам Платон не увидел значимости этого заключения, из которого он извлек следствие в *Законах* (7). Подчеркнем весьма примечательный факт того, что доказательство существования, провидения, моральной целостности богов появилось именно в трактате *Законы*. Атеистические материалисты не желают видеть в мироздании никакого искусства. Все есть произведение природы и случая. Нет никакого божественного Художника, а искусство предстает лишь фактом людей, которые благодаря ему или скорее искусности выковывают богов. Таковыми являются боги, признаваемые законом. Но закон предстает чистым соглашением, чистой искусственностью, и значит боги, согласно закону, – условные. Вот то, что желает сказать благодаря множеству уловок юный афинянин, стремящийся к знанию. Он спросит лишь о вере. Но как верить в космических богов, если все в мире предстает материей и производением случайности? С другой стороны, если гражданская религия есть чистая искусственность, то, как допускать традицион-



ных богов, генеалогии которых повторяют поэты? (8) И поскольку устанавливаются совершенные законы, и поскольку они должны толковать о культе, являющемся, повторимся, государственным делом; постольку получается, что признанные законами боги, коим предписывается культ, оказывались в высшей степени одлинными богами; без них законы не станут более справедливыми; и делается нечто ужасное, когда узакониваются эти боги, как если бы они были реальными (λέγουσιν ὡς δεινὰ ἐργαζόμεθα νομοθετοῦντες ὡς ὄντων θεῶν, X, 887 a 1).

Значит уместно полагать, что в случае Законов Платоном руководили собственно религиозные соображения. С тех пор он интересуется, какой образ Бога предложить для удовлетворения потребностей мысли и парирования опасности, возрастающей с каждым днем со стороны материалистов (vñv δὲ ὅτε πάμπολλοὶ τυγχάνουσιν, *Законы*, X, 886 e 4). Это никак не традиционные боги: в их отношении недомолвки Законов (X, 886 b-d) указывают столько же иронии, сколь и скрытности Тимея (40 d-41 a) (9). Но это отнюдь не Единое Благо *Республики* и *Филеба*. Несомненно, диалектика входит еще в программу воспитания стражей закона; и поскольку это знание непременно влечет за собой доктрину Единого Блага, постольку отсюда делается законное заключение, что Единое Благо предстает подлинным пределом созерцания мудреца. Но Платон должен был отдавать себе отчет о препятствиях, затрудняющих это созерцание. Едва какой-нибудь редкий избранный сможет к нему приступить. Наоборот, видимое мироздание предрасположено для почитания как прекрасная божественная статуя. И оно равно божественное, будучи Живым, одушевленным и наделенным божественной Душой. Конечно, оно не все божественное; оно даже не самое божественное; но поскольку благодаря Душе Мира оно стало умопостигаемым, поскольку оно было связано с порядком Идей; то не составляет ли оно по своему подобию части универсального Существа или всеобщности Существа (τὸ παντελὺς

ὄν, *Софист*, 248 е 8), которая бы включало движение, душу и мысль? С другой стороны, оно видимо и оно великолепно. Достаточно поднять глаза, чтобы им восхищаться и чтобы его полюбить. Некоторые, возможно, надеются не останавливаться на нем: воодушевленные Космосом они пойдут к Интеллекту, который им руководит, и оттуда к Идеям, созерцаемым этим Интеллектом, чтобы, наконец, умиротвориться в созерцании Единого Блага. Но даже те, кто не сумели исполнить сие долгое странствие, обретут в Космосе справедливый предмет почитания, Бога, достойного, чтобы ему воздать культ. Таким, как мне представляется, должен был быть интеллектуальный подход Платона. В нем есть чему удивляться современному теологу, привыкшему к точным различениям того, что касается чистоты единства божественного Существа. Он не поражал античного человека, для которого вид распространенного пантеизма являлся наиболее обыкновенной формой самой просвещенной религии: если все, что содержит некоторую небольшую степень превосходства, имеет право на божественный атрибут, то, конечно, звездное небо, в восточных ночах являющее взору захватывающую, но упорядоченную и ясную жизнь, наиболее достойно имени Бога.

5. Итак, у Платона мы видим, что космическая религия интегрировалась в достаточно сложной системе, что ограничивало ее сферу охвата. Но получалось, что со смертью мастера отбрасывалась доктрина Идей. С тех пор видимое мироздание, являвшееся только частью универсального Существа, смешивалось с всеобщностью данного Существа. С тех пор религия Мироздания или космического Бога, обязанная быть лишь частью религии мудреца, образовывало всю совокупность этой религии.

Для данного факта, как я уже говорил, существуют философские причины. Поскольку доктрина Идей порождена от определенного понятия об объекте знания (незыблемом умопостигаемом в противопоставлении чувственному изменяющемуся), постольку понятие, отличное от того же самого

объекта (умопостигаемого, имманентного конкретной сущности, из которой образуется форма), заставляло его исчезнуть. Значит критика оказывала влияние на саму религию. Ибо пришло время, когда возвращенные умы пожелали согласовать религию со знанием. Стало необходимым, дабы Бог, к которому возносилась молитва, равно являлся бы и Причиной, объясняющей феномены. Они уже не удовлетворялись традиционными богами, ведь последние ничего уже не объясняли в мире. С другой стороны, они останавливались перед материалистическими доктринами, для которых вся материя подвержена случайности. При помощи доктрины Идей Платон хорошо создал знание об истинном существе. И если бы они доказали, что объект знания является не отделенным умопостигаемым, но конкретной сущностью в той мере, когда благодаря форме она участвует в умопостигаемой вещи; то Причина, объясняющая сущности в их существе и движении, непременно оказалась бы не Единым Благом, объединяющим Идеи, но Началом в более непосредственном соотношении с конкретным существом.

Тем не менее, эти философические доводы не объясняют весь успех религии Мира. Они ее необъясняют даже в самой сущности религиозного факта. И с этой точки зрения, если космическая религия и воспользовалась прекрасной фортуной, то только потому, что она в точности отвечала потребностям времени. Она подходила для ученого как ученого, поскольку предлагаемый ей Бог объяснял феномены, проявляясь как объект знания. Она подходила для ученого в качестве религиозного как религиозного животного, поскольку вела к созерцанию видимого объекта возвышенной красоты. Эллинистический грек восхищался небом даже тогда, когда не признавал в нем ничего божественного: насколько же больше он радовался этому объекту теперь, когда убедился, что вечно живой Уранос, движимый разумеющей душой, отображался для него истинным Богом.

*§ 2. Исторические обстоятельства  
и свидетельство Менандра*

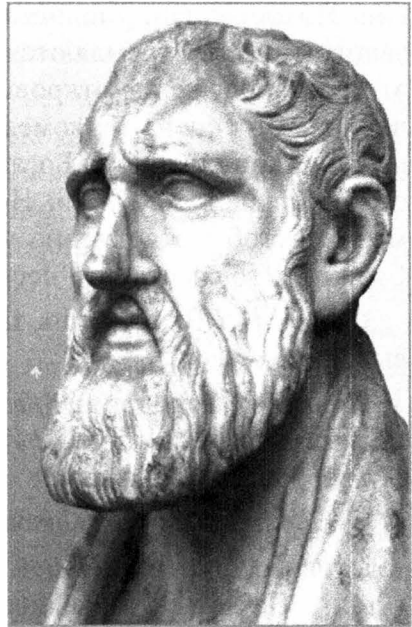
К тому же, судьба Греции на протяжении сорока последних лет IV столетия смогла поспособствовать распространению религии Мира. Безразличие образованного общества в отношении традиционных богов, как мы видели, предшествует Александру. Со времени *Законов* (приблизительно 358–348 гг. до н. э.) атеисты, по словам Платона, присутствуют в очень малом количестве. События, последующие Херонее, должны были еще больше отдалить от гражданской религии. Пусть меня услышат: речь не идет о культе. Культ поддерживался неизменным вплоть до конца античности (10). Еще при Галлиене в 263–3 гг. н.э., десять лет спустя после смерти Оригена (253 год н.э.) и за восемь лет до кончины Плотина (270 год н.э.), когда все теософические мистерии и культ Бога-Солнца наводнили Империю, агонотет Великих Панафиней историк Дексипп заставил поднять на акрополь судно на колесиках, на мачте которого наподобие паруса крепился пеплос (11); повторяя действо, совершавшееся как в 298/7 и в 302/1 гг. до нашей эры (12), так и начиная с V столетия до нашей эры (13) и почти наверняка с самого установления Великих Панафиней при Писистрате (14). Следовательно, обряд культа возобновлялся все четыре года в течение девяти столетий. Но вероятно ли, что на столь большой протяженности чувства в отношении Афины нисколько не изменялись? Отсюда то, что нас интересует: оно заключается отнюдь не во внешних проявлениях, но в состоянии души.

Отсюда выходит, что гражданские боги связаны с фортунной полиса, и чувства, их питавшие в своем месте, утрачивали пламенность и силу по мере того, как полис терял свое могущество и свою автономию. Уже 413/2 гг., после бедствия Сицилии, Еврипид возвещал эти горестные слова: «Над сиракузянами те (15) восемь раз одерживали победу, когда боги удерживали равновесие с одной и другой стороны». Он же с

резкой четкостью в *Беллерофонте* выражает великий упрек, совершаемый человеком и который человек будет совершать в отношении богов (6): «Спрашивается, пребывают ли боги в небесной вышине. Их там нет, их там нет, если по крайней мере не оставаться в заблуждении, в безумии благодаря старинным сказкам. Не доверяйте лишь моим словам, а изучите вещи сами по себе. Именно об этом я и говорю. Тиран способен истребить людскую толпу, ее обобрать, совершить клятвопреступление, опустошить целые города: и все же он радуется лучшей участи, нежели те, кто благочестивую и умиротворенную жизнь каждый день. Вот и малые государства, почитавшие богов, поработились нечестивыми, но более сильными державами, поскольку оказались побежденными более многочисленным войском! И вы сами, полагаю, разве могли бы проводить ваши дни в молитве, не трудясь, не зарабатывая силой своих рук ваш хлеб, и не сумели рано уразуметь, что богов не существует. Это наша благая или плохая возможность, составляющая сущность богов».

Афины в IV столетии увидели свою армию побежденной более могущественным войском. Они увидели разрушенный снизу доверху град, всех его жителей уничтоженных или проданных в рабство (Фивы в 336 году). Они увидели свое собственное падение, падение своей свободы. Однако она оставалась почитаемой в Афинах. Ее храмы блистали как новые. Жертвы воскуривались на алтарях. Она не пренебрегала богами. Но почему боги пренебрегли ее защитой? Десятью годами спустя после смерти Платона Филипп торжествует в сражении при Херонее (338 год), и, несомненно, это знак времен, поскольку на официальной надписи в честь Афинян, павших в этой битве, присутствует имя лишь одного бога, называемого Кроносом: «О, Кронос, Божество, взор которого объемлет все и которое тем самым видит различную фортуна смертных (17), стань же для всех посланником о наших несчастьях. Расскажи, как, желая защищать священную Элладу, мы пали на славной земле (18) Беотии» (19). С новостью о

смерти Александра (июнь 323 года) Афины неоднократно берутся за оружие, но они терпят неудачу (322 год), Антипатр размещает в них гарнизон, и все граждане, обладающие по крайней мере двумя тысячами драхм – на самом деле, больше половины гражданского корпуса – лишаются своих прав и обрекаются на изгнание (20). Несколько лет спустя смерть Антипатра (319 год) послужила сигналом ко второму восстанию: Кассандр, сын Антипатра, вновь уничтожает город; в 318–317 гг. сюда водворяется по его выбору губернатором Дмитрий Фалерский (21). Дальше Афины участвуют



**Основатель стоицизма  
философ Зенон Китийский**

в своей собственной агонии в качестве автономного Государства. Тем не менее, Аристотель умер в 322 году; Менандр в 321 году до н. э. создал свою первую комедию, одержав в 315 году свою первую победу; Зенон Китийский прибывает в Афины в 314 году; Эпикур в 306 году здесь основывает садовую школу; Зенон в 301 году – школу Портика; восточные культы Исиды и Небесной Афродиты начинают наводнять Пирей (22); интересно наблюдать за духом времени.

Все знаки приводят к той же самой точке. И хотя вместе с автором Эпиномиса и Аристотелем (π. φιλοσοφίας) мы обращаемся к светилам или космическому Богу или даже намерены молиться новым богам, пришедшим из зарубежья, обаяние которых еще мало изношено, в отличие от очарования национальных богов, то уже отсюда – косвенное доказательство нерасположения в отношении традиционной рели-

гии. Покровители, уполномоченные Афинами, не смогли их защитить: все устремляется к иным алтарям. Следовательно, это нерасположение откровенно выражается в комедиях Менандра. Вот сцена из комедии *«Третьейский суд»* (24). Старый Смикрин клянется Богами и Гениями, но раб Онисим его останавливает: *«Онисим. Неужто у богов есть столько времени, / Чтоб каждодневно каждому в отдельности / Давать, Смикрин, то счастье, то несчастье?»*

*Смикрин. / Что хочешь ты сказать? Онисим. / Сейчас все выясню!*

Примерно городов найдется с тысячу, / А в каждом будет тысяч тридцать жителей. / И будут боги каждого в отдельности / Блюсти и миловать?

*Смикрин. / Как так? Окажется, / Что боги не живут, а только трудятся! Онисим. / О нас, выходит, боги не заботятся? / Напротив! В каждого они надсмотрщиком / Внедрили нрав его. Наш постоянный страж, / Он губит тех, кто плохо с ним обходится,*

*/ Других же милует... Вот он и есть наш бог! / И счастья и несчастья он причиною! / Его и ублажай, отнюдь не делая, / чтобы счастливым быть, ни зла, ни глупостей»<sup>1</sup>.* В этой проповеди Онисима желали обнаружить нечто от доктрины Эпикура, современником которого и, возможно, другом (25) он являлся: но должно ли искать философическую доктрину? Безразличие богов в отношении людей представляется общим местом в образованных кругах Афин, начиная с IV столетия (Законы X, 899 ss.). События конца столетия смогли только усилить это мнение (26). И мне кажется, что Менандр здесь выступает лишь свидетелем сего буржуазного или даже аристократического общества, тем самым склонявшегося к скептицизму, к которому он принадлежал (27) и для которого пи-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Menandri. Comoediae. Fragmenta Менандр. Комедии. Фрагменты. Серия «Литературные памятники», перевод Г. Церетели, издание подготовил В.Н. Ярхо, М., Наука, 1982.

сал (28). Значит свидетельство Менандра устанавливается и на других основаниях:

«23. Ах, Парменон, вот счастье несравненное:/ Уйти из жизни, наглядевшись досыта / На дивные стихии. Солнце, милое / Всему живому! Звезды, реки, неба свод, / Огонь! Живет ли человек столетие / Иль малый срок – он эти знает радости, / А ничего святее не увидит он»<sup>1</sup>. (29).

Как и в предшествующем случае, я не думаю, что здесь была прямая аллюзия на учение Платона, автора *Эпиномика* или Аристотеля о религии Космоса. Но отрывок обладает лишь одним смыслом. Он показывает, что эти доктрины являлись уже достаточно распространенными, так что Менандр смог из них сделать сообщение перед афинской публикой (30). И возможно, он нам доносит о собственных переживаниях поэта.

Настоящая жизнь не что иное, как суета. Взгляните на нее как на одно из праздничных времен, когда толпа собирается в великих святилищах (πανήγυριν νόμισόν τιν' εἵνα τὸν χρόνον). Вот толпа на агоре, и все смешалось в этой толпе: воры, игроки в кости, любителя разнообразных забав. Чем раньше освобождается место, тем лучше: мы дешевле заплатили за свое странствие, хотя бы не сделавшись врагами. Горе тем, кто задерживается в суете! (31) И сам Менандр склоняется к тому, чтобы выразить, что эта жизнь содержит больше зла, нежели блага: «9. Ты, может, по особому условию / На свет родился, милый мой (32), заранее / Договорившись с кем-то из богов, что ты / Во всем счастливым будешь и удачливым? / Тогда сердиться вправе ты: слукавил бог. / Но, если ты на общих основаниях / Явился в мир и общим дышишь воздухом, / Скажу тебе трагической сентенцией: / С терпением должно смертному нести беду. / Пойми, во-первых, истину начальную: /

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Изречения Менандра. Перевод С. Аверинцев. Менандр. Комедии. Герод. Мимиамбы. Библиотека античной литературы. Греция. М., Художественная литература, 1964.



Ты – человек, а в мире нет создания, / Что больше муки терпит от причуд судьбы. / Оно понятно: так бедняга немощен, / А уж куда как дерзновенны замыслы! / Коль просчитался, разом счастье рушится. / Но ты, дитя, немного потерял зараз, / С тобою обошлась судьба умеренно; / Ну, так и ты в печали соблюдай предел»<sup>1</sup> (33). Таким образом, человек является игрушкой Фортуны (Тихе), занимающей место богини и становящейся символом непостоянства человеческих дел; или даже он – игрушка Судьбы, равно представляющей для него богиней (34). И чтобы лучше подчеркнуть, что в этом бесконечном разнообразии игр судьбы его одолевает совокупность горестей, как и идея богини Тихе пробуждают еще слишком благоприятные ассоциации, ему больше пристало случайное высказывание: «– Все спутаны расчеты! Жалкий ум людской, / К чему ты нам, когда Судьба-владычица / (Будь-то верховный Ум иль Дух божественный) / Одна все правит, строит, надзирает все, / Одна спасти нас может!»<sup>2</sup> (35). Наконец, после всего этого, присутствует смерть: «3. – Уж эти родословья! Мать, прошу тебя, / Не говори о знатности! Ведь если кто / В уме и чести обделен природою, – / Такой всегда бежит к могилам дедовским, / Считает предков, учит родословия... / Однако ж у любого хоть какие-то, / А были предки, иначе откуда он? / Но если кто не может поименно всех / Исчислить предков (скажем, из другой страны / Приехало семейство), – что тут стыдного? / В ком от природы к доброму склонность есть, / – Будь эфиоп! – он благороден, матушка. / Коль скиф – уж “дрянь”. Не скиф ли был Анахарсис?» (36)

Теперь понимается полный смысл этих слов: «23. Ах, Парменон, вот счастье несравненное: / Уйти из жизни, наглядевшись досыта / На дивные стихии. Солнце, милое / Всему живому! Звезды, реки, неба свод, / Огонь! Живет ли человек столетие / Иль малый срок – он эти знает радости, / А ни-

<sup>1</sup> Источник см. выше.

<sup>2</sup> Текст цитирован по вышеприведенному изданию.



Кронос и Рея

чего святее не увидит он»<sup>1</sup>. Θεωρεῖν ἀλύπως τὰ σεμνὰ ταῦθ': каждая из этих вокабул богата на содержание. Θεωρεῖν – это созерцание мудрого, идеал теоретической жизни, которая высшая из трех форм жизни, превосходя политическую (πολιτικὸς βίος) и деловую (πρακτικὸς βίος) жизни, то есть – ἀλύπως, полное содержание блаженства, согласно доктрины

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеприведенному изданию.

Эпикура: «Счастье и блаженство рождают не великие богатства, не обширные владения, не обладание властью, но отсутствие страданий, спокойствие (ἀλυψία) и то состояние души, когда она устанавливает границы себе согласно своей природе» (37). На самом деле, пришло время, когда мало кто стремится играть вящую роль в Полисе; но, по правде говоря, Полиса больше не существует. Желаем теперь только покой, умиротворенная жизнь в безвестном уединении: λάθε βιώσας (38). Теперь отрицающие понятия служат для обозначения блаженства: ἀλυψία, отсутствие гор; ἀταραξία, отсутствие смятения; ἀπάθεια, отсутствие страсти: «Сначала и прежде всего, спешу думать не только о том, что небесные феномены могли обладать иными целями, но и о безмятежности (атараксии) и уверенности, как об остальном из ветвей познания» (39) – τὰ σεμνὰ ταῦθ'; наконец, «эти дивные стихи» – выражение, сообщающее Солнцу и светилам ранг божеств. Это σεμνός, что предстает предметом почтительного страха и религиозного поклонения (σέβας, σέβομαι) и значит в первую очередь – божественный объект. Эпитет применялся поначалу к богам Олимпа и к принадлежащему им; затем с течением времен ко всему тому, что занимает место божественного существа, как и светилам в стихах Менандра, божественному Интеллекту у Аристотеля: «И если божественный Интеллект не обладает никакой мыслью, то что в нем остается божественного?» (εἴτε γὰρ μὴδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; Méta., 1074 b 18).

С тех пор измеряется значение слова Менандра. Если нет больше надежды действовать благородно в полисе; если жизнь это суета; если мы раскачиваемся по воле Фортуны или Судьбы до неизбежного предела смерти; если традиционные боги не приносят нам никакого содействия; если лучшее – безвестная жизнь; то будем держаться подальше от событий, посвятив нашу жизнь исследованию, сугубому изучению величественных существ, предлагаемых в качестве высшего объекта знания и религии. Значит созерцание мироздания или Бога мира составляет единое целое с идеалом теоретической

жизни. Эти два феномена возникли вместе, и их фортуна является параллелью. На чем стоит на мгновение остановиться.

### *§ 3. Теоретическая жизнь*

В темнице, куда он был брошен по указаниям Теодориха и где его казнили в 524 году нашей эры, Боэций увидел явление женщины серьезного вида, голова которой, казалось, будто касается неба (40): это была Философия. Так, на облачении этой женщины читались две заглавные буквы: внизу Π (πρακτικὸς βίος), а сверху Θ (θεωρητικὸς βίος); лестница вела от одной буквы к другой, и их различные места отмечали превосходство умозрения над действием. Философия изгоняет сначала Муз, державшихся подле ложа Боэция, а затем принимается оплакивать скорбь своего дорогого ученика: «— Но сейчас время для лечения, а не для жалоб, — сказала она, и, устремив на меня внимательный взор, воскликнула: — Неужели это ты! Ты, которого я вскормила своей грудью, молоком своим, чтобы ты обрел мужество и силу духа? Ведь я дала тебе такое оружие, которое помогло бы тебе сохранить непоколебимую стойкость, если бы ты только сразу же не отбросил его. Не узнаешь меня? Что молчишь? Безмолвствуешь от стыда или от изумления? Я бы предпочла стыд, но чувствую, что ты поражен изумлением. — Когда же она увидела, что я не просто молчу, а совершенно утратил дар речи, легко коснулась рукой моей груди и сказала: Никакой опасности, он страдает летаргией, обычной болезнью расстроенного ума. Он ненадолго забылся, но легко придет в себя, раз он был знаком со мною прежде. Чтобы он смог [это сделать], мы немного протрем ему глаза, затуманенные заботами о бранных вещах. Сказав так, она осушила мои глаза, наполненные слезами, краем своей одежды, собранным в комок»<sup>1</sup>. Этим

---

<sup>1</sup> Текст приводится по изданию: Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М., Наука, 1990. Перевод В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина. Примечания В.И. Уколовой; Книга I, 2

лекарством окажется истинная философия, изучающая в рассмотрении оком души незримые вещи в теле и презиравшая все низменное.

Бозций наследовал давней традиции. Она восходит к *Протрептике* Аристотеля: немного усложненный перед временем, дух которого мы напомним, этот сборник послужит в некотором роде «книгой жизни» для всех мудрецов эллинистического периода.

Два первых произведения юного Аристотеля *Эвдем* и *Протрептик*, которые он написал, еще будучи учеником Академии и значит до смерти Платона (41), несут на себе отпечатки темного пессимизма (42). Для объяснения этого состояния души нужно привести на сей раз внешние события. Там, несомненно, у Стагирита присутствовал интеллектуальный и моральный кризис, как его и переживают многие из молодых людей. Со своего прибытия в Академию (43) Аристотель подвергся очарованию доктрины Идей. Все непрестанно проистекающие чувственные реальности ему казались только небытием. Согласно Эвдему, нашей истинной родиной является место, куда душа возвращается после смерти (44). В настоящем условии, когда она соединена с телом, душа пребывает как бы в состоянии болезни; она окажется здоровой только в будущем состоянии, когда освободится от тела (45). Быть нерожденным — это большее благо, и предпочтительнее находиться мертвым, нежели живым (46). Еще более подчеркнутый пессимизм встречается в *Протрептике*. Если там основательно и рассматривалась человеческая жизнь, то показывалось, что она лишь обманчивая внешность (*σκιαιγραφία*): справедливо высказывание, согласно которому человек ничтожен и нет ничего прочного среди человеческих вещей. Сила, богатырское сложение, природная красота — смехотворные превосходства! Если прекрасное тело Алкивиада, наделенное глазами Ликейя, не смогло заглянуть внутрь себя, то какое ужасное зрелище! Слава, почести, что они для того, кто созерцает вечные вещи? (47) Наша душа связана с телом, как с трупом (48).

Каково же лекарство от этого несчастья? Созерцание. Оно одно достойно для выбора нами жизни: «И вот то, ради чего природа и божество произвели нас на свет: когда Пифагора спросили, что же это такое, он ответил: *созерцание неба*. И он утверждал, что сам был созерцателем природы (θεωρὸν τῆς φύσεως) и ради этого появился на свет. И говорят, Анаксагор на вопрос о том, ради чего желают появиться на свет и жить, ответил: *ради созерцания вещей небесных, и звезд, и луны, и солнца, потому что всякое другое сущее ничего не стоит*»<sup>1</sup> (49). Что я показывал в другом месте (50), даже не учитывая доксографий о пресократиках, поскольку являясь восходящими к Платону и Аристотелю, они ограничиваются оглашением программы Академии от текстов V столетия до нашей эры, почти современных с Анаксагором, и доказывают, что вся философия видела в изучении Космоса идеал наиболее благородной жизни. Именно Анаксагора Еврипид обозначает в прекрасном портрете мудреца: «Счастлив тот, кто от изыскания обладает знанием. Он совсем не думает о том, чтобы навредить своим согражданам, не предаваясь никакому несправедному действию; наоборот, его взгляд остановлен на вечном Естестве, на его никогда нестареющем Порядке; он наблюдает, как слагаются его отдельные элементы, откуда оно происходит, как оно образовано. В таких душах никогда не находит пристанища желание постыдных поступков» (51); и много иных ненавязчивых аллюзий в театре Еврипида заставляют увидеть, что проблема двух жизней, жизни ученого и жизни политика, ставилась, начиная с V столетия (52).

С Платоном точка зрения меняется. Последняя цель – это реформирование полиса. Данное реформирование, несомненно, требует познание истинных существ, но чтобы познать эти истинные существа, необходимо долгое научное приго-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. Е.В. Алымовой. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. Стр. 44, 45.

товление, описываемое Платоном в *Республике* (VI–VII) и *Законах* (XII). Что же касается царя-философа (*Республика*, Письмо VII) или членов ночного совета (*Законы*), то мудрец обязан возвращаться в пещеру, править – обязанность для него. Высший идеал предстает образчиком, соединяющим две формы жизни – созерцателя и политика. Платон, гражданин Афин, пламенно связан со своей родиной и не колеблется и не раздумывает об этом принципе.

Чего не происходит с юным провинциалом из Стагира. Последний не обладает политическим честолюбием: он не сумел им воспользоваться даже в Стагире, являвшемся маленьким полисом без будущего, впрочем, вскоре разрушенном Филиппом в 349 году; и он не мог, как чужестранец, играть роль в Афинах. Кроме того, если впоследствии он и позволит уделять внимание проблемам управления, то все свое усердие в данный момент он сосредотачивает на философии. И он спешит написать «Увещание к философии», в котором рекомендует созерцательную жизнь не только как более возвышенную жизнь, но и как единственно достойную для прожития. Внешние события вряд ли могли повлиять на характер этого маленького трактата, поскольку Аристотель его составляет перед 348/7 гг. (смертью Платона); и хотя наступление Филиппа становилось все угрожающим, все были еще далеки от предвидения падения Афин и еще дальше от воображения чудовищных конвульсий, последовавших за смертью Александра. Сочиняя Протрептику, Аристотель не мог думать об особых обстоятельствах эллинистической Греции: как он мог знать, что в течение нескольких лет больше не останется βίως πολιτικός в том смысле, как это понималось гражданином Афин? (53) Но получается, что данная книжка появилась своевременно (54). Когда идеал активной жизни утратил для благородных душ свою цену, поскольку не существовало больше истинной свободы, когда проявилось, что нет больше благородства в служении, поскольку служат теперь не своей родине, но господину, тогда чистая жизнь

познания, умозрительная жизнь сможет поистине показаться единственной целью, достойной мудреца.

Обращенный Фемисону, царю Кипра (fr. 50 R.), *Протретики* вновь постоянно повторяет ту же тему: нет большего блага, чем философия. Впрочем, некоторый образ жизни приемлем; и даже когда не хотелось бы философствовать, тогда необходимо еще философствовать, чтобы доказать себе самому, что не следует философствовать (fr. 51 R.). Сохраненные фрагменты (55) не позволяют обнаружить продолжение идей, но по крайней мере два аргумента, кажется, заняли большое место в произведении.

(a) Необходимо философствовать, поскольку без философии нельзя правильно вести саму по себе политическую и практическую жизнь. Это, если хотите, аргумент пользы, уместный постольку, поскольку произведение обращено к властителю (56): равно этот аргумент должен был обладать большим весом в глазах греков, ибо согласно образу мыслей, с помощью которого они воспринимали жизнь, самым благородным занятием является управление людьми (57). Этой теме соответствуют главы VI (= fr. 52 R.) (58) и X (59) Ямвлиха.

(b) Необходимо философствовать, поскольку жизнь премудрости и познания является благом, избранным для себя самого и не для кого другого, кроме себя самого (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐστὶν αἰρετὸν καθ' αὐτό, Jambl., 41. 7–8): эта тема развивалась в главах VII–IX Ямвлиха. Созерцание представляется высшей целью жизни (ταύτη δ' ἐστὶ θεωρία τὸ κυριώτατον τέλος, 42.25). Если верно, что наша настоящая жизнь, где душа склеена с телом, должна быть сравнима с ужасным мучением, коим тирренцы подвергали своих узников, связывая живых с трупами, лицо в лицо и член в член (fr. 60 R.); то получается, что «ничего в дольном мире нет божественного и блаженного, кроме того что существует в нас от разума и мысли, и что одно достойно исследования; да, из всего принадлежащего нам оно одно бессмертно

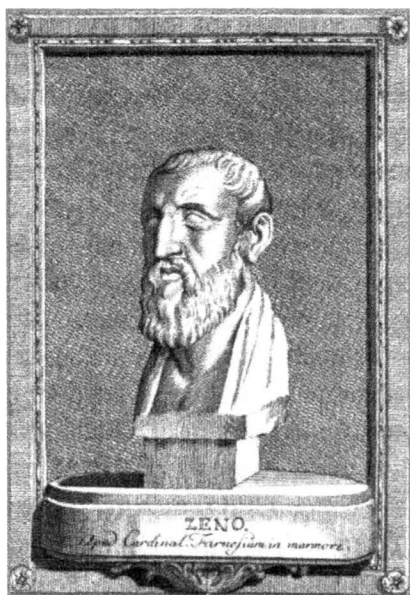


и божественно. Благодаря способности, которой мы обладаем для участия в подобном могуществе; даже если жизнь по природе предстает несчастной и печальной; она не оставляет мысли, что искусно организована, так что человек, по сравнению с другими существами, кажется богом; о чем фактически говорил Гермотим (60) или Анаксагор (61): «интеллект в нас является богом»; и еще: «смертная раса людей имеет часть от бога» (62). Значит необходимо философствовать или даже, сказав «прощай» жизни, оставить пребывание в дольном мире, поскольку все остальное лишь нагромождение глупостей и бессмысленностей» (63).

Каким теперь должен оказаться объект созерцания мудрого? В одном месте, когда он комментирует высказывание Пифагора: «Значит, если мы вызваны к бытию, то очевидно, что мы существуем для жизни в мудрости и в познании: с тех пор, по крайней мере согласно этому аргументу, очень важно положение Пифагора о том, что всякий человек создан Богом для познания и созерцания» (52.4-8); Аристотель продолжает: «Что касается познания, если объект познания является мирозданием или какой-нибудь иной природы, то, возможно, необходимо его исследовать позднее» (52.8-10). Фактически то, что остается от труда, не приводя никакого уточнения, заставляет думать, что для Аристотеля, как и для старика Платона, созерцание простирается на «всеобщность существа» *Софиста*, включающую сразу и умопостигаемые вещи и мироздание или по крайней мере небо, поскольку благодаря упорядоченному движению небеса пребывают в образе умопостигаемого порядка. С одной стороны, доктрина Идей подразумевалась в аргументации главы X Ямвлиха (только философ созерцает истинные существа) (64); и есть еще аллюзия на эту доктрину во фразе главы XI (58.13-14): это мудрец, пребывающий в жизни, когда он осуществляет свою деятельность мудреца, находясь в созерцании самого познаваемого из всех существ (65). С другой стороны, различные показатели отмечают, что созерцание Космоса ни-

сколько не исключено. Восхваляются Пифагор и Анаксагор, созерцавшие небо и светила (51.6-15, 52.6-8). Возвещается, что созерцание Вселенной (τὴν θεωρίαν τοῦ παντός) должно ставится над всеми славными полезными вещами (53.25-26 = fr. 58 R) (66). Философ предстает единственным, кто живет со взором, закрепленном на Естестве и Божественном (μόνος γὰρ πρὸς τὴν φύσιν βλέπων ζῆ καὶ πρὸς τὸ θεῖον): сродни хорошему пилоту (управляющему ходом судна над светилами), он управляет своим образом действия, согласуясь с вечными и постоянными существами, устремляясь оттуда в волны реального (67) и живя сам по себе (ζῆ καθ' ἑαυτόν, 55.26-56.2). Наконец, если прекрасное заключение отрывков из Ямвлиха (с. XII, 60.7-61.4) представляется в духе Аристотеля (68), то не воспринимать ли его отголоском *Тимея*? «Однажды, отказавшись от (истинных) благ, вся наша жизнь проходит в нуждах существования; что особо характерно тем, кого толпа рассматривает как блаженных мира; но когда мы устремляемся по небесному пути (ἐὰν δὲ τῆς οὐρανίας ὁδοῦ λαβώμεθα); когда водворяемся в своем пребывании на светиле, воздействующем на нас (69); тогда будем философствовать, поистине живя и созерцая зрелища невыразимой красоты; ведь взор души нас устремит к истине, которую увидим в царстве богов (70), и которая вследствие этого созерцания не прекратит нас радовать и делать счастливыми в полном наслаждении, незамутненном никакой горестью» (60.16-61.1).

Значит мудрец предается своему объекту и умопостижаемому Порядку с небесным мирозданием, которое является его образом. Но, по правде сказать, отнюдь не на объекте останавливает свою мысль Аристотель, но на самой необходимости созерцания. Он увещевает к теоретической жизни. И увещевание приходит своевременно и когда вместе с гражданским идеалом человек, казалось бы, все утратил, Стагирит приносит новые смыслы жизни. Впредь чисто умозрительная жизнь, прилежная жизнь ученого обретает ценность высшей цели и высшего утешения.



Стоик Зенон

Здесь не место повторяться о невероятной фортуне *Протрептика* (71). Он знаменует еще живую традицию: еще и сегодня, когда мы видим преданный град, большое сердце может найти свое прибежище в уединении и исследовании. Ограничимся наблюдением, что именно в этой традиции раскрывается космический мистицизм в писаниях Гермеса. На самом деле, эти сочинения связаны с идеалом теоретической жизни. Несомненно, они не происходят ни от великих мыслителей, ни от подлинных ученых: в них изобилуют общие места в отно-

шении, как философических доктрин, так и данных науки. Тем не менее, какие бы ни встречались посредственности; если задаться вопросом, за какую форму активности, деятельность или умозревание, они выступают, то ответ, безусловно, следующий: за вторую. Тем самым мы приходим к пониманию того, чему современники поначалу только удивляются.

Как происходит, что люди на протяжении стольких столетий могли обретать истинное утешение в созерцании порядка небес и небесных существ, сумев в них увидеть нечто божественное; и в чувстве того, что они обладали сродством с этими существами, предаться иллюзии, будто благодаря им они сообщались с Богом?

В первую очередь это связано с очень различающейся концепцией Вселенной у древних и современных людей. Чем поражает современное мировоззрение людей, так это бесконечностью пространства. В этом бесконечном пространстве движутся бесчисленные светила на огромных расстояниях

друг от друга, так что невозможно их связать между собой, их собрать в одном и том же порядке. Кроме того, эти светила суть чистая материя: они не представляются живыми существами, по крайней мере, божественными сущностями. Для древнего взгляда, наоборот, мироздание предстает поистине *Космосом*, оно – порядок. Ограниченный, он складывается из определенного количества концентрических сфер, революции которых согласуются и образуют гармонию. К тому же небо одушевлено, Вселенная является огромным Живым существом, и каждое из светил, вращающихся в небе, это тоже живое существо. Наконец, поскольку эти светила движутся равномерными движениями, они божественные. Так признается связь между душами светил и человеческой душой, и идея рождается от общения. Средством этого общения окажется в настоящей жизни созерцание. После смерти человеческой душе грядет воссоединиться с родственным ей светилем (σύννομον ἄστρον).

Это недостаточно для полного объяснения. Чтобы соединиться с космическим Богом, необходимо пройти через мир и отсюда созерцать мироздание. Это созерцание завоевывает знание. И поскольку это знание ведет к Богу, постольку и составляет всю совокупность религии. В свою очередь, изучение обретает образ жизни, которая, будучи заданной своей целью, станет возвышенной жизнью. Именно этим в концепции знания, исходящей от жизни знания, полностью различаются древнее и современное представление о мире. Поначалу современное мировоззрение коренным образом отличает науку от религии: никто больше не почитает неба как видимого Бога, образа Бога невидимого. Кроме того, само понятие науки изменилось. Для эллинистического человека изучение бескорыстно: познание является само по себе целью, πρῶτον αἰρετόν, благом, избранным для самого себя без заинтересованности в практических результатах, к которым способна привести наука. Для современного представления, наоборот, согласно общепринятым мнениям, главная польза

науки заключается в практических результатах. И поскольку наука позволила современному обществу властвовать над материей, о чем и не мечтали древние, поскольку могущество человека безгранично умножилось, любое честолюбие современного человека всегда состоит в вящем повышении этого закабаления и этой власти. Значит он переносится на практические цели, не воспринимая иных: исследование выступает служанкой этих целей; тогда как у древних оно ценилось само по себе и заключало в себе цель. Необходимо измерить эти различия, необходимо представить себе истинное значение понятия исследования и научной жизни в античности, чтобы лучше понять успех религии мироздания. Эта религия связана с идеалом теоретической жизни. Образование этого идеала на заре эллинистического периода, зарождение в то же самое время космического мистицизма являются здесь двумя сопредельными событиями, объясняющимися одно в другом.

#### *§ 4. Универсальная религия*

Идея универсальной религии, то есть равноценной для всех народов могла возникнуть в греческом мире, только начиная со времени, когда греки прекратили рассматривать варваров как низших существ, допуская определенное единство всех людей в силу общности естества. Итак, данный концепт, появляющийся в качестве установленной догмы у Занона, мог появиться лишь в конце IV столетия. Он еще полностью отсутствует в произведении Аристотеля. Некоторые документы подтверждают, что Александр сделал его одним из принципов своей политики. Между Александром и Зеноном некоторые факты показывают, что проекты завоевателя, слишком рано остановленные его смертью, оставили свой след в умах и что идея сообщества народов, исходящая от универсальной религии, ожидала в некотором роде философического гения, чтобы получить свою определенную форму. Это различные этапы, о которых я хотел бы напомнить.

1. Главы 1–12 *Н Политики* Аристотеля образуют малый трактат об ἀρίστῃ πολιτείᾳ, замечательный благодаря ясности изложения и блестящему стилю; четко разграничивающий, иногда с сивиллиной силой выражения, Стагирита с его схоластическими сочинениями (72). Благодаря замыслу, его вдохновлявшему, являющемуся целиком платоническим (определение идеального Государства, как в *Республике* и в *Законах* Платона); благодаря важности, придаваемой понятиям морали, особенно идее верховного блага, которая послужит правилом, чтобы судить об идеальном Государстве (лучшее Государство это то, где человек ἀρίστα πράττει) с идеей о добродетельной жизни, проистекающей непосредственно из предыдущей идеи (жизнь для избрания между другими, βίος αἰρετώτατος, это жизнь, сопровождаемая добродетелью, ὁ μετα ἀρετῆς), с идеей о двух видах жизни – теоретическом и практическом – и их обоюдных достоинствах в отношении искомой цели (закрывающейся в добродетельной жизни) (73); благодаря тесным отношениям, его связующим, как с экзотерическими сочинениями, коими воодушевляется здесь сам Аристотель (74), так и с самой древней из трех *Этик* – *эвдемианской Этикой* (75); выясняется, что это малое произведение принадлежит первому периоду преподавательской деятельности Стагирита, следовавшему за его отъездом из Академии и водворением в Ассосе, неподалеку от Гермия Атарнейского, в 347 году до нашей эры (76).

Итак, началом, повелевающим всей дискуссией, представляется этический принцип: всякий, кто желает трактовать о лучшем государственном устройстве (περὶ πολιτείας ἀρίστης), должен задаться вопросом, какова жизнь наиболее желательная (τίς αἰρετώτατος βίος, 1, 1323 a 14–16) (77): следовательно, лучшим государственным устройством окажется то, при котором жилось бы наиболее превосходно (ἀρίστα γὰρ πράττειν προσήκει τοὺς ἀρίστα πολιτευομένους 1323 a 17–18). В других понятиях это этический принцип, служащий правилом для суждения о государственных устройствах. Сред-

ство различать благое от плохого Государства, это познание причин, делающих их таковыми, и определение лучшего государственного устройства основывалось здесь, как провозглашалось в заключении *Никомаховой этике* (78), не на изучении всех устройств, ныне существующих, но на абстрактном понятии, представлении о совершенной жизни (*ἄριστα πράττειν*), то есть соответствующей Высшему Благу. Итак, какое устройство обеспечивает лучшую жизнь? Это чисто теоретический пункт, трактуемый в своем роде преамбулой, аналогичной проοίμια *Законов* (с. 1–3, 1323 а 14–1325 в 32) (79). Затем идет изложение самого государственного устройства (с. 4–12, 1325 в 33–1331 в 23). В одной и другой части Аристотель пришел в своей теме к заключению, что он думает о правлении греков над варварами.

Однажды поставленный принцип будет повелевать всей дискуссией с первых строк преамбулы, но поначалу возникают два вопроса: (а) какова наиболее желательная жизнь для всех (*τίς ὁ πᾶσιν ὡς εἶπεῖν αἰρετώτατος βίος* 1323 а 20); (b) эта жизнь та же самая для всякого полиса – в общем, и для каждого горожанина – в частности; или скорее она различна (*πότερον κοινῇ χωρὶς ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερος* 1323 а 21). Ответ на первый вопрос заполняет всю первую главу, где Аристотель, как он сам указывает (1323 а 21 ss.), использует экзотерические сочинения, в данном случае *Протретику*. Предположим, что принято деление благ на три категории, в том числе внешние блага, телесные и душевные блага; и никто не захочет отрицать, что для подлинного счастья необходимо обладать этими тремя видами блага (80). Никто, на самом деле, не захочет считать за истинно счастливого того, кто не обладает и малой частицей смелости, сдержанности, правосудия и мудрости (1323 а 24–34). Все согласны с вышесказанным, и мы спорим только о доле, распределяемой на каждого из этих трех благ. Большее число людей полагает, что достаточно всего малого количества добродетели, хотя о богатстве, могуществе и славе желание их ненасытное. Но сами факты

доказывают, что они заблуждались. Добродетели обретаются и сохраняются не посредством внешних благ, но внешние блага приходят посредством добродетелей. И хотя счастливая жизнь заключается в состоянии радости или добродетели, либо этих двух вместе, блажен тот, кто, наделенный сильным характером и прекрасным разумением, довольствуется малым из благ, нежели тот, кто, обладая вящими благами, не может ими воспользоваться, будучи ущербным в моральных качествах (1323 а 34-в 6). Рассудок спешит подтвердить эти фактические данные. Внешние блага содержат предел, как всякое орудие (они полезны только для определенного объекта); перейдя этот предел, они вредят или по крайней мере не служат ничему. Наоборот, блага души, чем более они изобильны, тем более они полезны. Кроме того, насколько больше душа торжествует абсолютно и относительно к нам над богатством и над телом, настолько лучше состояние души над вящим состоянием благ фортуны и тела. Наконец, именно для блага души взыскуются внешние и телесные блага, но не обоюдно (1323b 6–21). Итак, заключим, что счастье пребывает в мере, когда владеешь добродетелью и мудростью и когда поступаешь по добродетели и мудрости. Бог являет тому пример: если Бог совершенно блажен, то отнюдь не по причине внешних благ; Он должен только одному Себе и в особом качестве своего естества. Равно и счастье не может зависеть от вероятности: внешние блага для души имеют причиной случайность и произвольность; одни блага души (справедливость и воздержанность) пребывают независимыми. Даже речь подтверждает эти представления. Счастливый полис есть лучший полис, находящийся в хорошем состоянии (81). Невозможно находиться в хорошем состоянии (*καλῶς πράττειν*), если не исполняются благородные дела (*τοῖς μὴ καλὰπράττουσιν*) и не вершится благодеяние с добродетелью и мудростью, как в отношении отдельного индивида, так и в отношении полиса: отвага, правосудие и мудрость обладают той же самой сущностью, когда речь идет о полисе или об



отдельном индивиде (1323 b 21–36). И хотя нам оказалось невозможным развить все на протяжении этого материала, восходящего, впрочем, к другой дисциплине; поставим в основание обсуждения следующее: лучшая жизнь для одного индивида, в частности, и полиса, в общем, является жизнью, сопровождаемой добродетелью с достаточным количеством блага, чтобы можно было участвовать в делах, соответствующих добродетели (βίος μὲν ἀριστος, καὶ ἐκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κερδορῶμένης ἐπὶ τοιοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πρᾶξεων 1323 b 40–1324 a 2).

Ответ на второй вопрос дан кратко в начале второй главы (1324 a 5–13). Здесь нет никакой нужды в подробном рассуждении: само собой разумеется, что счастливая жизнь одна и та же для индивида и для полиса, пускай мы полагаем счастье в богатстве, либо во власти, либо в осуществлении добродетели.

Тогда поспевают два других вопроса: (a) какова предпочтительная жизнь: жизнь гражданина, участвующего в общественном служении, или жизнь чужестранца, стремящегося держаться в стороне от всякой политической жизни; (b) какое государственное устройство и какое состояние полиса должно рассматривать в качестве наилучшего, допустимо ли и желательно для всех принимать активное участие в жизни города, или что нежелательно для некоторых, хотя и желательно для вящего числа (2, 1324 a 13–19). Хотя Аристотель, вводя в трактат о политике первый из двух вопросов, и создает, безусловно, сложность, с тех пор долгое время отмечаемую (82); но, кажется, что сам автор получил осознание последней проблемы, заявляя, что в изучении политики, как он ее видит в настоящем произведении, это второстепенное соображение (ἐμείβο μὲν ἀρρεργον ἂν εἴη 1324 a 22). Возможно, сложность разрешается, если признать с Йэгером, что этот трактат Н 1–12 со всей его «Urpolitik» (ВГНΘ) не слишком удаленный во времени от *Протретики*. Несомненно, проблема обоюдных достоинств созерцательной и деятельной

жизни ничем не затрагивает политики как таковой. Но эта проблема тогда является одной из тех, которые больше всего занимают мысль Аристотеля. Но поскольку он предпринял трактовку политики в очень проникновенном духе понятия теоретического знания; поскольку в своем настоящем замысле идеальное устройство должно сводиться к абсолютным началам моральных принципов; поскольку он определил идеальное устройство в соответствии с совершенной жизнью, являющейся добродетельной жизнью; постольку он естественно припомнил, что добродетельная жизнь содержит два аспекта; когда одни располагают добродетель в чистом созерцании; другие – в благородном деянии. И он задается тогда вопросом: если можно применить эти понятия к полису в своей совокупности, то созерцательная жизнь в этом случае уподобится попечению о внутренних делах государства, а деятельная жизнь – завоеванию и господству. Иными словами, спрашивается, заключается ли εὖ πράττειν для индивида в созерцании или в деятельной жизни, и уместно спросить, заключается ли εὖ πράττειν для полиса в состоянии мира или завоевательной войны. Таков, как мне кажется, главный смысл фрагмента.

Идеальное государственное устройство определяло систему, обеспечивающую каждому гражданину лучшую и более счастливую жизнь; это, как мы видели, жизнь, сопровождаемая добродетелью. Является ли теперь эта добродетельная жизнь деятельной жизнью, участвующей в общественном служении, или же созерцательная жизнь, согласно некоторым мыслителям, предстает единственной философической жизнью? Это очень важно для решения самой проблемы. И поскольку речь идет о каждом индивиде или полисе в его совокупности, постольку мудрость состоит во всяком повелении с лучшей целью (2, 1324 а 23–35).

Поставим для начала два тезиса во всех их контрасте. Одни считают, что деспотическое господство над соседними странами (τῶν πέλας ἄρχειν δεσποτικῶς 1324 а 36) не проходит

без вящей несправедливости; если это господство конституциональное (πολιτικῶς, sc. ἄρχειν), то нет никакой несправедливости, но это источник замешательства, противоположный благосостоянию правящего класса. Наоборот, другие придерживаются мнения, что деятельная жизнь гражданина представляется единственной достойной для человека, поскольку политика не менее легка в осуществлении каждой из добродетелей для тех, кто живут частной жизнью (1324a 35-b 1). Проблема, как видно, осложнена фактом, что политическая жизнь (применяемая в полисе) содержит сама по себе два аспекта: деспотическое господство над другими полисами (в случае с полисом Афин в V столетии) или конституционального господства, то есть в других представлениях: политики, нацеленной на завоевание, или политики, нацеленной на мир. Аристотель рассматривает первый аспект в завершении второй главы; он изучает в третьей главе второй аспект, присущие достоинства которого тогда сравнимы с преимуществами созерцательной жизни.

Итак, некоторые полагают, что единственно удачное государственное устройство есть то, что нацелено на деспотическое господство и тиранию; в некоторых государствах даже устройство и законы имеют в качестве правила и отличительной цели (ἄρος) (83) позволение этим государствам деспотически властвовать над соседними странами. Таким образом, в Спарте и на Крите всякое воспитание и законы нацеливались только на войну (84); и законы варварских наций, представляющиеся достаточно сильными, чтобы предаваться завоеванию, не располагают ничем почетным, кроме военных добродетелей (1324 b 1–22).

Теперь Аристотель отмечает: «7. Правда, могло бы показаться при ближайшем рассмотрении весьма нелепым, если бы главная задача государственного деятеля заключалась в изыскании средств властвовать и господствовать над соседями, безразлично, желают ли они этого или не желают. В самом деле, каким образом могло бы считаться задачей государственного

деятеля или законодателя то, что само по себе незаконно? Не может быть законным властвование не только по праву, но и вопреки праву, а подчинять возможно и вопреки праву.

8. Ничего подобного мы не усматриваем в остальных областях знания. Ни врач, ни кормчий не ставят своей задачей либо убеждать, либо принуждать силой, один – больных, другой – тех, кого он везет (85). Однако прерогативой политики большинство людей считает, по-видимому, деспотическое властвование и не стыдится допускать по отношению к остальным людям такие действия, какие по отношению к самим себе они не считают ни справедливыми, ни полезными; у себя они стремятся к справедливой власти, а по отношению к остальным у них о справедливости нет никакой заботы.

9. Если, однако, по природе одним свойственно быть под деспотической властью, а другим не свойственно быть под такой властью (εἰ μὴ φύσει τὸ μὲν δεσποτὸν ἐστὶ τὸ δὲ οὐ δεσποτὸν) (86), то, раз дело обстоит так, нелепо стремиться к деспотической власти над всеми, но можно только над теми, кому свойственно подлежать ей (οὐ δεῖ πάντων περῖσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποτῶν); ведь для того, чтобы устроить пир или жертвоприношение, нужно устраивать охоту не на людей (άνθρώπους), а лишь на те существа, которым свойственно быть предметом охоты, а таковыми являются дикие животные, притом такие, чье мясо съедобно»<sup>1</sup>.

Итак, вот установленная проблема правления греков над варварами. Это правление может и должно быть деспотическим, поскольку варвары «по природе» созданы, чтобы быть управляемыми деспотическим образом. Наш отрывок принадлежит к старой части *Политики*, составленной в годы, последующие за водворением Аристотеля в Ассосе (347 год до нашей эры). Много лет спустя поселившись в Афинах, Стагирит снова предпринял изучение политики на новых

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 4. «Мысль», Москва – 1984. *Политика* (1324 b 23-41), стр. 592, 593; *перевод С.А. Жебелева*.

основаниях, опираясь теперь не на абсолютные принципы, но на исследование современных реальностей (87); тогда он создавал трактат о позитивной политике, образующий книги ΔΕΖ актуальной *Политики*; однако, желая вставить эти книги в старые рамки, обнаружил, что внесение их в прежнее произведение (I. В) не соответствует новой целостности (88); после чего составил второе и определяющее введение, коим является книга Α, не сумев изменить мнение о том, чтобы признать различия «по природе» между людьми. Несмотря на то, что в «Urpolitik» (H2), отмечая естественное различие между народами φύσει δεσποτοί и другими, он установит в новой политике (Α 2) различие между теми, кто рождаются φύσει δοῦλοι, и теми, кто появляются на свет φύσει ἐλεύθεροι. С обеих сторон обсуждение будет руководствоваться тем же самым врожденным предрассудком; и поскольку, по существу, в этом греке оставался непобедимым аристократ, постольку для него существуют существа, предназначенные для рабства, то есть не-греки, варвары. Всякий грек, становящийся пленником на войне и сведенный к рабскому состоянию, не является рабом по природе, следовательно, несправедливо содержать его в таком состоянии. Греческий полис, завоеванный в военный период и покоренный и подчиненный режиму насилия, не предназначен по естеству для деспотического правления, и несправедливо ему навязывать подобное. Но того же самого не происходит в случае с варварами. На этот раз речь идет о существах φύσει δεσποτοί, φύσει δοῦλοι. Впоследствии добродетельный законодатель, задача которого заключалась в управлении полисом или человеческой расой, каким-либо иным сообществом, должен следить за тем, чтобы каждый индивид участвовал в лучшей жизни и в возможном большем счастье; этот добродетельный законодатель станет делать различие между двумя легальными мерами: «Законодатель должен стремиться увидеть государство, тот или иной род людей и вообще всякое иное общество людей наслаждающимися благой жизнью и возможным для них счастьем. Конечно, некоторые из устанавливаемых за-

конов будут далеко не одинаковы; и от законодателя зависит предусмотреть, какие меры следует принимать по отношению к каким соседям, если таковые имеются и каким образом нужно применять к каждому подобные меры»<sup>1</sup>.

Я пожелал подробно проанализировать это пространное изложение принципов Н 1–2, поскольку мне кажется, что позиция Аристотеля в отношении варваров рельефно проступает, если ее рассматривать в целом. Здесь речь не идет о реальной политике – «Faustrecht». Нет ничего более удаленного от мысли Стагирита, чем основывать деспотическое правление над варварами на понятии пользы. Отнюдь; именно это находится в главе о чистой этике, где идеальное устройство выводится из абсолютных принципов универсальной морали, когда Аристотель устанавливает право греков властвовать в качестве господ над негреками. Применяемое к другим грекам, деспотичское правление сущностно несправедливо: но тогда, каким образом добродетельный законодатель, обязанный руководствоваться благом управляемых людей, смог бы предложить подобную цель? Но применяемое к не-грекам, это правление справедливо, ибо не-греки к нему предрасположенны по своей природе. Это говорится абсолютно беспристрастно с обыкновенной ясностью Стагирита, с возвышенностью взглядов, характеризующей мудреца, мнение которого остается покоящимся на незыблемых истинах.

Перейдем ко второй части трактата, то есть к самому изложению идеального устройства (Н 4–12) (89). Определив принципы, необходимо теперь предоставить материю, соответствующую этому произведению, являющемуся обоснованием полиса (δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν 1326 а 1). Существуют три материальных условия (с. 5–7): численность населения (с. 5), структура страны (с. 5–6) (90), характер ее жителей (с. 7). Этими фактическими данными, ставшими однажды известными, можно описать

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику, стр. 593, 1325 а 7–14.

внутреннюю структуру нового государства (с. 8–12). Поначалу нужно определить необходимые функции в государстве: их существует в нем шесть, которым соответствуют шесть действующих классов (с. 8). Затем устанавливается, какие из этих классов воспользуются гражданскими правами и будут владеть землей (с. 9), откуда переходим к разделению земли и к способу ее обработки (с. 10). Наконец, две последние главы (с. 11–12) касаются плана полиса, начиная от его расположения и обеспечения водой до храмов, будь они в самом городе или в его окрестностях.

В этой второй части некоторые черты соотносятся с различным состоянием на той же самой территории греков и варваров (91).

Н 6, 1327 b 3 ss. Если государство желает обладать верховенством в союзах, то оно должно владеть флотом. Но этот флот не предполагает непременно избыточное число граждан, поскольку экипажи могут состоять из низшей расы без гражданских прав: «...если оно стремится главенствовать, а не только жить гражданской жизнью, то, конечно, и морская его сила должна находиться в соответствии с этой целью его деятельности. 7. С другой стороны, вовсе нет необходимости в том, чтобы в государстве было многочисленное население, состоящее из морской черни, во всяком случае, эта последняя должна быть причастна к гражданским правам. Ведь морские воины набираются из свободных и пехотинцев, а они играют главную роль и составляют главную силу в морском деле; если имеется масса периеков и земледельцев, то неизбежно имеется и огромное количество моряков» (1327 b7-13)<sup>1</sup>. Аристотель приводит тому пример государства Гераклеи (Вифинии), которое хотя относительно и скромное, но снаряжает большое количество триер (92).

Н 7. Согласно восхвалению характера греков по сравнению с характером азиатов, созданных для рабства (отрывок,

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному изданию.

вдохновленный Гиппократом, π. ἁέρων), достаточно ясно, что основываемый полис будет состоять единственно из греков, не включая в гражданском качестве ни одного варвара.

Н 9, 1329 а 24. В новом полисе сохраняются гражданские права для армии и совещательного и судейского сословия: те же самые граждане будут сначала воинами, потом советниками и судьями, и наконец жрецами. Тем самым земля окажется разделенной между этими четырьмя классами: граждане не должны заниматься обработкой земли, «поскольку непременно забота об обработке земли поручена рабам или варварам, обитающим в окрестностях полиса» (εἴτερ ἀναγκάϊον εἶναι τοὺς γεωργοὺς δοῦλους ἢ βαρβάρους περιόϊκους).

Н 10, 1329 а 40-б. Пример очень древней страны, в том числе Египта или Крита, бывшего царства Миноса, доказывает, что кастовый уклад, основанный на различии рас, в котором одна господствует, а другая сведена к рабству, производит хорошие результаты (93).

Н 10, 1330 а 25 (см. уже 9, 1329 а 22–25): «...Ремесленники не принадлежат к гражданам, как и вообще всякий другой слой населения, деятельность которого направлена не на служение добродетели. Это очевидно из предпосылки, что быть счастливым возможно только в единении с добродетелью, а государство не может считаться счастливым, если принимается во внимание лишь какая-либо часть, а не вся совокупность граждан. Ясно и то, что право собственности должно принадлежать именно этим, раз землепашцы должны быть рабами или варварами-периеками»<sup>1</sup>.

Подобные указания заставляют полагать, что Стагирит имеет в виду создание греческой колонии в варварской стране. Таким образом, стала бы ясна аллюзия в отношении различия рас (подобные различия не встречаются в самой Греции); когда одна завоевательная раса пользовалась бы гражд-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному изданию.



данскими правами, владея землей и предоставив ее обработку туземцам, обращенным в рабство, и крестьянам из окрестной сельской местности; заранее позаботившись о том, чтобы сельскохозяйственные рабы происходили из смешанных племен. Тем не менее, было бы заблуждением, на мой взгляд, соотносить эти данные с одними колониальными учреждениями Александра (94). Кроме того, подобные греческие колонии в варварских странах, подразумевающие подчинение части туземцев, являются фактом, предшествующим Александру; пример Гераклеи Понтийской (Н 6) достаточен для доказательства; и причины, приведенные нами в отношении структуры *Политики*, полностью мешают отнести редакцию Н 1–12 к последним летам жизни Аристотеля, даже если мы желаем, чтобы этот трактат Н 1–12 касался учреждений Александра. Йэгер справедливо отмечает (95), что условия, здесь указанные для будущей колонии, в частности те, что касаются военной службы, хорошо соответствуют полису Атарносу, управляемому Гермием. Именно на площади и из уст самого Гермия Аристотель получил сведения о фортификации полиса, как от него же он знает забавную историю об осаде полиса персидским военачальником Антофрадатесом во времена Евбула, отца Гермия (В 7, 1267 а 31–37). Как раз здесь он смог узнать то, что нам сообщает о Гераклее Понтийской с ее населением из рабов-мариандинов: Гераклея, как и Атарнос, управлялась греческим *τύραννος*. Короче, ничего нас не обязывает видеть в главах Н 1–12 точную аллюзию на колонии Александра и по крайней мере отождествлять этот трактат с произведением *περὶ ἀποικισμῶν*, посвященному Александру.

Правда, это не отрицает того, что, когда Александр принимал участие в политике Александра в отношении объединения греков и варваров, он оказывал на него влияние в том же духе и почти с теми же представлениями, что и в данном трактате *Политики* об идеальном государственном устройстве. Стагирит здесь возвещал, что должно искать деспотическое правление не для всех безразлично, а лишь для

тех, кто предрасположен к деспотическому устройству (οὐ δὲ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν 1324 b 39), и он сравнивал варваров с дикими и съедобными животными, являющимися добычей для гонящего их существа (θηρευτόν, как и выше δεσποστόν). Итак, благодаря Плутарху, источником которого предстает Эратосфен, мы узнаем, что Аристотель советовал Александру «рассматривать греков во главе войска (96), заботясь о первых как о друзьях и родных, используя других, как водится, с животными и растениями» (οὐ γὰρ ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ—sc. τῷ Ἀλεξανδρῷ — τοῖς μὲν Ἑλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκειῶν ἐπιμελούμενος, τοῖς δὲ ὡς ζῴϊς ἢ φυτοῖς προσφερόμενος, Plut., *fort. Alex.*, I 6 = fr. 658 Rose). Совершенное соответствие вплоть до сравнения варваров с животными. Значит это сравнение должно браться буквально. Варвар естественно является рабом, и естественное рабское существо, в сущности, представляет собой орудие (ὄργανον), вещь, которой обладают (κτῆμα), которую используют в том же качестве, что и другие принадлежности (*Pol.*, A 2, 1253 b 23–1254 a 17).

Такова точка зрения Аристотеля в отношении столь тяжелой проблемы, разрешение которой должно было повлечь важные последствия. Скажем, что это классическое до тех пор мнение. Все думают точно так же. Существует два вида людей: грек и варвар. Один грек по-настоящему человек, а потому достоин жить, как человек. Варвар — это естественно низшее существо, вследствие чего предназначенное к состоянию рабства и услужения. Его должно рассматривать как животное. Такова достоверная доктрина Политики Аристотеля (97). Платон не представляет собой иного мнения, *Респ.*, V 470 с-471 с: если греки затевают между собой, то это пример междоусобной войны, значит их необходимо рассматривать как родственников, не являющихся естественно врагами, но желающих как можно раньше примириться. Наоборот, когда греки сражаются против варваров, то это факт естественной несообразности (πολεμίους φύσει εἶναι 470 с 6), и

греки должны держаться в отношении варваров, как они это делают до настоящего времени (471 b 8–9), то есть опустошать территории, сжигать дома, рассматривать всех жителей в качестве врагов (471 a 9-b 6). Со своей стороны, Исократ обязывает всех греков к союзу сердец (ὁμόνοια), но только греков, вот почему видит их соединившимися под командованием Филиппа против персов (*Panég.* 3), являющихся их естественными врагами, ἐπὶ τοὺς φύσει πολεμίους (см. Платон) καὶ πατρίους ἐχθρούς (*Panég.* 184) (98).

2. Именно к этой доктрине, общей мыслящей Греции (Платон, Исократ, Аристотель), желал привести Александра Стагирит. Это подтверждают два свидетельства Эратосфена (III столетие): «Александр не делал то, как ему советовал Аристотель», οὐ γάρ ὡς Ἀριστοτέλης αὐτῷ sc. τῷ Ἀλεξανδρῷ (fr. 658, p. 414. 28 R. = Plut., *fort. Alex.* 1, 6) (99). Эратосфен осуждает тех, кто разделяли массу людей на два лагеря: греков, с одной стороны; варваров, с другой стороны; обязывая Александра рассматривать греков в качестве друзей, а варваров в качестве врагов: «лучше стоило бы, – продолжает Эратосфен, – установить черту водораздела добродетели с пороком... Что касается Александра, то далеко отодвинув тех, кто ему советовал подобным образом, он принимал их мнение, фактически рассматривая обращенный ему смысл письма (πρὸς τὴν σκόπῳ τὴν τῶν ἐπεσταλχότων); он не действует в отношении письма, но извлекает из него последствия» (fr. 658, p. 415.7-15 R. = Strab., p. 66). Наконец, согласно Плутарху (*Alex.* 55), после заговора пажей, вдохновителем которого оказался Калисфен, племянник Аристотеля, Александр заявил, что он накажет этого шарлатана (100) и тех, кто его подослал (καὶ τοὺς ἐμπέψαντας αὐτόν); то есть ясно обозначает Аристотеля. Мы знаем, какова была позиция последнего о взаимоотношениях между греками и варварами: и видим теперь, как вел себя Александр.

Это хорошо позволяют увидеть пять документов, собранных Тарном (101), два из которых восходят по крайней мере

к Эратосфену. Согласно Арриану (VII, 2, 9), после восстания македонцев в Описе и их примирения с Александром, последний собрал македонцев и персов на пир, в течение которого он совершил молитву, чтобы согласие правило между двумя народами, и чтобы они разделили поровну друг с другом власть. Два сочетающихся отрывка Эратосфена (102) сообщают, что Александр, слушаясь не буквально, но смыслу воззрения Аристотеля, разделил людей, не учитывая их расу, на добрых и злых; на самом деле, он рассматривался посланником Бога для гармонизации и умиротворения всей земли, приводя посредством убеждения и с помощью силы людей к тому, чтобы они составили одно тело, как если бы смешались в одной и той дружеской чаше жизни, нравы, браки и уклады. Он желал, чтобы мир стал его родиной, полевой стан его крепостью, добрые люди стали бы его родственниками, а злые – чужеземцами для него, поскольку именно благой является подлинным греком, тогда как злодей – настоящим варваром (103). Два свидетельства Плутарха, одно из которых (*fort. Alex.*, I 8) напоминает о намерении Александра собрать всех людей в один и тот же народ (ἕνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος), а другое, взятое из *Жизни Александра* (с. 27), приводит нас прямо к нашей цели. В главе XXVII Плутарх, сначала рассказывая о посещении Александром храма Зевса Аммона в Ливии, затем добавляет: «Говорят, что Александр в Египте имел беседу с философом Псаммоном, максимум которого о том, что Бог есть царь всех людей, поскольку в каждом существе повелевает и господствует божественное, он особенно восхвалял. Однако сам Александр выражает на этот счет вящее философическое мнение, утверждая, что, хотя Бог и есть Отец всех людей, но он по-особенному рассматривает как своих сыновей наиболее добродетельных из них» (104).

3. Вот новая догма, возведенная во всей ясности: все люди, являются братьями, поскольку все обладают одним и тем же Богом в качестве Отца. Каков этот Бог, «общий Отец для всех людей» (κοινὸν ἀνθρώπων πατέρα)? Нам необходимо здесь

избежать анахронизмов и по справедливости забыть, как о христианском, так и о стоическом наставлении. Несомненно, Плутарх справедливо подчеркивает: «6. Действительно, вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению – чтобы мы жили не особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, так чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок (κόσμος), как у стада, пасущегося на общем пастбище. Зенон представил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакония и государственного устройства, а Александр претворил слова в дело (Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχευεν). Он не последовал совету Аристотеля обращаться с греками как предводитель, заботясь о них как о друзьях и близких, а с варварами как господин, относясь к ним как к животным или растениям, что преисполнило бы его царство войнами, бегством и тайно назревающими восстаниями...»<sup>1</sup>. Александр умер в 323 году, Зенон приходит в Афины только в 311 году и открывает свою школу здесь в 301 году (105): невозможно себе представить никакого влияния философа на царя. Итак, каков универсальный Бог Александра? Если рассуждать ἀργί, то мы бы увидели не что иное, как Мироздание (Небо) или космического Бога. Во времена Александра существовало лишь два вида богов: национальные боги, различные настолько, насколько имелось полисов и народов; и бог философов. Эти национальные боги с очевидностью исключаются, поскольку далеки от объединения людей: они их разделяют. Остается Бог философов, который, как мы видели, в последней трети IV столетия отождествляется с Космосом (Небом)

<sup>1</sup> Текст приводится по изданию: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. О судьбе и долблести Александра. Речь первая. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Перевод Я.М. Боровского. Комментарий А.А. Столярова. Пагинация по Стефану (Этьену) проставлена редакцией сайта по изданию: *Moralia*, rec. G.N. Bernardakis. Lipsiae, Teubner, t. II, 1889.

или с Богом Космоса. Но нет нужды для рассуждения a priori. На этот раз документы, прилежно собранные Тарном (106), подтверждают, что этот универсальный Бог является Небом. Никакое из этих свидетельств, взятое само по себе, не предстает вполне убедительным (107): но их согласованность имеет вес.

Благодаря Цицерону (*nat. deor.*, I 13, 35) нам известно, что Теофраст приписывал управление мирозданием (*principatus*, τὸ ἡγεμονικόν: стоическое выражение) иногда божественному Интеллекту, иногда Небу, иногда светилам и небесным созвездиям. Иными словами, Теофраст лишь повторил доктрину своего учителя Аристотеля, как ее излагает Цицерон в том же самом произведении (*ib.*, I 13, 33). Фактически сам Теофраст в своем трактате *О Благочестии*, фрагменты которого были собраны Порфирием (*deabst.*, II 5, p. 135.3 ss. N.) (108) свидетельствует в пользу божеств светил, «богов небесных»: «С незапамятных времен раса, наиболее справедливая из всех, обитающая на святейшей земле, образованной Нилом, принялась, начиная с истинного истока, приносить жертвы небесным богам». Жертвоприношение совершалось изначально миррой, но отнюдь не сухой смесью из ладана и шафрана (эти жертвоприношения представляются довольно поздними), то есть растениями, которые ежегодно взращивает природа. Собирались (для себя) лепестки и корни, затем остаток сжигался, «ибо думали этим жертвоприношением почтить видимых богов или небо (109), прославив их бессмертную сущность, воздавая им жертвоприношение огня (τοῦ πύρρος ἀπαθανατίζοντες αὐτοῖς τὰς τιμὰς). Ведь именно для них в наших собственных храмах сохраняется всегда огненное пламя, поскольку этот элемент наиболее с ними схож». В другом фрагменте π. εὐσεβείας (*deabst.*, III 25) Теофраст, доказывая, что нечестиво приносить в жертву животных, возвращается к уже высказанной идее (*deabst.*, II 22, p. 151 10 ss. N.), что человек связан с животным узой родства (110). Мы называем родственниками по природе (φύσει οἰκεῖους),

во-первых, тех, кто рождены от одного отца и одной матери; на втором месте тех, кто происходят от одних и тех же предков; наконец сограждан, поскольку они живут на той же самой земле и являются членами того же самого сообщества. Если мы говорим о родстве и сходстве между греком и греком, варваром и варваром, а в *более общем смысле между всеми людьми*; то подобное случается по одной из двух причин: либо они произошли от тех же предков, либо участвуют в том же виде жизни, в тех же нравах и в той же расе. Именно в этом смысле мы говорим, что все люди являются родственниками не только одни другим, но также и животным: на самом деле, человек и животное подобны друг другу не только в отношении частей тела, но даже в отношении души: «В этих условиях..., если все расы живых существ обладают общим чувством и отличаются друг от друга лишь содержанием и смешением в них первых элементов; то в данном случае раса животных должна иметь сходство и родство с нами; и действительно все животные используют тот же вид жизни и дышат тем же воздухом (111), как говорит Еврипид, та же самая кровь течет в их венах, и они относятся все к тем же самым родителям – Небу и Земле» (221.21-222.4 N.). Теофраст наследовал Аристотелю в качестве главы школы перипатетиков в 322 году до нашей эры. Итак, мы увидели, что Аристотель исключал всякое сообщество по естеству греков с варварами. Здесь, наоборот, греки и варвары являются родственниками, как рожденные от одних и тех же родителей – Неба и Земли. Между Стагиритом и его учеником произошло новое событие, и все подводит к мысли, что оно возникло волею Александра соединить всех людей как братьев, поскольку они предстают все детьми того же самого Отца – Неба.

Второе свидетельство подтверждает первое. Кассандр, самый известный сын Антипатра, правивший Македонией от 316 по 298 годы до нашей эры, имел названным братом Алексарха, которого наделил полосой земли на полуострове горы Афон. Алексарх здесь основал немногим после 316

года на месте древнего Сανε, города Уранополиса, Небесный Град, обязанный стать своего рода Градом Мироздания в миниатюре. Его жители назывались уранидами, детьми Неба. Тетрадрахмы Алексарха несут на аверсе больше от легенды Ὀὐρανῶν изображение Афродиты Урании, восседающей на шаре мироздания, символа братского чувства, которое должно объединить всех людей. На реверсе – восходящее над лунным месяцем солнце окружено пятью звездами (112): это, несомненно, универсальные боги, присущие всему человечеству, но эти светила отображают равно и самого Алексарха (отождествившегося с Солнцем), его жену и граждан Уранополиса, также являющихся детьми Неба. Наконец, для своего всемирного государства Алексарх изобрел универсальный язык. Благодаря Афиней (III 98 E) мы обладаем памятником этого языка. Это письмо Алексарха мировым судьям соседнего города Кассандреи (основанного Кассандром около 316 года на месте Потидеи), приветственная формула которого примечательна: «Алексарх главам Братьев, приветствие!» (113). Не существовало никакой естественной связи между Уранополисом и Кассандреей; один и другой полисы свежей датировки, население которых было равно смешанным, и восходившие к различным основателям. Как отмечает Тарн (114), слово «Братья» объясняется только намерением Алексарха создать Град Мира в миниатюре, все люди коего являлись бы его полноправными членами, будучи детьми Небес и, следовательно, братьями. Итак, этот замысел Алексарха, наряду с воззрением Александра, не мог черпать своего происхождения в Стойе, которой еще не существовало. Значит мы еще раз пришли к новому факту: идея рассматривать всех людей как тот же самый братский народ, поскольку они произошли от того же Бога, Мироздания или Неба, представляется идеей Александра.

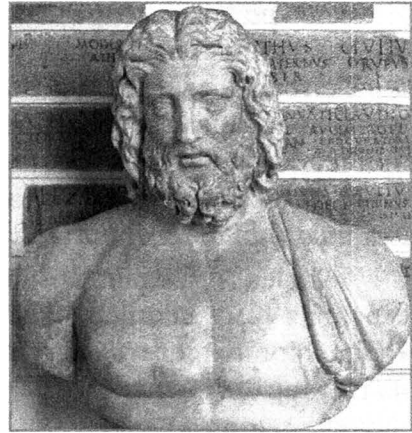
Алексарх – брат Кассандра, Теофраст был его другом. Возможно, другой литератор из окружения Кассандра Эвгемер Мессенский равно свидетельствует в пользу универсального



Бога Ураноса (115). Известно, что для Эвгемера мифологические боги являлись в реальности людьми, которые по причине своих благодетелей получили после смерти божественные почести (116). Самый древний из этих богов Уранос, Небо, правившее над всеми людьми, управляя ими с кротостью и доброжелательностью (117). Сообщается, что существовал обычай забираться на гору острова Панхайя, названную после него «престолом Неба» (Οὐρανοῦ δίφρος): с ее вершины созерцалось небо и населяющие его светила (118): «Просветившись в движениях светил, он первый предоставляет жертвоприношения небесным богам (τοὺς οὐρανίους θεοὺς): и отсюда пошло его имя Неба (Οὐρανός)» (119). После Ураноса шел Кронос, а затем Зевс. Эвгемер еще рассказывает, что Зевс также взбирался на гору, называемую «столпом Небес», и обозрев безмерное пространство земли вокруг нее, он установил здесь алтарь для своего предка Ураноса, совершив ему первое жертвоприношение. Затем, возвысив глаза к области, сегодня называемой небом и называвшейся тогда эфиром, он оказался первым, давшим ему, согласно своему предку, наименование Небес (120).

Две черты, на мой взгляд, восходят к этим текстам. С одной стороны, антропологическое объяснение богов мифологии мне представляется новым доказательством скептической и рационалистической позиции в отношении традиционных богов, различные примеры которых мной приводились выше. С другой стороны, истинные боги являются небесными богами, самим Небом и светилами, поскольку они вечные (121). Сложив это верование, вероятно, распространенное в окружении Кассандра, со своей собственной системой, Эвгемер делает из античного Ураноса, первого царя всей земли, первого бога мифологии, того самого Ураноса, обожествленного своим внуком Зевсом; но тот же Эвгемер уподобляет обожествленного Ураноса Небу, вечному богу. Итак, здесь мы обнаруживаем интересующие нас элементы: Небо, первый царь земли, осуществляло универсальное господство над всеми людьми;

и это Небо-царь было смешано с Небом-элементом (эфиром), божество которого сохранялось навечно, поскольку уже Уранос, являющийся древнейшим из царей, поднимается на возвышенность, чтобы им восхищаться и совершить ему жертвоприношения. Как не обратить внимания на оставшуюся нам систему, универсальное господство Небесного Бога?



**Бюст Зевса-Юпитера**

Так сохраняется одно из звеньев цепи. Александр хочет, чтобы все люди объединились, ведь они имеют Бога в качестве общего Отца. Теофраст возвещает, что все живые существа (люди и звери) суть родственники между собой, будучи произошедшими от Неба и Земли. Алексарх основывает Град Мира в миниатюре, называемый Уранополисом, жители которого именуются уранидами и который обладает эмблемой семи планет; правитель считает, что все люди по праву принадлежат этому Граду, нарекая их Братьями, а это подразумевает, что они все сами являются детьми того же бога, Неба. Наконец, согласно Эвгемеру, первый царь всего человечества есть Уранос (Небо), и этот Уранос уподоблен Небесам со светилами, сохраняя себя вечным богом. Думаю, позволительно извлечь заключение из этой совокупности фактов. Рожденная в недрах Академии от доктрин, изучаемых стариком Платон в *Тимее* и в *Законах*, религия Мира своевременно проявилась в Греции у элиты, вряд ли уже верившей в национальных богов, желавшей Бога, соответствующего состоянию знания, и одинаково желавшей царства покоя, где она могла бы найти свое пристанище; эта религия предполагала цель, что мудрец, впредь предавшийся созерцанию, смог бы обрести в нем поклонение всей своей души.

Но если религия Мироздания соответствовала завоеванной Греции; то она, по крайней мере, не отвечала замыслам македонского завоевателя: на Восток, вскоре эллинизированный, где грек и варвар должны были слиться в новых полисах, он принес Бога, которому могли молиться все люди сообща, поскольку он распростер над ними всеми одну и ту же *филантропию* (*philanthrôpia*) (122).

Человек, гражданин мира, о чем никто не знает, это постоянная тема эллинистической мудрости (123). Здесь достаточно процитировать один по-особенному характерный текст из Плутарха (124):

«Ты видишь в высотах эфир бесконечный,  
Которого волны вдали нашу землю объемлют?

Именно там пределы нашей родины: туда никто уже не изгнан, ни хозяин, ни чужестранец; все располагают тем же самым огнем, той же самой водой, тем же самым воздухом, теми же самыми архонтами, теми же самыми правителями, теми же самыми пританами – Солнцем, Луной, Люцифером (то есть планетой Венерой); там все имеют те же самые законы в силу одного повеления и одного единственного указания; те же самые солнцестояния лета и зимы, те же самые равноденствия, те же самые Плеяды, тот же Арктур, те же самые времена засеивания и произрастания; и все это для одного царя и одного самодержца Бога, начала, средоточия и конца Вселенной..., все шло от Правосудия, готового покарать отступников от божественного закона, правящего всеми людьми, по естеству согражданами всего человечества».

Полезно сообщать происхождение этих идей стоикам, и нельзя сомневаться, что они во многом поспособствовали их распространению. Но религия Мироздания возникла до Портика. Это несчастья греческих полисов утвердили ее успех в самой Греции. Это завоевания Александра подготовили ее фортуна на эллинизированном Востоке. Безусловно, доста-

точно тщетная игра – извлекать авторство доктрины у одной школы для предоставления ее другой. Но существует вопрос датировки, никак не являющийся маловажным. Весьма интересно увидеть во всех наших исследованиях совпадения в последней трети IV столетия до нашей эры, которое можно воистину назвать поворотным моментом в истории человеческой мысли. На протяжении тридцати предшествующих лет Платон здесь, как и по многим другим пунктам, обеспечивал элементами; Эпиномис, наравне с π. φιλοσοφίας, обозначили первые черты религии Мироздания. Тогда приходят ужасные потрясения, ослабившие Афины до бытия простого муниципалитета без господства. Произошло расставание с национальными богами. Все стремились к созерцательной жизни. Все искали Града умиротворения. Тем не менее, Александр раздвинул пределы ойкумены. Он сам и, возможно, другие щедрые умы, которым претили гражданские предрассудки, чувствуют потребность в обширной религии, способной охватить все расы. Кто не видит чудесного соответствия между идеями, рожденными в Академии и этими новыми желаниями, возникшими из событий?

- (1) См. W. JAEGER, *Aristoteles* (Berlin, 1923); E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze, 1936), t. I et passim; J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens* (Paris, 1939), pp. 85-157. Хотя несколько слишком систематично, на мой взгляд, E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*, S. B. Heidelberg 1934/5, 2 (Heidelberg, 1935), представляет много интересных точек зрения, и его намерение объяснить эллинистическую религиозность посредством эволюции философических и теологических проблем, в том числе платонизма, кажется в большей степени справедливым.
- (2) Вспоминаются три гипотезы из *Законов*, X, 898 7 ss.: душа имманентна телу мироздания (ὥς ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ πεοιφεοεῖ τοῦτῳ φαίνονένῳ σώματι) и его движет тем же самым способом, что и душа, движущая наше тело; душа внешняя по отношению к телу мироздания, но охватывающая его в некотором роде огненным телом, посредством чего она движет мир благодаря принудительному движению (ἡ ποθεν ἐξωθεν... ὡθεῖ βίᾳ σώματι σῶμα); полностью бестелесная душа (ἡ τρίτον αὐτὴ ψιλὴ σώματος οὐσα), ведущая мироздание видами таинственных сил (JAEGER, *Aristoteles*, p. 144, предполагает для этой третьей гипотезы вид неподвижного двигателя, как двигатель у Аристотеля, *Meta.*, Λ, движущий тело мироздания благодаря желанию, ὄρεξις, которое его вдохновляет). Из этих трех гипотез именно первая гипотеза, начиная с первого поколения после Платона (*Epinomis*, π. φιλοσοφίας), была выбрана.
- (3) Аристотель написал это произведение, несомненно, сразу после смерти Платона (348-7) в начале своего пребывания в Ассосе, см. JAEGER, p. 146, n. 2. Согласно Йэгеру, трактат π. φιλοσοφίας предшествовал *Эпиномис*.
- (4) Ипполит и Артемида, Ион и Аполлон и т. д.
- (5) Смотреть *Addenda*.
- (6) *Эпиномис*, возможно, и исходит от Платона, но появился только после его смерти.
- (7) И еще больше в *Эпиномисе*, если, к чему я склоняюсь теперь думать, это произведение исходит от Платона.
- (8) Эти сложности молодого человека из *Законов* (X, 885 css.) напоминают трогательную жалобу Адиманта в *Республике* (II, 365 a-367 e). С обеих сторон желательно достижение истинного, здесь *подлинного* правосудия, рассматриваемого само по себе, неза-

висимо от благ, которыми оно обеспечивает (ὁ αὐτὴ δι' αὐτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν καὶ ἀδικίᾳ βλάβῃ 367 d 3); здесь *истинный* Бог, то есть реальность, занимавшая место Первого Принципа (таковым точно будет преимущество Души Мира, см. *Законы*, X, 891 с-е, в том числе 891 е 5: «...учения, под влиянием которых развивается душа нечестивого человека, объявляют то, что служит причиной возникновения и гибели всех вещей, не первичным, а возникшим позднее; то же, что на самом деле возникло позднее, они объявляют первичным. Отсюда и проистекают их заблуждения относительно истинной сущности богов». – То же самое соответствие для трех объектов сомнения (существование, провидение, моральная целостность богов) между *Законами*, X, 885 b 7-9, и *Республикой*, II, 365 d 7 е 2 ss. Это соответствие показывает, что атеизм не является новым фактом для Афин во время составления *Законов*.

- (9) Смотреть уже *Республику*, II, 365 е.
- (10) Впрочем, стоит отметить, что с 338 года до смерти Ликурга (324 год до нашей эры) под воздействием этого человека государства Евпатридов (от γένος Этеобутадов), будучи сильно привязанным к традиционной религии (см. F. DURRBACH, *L'orateur Lycurgue*, Paris, 1890, pp. 78 ss., и то же самое издание C. Léocrate, Paris, 1932, pp. XXVIIIss.), мы видим, что в Афинах возобновляется интерес к религиозным вещам, проистекающий для восстановления или замены предметов деградировавшего или разрушенного культа (Athèna Niké: *Syll.*<sup>3</sup> 264; различные святилища: *IGII*<sup>2</sup>, 333 (334/3?); Золотые Ники: декрет Стратокла, Ps. PLUT., *Vit. XOr.*, 852 В-С), реорганизующий администрацию культа в Афинах (Малые Панафинеи: *Syll.*<sup>3</sup>, 271 (335-4); различные святилища: *IGII*<sup>2</sup>, 333 (334-3?); жрецы Диониса: *Syll.*<sup>3</sup>, 283 (с. 330); жрец Асклепия: *Syll.*<sup>3</sup>, 299 (328/7)), заботящийся о святилище Амфиараос в Оропосе (*Syll.*<sup>3</sup>, 287 (332/1), 298 (329/8), укрепляющий свои узы с Аполлоном Дельфийским (*Syll.*<sup>3</sup>, 296-297: направление десяти иеропов (иерофантов) в Дельфы (с. 330); *ib.*: почитаемый в Дельфах афинский наоп (234)).
- (11) DITTENBERGER, *Syll.*<sup>3</sup>, 894.
- (12) *Ib.*, 374, n. 6 et 7.
- (13) STRATTIS, *CAF*, I, P. 719.
- (14) L. DEUBNER, *Attische Festen* (Berlin, 1932), p. 33, полагает, что судно на колесах столь же древнее, сколь и пеплос, предназначавшийся только для пентетерических Панафинеи, *ib.*, p. 30.

- (15) Речь идет об эпитафии воинам из Афин, павшим на Сицилии, см. H. von GAERTRINGEN, *Historische Griech. Epigramme* (Kleine Texte, 156, 1926), n° 55.
- (16) *Trag. Gr. Fr.*, p. 445, n° 286.
- (17) ὦ Χρόνε, παντοίων θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμον. Виламовицц хорошо объясняет (*Griech. Lesebuch*, I, 2, p. 103): ὁ Χρόνος ἐπειδὴ πάντα ἐπίσκοπεῖ, καὶ καλῶς καὶ κακῶς πράττοντας ὁρᾷ τοὺς ἄνθρωπους.
- (18) Знаменитая по причине самого сражения при Херонеи, ἱερὰν Ἑλλάδα χώραν, не является стилевым оборотом. Существовали еще патриоты в Афинах; и родина изначально представляла почвой. Юный англичанин Руперт Брук (Rupert Brooke) (умерший в Эгее 23 апреля 1915 года) обнаружил это чувство в час, когда только что изучил объявление войны в 1914 году: «Something was growing in this heart, and he couldn't tell what. But as he thought «England and Germany», the word «England» seemed to flash like a line of foam. With a sudden tightening of his heart, he realized that there might be a raid on the English coast. He didn't imagine any possibility of it succeeding, but only of enemies and warfare on English soil. The idea sickened him. He was immensely surprised to perceive that the actual earth of England held for him a quality which he found in A —, and in a friend's honour, and scarcely anywhere else, a quality which, if he'd ever been sentimental enough to use the word, he'd have called «holiness». (Rup. Brooke, *From his last prose writings*, цитировано С. CHEMIN-A. DIGEON, *Yesterday and To Day* (Paris, 1941), pp. 159-160.
- (19) H. v. GAERTRINGEN, *op. cit.*, n° 74.
- (20) Именно тогда преследуемый Демосфен предал себя на смерть в храме Посейдона на острове Калаврия.
- (21) О Дмитрии Фалерском смотреть в последнем месте у ERICH-BAYER, *Demetrios Phalereus der Athener* (Tubinger Beiträge z. Altertumswissenschaft, XXXVI), Stuttgart-Berlin, 1942.
- (22) DITTENBERGER, *Syll.* <sup>3</sup> 280 (333/2). Разумеется, эти культы поначалу были установлены в Пирее для себя зарубежными купцами из Египта или с Китиона (Кипра). Но сами афиняне долго не принимали в них участия, собираясь в коллегиях, основанных для почитания восточных богов, см. F. POLAND, *Gesch. d. Griech. Vereinswesen* (Leipzig, 1909), pp. 517 ss., 548 ss. (перечень аттических коллегий). Стоит отметить, начиная с

302/1 года до нашей эры, фиасы Афродиты Сирийской (перечень: A 13 а-с, MICHEL 975), Тинароса в 301/0 гг. (перечень: A 14 = MICHEL 1550), Зевса Лабраунда в 299/8 гг. (перечень: A 16 = MICHEL 977), другой фиас в 300/299 гг. (перечень: A 15 = MICHEL 976). Оргеон Матери Богов мог быть более древним, POLAND, pp. 9 ss. Смотреть также W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens* (London, 1941), pp. 216 ss.; и особенно о том же *The attic orgeones*, *Harv. Th. Rev.*, XXXVII, 1944, pp. 61 ss.

- (23) Среди стольких произведений, касающихся этой животрепещущей темы, отметим: WILAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung* (Berlin, 1924), I, pp. 57-90; TARN, *Hellenistic Civilisation* (2e ed., London, 1930), pp. 290 ss.; FERGUSON, *op. cit.*, pp. 86 ss.; исследование MURRAY, Menander в издании J. U. POWELL – E. – A. BARBER, *New Chapters in the History of Greek Literature*, Second Series (Oxford, 1929), pp. 9-34, по существу, повторенное в Aristophanes у того же автора (Oxford, p. 1933, pp. 221 ss.), мне представляется непревзойденным.
- (24) 650-665. Я цитирую по изданию CHR. JENSEN, *Menandri Reliquiae in papyris... servatae* Berlin, 1929), используя также издания Виламовитца (*об Энмепонмах*, Berlin, 1925) и E. Capps (New York, 1910: стихи здесь идут с 872 ss.).
- (25) Эпикур родился в 342 году до нашей эры, Менандр немногим ранее 340 года. Страбон (XIV, p. 638) называет это συνέφθος Эпикура. Последний родился афинским гражданином на острове Самос и появился в Афинах в возрасте восемнадцати лет: эфебия тогда существовала, и нет ничего невозможного в том, чтобы слово συνέφθος бралось в буквальном смысле – «спутник эфебии».
- (26) См. *ithyphallikon* ЕРМОКЛА на вход в 290 году Дмитрия Плиокрета и Ланассы (дочери Агафокии из Сиракуз, ранее жены Пирра) в Афины, vv. 15 ss. (Powell, p. 174): «Другие боги находятся далеко или они не имеют ушей, или они не существуют, или не обращают нашего внимания даже на секунду; тогда как ты, мы тебя видим настоящим, не из дерева или из камня, но воистину живого. Значит к тебе устремлены наши мольбы». Стоит отметить в этой поэме апофеоз посредством уподобления Дмитрия с солнцем, vv. 9 ss.: «Какое августейшее зрелище! Его друзья встали вокруг него, и посередине он лично возвышается. Говорили, будто его друзья – светила; а он сам предстает солнцем»; и см. ниже Алексарх = Солнце. Плутарх, *V. Dem.*,



- 41, и Афиней, XII, 50, 535 f, сообщают, что парадная хламида Полиокрета была расшита узором, отображающим небесвод, золотые светила и двенадцать знаков зодиака, см. CH. PICARD, *Teisicrates de Sicyone et l'iconographie de Démétrios Poliocrète*, *Rev. Arch.*, VIe série, XXII, 1944, p. 14, n. 1.
- (27) Его отец Диопейф исполнял должность *διαίτητής* в 325/4 гг. до нашей эры, он сам был другом Дмитрия Фалерского.
- (28) Отметим, что за сто пять пьес он получил только восемь викторий (*rara coronato plausere theatra Menandro*, MARTIAL, V, 10, 9): грубая публика его находила слишком изящным.
- (29) CAF, III, p. 133, n° 481, vv. 1-7.
- (30) Аналогичное свидетельство обеспечено прологом *Rudens* (согласно Дифилосу): см. ED. FRAENKEL, *Class. Quarterly*, XXXVI, 1942, pp. 10 ss.
- (31) Ib., vv. 8-16. Аналогичный пессимизм обнаруживается и у Филемона, см. FERGUSON, *Hell. Ath.*, pp. 86-87. Вновь появляется образ базара или панегирии, но в ином контексте у современника Менандра платоника Гераклида Понтийского, см. CIC., *Tusc.*, V, 3, 8-9.
- (32) *τρόφις*: см. *Epitrep.*, fr. 1 Jensen et vv. 160, 251.
- (33) CAF, III, p. 155, n° 531.
- (34) *ταὐτόματόν ἐστιν ὡς ἔοικέ που θεός*, CAF; III, n° 291. *τὸ Αὐτόματον* отождествляемо с Пергамом, *Att. Mitt.*, XXXV, p. 458. Тимолеон посвящает святилище ἡ *Αὐτόματία*, PLUT., *Timol.* 36.
- (35) *ἀλλὰ ταὐτόματον ὃ γίγνεται ὡς ἔτυχ' ἐμάστῳ* *προσαγορεύεται Τύχη*, PHILÉMON, fr. incert. 48 Meineke, см. WILAMOWITZ, *Hellen. Dicht.*, I, p. 76.
- (36) CAF III, P. 161, n° 538.
- (37) ÉPICURE, fr. 548 Usener, см. κ. δ. VII.
- (38) ÉPICURE, fr. 551 Us.
- (39) ÉPICURE, *à Pythocles*, § 85.9-12, см. *à Hérodote*, § 82, κ. δ. XI.
- (40) Огромная величина появляющегося Бога или Гения – это общее место всех эллинистических эпифаний: см. мои примечания к *Corp. Herm.*, I, 1 *τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριόριστῳ*. Смотреть *Addenda*.
- (41) Эвдем датирован смертью Эвдема Кипрского в 354 году до нашей эры (в Сиракузах во время волнений, сопровождавшихся

убийством Диона), *Протреник* – произведение, последующее за *Антидосисом* Исократ (против которого полемизирует Аристотель); значит оно написано немногим позднее 353 года, см. BEN. EINARSON (ниже).

- (42) Об этом периоде жизни Аристотеля см. JAEGER, *op. cit.*, pp. 53–102, BIGNONE, *op. cit.*, I, pp. 67–155. Фрагменты у ROSE, ed. 2 (Leipzig, 1886) или R. WALZER, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta* (Florence, 1934).
- (43) В 368/7 или следующем годах.
- (44) Eudem, fr. 37 R.: *ex quo ila illud somnium esse interpretatum ut cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur*, Cic., *de div.*, I, 25.
- (45) *Ib.*, fr. 41 R.
- (46) *Ib.*, fr. 44 R.
- (47) *Protr.*, fr. 59 R.
- (48) *Ib.*, fr. 60 R. Высказывание возвращает нас к *Герметичесому Корпусу*, VII, 2 τὸν αἰσθητικὸν νεχρόν.
- (49) ARIST. ap. JAMBL., *Protr.*, IX, p. 511. 6–5 Pistelli, см. JAEGER, p. 99. Высказывание Анаксагора повторено *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 11 ss., см. *Contemplation*, p. 33.
- (50) См. *Contemplation... selon Platon*, pp. 17 ss.
- (51) Fr. 910 Nauck. См. *Contemplation*, p. 35, n. 1.
- (52) См. *Contemplation*, pp. 35–42.
- (53) Последнее, впрочем, доказывает, что Аристотель не предвидит этого, то есть всякая часть аргументации *Протреника* касается пользы философии с точки зрения практической и политической жизни, см. JAMBL., *Protr.*, с. VI et X, ниже § a.
- (54) Господин Биньоне это заметил, *op. cit.*, p. 91, но он, заблуждаясь, добавлял, что «пессимизм Протреника оказался глубоко обусловленным историческим периодом, когда он был написан». Это происходило не в 348/7 гг. до нашей эры, но двадцать или тридцать лет спустя.
- (55) Известно, что главные выжимки из *Протреника* Аристотеля находятся в *Протренике* Ямвлиха, с. VI–XII, pp. 37.3–61.4 Pistelli (сюда необходимо добавить с. V, pp. 24.22–23, см. JAEGER, p. 62, и, по моему мнению, pp. 34.5–22). Ясно, что Ямвлих пытался запутать свой источник, см. Jaeger, pp. 63–65.

- (56) Кипра, как и Никокл, сын Эвагора, царя Саламина Кипрского, к которому обращался с увещеванием Исократ.
- (57) См. *Contemplation*, pp. 33 ss.
- (58) См. Преамбулу Ямвлиха, р. 36.28-37.2 δεῖ συμμιγνύναι ταῖς τοιαύταις παρακλήσεσι τὰς πρὸς τὸν πολιτικὸν καὶ πρακτικὸν βίον προτρόπας, *ib.*, р. 39. 11 ὅτι δὲ μέγιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν καὶ πάντων ὠφελιμώτατον τῶν ἄλλων, ἐκ τῶνδε δῆλον.
- (59) См. преамбулу Ямвлиха в самом начале главы VII, р. 41.9 χρήσιμόν τε εἰς τὸν βίον ὑπάρχει· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἀγαθὸν παραγίγνεται, ὃ τι μὴλ οἰσασμένοις καὶ κατὰ φρόνησιν ἐνεργήμασιν τελειοῦται, *et ib.*, с. X, р. 54.10-12 ἀλλὰ μὴν ὅτι γε καὶ ὠφελείας τὰς μεγίστας ἡμῖν πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον παρέχεται ἡ θεωρητικὴ φρόνησις.
- (60) Гермотим из Клазомены, см. P. W., VIII, 904.49 ss. (Wellmann).
- (61) У DIELS-KRANZ недостает слова, которое все же (II, 20.40 ss.) цитирует Аристотель, *Meta.*, 984 b 15 ss., где имена Гермотима и Анаксагора вновь ассоциируются в отношении νοῦς.
- (62) ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινός, 48.18 P. О том, что высказывание является известным, засвидетельствовано уже почти определенной аллюзией Эпикура к *Менекею*, § 135 (см. Biggione, I, pp. 134-135) ζῆση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις; и позднее благодаря подражанию, сделанному Цицероном в *Hortensius* (AUG., *de Trinit.*, XIV, 19, 26 = fr. 61, р. 72.24 ss. R.) *aeternos animos ac divinos habemus* и в *de finibus* (II, 13, 40 = fr. 61, р. 72.17 ss. R.) *sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum quasi mortalem deum*.
- (63) JAMBL., с. VIII, р. 48.9-21 P. = fr. 61. R.
- (64) См. JAEGER, pp. 91-95, в частност и р. 93, п. 1 о выражении αὐτῶν γάρ ἐστι θεατὴς ἀλλ' οὐ μιμημάτων 55.13 P.
- (65) καὶ τυγχάνη θεωρῶν τὸ μάλιστα τῶν ὄντων γνῶριμον: это вряд ли может применяться к Идее.
- (66) Дальше τὴν τῶν ὄντων φύσιν... θεωρεῖν (54.4-5) представляется двусмысленным: τὰ ὄντα может обозначать «существа в себе» = умопостигаемые, как и существа Вселенной, особенно небесные существа.
- (67) ὁρμᾶ cod., ὁρμεῖ Pistelli (согласно Vitelli). Биньоне, *op. cit.*, I, р. 82, п. 2 (смотреть также II, pp. 97-98) справедливо защищает, что ὁρμᾶ= «avventurarsi nel mare della vita». Тем не менее, стоит отметить, что в интересной статье (к которой я вернусь),

BEN. EINARSON, *Aristotle's Protrepticus and the structure of the Epinomis* (Trans. Of the Am. Phil. Ass., LXVII, 1936), p. 276, n. 47, поддерживается исправление ὁρμεῖ.

- (68) Йэгер отрицает это (*Aristoteles*, p. 80), не убеждая меня абсолютно.
- (69) καὶ ἐπὶ τὸ σύννομον ἄστρον τὴν ζωὴν τὴν αὐτῶν ἀπερείσωμεν, 60.18-20: см. *Тим.* 42b 4 πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεῖς, οἴκησιν ἄστρον.
- (70) Θεώμενοι τὴν τῶν θεῶν ἀρχὴν 60.23. θεῶν должно применяться к светилам, см. *Тим.* 37 с 6-7 τῶν αἰδίων θεῶν ἁγαλμας моим примечанием об этом тексте *выше* (выражение αἰδιοι θεοί не обозначает Идеи, см. PROCL., in *Tim.*, III, p. 5.22 ss. D.).
- (71) Смотреть в особенности BIGNONE, *op. cit.*, I, pp. 90-95.
- (72) Об этом трактате см. WILAMOWITZ, *Aristotelesu*. Athen, I, pp. 356 ss., JAEGER, *Aristoteles*, pp. 273 ss., в частности 289 ss. Недавно господин ЭНДРЕ фон ИВАНКА (ENDRE von IVANKA) в своем искусном исследовании *Die Aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen* (Budapest, 1938) пожелал признать в Политике Н 1-12 сочинение, называемое Ἀλέξανδρος ἢ περὶ ἀποικιῶν в каталоге Диогена Лаэртского, ставившее, в частности, цель в основании Александрии, хотя Аристотель осуждал государственное устройство, где греки и варвары имеют равные права, pp. 15-19. С одной стороны, кажется невозможным отделять Н 1-12 от группы Н-Θ; с другой стороны, группа Н-Θ скорее принадлежит, как показано Йэгером к аристотелевой «Урполитик», то есть к совокупности πραγmateia (ΒΓΗΘ), еще господствовавших благодаря платоническому концепту знания (абстрактная и теоретическая политика, выведенная из идеи верховного блага) в отношении группы ΔΕΖ (эмпирическая политика, основанная на реальности вещей). Значит группа ΒΓΗΘ восходит к первому периоду профессорской активности Стагирита (около 340 года до нашей эры) и, следовательно, является предшествовавшей созданию македонских колоний Александра.
- (73) Припомним также проявляющееся теологическое вдохновение 1, 1323 b 23 μάρτυρι τοῦ θεῷ χρωμένοις κτλ., 3, 1325 b 28 σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, ὡς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.
- (74) 1, 1323 a 21 νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγος περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς καὶ νῦν χρηστέον

- αὐτοῖς. Упомянутый текст – это Протрептик, см. JAEGER, pp. 289-297. ἐξωτερικοὶ λόγοι цитируются также в Г 1278b 31.
- (75) См. JAEGER, pp. 297-299 et p. 297 n. 2.
- (76) Обо всех этих пунктах и о принадлежности Н 1-12 группе «Ur-politik» (ΒΓΗΘ) см. JAEGER, *op. cit.*, pp. 273 ss.
- (77) Известно, что это начало Н логически составляет продолжение Г и что последняя фраза Г находится в части, воспроизведенной в начале Н, см. Г 18, 1288 b 2 ss. Διωρισμένων δὲ τούτων περὶ τῆς πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς ἀρίστης, τίνα πέφυκε γίνεσθαι πρῶτον καὶ καθίστασθαι πῶς· ἀνάγκη δὴ τὸν μέλλοντα περὶ αὐτῆς ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν σκέψιν (фраза здесь прерывается в MSS.) и Н 1, 1323 a 14 περὶ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι κτλ. Об этом пункте см. JAEGER, p. 281.
- (78) *Eth. Nic.*, X 10, 1181 b 17 ss. εἴτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ τοῖς σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ ἵνας αὐτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοῦναντίον πολιτεῦνται· θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μέλλον συνίδοιμεν καὶ ποῖα πολιτεία ἀρίστη. Это заключение последней из трех Этик Аристотеля могло быть написано только в последние десять лет его жизни; оно приготавливает к произведению о позитивной политике, о которой тогда размышлял Стагирит и для которой установил собрание различных Πολιτεῖαι; от них сегодня остаются лишь книги ΔΕΖ и общее введение (Α) Πολιτικῆς. См. JAEGER, pp. 277–279.
- (79) Смотреть, впрочем, здесь то же самое, 1, 1323 b 34 ἀλλὰ γὰρ τὰ αὐτὰ μὲν ἐπὶ τοσοῦτον εἶπω πεφρομισασμένα τῷ λόγῳ, 4, 1325 b 33 ἐπεὶ δὲ πεφρομισάσται τὰ νῦν εἰρημένα περὶ αὐτῶν.
- (80) См. уже PLAT., *Euthyd.* 278e ss.
- (81) πράττουσαν καλῶς, с обыкновенной игрой слов на εὖ (καλῶς) πράττειν.
- (82) См. SUSEMHL-HICKS (1894), p. 479.
- (83) О важности в «Urpolitik» слова ὅρος с двойным смыслом «сущностной нормы» и «специфической цели» см. JAEGER, p. 301, n. 2. Этот концепт ὅρος кажется частым в *Эвдемовой Этике*, тогда как его использование становится все более и более редким в последующих Этиках.
- (84) См. ПЛАТОН, *Законы*, I 625 c-626 b.

- (85) τοὺς πλωτήρας. Благодаря Г 1276 b 20, где объяснено сравнение правления с κυβερνήτης (смотреть также 1279 a 4), видно, что πλωτήр обозначает всякий вид мореплавателей, находящихся на борту судна, причем каждый из них со своей собственной функцией (как то: гребцы, матросы и пр.).
- (86) См. рассуждение о φύσε δοῦλος.
- (87) См. сборник *Конституций (Государственных устройств)*.
- (88) Составлено из старой группы ВГНΘ и новой группы ΔΕΖ.
- (89) Во фразе перехода καὶ περὶ τὸς ἄλλας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον (1325 b 34) это должно соотноситься с Г 6-8.
- (90) Протяженность и природа территории 5, 1326 b 26-1327 a 3; положение полиса 5, 1327 a 3-10; преимущества и неудобства близости моря 6, 1327 a 11-b 18.
- (91) Эти фрагменты уже были собраны E. v. IVANKA, *op. cit.*, pp. 12-13.
- (92) Благодаря туземному племени мариандинов, см. WILAMOWITZ, *Arist. u. Athen*, I, p. 357, n. 53, SUSEMIHL-HICKS, p. 498, n. 777.
- (93) В 1329 b 25-32 появляется идея, что развитие человечества повторяется циклическим образом, что оно начиналось и будет начинаться бесконечное число раз, вновь раскрывая элементы цивилизации: эта идея заимствована в Протрептике, fr. 53 R.
- (94) Как это делал господин фон Иванка, *op. cit.*, думая, в частности, об основании Александрии, pp. 17-19.
- (95) *Aristoteles*, pp. 303-305.
- (96) ἡγεμωνικῶς – ἡγεμὼν является официальным званием Филиппа и Александра при Коринфской Лиге, см. Syll. <sup>3</sup>, 260.21 καθότι... ὁ ἡγεμὼν ἐξελεύη.
- (97) См. Pol., Г 14, 1285 a 20: власть восточных монархов сродни могуществу тиранов, но она законная и наследственная: «Так по своим природным свойствам варвары более склонны к тому, чтобы переносить рабство, нежели эллины, и азиатские варвары превосходят в этом отношении варваров, живущих в Европе, то они и подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия»<sup>1</sup>. – А 2, 1252 b 9: процитировав стих из Еврипида, *Iph. Aul.*, 1400 βαρβάρωνδ'

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

Ἑλληναζῶρχευνεϊκός, Аристотель добавляет: ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλο ὄν. – A 8, 1256 b 23 ss.: «Поэтому и военное искусство можно рассматривать до известной степени как естественное средство для приобретения собственности, ведь искусство охоты есть часть военного искусства: охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться; такая война по природе своей справедлива»<sup>1</sup>.

- (98) Об этих идеях Исократы см. MATHIEU, *Les idées politique d'Isocrate* (Paris, 1935), ch. V-VI; U. WILCKEN, *Alexandre le Grand*, tr. fr. (Paris, 1933), pp. 30-33; W. W. TARN, *Alexander the Great and the unity of mankind* (*Proceed. of the Brit. Acad.*, XIX, 1933), pp. 5–6.
- (99) Сравнивая Плутарха, *fort. Alex.*, I 6, со Страбоном, I, p. 66, где назывался Эратосфен, Шварц (вслед за Зюземилом, Кэрстом и Тарном) показал, что первый зачитанный текст происходит также от Эратосфена.
- (100) Выражение τὸν σοφιστήν, как мне кажется, имеет здесь уничижительный смысл.
- (101) TARN, *op. cit.* (см. выше), pp. 6-7.
- (102) STRAB., I, p. 66; PLUT., *fort. Alex.*, I 6, см. выше.
- (103) См. Erat. *ap. Strab.* Βέλτιον εἶναι φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαίρειν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστεῖους et Erat. *ap. Plut.* τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ γλαμύδι... διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι.
- (104) Философ Псаммон известен не иначе, как, по существу, стоическим изречением, см. CHRYSIPPE ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν ap. PHILOD., *de piet.* II (St. V. F., II 315) ἀλλὰ μὲν καὶ Χρύσιππος... φησὶν ... τὸν τε κόσμον ἔμψυχον εἶναι καὶ θεῶν, καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὴν ὅλην ψυχήν; которому подражает ЦИЦЕРОН, *denat. deor.*, I 15, 39 iam vero Chrysippus... ipsumque mundum deum dicit esse..., tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universitatemque omnia continentem. Универсальный Логос представлен в каждом существе, где он повелевает и господствует, см. PLUT. I. c. τὸ γὰρ ἄρχον ἐν ἐκάστῳ καὶ κρατοῦν θεῖόν ἐστιν ZENON (St. V. F., I 13) θεὸν... ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχήν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἔξιν.

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

- (105) По хронологии Зенона, см. *ниже*.
- (106) TARN, *l. c.*, pp. 19-25.
- (107) Высказывание Теофраста (Porph., *de abst.*, p. 222.3-4 N.) τὰ ζῶα πάντα... κοινούς ἀπάντως δείκνυσι γονεῖς Οὐρανὸν καὶ Γῆν могло быть воспоминанием Еврипида, Chrys. Fr. 839 N. Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθέρ, ἢ ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, ἢ δ' ὑδροβόλους σταγόνας νοτιά; ἢ παραδεξαμένη τίττει θνητοὺς, ἢ τίττει βοτάνην φύλα τε θηρῶν. Χωρεῖ δ' ὀπίσω ἢ τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, ἢ τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστό τα γονῆς ἢ εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον. Фантазии Алексарха могли быть лишь изобретениями полусумасшедшего человека. Наконец, Уранос Эвгемера мог быть заимствован в греческой мифологии, что признает сам Тарн («Theoprastus and Evhemerus seem to suggest that this use of Ouranos was primarily taken from greek mythology; Plato's Timaeus may have helped», p. 24).
- (108) См. J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* (Berlin, 1868), pp. 39 ss.
- (109) Τοὺς φανομένους οὐρανίους θεοὺς, p. 135. 17 N. См. PLAT., *Epin.* 985 d 4 τοὺς ὁτῶς ἡμῖν φανεροὺς ὄντας θεοὺς, 984 d 5 θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατοὺς, 984 a 4-5 (= 986 d 4), 991 b 6.
- (110) Об этом тексте см. кроме J. BERANAYS, *op. cit.*, pp. 96 ss., S. LORENZ, *De progressu nationis θιανθρωπίας* (Diss. Leipzig, 1914), pp. 36-38, TARN, pp. 20-21, BIGNONE, II, pp. 274-279.
- (111) τροφαὶ αἰαῦται πᾶσιν αὐτοῖς πνεύματα: возможно, «и обладают тем же самым дыханием».
- (112) См. *Cambridge Ancient History*, Plates, II, p. 10, n° f.
- (113) Ἀλέξαρχος Ὀμαιμέων πρόμοις γαθεῖν. Ὀμαιμέων (от Ὀμαιμέυς), слово, образованное от поэтического ὄμαιμος («единокровный»), гомерическое πρόμοι и дорическое γαθεῖν (= γηθεῖν, буквально «радоваться») выявляют педантизм филолога и заставляют думать о подобных же изысканиях Императора Клавдия.
- (114) TARN, *op. cit.*, p. 22.
- (115) Само по себе это свидетельство предшествовало периоду, когда начиналось распространяться влияние Стои. О датировке Эвгемера см. TARN, *op. cit.*, pp. 43-46.
- (116) *F.Gr. Hist.* 63 F 2 = DIOD. SIC. VI 2 ap. EUS. pr. ev. II 2 ἐτέρους λέγουσιν ἐπιγίους γενέσθαι θεοὺς, διὰ δὲ τὰ εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης.



- (117) *F.Gr. Hist.* 63 F 2 = DIOD. SIC. VI 6 μετὰ ταῦτά φησι πρῶτον Οὐρανὸν βασιλέα γεγόναι, ἐπιεικῇ τινα ἄνδρα καὶ εὐεργετικὸν καὶ τῆς τῶν ἄστρον κινήσεως ἐπιατήμονα, *ib.* F3 = DIOD. SIC. V 44, 6 μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηγῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ κτλ.
- (118) *F.Gr. Hist.* 63 F 3 καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾷν τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα.
- (119) *F.Gr. Hist.* 63 F 2 ὃν καὶ πρῶτον θυσίας τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεοὺς διὸ καὶ προσαγορευθῆναι.
- (120) *F.Gr. Hist.* 63 F 21 = ENNIUS ap. LACT., div. inst., I 11, 63 in Sacra Historia sic Ennius tradit: «*deinde Pan eum deducit in montem, qui vocatur Caeli stella. postquam eo ascendit, contempletur est late terras ibique in eo monte aram creat Caelo, primusque in ea ara Juppiter sacrificavit. in eo loco suspexit in caelum, quod nunc nos nominamus, idque quod supra mundum erat, quod aether vocabatur, de sui avi nomine Caelum nomen indidit; idque Juppiter quod aether vocatur placans primus caelum nominavit eamque hostiam quam ibi sacrificavit totam adolevit*».
- (121) *F.Gr. Hist.* 63 F 2 = DIOD SIC. VI 2 (согласно Эвгемеу) περὶ θεῶν τοίνυν διττὰς οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς μεταγενεστέροις παραδεδώκασιν ἐννοίας· τοὺς μὲν γὰρ αἰδίους καὶ ἀφθάρτους εἶναι φασιν, οἷον ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὰ κατ' οὐρανόν, πρὸς δὲ τούτοις ἀνέμους καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τῆς ὁμοίας φύσεως τούτοις τετευχότας τούτων γὰρ ἕκαστον αἶδιον ἔχειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν διαμονήν.
- (122) На эту тему см. приводимую выше диссертацию S. Lorenz.
- (123) Отметим, что «космополит» киников не обладает еще этим позитивным смыслом «жителя Града Мира»: смысл его чисто негативный. Киник не является гражданином никакого греческого полиса. Любое место в мире его родина: иными словами, он ничего не имеет. См. TARN, op. cit., pp. 4-5 et 30, n. 12.
- (124) PLUT., *de exilo* 601 A. Два стиха в заглавии принадлежат Еврипиду, fr. 491 N. Окончание позаимствовано у ПЛАТОНА, *Законы*, IV 716 а 2, *Epin.* 988 е 5. Я привожу, согласно переводу Ж. БИДЕЗА в *Граде Мира и Граде Солнца у Стоиков*, Парж, 1932 – J. BIDEZ *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*, Paris, 1932.

## ГЛАВА VII

### ЭПИНОМИС ИЛИ ПОСЛЕЗАКОНИЕ (1)



1) *Эпиномис*, или *Послезаконие*, как само имя на это указывает, является приложением к *Законам*. Сочленение с ними установлено уже с первых строчек (973 а 1–5): «Клиний. Ну вот, чужеземец, мы и сошлись, как было условлено, все втроем – я, ты и наш Мегилл, – чтобы рассмотреть, как нам исследовать вопрос о разумности...». Все то, что касается учреждения законов, было развито в предыдущем рассуждении; но остается раскрыть и высказать главное (973 а 5-b 2). Кроме этого начального указания, продолжение прямых аллюзий на протяжении диалога заставляет вспомнить о связи – как с темой законодательства, так и с определенной доктриной *Законов*: «*Афинянин*. Далее, законодателю для уподобления не зазорно будет установить нечто более прекрасное и достойное богов, нежели сказанное о них ранее, указать, как ему – в виде прекрасной забавы – проводить свою жизнь, почитая богов и старясь в песнопениях и блаженстве» (980 в 3); «Мне придется повторить то доказательство, с которым я пытался обратиться к нечестивцам, утверждая, что боги существуют и пекутся обо всем – как о малом, так и о великом, а также, что они непреклонны во всех делах, касающихся справедливости. Помнишь ли ты это, Клиний? Ведь вы делали и записи для памяти» (ἐλάβετε μὲν γὰρ δὴ καὶ ὑπομνήματα) (980 с 9 = *Законы* X 885 в 907 d; 980 d 4); «Какая природа могла бы это сделать? Я утверждаю, что виновником здесь может быть только бог, иначе это невозможно. Ведь и одушевленными звезды стали лишь при посредстве бога, как мы это выяснили» (983 в 2 = *Законы* X903 с-d); «Отсюда сведения эти распространились по всему миру, в том числе они дошли и до нас, причем подкрепленные не прекращающимся многие тысячелетия наблюдением. Поэтому надо смело включить

это в законы» (987 а 7). Аллюзия на Ночной Совет (989 d 2). Наконец, заключение (992 d 3-е 1): «Но люди божественные, рассудительные и причастные по своей природе всей остальной добродетели, а вдобавок еще овладевшие всем, что имеет отношение к блаженной науке (мы уже указали, в чем это состоит), – такие люди, и только они одни, получают в удел обладание всеми божественными дарами. Итак, людям, именно таким образом потрудившимся (мы сейчас говорим об этом частным порядком, но одновременно устанавливаем это в качестве государственного закона), и следует предоставлять главные государственные должности, лишь только они достигнут преклонного возраста. Все же остальные вслед за ними должны благоговейно относиться ко всем богам и богиням.

Мы же, достаточно распознав и проверив членов Ночного собрания, призываем их всех к наилучшему пониманию этой мудрости»<sup>1</sup> (2). С другой стороны, здесь больше всего из этих прямых аллюзий (3) проявляется, что доктрина *Эпиномиса* представляется развитием учения *Законов*, в частности книг VII (817 d-822 d), Хи XII (964 а 1 ss.).

И поскольку *Эпиномис* отнюдь не образует в отношении *Законов* бесполезного приложения, постольку в *Законах*, как и в *Республике*, Платон не убеждается, что достаточно установления мудрых законов для достижения благого государства. Эти законы разработаны в определенном духе (4). Значит их применение требует качеств познания и суждения, что подразумевает существование верховного Совета, наделенного данными качествами. В свою очередь этот Совет должен получить наивысшее образование. Он обязан познать конечную цель, куда стремится всякое законодательство. И поскольку законодательство направлено на воспроизводство правосудия, постольку оно должно знать сущность самого право-

<sup>1</sup> Фрагменты цитированы по изданию: Платон. Законы, М.: Мысль, 1999; перевод А.Н. Егунова.

судия. Тот, кто говорит о сущности правосудия, взывает к доктрине Идей и Единого, обращаясь к диалектике. Отсюда в *Республике* подробное изложение (V–VII, 471 с-541 b), с одной стороны, великой матемы, являющейся Идеей Блага (502 с-521 b); с другой стороны – о различных знаниях, приводящих к этой математике (521 с-535 а). Каково же изложение в *Законах*, соответствующее развитию *Республики*? Здесь мы обнаруживаем не только подытоживание (5) системы воспитания, но и саму цель созерцания; и мне хочется сказать, что конечная цель достаточно не указана. Несомненно, делается аллюзия на один из приемов диалектики (сведение множественности к одному), но этот образ действия, кажется, скорее здесь использован как лучшее средство восприятия единства добродетели, трактуемого в высшем знании, ведущем к пределу созерцания, трансцендентному Единому. Еще несомненно, что небесные боги (светила) предлагались как объект созерцания, но только в том качестве, что они предстают одной из лучших вещей для созерцания, если даже знание об этих богах есть одна из благороднейших тем исследования (6). Значит вопрос поставлен; и довольно тонкий параллелизм между *Законами* и *Республикой* заставляет его обозначить следующей формулировкой: являются ли боги светил высшей математикой; в противном случае, что из себя представляет высшая математика, соответствующая Идее Блага в *Республике*?

Итак, несомненно, что *Эпиномис* на него отвечает. *Эпиномис* разоблачает то, что мы ожидаем в завершении *Законов*, а именно: указания верховного объекта для познания и, исходя из этого, высшего знания для применения. Ибо тема диалога предстает в точности следующей: верховным объектом созерцания является Бог Небес и светила, небесные боги; верховным знанием или Премудростью (σοφία, φρόνησις) – знание, дающееся Небом и светилами в качестве объекта. Посмотрим на композицию произведения.

2) «Клиний. Ну вот, чужеземец, мы и сошлись, как было условлено, все втроем – я, ты и наш Мегилл, – чтобы рас-

смотреть, как нам исследовать вопрос о разумности (τὸ τῆς φρονήσεως). Если поразмыслить, то исследование этого вопроса всего лучше может направить человека по пути разума (в той степени, в какой это вообще для него возможно)» (7). Значит объявленная тема следующая: 1) Премудрость (разумность); 2) Знание, оказывающееся в лучших положениях в том, что касается Премудрости. Именно это ясно выражает немедленное продолжение. Ранее изучалось все то, что относилось к законам: «В самом деле, можно признать, что мы разобрались во всем остальном, касающемся установления законов; но вот что всего важнее отыскать и сказать, а именно: чему должен обучиться смертный человек, чтобы стать мудрым, этого мы и не нашли, и не высказали. Давайте попробуем сейчас не упустить этого. Дело в том, что иначе мы, пожалуй, не закончим то, ради чего все мы двинулись в путь, надеясь выяснить всё от начала до конца» (8). Первая часть диалога (973 а 1-979 е 6) развивает эту тему. После своего рода отступления (973 в 7-974 d 2) об известном понятии τόλος, ничтожестве человеческой жизни (9), указывается тема: определение знания, составляющего Премудрость (974 d 3-979 е 6); это изложение разделено на два параграфа: (а) знания (или искусства), не образующие Премудрость (974 d 3-976 с 6); (b) знания, образующие Премудрость (976 с 7-979 е 6).

Первый раздел (974 d 3-976 с 6) вновь использует общее место протрепетического жанра, появляющееся в *Эвтидеме* (288 d-292 е) (10) и применявшееся попеременно Исократом и Аристотелем, причем при правке последним первого (11). Мы можем пренебречь здесь классификацией искусств, бесполезных для Премудрости, равно как и классификацией *Эвтидема* (12). Перейдем ко второму разделу (976 с 7-979 е 6): итак, каково знание, образующее Премудрость, «знание, обладание которым делало бы человека действительно, а не только по видимости, – мудрым» (ἐπιστήμην ἣν ἔχων σοφὸς γίγνται ἂν ὁ σοφὸς ὄντως ὦν καὶ μὴ μόνον δοξαζόμενος 976 с 7-9)? Это наука о числе (ἡ τὸ νᾱρίθμὸν δοῦσα 976 е 2), разо-

блаженное знание, ибо это бог и никак не своего рода случайность, давший нам в подарок число и через него спасение (θεὸν δ' αὐτὸν μᾶλλον ἢ τινα τύχην ἡγοῦμαι δόντα ἡμῖν σφῶζειν ἡμᾶς 976 e 3) (13). Какой бог? Странная вещь и все же не странная (14), это Бог Небес (977 a 4) (15). По правде сказать, без знания числа можно практиковать другие добродетели, но нельзя быть поистине мудрым (σοφός) и, исходя из этого, поистине блаженным (οὐκ ἂν ἔτι... εὐδαίμων ποτὲ γένοιτο 977 d 4). На самом деле, если это знание обладает вторичной пользой, чтобы позволить составить нам отчет (διδόναι λόγον 977 c 6) того, чего бы без него не было, кроме ощущений и воспоминаний, так что все другие искусства сводились бы к ничтожеству, изыми мы из них арифметику; хотя главная польза числа проявляется, когда люди начинают различать в мире становления божественную часть от смертной части различием, ведущим к познанию истинного благочестия и реальной сущности числа (εἰ δέ τις ἴδοι τὸ θεῖον τῆς γενέσεως καὶ τὸ θνητόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεοσεβὲς γνωρισθῆσεται καὶ ὁ ἀριθμὸς ὄντως 977 e 5-6). Вот мы определили и уточнили не без какой-либо тайны, это правда, изначальную тему (16). Она касалась определения Премудрости и Знания, образующего Премудрость. Это знание числа. Итак, поскольку знание числа наиболее чисто проявляется во взаимоотношениях светил, являющихся богами, то это знание в то же самое время есть благочестие. Наука о числе – дар Небесного Бога, ибо она предстает как последовательностью дня ночи, так и фазами луны, положением по отношению друг к другу светил, обучающим нас рассчитывать, затем сравнивать число с числом (978 b 7-979). Но знание числа нас равно обращает к Небу, ведь благодаря числу мы познаем определенную науку прекрасного порядка (κόσμον 986 c 4) небесных богов, и значит созерцание этого прекрасного порядка образует истинную религию (986 b 8-d 4). Тема истинного благочестия (17) объявлялась в первой части диалога (977 e 5 ss.), заключааясь вразличении в естестве божественного от смертного и равномерного хода

божественных существ (светил) от беспорядочного движения смертных существ без счисления, без красоты, без ритма и без гармонии (978 а6-7) и достижении истинного благочестия (ἐν ᾧ καὶ τὸ θεοσεβὲς γινώσθησεται 977 е 5). Она развивалась во всей второй части о небесных богах (980 с 7-988 е 4). Она, наконец, повторяется и подытоживается в третьей части (988 е 5-992 е 1), где извлечены выводы из двух первых частей. Не существует понятия σοφία без этой наивысшей части добродетели, которой является благочестие (μειζον μὲν γὰρ ἀρετῆς μηδεὶς ἡμᾶς ποτε πείσῃ τῆς εὐσεβείας εἶναι τῷ θνητῷ γένει 989 b 1-2), содержащее то, что нельзя мыслить, действовать и говорить, как должно и когда должно это делать в отношении богов и всего того, что касается жертвоприношений и очищений в богослужении, наряду с взаимоотношениями между людьми (989 с 5-7). Следовательно, нет Премудрости без истинной религии, и истинная религия состоит в познании истинных богов. Итак, эти подлинные боги предстают светилами, небесными богами. Так что изначальный вопрос: «Что представляется Премудростью, и каково знание к ней ведущее» (τί ποτε μαθὼν θνητὸς ἄνθρωπος σοφὸς ἂν εἴη 973 b 2) (18) ведет, наконец, обходным путем о том, что «премудрость есть благочестие» к следующему ответу: «Премудрость, пребывающая благочестием, состоит в познании светил или астрономии» (19). Связь между двумя главными темами Эпиномиса – (а) премудростью-благочестием, (b) астрономией – четко указана в переходном отрывке между первой и второй частью (980 а 1-с 6) (20): «Афинянин. Прекрасно. Итак, по-видимому, прежде всего надо коснуться вопроса, можем ли мы обозначить одним именем то, что мы понимаем под мудростью. Если сделать это для нас очень трудно, то возникает другой вопрос: каковы виды мудрости и сколькими из них надо овладеть человеку, чтобы он был, согласно нашему мнению, мудрым?» (980 а 1-5). «Афинянин. Далее законодателю для уподобления не зазорно будет установить нечто более прекрасное и достойное богов, нежели сказанное о них ранее, указать, как

ему – в виде прекрасной забавы – проводить свою жизнь, почитая богов и старясь в песнопениях и блаженстве» (980 а 7-b 2) (21). Значит предмет *Эпиномиса* заключается в определении Премудрости (τίς ἐστὶν ἣν οἰόμεθα σοφίαν εἶναι 980 а 3), и если раскрывается, что она состоит в познании и созерцании светил, истинных богов, то ясно, что благочестие в отношении этих богов должно стать дополняющей частью данной Премудрости. С тех пор, никак не образывая отступления (22), развитие темы о светилах является существенной деталью композиции произведения. Тема премудрости (973 а 1-980 а 6), тема богов светил (980 а 7-988 е 4), гармонизация этих двух тем (988 е 5-завершение) образуют хорошо сложенную совокупность.

3) Я хотел бы вернуться ко второму разделу (980 а 7-988 е 4), трактующему об объекте созерцания, то есть о богах светил. Он представляет собой в общем как бы евангелие новой религии: новой не в том смысле, что она рассматривает богов новым способом, но которая предлагает новых богов: «Доверившись богам, мой друг, помолись и выскажи приходящие тебе на ум прекрасные мысли о богах и богинях!» (980 а 8-9). Последнее высказывание проясняется в 984 d 3 ss.: «Что касается богов – например, Зевса, Геры и всех остальных, – то их можно распределить согласно тому же закону (23), лишь бы прочно было усвоено это учение. Но первыми – зримыми, величайшими и почтеннейшими из богов, зорко все обзорающими, – надо признать звезды и все то, что мы воспринимаем вслед за ними...». Здесь не отрицаются национальные боги, которым посвящены культ и традиция. Но мудрецу нет дела до этих богов. Для толкователей он оставляет заботу по их классификации. Его молитва в нем обращена к видимым богам. Немногим далее важный фрагмент точно отмечает смысл религиозной революции, несомой *Эпиномисом*. Автор установил, что в Космосе существуют пять областей, соответствующих пяти элементам: огню, эфиру, воздуху, воде и земле. С помощью каждого из этих элементов Душа Мира



вылепливает живые существа, которые в силу преобладания в них того или иного элемента пребывают в прямом соотношении с данным элементом и обитают в области, образуемой этим элементом. Значит есть живые существа из огня, эфира, воздуха, воды и земли. Живые существа огня представляются зримыми богами, светилами; эфира и воздуха – демонами, разумеется, невидимыми, посредниками между этими богами и людьми; живые существа воды образуют разряд полубожественных существ, иногда зримых, иногда невидимых; живые существа земли суть люди (984 b 2-985 c 1, см. 981 c 5 ss.). Тогда автор продолжает следующим образом (985 c 1 ss.): «Эти пять родов живых существ действительно существуют, в чем пришлось убедиться некоторым из нас либо во сне, в сновидении, либо слыша слова откровения и прорицания, когда бываешь здоров или болен или когда приходишь к концу жизни. Представления эти разделяются как частными людьми, так и государством. Вот почему сооружено да и впредь будет сооружаться множество святилищ многим божествам. Законодатель, хоть чуть-чуть обладающий умом, никогда не отважится производить здесь нововведения и не допустит, чтобы его государство поддерживало новые, еще неясные культы (24). Он не станет препятствовать жертвоприношениям, установленным отеческими обычаями, так как он ровно ничего не понимает в этих делах, ведь смертной природе невозможно все это знать. Но что касается действительно видимых нами богов, то не заставляет ли то же самое учение признать чрезвычайно дурными тех людей, которые не отваживаются признаться и обнаружить то, что они уклоняются от обрядового служения и другим богам и не воздают им подобающих почестей? (25) А теперь случается так, как если бы кто из нас, заметив Солнце или Луну, взирающих на всех людей, ничего не сообщил бы об этом (26), хотя мог бы это сделать, и светила эти оказались бы лишенными почитания. Если бы он не проявил никакого желания, насколько это от него зависит, учредить в честь этих божеств на почетном ме-

сте празднества и жертвоприношения и назначить сроки, а также выделить для этого времени бóльших и меньших годов (ἐνιαυτῶν ὥρας), разве не заслужил бы он по праву названия дурного человека, вредного и для самого себя, и для другого, кто это сознает?» (27)

Итак, принцип ясен. Нельзя ничего изменять в установленных практиках. Но та же самая религиозная тщательность, мешающая упразднению всякого традиционного культа (ибо это подвергло бы риску оскорбления реально существующего бога), обязывает воздавать культ этим богам, существующим видимыми небесными светилами. И хотя речь теперь об официальной религии, а не только о внутреннем благочестии философов, это то, что обозначает более одной общей черты (28). С полным основанием мы должны почитать светила – как предстающих, по существу, истинными богами или видеть образы богов, виды божественных изображений, произведенных самими же богами: в обоих случаях необходимо почитать светила больше, нежели всякие культовые статуи (983 e 5-984 a 4): «Ведь никогда не найдется более прекрасных и более общих для всего человечества (κοινότερα συμπάντων ἀνθρώπων) изваяний, воздвигнутых в столь великолепных местах и отличающихся чистотой, величавостью и вообще жизненностью, именно таковы небесные тела». Таким образом, стоит выделить светила и отдать им почетное место (29), установив для них праздники и жертвоприношения, назначив им «времена больших или меньших годов» (985 e 5-986 a, см. Законы, VII 809 d 1 ss.) (30). Все эти боги будут сохраняться равными. Они станут обладать качествами богов, одних из них не будут толковать законными, а других незаконнорожденными детьми (31), но их всех будут рассматривать в качестве братьев, пользующихся одинаковым уделом; с тех пор им всем назначат священные времена, соответствующие периоду их революции, то есть светилу (солнца) один год; светилу (луны) один месяц; и каждому из светил то время, в течение которого оно совершает свой небесный ход (986 b 6-с 4). Тогда мы увидим,

что всего хватает для новой религии. Проповедуемые боги являются *зримыми* богами, и божественный образ, представляемый ими для взгляда, более прекрасен, нежели любая из статуй, почитаемых в дольном мире: этот первый пункт существенный, ибо грек не может воспринимать культ без образов и без образов, которые бы были великолепными (32). Эти боги предстают предметом культа: праздники, жертвоприношения, священные времена. Наконец, они все получают имя, равно существенный пункт, поскольку нельзя молиться богам, если неведомо их имя (33). Несомненно, оригинальные имена этих небесных богов были незнакомы в Греции, ведь культ светил возник в Сирии и Египте, но им давали название (*ἑλωυρίαν*) уже известных богов. Сверх того, никто и не беспокоился об этом чужестранном происхождении астролатрии, ведь греки владеют искусством облагораживать все то, что они заимствуют у варваров. Мы приводим здесь основной текст для разумения эллинистической религии, по крайней мере одного из ее аспектов, слияния Греции и Востока. На пороге нового времени интересно констатировать полную уверенность Эллина: это греческий элемент, обязанный господствовать, ибо благодаря ему запечатлевается форма (34).

*Эпиномис (Послезаконие)* 987 d 3-988 b 7: «Всякий эллин должен поразмыслить над тем, что местность, занимаемая нами, эллинами, чуть ли не лучше всех остальных по своим прекрасным свойствам. Здесь надо отметить то ее преимущество, что она занимает среднее место между странами с суровой зимой и странами с жарким климатом (35). Раз природа тех мест, как мы сказали, превосходит нашу родину летней жарой, естественно, что нам позже были переданы сведения об этих богах мира (36). Однако мы должны признать, что эллины доводят до совершенства все то, что они получают от варваров. С этим надо считаться также и при обсуждении того, что мы сейчас исследуем. Хотя и трудно отыскать здесь бесспорную истину, однако у нас есть большая светлая надежда, что эллины прекраснее и по существу справедливее позаботятся обо всех

этих богах, почитание которых, по преданию, перешло к нам от варваров. Эллина могут применить здесь свою образованность, дельфийские прорицания и весь культ богов, основанный на законах. И пусть никто из эллинов не пугается мысли, будто не следует заниматься божественными делами, раз мы смертны; нет, надо думать, как раз обратное, а именно: божественное не лишено разума, оно знает человеческую природу и ведаёт, что под влиянием его наставлений она последует за ним и усвоит то, чему оно учит. А что божество наставляет нас – например, учит числу, счету, – это ему, конечно, ведомо. Всех неразумнее был бы тот, кто этого не знает. Ведь, как говорится, он действительно не знал бы в этом случае самого себя, сердился бы на того, кто в силах усвоить эти знания, не радовался бы, без зависти, успехам того, кто благодаря богу стал благим».

Нет никакого сомнения в том, что автор осознаёт, что вводит в Греции новую религию, чуждую религию, как и верования, которые в то же самое время водворялись в Пирее благодаря деятельности купцов из Китиона или Египта, и он желает ее сделать государственной религией. Отсюда выходит, что он собирает, если мне можно так выразиться, «доказательства» этой космической религии. Сама по себе она обладает наивысшей древностью: с тех пор мириады столетий, пользуясь климатом, позволяющим постоянно видеть всю небесную карту раскрытой, жрецы-законодатели Сирии и Египта удостоверили бесчисленными наблюдениями свое познание светил (987 а 1–6) Вследствие чего «... надо смело включить это в законы. В самом деле, не считать ценным то, что божественно и ценно, – это явное неразумие» (987 а 6–8). Чужестранное происхождение астрологии не должно страшить законодателя; направляемые, поддерживаемые и покровительствуемые своей культурой, образованием (παιδεία), чисто греческим созданием (37); а также руководством и контролем в религиозном отношении, дельфийским жречеством (38), долгим опытом, обладаемым в традиционной религии и ее предшественниках, с которыми она знакомит (39), греки

сумеют ассимилировать, иными словами, эллинизировать этот восточный культ (40). Наконец, надлежит изгнать однажды и навсегда робость, мешающую грекам углубляться в религиозных вопросах. Она и впрямь оказывалась очень сильным предубеждением: дельфийское предписание «Познай самого себя» (γνῶθι σαυτόν) являлось вековым выражением, соединяющим с человеком признание его ограниченности смертного существа, запрещавшим ему проникать в область божественного. В отрывке *Законов* (VII 821 a) Платон возмущался против обвинения в безбожии, тяготевшим над каждым, кто желал бы исследовать как верховного Бога (= Небо), так и весь Космос, и посредством явного участия (πολυπραγμονεῖν) старался открыть причины небесных движений. Аристотель в *Метафизике* (41) сам вынужден прибегнуть к Апологии подобного рода. Доказывая, что знание Причин или премудрость само по себе является его конечной целью, он продолжает в следующих выражениях (*Метафизика*, А, 2, 982 b 25ss.): «Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя. Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так что, по словам Симонида, «бог один иметь лишь мог бы этот дар» (θεὸς ἄν μόνος τοῦτ' ἔχοιτέρας) (42), человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания»<sup>1</sup> (43). Если есть некоторая правда в том, что утверждают поэты, если Божество естественно ревнивое, то существует вероятность того, что оно им было и в настоящем случае, и что все те, кто превосходят в премудрости, являлись несчастными. Но это не так: невозможно, чтобы Божество было завистливым, ведь как гласит поговорка

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том первый. Издательство "Мысль", М., 1976; *Метафизика*, стр. 69.

«поэты бывают большими лжецами». Должно равно верить, что нет ничего более благородного премудрости. Ибо наиболее божественное знание является одновременно и самым благородным: следовательно, одна премудрость полностью божественна, обладая двойным званием. На самом деле, божественным среди всех наук является знание, коим желал бы прежде всего располагать Бог; с другой стороны, которое бы толковало о божественных вещах. Итак, по общему мнению, одно это знание пребывает представляющим свой двойной характер. Действительно, все согласны с тем, что Бог представляется числом универсальных причин и что он есть своего рода начало (44), и что это такое знание (45), которым один Бог или, по крайней мере по преимуществу, Бог желал бы обладать. С тех пор, если все другие знания могут быть более необходимыми, нежели премудрость, то лучшего ее знания не существует. Еще раз в *Никомаховой Этике* Аристотель борется со старинным предубеждением (*Никомахова Этика*, X, 7, 1177 b 31): «Нет, не нужно [следовать] увещаниям «человеку разуметь (*phronein*) человеческое» и «смертному – смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (*athanatidzein*) и делать все ради жизни (*pros to dzēn*), соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит»<sup>1</sup>. Три возражения, – Платона, *Эпиномиса* и Аристотеля, – свидетельствуют о родственном духе отваги и изыскания, являвшемся одним из замечательных характеров Академии (46); но дух *Эпиномиса* располагает в отношении двух других еще большей значимостью, поскольку в данном случае речь идет не столько о новом знании (астрономия – *Законы*; знание первопричин – Аристотель), сколько о религии, даже государственной религии. С другой стороны, возражение *Эпиномиса* не идет против того, о чем было сказано

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том четвертый. Издательство “Мысль”, М., 1976; *Никомахова Этика*, стр. 283, перевод Н.В. Брагинской.

выше (985 с-d) касаясь традиционных культов. Эти культы связаны с общественными служениями; они составляют одно целое с Полисом; значит, вопрос об их упразднении не стоит. Автор желает только, что повторяет дважды (47), ввести новых богов, представляющихся подлинными в упорядоченности своих движений, удовлетворив требования элиты, и которые постепенно заменят в народных верованиях мифологических богов.

С тех пор мы ясно видим смысл и заинтересованность *Эпиномиса*. Это поистине манифест, Евангелие. Теогония поэтов отслужила свое время: вот новая лучшая и более разумная теогония, ибо она основана на реальном явлении (48). Мифологические боги шокируют мысль, поскольку, помимо аморальности своих легенд, они не представляют никакого соотношения с принципами порядка и равномерности, которые впредь ученые привыкли признавать в Космосе: значит, таков Небесный Бог, не являющийся только верховным Богом, которому все другие боги и гении воздают почтением (49), который есть не только Все и наш Отец (50), но который равно совершенно божественный Закон, согласно чему организуется прекрасный видимый порядок светил (ἡ ὁσμοὶν ὁν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος ὁράτον 986 с 4-5). По правде сказать, ни божественный объект, предлагаемый Эпиномисом для поклонения, ни аргументы, используемые им для узаконивания астрологии, не являются оригинальными: божество Неба и светил, первенство души (51), упорядоченность небесных движений (52) – все это присутствует уже в *Федре*, *Тимее* и *Законах*. Но новое и оригинальное – это собственно религиозный и культовый характер произведения. Автор говорит сразу в качестве пророка и законодателя. Он возвещает религию, и поскольку он убежден, что эта религия единственно истинная, он намерен ее вписать в законы (53).

4) Но как в этой новой религии обстоит дело с созерцанием и созерцательной жизнью, которую *Протретики* Аристотеля, причем последнее произведение в любом случае долж-

но быть предшествующим *Эпиномису*, провозгласила впредь единственным занятием мудреца?

Прежде всего, благодаря созерцанию Неба мы приобретаем разумение числа: «Так кого же из богов славлю я, Мегилл и Клиний? Пожалуй, это – Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами; так поступают и все прочие божественные существа и боги. Все мы согласились бы, что Небо стало для нас виновником и всех других благ. Мы действительно утверждаем, что оно дало нам число, да и в будущем даст, если кто захочет последовать его указанию. В самом деле, кто обратится к правильному его созерцанию – Космосом ли, Олимпом или Небом (54) ему угодно будет его называть (и пусть называет!), – тот узрит, как это Небо, расцвечивая себя и вращая содержащиеся в нем звезды, вызывает смену времен года и доставляет всем питание» (977 а 6-b 5). Нет ничего нового: это уже точка зрения *Тимея* 47 а-с. Но созерцание в *Эпиномисе* далеко от сведения к познанию числа. Оно ценно само по себе, оно образует высшую премудрость по двум причинам. Во-первых, изумление, вдохновляемое красотой Небес, вызывает в нас желание познать в основе универсальный порядок. Во-вторых, созерцание единства Космоса нас соединяет, и именно в этом простом лицезрении Единства заключается блаженство. На этот счет мы располагаем двумя важными текстами, которые я здесь полностью привожу:

*Эпиномис (Послезаконие)* 986 b 8-d 4: «Обо всех звездах и о тех силах, что заложены в них, – все равно, сами ли они движутся или совершают свой путь на колесницах, – всякий из нас будет мыслить только таким образом: одни из них – боги, другие – нет; одни связаны между собой родством, другие же таковы, что о них и молвить никому из нас не дозволено. Лучше скажем, что все они, по нашему утверждению, братья и участь их – братская. Воздадим им почет, однако не так, что одному посвятим целый год, другому – месяц, а третьему не отведем совсем никакой доли и времени, в которое они про-



ходят свой кругооборот, ведь все они содействуют зримому мировому порядку, установленному разумом, наиболее божественным из всего. Человек блаженный сперва поражен этим порядком, затем начинает его любить и стремится усвоить его, насколько это возможно для смертной природы, полагая, что таким образом он всего лучше и благополучнее проведет свою жизнь и по смерти придет в места, подобающие добродетели. Такой человек на самом деле примет истинное посвящение, *овладеет единой разумностью, коль скоро и сам он един*, и все остальное время станет созерцать прекраснейшие [явления], какие только доступны зрению» (55).

Второй текст следует после длинного отрывка (990 с 5-991 b 4) по исследованию математиков.

*Эпиномис (Послезаконие)* 991 b 5-992 с 3: «Так вот, пусть именно в таком порядке совершается усвоение этих наук. Завершением их должно служить рассмотрение божественного происхождения (56) и прекраснейшей и божественной природы зримых вещей. Бог дал созерцать ее людям, но без того что разобранных наук никто этого не может, хотя бы кто и похвалялся тем, что он легко все схватывает. Вдобавок при любом общении надо путем вопросов сравнивать единичное с видовым, избобличая каждый раз того, кто плохо ответил. Это действительно во всех отношениях наилучший и самый первый у людей способ исследования; прочие же способы недостоверны: несмотря на свою привлекательность, с ними одна морока. Далее, нам надо познать точность времени, а именно, с какой точностью совершаются все небесные кругообращения, чтобы поверить, что истинно слово, утверждающее старшинство души над телом и вместе с тем ее более божественную сущность, а также чтобы считать прекрасным и достаточно обоснованным утверждение, что все полно богов и что мы никогда не испытываем небрежного отношения со стороны высших сил из-за их забывчивости и нерадивости.

Обо всем этом надо мыслить так: правильное понимание этих вещей в определенном смысле очень полезно для че-

ловека; в противном же случае лучше постоянно призывать бога. Вот в каком отношении – это надо указать – все это полезно: *всякая геометрическая фигура, любое сочетание чисел или гармоническое единство имеют сходство с кругообращением звезд; следовательно, единичное для того, кто надлежащим образом его усвоил, разъясняет и все остальное. Впрочем, как мы говорим, это будет лишь в том случае, если он правильно усваивает, производя свое наблюдение над единичным. Перед вдумчивыми людьми здесь обнаружится естественная связь всех этих вещей.* Если же человек как-то иначе берется за это дело, ему надо, как мы сказали, призвать на помощь удачу. В самом деле, без этих знаний человек с любыми природными задатками не станет блаженным в государствах. Есть только один этот способ, только такое воспитание, только эти науки, – легки ли они или трудны, их надо преодолеть. Не должно пренебрегать богами, раз уж стало ясным касающееся их откровение, ведущее к блаженству. Я считаю поистине мудрейшим человека, охватившего таким путем все эти знания. И в шутку, и всерьез я стану настойчиво утверждать (57), что *такой человек, даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном своем одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством* (καὶ ἐκ πολλῶν ἓνα γεγονότα 992 b 6), будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе с тем блажен (58). Все равно, будет ли он жить на материке или на островах (59), являясь блаженным, он всегда получит в удел такую судьбу. Занимался ли он при жизни государственными делами или своими частными, боги также дадут ему эту участь».

Прежде чем анализировать эти тексты, отметим несколько эллинистических отголосков (60).

Сначала то, что, в общем, касается *Эпиномиса*, союза премудрости-благочестия. Это станет общим герметическим местом. Я ограничиваюсь сравнением *Эпиномиса* 989 e 1 (πεῖρῳμεθα δὴ τῷ τε λόγῳ διεξελθεῖν ἃ τ' ἐστὶν καὶ οἷα καὶ ὥς δεῖ

μανθάνειν... , θεοσεβείας ὅτινι τρόπῳ τις τίνα μαθήσεται) с завершающими дополнениями; фраза «какими окажутся части благочестия (θεοσεβείας τίνα), имеющие отношение к наставлению, и каким образом» (tr. Robin) составляет лишь повторения слов начала: «Какие материалы должны познаваться и как их нужно познавать»; итак, дополнения начала, соотносясь с частями премудрости, вполне являются частями премудрости, называясь здесь частями благочестия, откуда равноценность премудрости = благочестие – и Stob. Herm., Exc. BII 2-3 Scott: «Как действовать, о отец, если ничего нет истинного в дольном мире, чтобы благородно провести здесь свою жизнь? – Будь благочестивым, дитя мое». Значит глубоко благочестивый человек станет практиковать философию: на самом деле, без философии нельзя здесь иметь глубокого благочестия (ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει· χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβεῖν ἀδύνατον). Тот, кто познал, какого естества существующие вещи (ὁ δὲ μαθῶνοῖα ἔστι), в каком порядке они были выстроены в ряд, кем и для чего, воздаст благодарениями за все Творцу; возблагодарив Его, он будет благочестив; став благочестивым, он уразумеет, где пребывает истина, и что она есть; и через это познание он сделается еще более благочестивым» (χάριν εἴσεται ὑπὲρ πάντων τῷ δημιουργῷ... ὁ δὲ χάριν ὁμολογῶν εὐσεβήσεται· ὁ δὲ εὐσεβῶν εἴσεται καὶ ποῦ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἐστὶν ἐκείνη, καὶ μαθὼν ἔτι μᾶλλον εὐσεδέστερος ἔσται). Здесь мы видим подоплеку: существует только путь к Благу, когда благочестие сопровождается познанием (= познанием Бога, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια, С. Н. VI 5). Благочестие приглашает познать порядок вселенной, Того, Кто ее создал, конец творения; это познание вдохновляет чувство благодарности в отношении Творца; и от движения благочестия проистекает более глубокое познание, приводящее в свою очередь к высшему благочестию. Премудрость и благочестие следуют парой и питают друг друга (61).

Затем возрастание (а) восхищения Небом, (b) желание познать в основе небесный порядок, (с) и тем самым дости-

жение блаженства. Именно здесь еще общее герметическое место, облачаемое, впрочем, в различные формы. Сравним Эпиномис 986 с 5 (62): ὃν (κόσμον) ὁ μὲν εὐδαίμων (α) πρῶτον μὲν ἐθαύμασε, (β) ἔπειτα δὲ ἔρωτα ἔσχεν τοῦ καταμαθεῖν ὅποσα θνητῇ φύσει δυνατά, (γ) ἡγούμενος ἄρισθ' οὕτως εὐτυχέστατά τε διάξειν τὸν βίον τελευτήσας τε εἰς τόπους ἤξειν προσήκοντας ἀρετῇ; и Стобея Herm., Exc. VI 18 ὃ ταῦτα μὴ ἀγνοήτας ἀκριβῶς δύναται (α) νοῆσαι τὸν θεόν..., (β) καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι, (γ) καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι, С. Н. XIV 4 οὕτως ἄξιόν ἐστι (α) νοῆσαι, (β) καὶ νοήσαντα θαυμάσαι, (γ) καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸ νμακαρίσαι τὸν πατέρα γνωρίσαντα, С. Н. IV 2 θεατῆς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα. Порфирий обладает рядом для четырех понятий, *ad Marcellam* 24 (298.19 N<sup>2</sup>): πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, (β) καὶ πιστεύσαντα ὡς ἐνὶ μάλιστα σπουδάσαι ταληθῇ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, (γ) καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, (δ) ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου = «Необходимо верить, что спасение пребывает лишь в обращении к Богу; когда мы поверили, то нужно сосредоточить все свое рвение на познание истины о Боге; это познание повлечет любовь к Тому, Кого мы познали; когда же мы тем самым привлекли любовь, то напитывай свою душу на протяжении всей жизни прекрасными упованиями» (63).

Наконец, соединение слов καὶ ἐκ πολλῶν ἓνα γεγονότα (992 b 6) без застывшего существования здесь, как в герметизме, причем εἰς ясно выражено посредством ἐκ πολλῶν, могло повлиять на герметическую формулу εἰς καὶ μόνος (64).

Но, по правде говоря, важность этой фразы καὶ ἐκ πολλῶν εἰς во многом превосходит формальный взгляд. Речь здесь о доктрине единения души в созерцании, предела которого необходимо достичь.

В другом месте (65) я подробно изложил, как благодаря действию благоговения и диалектическому или даже синоп-

тическому методу сосредотачивается душа мудреца, концентрируясь на одном действе, собирая все свои силы в рассмотрении одного объекта. Я рассматривал тогда лишь идеальный объект, являющийся на пределе Одним Благом. Однако оказалось, что, продолжая доктрину *Тимея* и *Законов*, *Эпиномис* предполагает теперь способ созерцания равно сосредоточенный, где объект является уже не идеальным, но конкретным, поскольку предстает гармонической системой звездных революций (τῆς τε τῶν ἄστρον περιφορᾶς τὴν ὁμολογίαν 991 е 3). Иными словами, кажется, что Эпиномис переносит на план созерцания Мира то, что ранее характеризовало созерцание Идей, соединенных Одним Благом.

Ничто не доказывает, что этот новый способ созерцания являлся исключительным по отношению ко всякому другому. Автор ничего не говорит о том, что созерцание единства Мира должно было заменить созерцание порядка Идей. Тем не менее, примечательно, что в указанном ряду 991 е 1-3: «всякая геометрическая фигура, любое сочетание чисел или гармоническое единство имеют сходство с кругообращением звезд; следовательно, единичное для того, кто надлежащим образом его усвоил, разъясняет и все остальное»; на этой последней точке мы и останавливаемся. И поскольку автор особо стремился показать в диалоге, что Бог Небо и светила имеют право на наше главное поклонение, постольку можно подумать, что Небо и светила составляют в его глазах первый объект созерцания. Во всяком случае, верно, что эллинистическая философия остановилась на этом пределе. Еще необходимо хорошо понять, какое место занимает вид Неба в истинном созерцании. Он может ему служить, только если сосредотачивает дух. И он не способен сосредоточить дух, если само Небо предлагается в качестве объекта «одного». Итак, откуда происходит сосредотачивающее свойство вида Небес?

Различные математические знания в *Республике* играют тройную роль: очищают дух, поскольку его отвлекают от

чувственного мира; пробуждают дух в том, что обязывают его к действиям распознавания и счисления; сосредотачивают дух, поскольку ведут его к синоптическому взгляду, где все рассматриваемые соотношения (числа, линии, тона) приведены к единству аккорда (66). *Эпиномис* прямо продолжает это учение Республики, когда говорит о связи, существующей во всяком сочетании чисел, линий и звуков. Получилось так, что в области астрономии современные Платону исследования завершились аналогичным прогрессом. Нужно вспомнить возражение из *Законов* (VII 821 b): «*Афинянин*. Мы говорим, будто не следует заниматься суетными изысканиями и исследованиями относительно верховного божества и всего космоса в целом, а также не надо доискиваться причин, ибо это будто бы нечестиво. Но, по-видимому, в действительности дело обстоит как раз наоборот. – *Клиний*. Что ты разумеешь? – *Афинянин*. То, что я скажу, покажется, пожалуй, неожиданным и неподходящим для старика. Однако если находишь какую-нибудь науку прекрасной, истинной, полезной для государства и вполне любезной богу, то никак невозможно это не высказать. – *Клиний*. Естественно. Но найдем ли мы что-либо подобное в науке о звездах? – *Афинянин*. Друзья мои, ныне, сказал бы я, все мы, эллины, заблуждаемся относительно великих богов – Солнца и Луны. – *Клиний*. В чем же состоит это заблуждение? – *Афинянин*. Мы говорим, что они никогда не движутся одним и тем же путем, так же как и некоторые другие звезды, и потому мы их называем блуждающими...». И далее (822 a): «*Афинянин*. Надо попробовать. Друзья мои, это мнение о блуждании Луны, Солнца и остальных звезд неправильно. Дело обстоит как раз наоборот. Каждое из этих светил сохраняет один и тот же путь; оно совершает не много круговых движений, но лишь одно. Это только кажется, что оно движется во многих направлениях...». Не входя здесь в подробности доктрины, мы ясно видим проблему. Земля предполагается неподвижной в центре, небо с неподвижными светилами движется по периферии

равномерного движения, которое заставляет его полностью обращаться вокруг самого себя в течение двадцати четырех часов. Итак, по сравнению с этим движением Неба, движения семи планет внешне представляются неупорядоченными: планеты являются «блуждающими» светилами. Значит речь шла о сведении этого нестроения к порядку, проявляя, с одной стороны, что движение, присущее каждой планете, само пребывает единственным и регулярным; с другой стороны, что эти разнообразные движения планет составляют между собой и с движением неба всегда незыблемый порядок. Иными словами, дело касалось нахождения  $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  (991 е 5, см. 984 с 2  $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\upsilon\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$ ), узы, связующей всю хорошо согласованную ( $\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ ) совокупность революций. Здесь мы видим восход идеи, фортуна которой окажется значительной в эллинистический период.  $\Delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  уже использовался в этом смысле «связующей узы» в одном фрагменте *Тимея* 31 с 1 ss.: «Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь ( $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\nu \gamma\grave{\alpha}\rho \acute{\epsilon}\nu \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega \delta\epsilon\acute{\iota} \tau\iota\nu\alpha \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\iota\nu \sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{o}\nu \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ). Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое ( $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\nu \delta\epsilon \kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma \acute{o}\varsigma \grave{\alpha}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu \kappa\alpha\iota \tau\grave{\alpha} \sigma\upsilon\nu\delta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha \acute{o}\tau\iota \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu \rho\omicron\iota\eta$ ), и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ )...» 67) – и в *Республике* (X 616 е) светящийся круг, опоясывающий все небо, как корабельный бархоут, назван  $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ . Но в первом случае речь шла только о переходных телах (воздухе и воде) между двумя крайними телами – огнем и землей; во втором случае образ кажется все еще конкретным, светящийся пояс неба оказывается своего рода прочной оправой, как ее делают вокруг подводных частей триер, чтобы поддерживать доски. Наоборот,  $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  *Эпиномиса* является универсальной узой, соединяющей всю совокупность Космоса – и нематериальной нитью: это дух, воспринимающий математические соотношения между движениями сфер и интеграцией этих

соотношений в единой системе. Такими будут особенности идеи *δεσμός* в эллинистической философии, основной идеи, по крайней мере в двух главах этой философии: с одной стороны, в том, что касается единства Космоса (68); с другой стороны, в том, что касается доктрины Фатальности (69).

Небо представляется взору ученого как один объект, где все способствует единому порядку. С тех пор вид Неба реально присущ сосредоточению духа, его созерцающего; и это слияние между духом и зримым Небом можно сравнить с поглощением в Едином, характеризовавшим предел созерцания в диалогах *Пир* и *Республика*. *Μεταλαβὼν φρονήσεως εἰς ὧν μίᾱς* (986 d 2). Что можно перевести как: «Участвуй в единстве своего я, в Мысли, которая сама по себе едина», – то есть в божественной Мысли, управляющей порядком небесных движений и немногим выше названной (986 с 4) «наиболее божественным из всех Законом» (*λόγος ὁ πάντων θεϊότατος*) – или «в Премудрости, которая сама по себе едина»; общий смысл тот же: единство объекта побуждает единство созерцательного понятия *νοῦς*. Из «нескольких» человек становится «одним» (70). Намного позже *Эпиномиса* текст Прокла показывает, что сама неоплатоническая доктрина предполагает духовные условия, сформулированные в этом диалоге, то есть необходимость сосредоточения интеллекта, чтобы он придерживался одного объекта (*Proc l., in Tim., I, p. 212.12 ss. Diehl*): «Необходимо, чтобы всякий, кто бодро приступает к молитве, после того как воздал бы благоприятное богам, пробудил в самом себе мысль о божественном, ... дабы он один на один общался с Богом и не потратил тщетно усилий, чтобы привязаться с множественными мыслями к Тому, который един (*ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῆται μὴ μετὰ πλήθους τῷ ἐνὶ συνάλτειν ἑαυτὸν ἐγχειρῇ* 212.24-25)... И поскольку непозволительно общаться с несуществующим Существом, постольку невозможно с тем, что множественно, привязываться к Единому» (212.26-27).



- (1) В этом исследовании *Эпиномиса (Послезакония)* я оставил в стороне проблему аутентичности, непосредственно затрагивающую мой объект: достаточно того, что Эпиномис выражает мысль всей первой Академии и продолжает прямую линию *Тимея* и *Законов*. Даже если произведение и не принадлежит Платону, но мне кажется находящейся на платонической линии или по крайней мере на одном из направлений платонизма (на этот счет мое мнение было меньше утвердительным, когда я писал *Contemplation...*, p. 176). О его аутентичности смотреть в последнем месте: A.E. TAYLOR, *Plato and the Authorship of the Epinomis*, Proc. Brit. Acad., XV, 1929; HANS BAEDER, *Platons Epinomis (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, XXVI, 1)*, Copenhagen, 1928, и критику этого произведения E. DES PLACES, *Antiquité Classique*, XI (1942), pp. 97–102. Против аутентичности смотреть в особенности статью W. THEILER, *Gnomon*, VII, 1931, pp. 337–355 (критику Ф. Мюллера и приводимое исследование Тэйлора). Тайлер, в частности, сопоставил места из Эпиномиса и доктрины другие членов Академии: Аристотеля в *Пропременике*, Ксенократа, Спевсиппа. Смотреть равно JOS. PAVLU, *Comm. Vindob.*, II, 1936, pp. 29–55, *Phil. Woch.*, 1936, pp. 667–671, 1937, pp. 988–992, *Wien. Stud.*, LV, 1937, pp. 55–68, LVI, 1938, pp. 27–44, K. v. FRITS, P. W., XIX, 2351–2366, в частности, 2360 ss.
- (2) Я беру в множественном числе γνόντας... δοξιάσαντας как зависящее от ἡμᾶς. Возможны и другие построения.
- (3) Смотреть также 979 b 3 ἡμῖνδ' οὖν ζητοῦσιν περὶ νόμων σχεδὸν ἔδοξεν κτλ.
- (4) Хотя «прелюдии» Законов имеют подлинной целью показывать.
- (5) XII 963 ass., в частности, 967 e: смотреть также то, что названо в I. VII математической и астрономической культурой будущих гражда, 817 d-822 d.
- (6) Смотреть смещение XII 966 b 4 (τί δέ; περὶ πάντων τῶν σπουδαίων ἄρ' ἡμῖν αὐτὸς λόγος, ὅτιδεῖτοῦς... φύλακας... ὄντως εἰδέναι τὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν); в 966 c 1 (μῶν οὖν οὐκ ἐν τῶν καλλίστων ἐστίν – ὁ περὶ τοὺς θεοὺς, κтл.). Страж Законов должен знать истину обо всех благородных темах: ведь одна из самых прекрасных тем это тема небесных богов.

- (7) 973 a 1–5. Построение ὁ φαμεν ποιεῖν τὴν ἀνθρωπίνην ἔξιν, ὅταν διανοηθῇ (sc. τοῦτο), κάλλιστ' ἔχειν πρὸς φρόνησιν. Нужно брать διανοηθῇ в среднем роде, согласно постоянному обычаю (существительное ἡ ἀνθρωπίνη ἔξις). Дж. Гарвард (J. Harward) это понимает в прошлом времени, согласно Epist. VII 328 b 8 εἰ ποτέ τις τὰ διανοηθέντα περὶ νόμων τε καὶ πολιτείας ἀποτελεῖν ἐγχειρήσοι (см. также *Законы* II 654 c ὅς ἄν... τὸ διανοηθὲν εἶναι καλὸν ἱκανῶς ὑπερτεῖν δυνηθῇ ἐκάστοτε), но это применение в смысле прошедшего времени сохрaено у Платона в *participle* аориста. Об идентификации φρόνησις и σοφία в Эпиномисе см. А.Е. TAYLOR, op. cit., pp. 14-19. W. THEILER, l. c., p. 348; последнее заставляет заметить, что σοφία содержит в Эпиномисе смысл более беременной, нежели в Законах: это более высшая премудрость, предполагающая союз с Богом. На этот счет смотреть также JAEGER, *Hermes*, LXIV, 1929, pp. 25-30 (хотя исправление περ на παρὰ 974 b 6 не представляется достоверным, см. THEILER, l. c., p. 350).
- (8) ὁ δὲ μέγιστον εὐρεῖν τε καὶ εἰπεῖν, τί ποτε μαθὼν θνητὸς ἄνθρωπος σοφὸς ἄν εἶν, τοῦτο οὔτε εἵπομεν οὔτε ἡρώμεν 973 b 2–4.
- (9) Премудрость, образующая высшее блаженство, очень сложная для приобретения, отсюда так мало блаженных людей: 973 c 2 οὐκ ἔσται μακάριον τὸ τῶν ἀνθρώποις μακάριοις τε καὶ εὐδαίμοσιν γενέσθαι πλὴν ὀλίγων, см. 992 c 3 ὁδὲ κατ' ἀρχάστε ἐνέγομεν..., ὥς οὐ δυνατόν ἀνθρώποις τελέως μακάριοις τε καὶ εὐδαίμοσι γενέσθαι πλὴν ὀλίγων. Тем самым, как указывал ЭЙНАРСОН, op. cit. (см. *выше*), мы соединяем обычный τόπος, начиная с *Евтидема* (все люди желают быть счастливыми: итак, становятся счастливыми лишь благодаря знанию, обучающему хорошо использовать всякие вещи, то есть философии, *Euth.* 278 e-282 d: см. Эйнарсон, pp. 262 ss.), что повторяется в знаменитом фрагменте Протрептика Аристотеля (см. *выше*). Признаем с Эйнарсоном (p. 280), что этот τόπος в Эпиномисе отклонился от обычного смысла (несчастье человеческой жизни должно нас приводить у созерцания богов – θεῖα): здесь сложность достижения созерцания θεῖα является доказательством (τούτων δὲ τί ποτέ μοι τεμήριον; 974 a 7-8) несчастья настоящей жизни (см. πλὴν ὀλίγων 973 c 5, 992 c 5). Но продолжение идей позволяет это изменение и значит оно отнюдь не «amisused τόπος» (Einarson, p. 280). Он мог быть заимствован в *Протрептике*; Эйнарсон отмечал другие сопоставления. Но из одного

этого невозможно заключить о неаутентичности *Эпиномиса*; Протрептика датирована немногим позднее после 353 года до нашей эры. О соответствиях между *Протрептикой* и *Эпиномисом* смотреть также THEILER, l. c., pp. 349-350. JAEGER, *Hermes*, LXIV, 1929, pp. 26-27.

(10) См. EINARSON, pp. 263-264.

(11) См. EINARSON, pp. 272-278, 283.

(12) См. EINARSON, p. 283, n. 75.

(13) См. 992 а 6-b *ἀμελῆσαι δὲ οὐ θεμιτόν ἐστιν θεῶν* (боги светил), *καταφανοῦς γενομένης τῆς πάντων αὐτῶν κατὰ τρόπον λεγομένης φήμης εὐτυχοῦς*, 978 с 3 *ὥστε μαθεῖν δυνατόις εἶναι παρὰ τοῦ πατρός* (в дар Бога Небесного, нашего Отца, см. выше) *ἀριθμεῖν*. Здесь соблазн эллинистического τόπος откровения благодаря богу, см. R. H. T., t. I, pp. 9 ss. Тем не менее, это знание откровения требует еще усилие человеческого разума, и Бог Небесный разоблачается, лишь являя себя.

*καίπερ ἄτοπον ὄντα, καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον αὖ* 976 е 5, см. 973 b 7 *ἄτοπον μὴν ἀκούσεσθαι σε λόγον οἶμαι, καὶ τινα τρόπον οὐκ ἄτοπον αὖ*, 990 а 2 *σχεδὸν μὲν οὖν ἐστιν ἄτοπον ἀκούσαντι*. Для этого применения *ἄτοπον* Эйнарсон (p. 279, n. 57) сравнивает с Евдемовой Этикой Аристотеля, 1215 b 6 ss. У Анаксагора спрашивают, кто наиболее блаженный человек, на что он отвечает: «Не тот, о ком ты думаешь, ἀλλ' ἄτοπος ἂν τις φανείη». Но отклонение очень сомнительное (если предположить, как делает Эйнарсон, что именно Эпиномис это заимствует), учитывая последующую датировку Эвдемовой Этики, которая, впрочем, не была опубликована; с другой стороны, использование *ἄτοπος*, чтобы обратить внимание, часто даже у Платона, Протагор 309 b 7 *ἄτοπον μέντοι τί σοι ἐθέλω εἰπεῖν*, etc. – Это странно, либо поскольку дар знания числа было сообщая приписываемо Прометею, см. Esch., *Prom.* V. 450 ss. *καὶ μὴν αἰθμόν ἐξουχου σοφισμάτων, ἐξῆρναυτοῖς*; либо более вероятно, поскольку Клиний и Мегилл никогда не ставили проблему о происхождении числа и его соответствий с установлением календаря, см. TAYLOR, p. 49, n. 1. Нет ничего странного, ведь уже говорилось, поскольку Небо нас одарило всеми другими благами, постольку является нормальным, что нас оно одарило и вящим дарованием – мудростью мысли (ἡ φρόνησις), 976 е 5-977 а 2.

- (14) Именно доктрина Тимея (46 е 8–47 с 4, см. *выше*), но с тенденцией настаивать прежде всего на практической пользе знания числа, см. *выше* и Эпиномис 979 b 6 *εἰ γνώη τί ποτ' ἔστιν ὃ συμφέρειν εἰκὸς καὶ τί τὸ μὴ σύμερον*.
- (15) См. PROCL., *in Remp.*, II, p. 134.5 Kroll *ἀλλ' ἡ μὲν Ἐπινομὶς νοθείας ὑπάρχουσα μεστή καὶ νοῦ μυστηριώδους τὸν νηπιόφρονα καὶ νῶ ἀρχαίον* (простота духа) *ἀπατᾷ*.
- (16) Θεοσεβές и θεοσέβεια используются (977 е 6, 990 1 а) для εὐσεβεια (989 b 2) лишь в смысле несоответствия, см. EINARSON, p. 281, n. 64.
- (17) См. 974 а 8 *τὸ νῦν ζητούμενον τῷ λόγῳ· ζητοῦμεν δὲ δὴ τίνα τρόπον σοφοὶ γεννησόμεθα ὥς οὔσης ἐκάστοις ταύτης τῆς δυνάμεως*, 974 с 3 *ἡ περὶ σοφίαν ἀπορία καὶ ζήτησις* (Einarson, p. 279, n. 47, сравнить с Аристотелем, *περὶ φιλοσ. fr. 1 R. καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θεϊότατον ἔδοκει τὸ γινῶθαι σαυτὸν· ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτις ἀρχὴν ἐνέδωκεν*), 976 с 7 *ἀλλὰ μὴν δεῖ φανῆναί γέ τινα· ἐπιστήμην ἣν ἔχων σοφὸς γίγνεται· ἂν ὁ σοφὸς ὄντως ὦν καὶ μὴ μόνον δοξαζόμενον*, d 1 *ἐτέραν* (sc. ἐπιστήμην)... *εὐρεῖν, ἡ σοφία μὲν λέγεται· ἂν ὄντως τε καὶ εἰκότως*, 979 с 2 *τὸ δὲ τίνα τρόπον χρῆγινεσθαι χρηστοῦς ἀνθρώπος*, 980 а 3 *τίς ἐστιν ἣν οἶομεθα σοφίαν εἶναι*, 989 а 1 *τὴν δὲ σοφίαν ταύτην, ἣν ζητοῦμεν πάσαι, а 4 ἄνω γὰρ καὶ κάτω ζητῶν ἡ μοι κατ' ἀφανῆς γέγονεν, πειράσομαι δὴλην ὑμῖν αὐτὴν* (sc. τὴν σοφίαν) *ἀποτελεῖν*, 992 а 8 *ἐπὶ ταύτην τὴν σοφίαν... ἡμᾶς ὀρθότατα πάντα παρακαλεῖν*.
- (18) Соединить 989 е 1 *πειρώμεθα αὐτὴν... διεξελθεῖν... θεοσεβείας ὅτινι τρόπῳ τις τίνα μαθήσεται* с 990 а 4 *ἀγνοεῖ τε ὅτι σοφώτατον ἀνάγκη τὸν ἀληθῶς ἀστρον ὁμονεῖναι*.
- (19) Важными словами в этом отрывке являются: *εἰ δυνάμεθα ἐνὶ λαβεῖν ὀνόματι*; которые подготавливают развитие 991 е 1 ss. *πάν διαγράμμα ἀριθμοῦ τε σύστημα καὶ ἀρμονίας σύστασιν ἁπασαντῆς τε τῶν ἀστρον περιφορᾶς τὴν ὁμολογίαν οὖσαν μίαν ἀπάντων ἀναφῆναι δεῖ τῷ κατὰ πρόπον μανθάνοντι*, см. THEILER. *l. c.*, pp. 352–353.
- (20) ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονίᾳ γεραίροντι 980 b 1 или просто «в гимнах радости» (*hendiadys*).
- (21) Как и у Эйнарсона, *l. c.*, 290 ss.
- (22) Согласно принципу, состоящему в установлении между божественными существами классификации. В случае с мифоло-

гическими богами это возвращает к составлению генеалогий; см. *Тимей* 40 d-41 a, *Законы* X 886 e-d.

- (23) Между божественными существами имеет место противостояние, представляющееся взору только как проявление фортуны (ἐνέτυχον 985 с 2, простυχόντες) более или менее сомнительным образом (очевидно, что эти существа демоны эфира, воздуха и воды), и божественные существа, проявляющиеся на глазах всех (это различие есть уже в *Тимее*, 41 a 4, ὅσοι τε περιπολοῦσι νφανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλουσιν). И поскольку первые, представляющиеся в случайных явлениях демонов, почитались в священных церемониях и жертвоприношениях; постольку реально зримые боги не располагали для себя предметом культа. С тех том, озабовавшись тем, чтобы ничего не менять в культе демонов, законодатель должен был следить за организацией культа зримых богов. Что касается сложной фразы 985 с 1 ss., то я ставлю ее в родительном падеже τούτων τῶν πέντε ὄντως ὄντων ζώων (985 с 1), повторяя через τούτων πάντων (985 с 6) дополнение ἰδία τε καὶ δημοσία δόξας παραγενομένης (985 с 5); этот винительный падеж зависит сам от καινοτομῶν (985 с 8). Подобная конструкция мне кажется более корректной и естественной, нежели брать δόξας παραγενομένης (с 5) для винительного падежа в противопоставлении («accusative in apposition to the sentence», Taylor, p. 54) абсолютному аккузативу λεχθέν (985 с 3). По правде сказать, этот фрагмент *Эпиномиса* лишь вновь повторяет предписание *Законов* V 738 b 8: περὶ θεῶν γε καὶ ἱερῶν ἅττα τε ἐν τῇ πόλει ἐκαστοῖς ἰδρῦσθαι δεῖ καὶ ὧντινων ἐπονομάζεσθαι θεῶν ἢ δαιμόνωνι, οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν νοῦν ἔχων, 738 с τούτων νομοθέ η τὸ ομικρότατον ἀπάντων οὐδέν κινητέον = *Эпиномис* 985 с 6 τούτων πάντων νομοθέτης, ὅστις νοῦν κέκτηται καὶ τὸν βραχύτατον, οὐποτε μὴ τολμήσῃ καινοτομῶν... τρέψαι πολὺν ἑατοῦ. *Законы* 738 сὸσα ἐκ Δελφῶν... ἢ τίνες ἐπεισαν παλαιοὶ λόγοι ὁποδὴ τινες πείσαντες, φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν = *Эпиномис* 985 сὸπῃ τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν ἢ καθ' ὕπνον ἐν ὀνειροπολίᾳ простυχόντες (что соответствует фασμάτων γενομένων), ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας λεχθέν τισιν ἐν ἀχοαῖς κτλ. *Законы* ib. πεισθέντες δὲ (πείσαντες δὲ codd., corr. Wilamowitz) θυσίας... κατεστήσαντο = *Эпиномис* 985 с 5 δόξας παραγενομένης, ὅθεν ἱερὰ πολλὰ πολλῶν γέγονεν. THEILER, l. c., p. 347, уже отмечал сопоставление.

- (24) ἀνοργίαστος. Только заблуждаясь, переводчики и словари (L. S. J., s. v. 2) видят здесь идею оргиастических ритуалов или посвящения. Ὀργια в широком смысле может обозначать «обряды культа», то есть жертвоприношения, процессии, хоральные песнопения и пр., см. закон Molpoi (Молпов) из Милета, Syll.<sup>3</sup> 57 (середина V-го столетия), II. 4-5 ὄργια ἀναγράψαντας θεῖναι ἐς τὸ ἱερόν καὶ χρῆσθαι τούτοις. То же самое ὀργιάζω = праздновать культовые действия, см. PLUT., *Num.* 8 ὀργιάζειν θυσίας πομπάς, χορείας, Платон, Законы, IV 717 b 2 μετὰ θεοῦς δὲτ οὐσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γ' ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἄν, ἥρωσι δὲ μετὰ τούτους. ἐπακολουθεῖ δ' αὐτοῖς ἰδρύματα ἴδια πατρώων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα (там, где празднуют священные обряды).
- (25) ἀδύνατος codd. Либо с исправлением δυνατός (Grou): «благо, что был способен об этом говорить». Но ἀδύνατος разумеется, как: твердый страх уст, делающий невозможным говорить.
- (26) Интересно сопоставить это с отрывком из Аристотеля (п. φιλ., fr. 10 R., отмечающий две изначальных причины для верования в божество (ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἐννοίαν θεῶν γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις): с одной стороны, некоторые психические феномены; с другой стороны – рассмотрение небесных феноменов. Психические феномены являются состояниями божественной одержимости и прорицательными откровениями, производимыми в течение сна, когда душа, сосредоточившись в самой себе, расположена проникнуть в будущее и его предсказать, см. Эпиномис 985 с. 2-5 и J. BIDEZ, *À propos d'un fragment retrouvé de l'Aristote perdu*, *Bull. Acad. roy. de Belg.*, Cl. de lettres, XXVIII (1942), pp. 201 ss.
- (27) Я это покажу полнее в другом месте. Смотреть мою статью в *Coniectanea Neotestamentica*, XI (Lund, 1947), pp. 66 ss.
- (28) Автор, продолжая параллель между ἀγάλματα = статуи культа и ἀγάλματα = святила, применяет к ним различные церемонии, в которых почитались первые.
- (29) О священных временах и литургическом календаре, см. P. STAENGEL, *Griech. Kultursaltertümer* (München, 1920), pp. 218-220, M. P. NILSSON, *Gesch. d. Griech. Religion* (München, 1941), pp. 610-613.
- (30) Аллюзия, как мне представляется, на некоторых богов или мифологических героев, рожденных от Зевса и смертной.

- (31) См. *Contemplation... selon Platon*, pp. 45 ss.
- (32) См. WÜNSCH ap. P. W., Hymnos, IX 143 l ss. Этот фрагмент Эпиномиса об именах богов светил (986 е 3-987 е 7) был переведен и прокомментирован КЮМОНОМ – CUMONT, *Les noms des astres et l'astrolatrie chez les Grecs, Antiquité Classique*, IV (1935), pp. 10-13.
- (33) Это то, что хорошо увидел КарлШнайдер – CARL SCHNEIDER, *Die Griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*. ARW, XXXVI (1940), pp. 300-347 (в частности, pp. 300-314) в исследовании, все заключения которого я, впрочем, не принимал.
- (34) Похвала географического положения Греции и вообще Европы является, как известно, общим местом, начиная с маленького псевдогиппократического трактата *De aeris aquis et locis*, 12 ss. Это мы обнаруживаем, например, у Аристотеля, *Политика*, Н 7, 1327 b 20 ss. Об Аттике смотреть также ПЛАТОНА, *Тимей* 24 с-d, ЕВРИПИД, *Медей* 824 ss.
- (35) Или: «получить осознание об этих богах мироздания» (или «неба»), τὸ τοῦτων τῶν θεῶν τοῦ κόσμου κατανόημα, 987d 8.
- (36) Смотреть хорошо известную книгуЙэгера – JAEGER, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, I (2e éd., 1936), II (английское издание, 1944), III (id., 1945).
- (37) Смотреть, например, NILSSON, *Gesch. d. Gr. Rel.*, pp. 592 ss., в частности, 595-599 (*Delphi und die Kulte*).
- (38) Это, как мне представляется, смысл выражения καὶ πάσῃ τῇ κατὰ νόμους θεραπείᾳ 988 а 5. Введение иноземного культа в государственную религию являлось вещью, санкционированной законом, примеров чего оказалось много, как в архаическую, так и классическую эпоху, смотреть NILSSON, pp. 684 ss., 782 ss.
- (39) Это исповедание веры обретает всю свою важность, когда представляется дата его возникновения: время или скорее эпоха, когда Александр на политическом плане, созревшем в аналогичном доверии, будет пропагандировать слияние между греками и варварами. Он равно полагал без толики сомнения, что творческая сила греческого гения сумеет эллинизировать варварский мир; и это обстоятельство по крайней мере давало ему право в том, что касается цивилизации полисов на греческом Востоке.

- (40) Этот текст и текст *Никомаховой Этики* (см. *ниже*) развивают тему, уже изложенную тему в *Протрептике* (см. Jaeger, *Aristoteles*, p. 73, n. 1), и из нее следует параллелизм между Эпиномисом и Протрептикой, что имеет здесь мысль обычную для Платона и его учеников по Академии. Об этом фрагменте *Метафизики* смотреть также BIGNONE, II, p. 338, n. 1 (где цитирование, впрочем, усечено, вследствие чего заставляет говорить Аристотеля противоположное от того, что он говорит), который сравнивает его с Сенекой – SEN., N. Q., VII 29, 3 *quae an vera sint, dii sciunt, quibus est scientia veri: nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inveniendi, nec sine spe. Egregie Aristoteles ait...* (= fr. 14 R.). Начало фразы перед цитированием Аристотеля (*egregie Aristoteles ait...*) было уже позаимствовано у Аристотеля и собственно из π. φιλοσοφίας.
- (41) У Аристотеля «привилегия обладания премудростью»; у Симонида «привилегия обладания достоинством» (ἐσθλὸν ἔμμεναι).
- (42) Аристотель переходит на это в соответствии с настоящей темой: ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι Симонида становится у Аристотеля ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον τὸ μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην.
- (43) Итак, Причины и Первопринципы определенно являются объектом, присущим метафизике.
- (44) То есть знание, трактующее о Причинах и Началах.
- (45) Должно отметить во втором разделе Эпиномиса настойчивость на теме доверия: ἀνεμέσητον τῷ νομοθέτῃ... 980 a 7, τοὺς μὴ τολμῶντας λέγειν 985 a 5, διὸ θαρροῦντα χρῆ ταῦτα εἰς νόμου ρθέσθαι 987 a 7, πολλὴ δ' ἔλλπις ἅμα αἱ καλῇ 988 a 1, τοδὲ δὲ φηδεῖς ποτὲ φοβησῇ 988 a 5.
- (46) Τοὺς δὲ ὄντως ἡμῖν φανεροὺς ὄντας θεοὺς ἄρ' οὐκ αὐτὸς λόγος ἔχει κακίστους εἶνα τοὺς μὴ τολμῶντας λέγειν ἡμῖν 985d 4-6, τὸ γὰρ μὴ θεῖα εἶναι, τὰ δὲ τίμια σοφῶς οὐκ ἐμφρόνων 987 a 7-8.
- (47) ἀνεμέσητον τῷ νομοθέτῃ τὸ κάλλιον τῶν πρότερον εἰρημένων περὶ θεῶν καὶ ἄμεινον ἀπεικάζοντι λέγειν 980 a 7, θεογονία ντοίνυν... ἀναναγκαῖον... πρῶτόν μοι, κακῶς ἀπεικασάντων τῶν ἐμπροσθεν, βέλτιον ἀπεικάσαι 980 a 7.
- (48) σχεδόν («разумеется», см. J. Harward, p. 54-55) Οὐρανόν, ὄν καὶ δικαιοτάτον, ὡς σύμπαντες ἄλλοι δαίμονες ἅμα καὶ θεοί, τιμᾶν τε



καὶ εὐχεσθαι διαφερόντες αὐτῶ (977 а 4-6). Я не вижу, чтобы ὥς... θεοὶ могло бы переводиться по-другому (такого же мнения и Робен с Лэмбом (W. R. M. Lamb [LoebClass. Libr., 1927, p. 439]). Дж. Гарвард, извлекая из безличного οἰκαιοῦς личную конструкцию δίκαιοι εἰσι τιμᾶσθαι, переводит: «Why, of course, Uranos, who has every right to the same honours to which all divinities and gods are entitled».

- (49) Присоединить 978 b 8: отсюда нам пришло понятие числа для нас, получившим от Всего естество, способное к анимопонятию, ἡμῖν φύσιν ταύτην ἔχουσιν ἐκ τοῦ παντὸς πρὸς τὸ δυνατόν ἐννοεῖν εἶναι, и 978 с 3 εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἡ φύσις παραγέγονεν, ὥστε μαθεῖν δυνατοῖς εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς ἀριθμεῖν, исмотреть TAYLOR, pp. 65-66.
- (50) λάβωμεν δὲ τοῦτ' ὅτι, ὡς ψυχὴ πρεσβύτερόν ἐστι σώματος 980 е 3.
- (51) τὸδ' ἐκ πυρὸς (sc. ζῶον) ἐν τάξει παση κινούμενον 982 а 7 et sqq.
- (52) О религиозном характере Эпиномиса см. также M. P. NILSSON, *The origin of belief among the Greeks in the divinity of the heavenly bodies*, *Harv. Theol. Rev.*, XXXIII (1940), pp. 1-8 (обобщение в *Gesch. d. Rel.*, pp. 789-793); E. des PLACES, *La portée religieuse de l'«Épinomis»*, *REG*, L (1937), pp. 321-328; Id., *Les dernières années de Platon*, *L'Ant. Class.*, VII, 1938, pp. 169 ss., в частности, pp. 186-200, и уже J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, *Introd.*, pp. 19-21; JAEGER, *Aristoteles*, pp. 168-170. Что касается халдейских влияний на эпиномис, то см. также E. des PLACES, *Platon et l'astronomie chaldéennes*, *Mélanges Fr. Cumont* (Bruxelles, 1936), pp. 129-142; J. BIDEZ, *Eos ou Platon et l'Orient*, pp. 93-96.
- (53) Эти три имени обнаруживаются у Пс. Филолая, Vors. 44 A 16 (Aetius): 1) ὅλμπος, 2) κόσμος, 3) οὐρανός (под луной), καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων (1 и 2) γίνεσθαι τὴν ἀταξίαν τὴν ἀρετὴν, τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελὴ δὲ ταύτην. Как отмечает это THEILER, *l. c.*, это те же самые проблемы, что и в *Эпиномисе* (где после этого параграфа о небе, 977 а 6-b 5, следует другой параграф о σοφία, 977 b 9 ss.), и их мы обнаруживаем также у Ксенократа, fr. 5 Heinze: αἰσθητὴν μὲν (οὐσίαν) εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦς νοητὴν δὲ τὴν πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, εοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας и fr. 6 H. Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναι φύσιν τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττήν,

τὴν μὲν πρακτικὴν τὴν δὲ θεωρητικὴν. ἦν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην, см. THEILER, *l. c.*, p. 350.

- (54) Об этой последней фразе смотреть THEILER, *l. c.*, p. 353.
- (55) εἰς θεῖαν γένεσιν 991 b 6: см. 977 e 5 εἰ δέ τις ἴδοι τὸ θεῖον τῆς γενέσεως.
- (56) Παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα (992 b 3) создает любопытный эффект после такого сильного глагола, как δησχυρίζομαι. Но это, по-видимому, стилистовый прием, к которому Платон питал слабость в своей старости, см. *Законы*, I 636 сείτε παίζοντα εἶτε σπουδάζοντα. III b 6 ὡς παίζων, εἰ δ', ὡς σπουδάζων, VI 761 d μετὰ παιδιᾶς οὐδαμῇ ἀχαρίτου· σπουδὴ δὲ περὶ ταῦτα ἥδε ἔστω, *Epist.*, VI 323 d 1 σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ, и смотреть TAYLOR, pp. 29-30, HARWARD, p. 141 *ad* 992 b 3.
- (57) Об этой фразе (992 b 5 ss.) смотреть THEILER, *l. c.*, p. 353; согласно ему это понятие человека, ставшего εἰς (вышедшего за пределы), намного превышало диалектическое понятие платонического ἐν. Тем не менее, смотреть *Эпиномис* ἐκ πολλῶν ἓνα γεγονότα и *Республику* IV 443 e 2 ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν.
- (58) THEILER, (*l. c.*, p. 352), сравнивает с νῆσοι μακάρων Аристотеля, Протрептика, fr. 58 R.
- (59) О других эллинистических сопоставлениях смотреть уже THEILER, *l. c.*, pp. 352–354, в частности, о «малом числе избранных», *Эпиномис* 992 c 5 οὐ δυνατόν ἀνθρώποις τελέως μακαρίοις τε καὶ εὐδαίμοσι γενέσθαι πλὴν ὀλίγων (см. 973 c 5): сравнить с Цицероном – Cic, *div.*, I 111: *rarum est quoddam genus eorum, qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur. Смотри также Асклепия – Asclep. 22: sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numerari etiam in mundo possint, religiosi.*
- (60) Смотреть также *Герметического Асклепия*, 12 *ego enim tibi quasi praedivinans dixero nullum post nos habiturum dilectem simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscendo divinitate frequens obtutus et sancta religio.*
- (61) Переведено выше.
- (62) Смотреть также *Ascl.*, c. 13: *puram autem philosophiam eamque divina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquas oportebit, ut... horum omnium (sc. Четыре элемента) effectus naturamque cognoscens miretur, adoret atque conlaudet artem mentemque divinam.*

- (63) См. Указатель Фергюсона, *Hermetica* IV, s. v. εἷς. Порядок всегда следующий: εἷς καὶ μόνος; кроме одного исключения во фрагменте Λόγος τέλειος, процитированном Лактанцием, Div. inst., IV, 6, 4: *Hermes in eo libro qui Λόγος τέλειος inscribitur his usus est verbis: ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν θεὸν καλεῖν νενομίκαμεν, ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε, θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν* (sc. Мироздание) ... ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα, κτλ.
- (64) *Contemplation... selon Platon*, pp. 69 ss., 232–234: смотреть Указатель (Index) Фергюсона, p. 491, также смотреть «Синоптическое собрание» («Rassemblement synoptique»).
- (65) См. *Contemplation*, pp. 165 ss.
- (66) Автор использует легко измененный французский перевод Риво (Rivaut) (прим. пер.).
- (67) Смотреть, например, Цицерона – Cic., *Denat. deor.*, II 7, 19 (согласно Посидонию): *Quid vero tanta errum consentiens conspirans continuata cognatio quem non coget ea quae dicuntur a me conprobare? etc.* и сравнить с Асклением – *Ascl. 13 musicen vero* (sc. истинная музыка) *nosse nihil aliud est, nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit divina ratio sortita* (сравнить ὁ ζῳκνλ ὁλ ἐπαμελ ιόγνο ὁ πάλησλ ζεηόηηνο Эпиномис 986 с 4): *ordo enim rerum singularum in unum omnium artificii ratione conlatus concentum quondam melo divino dulcissimum verissimumque conficiet.*
- (68) См. ALEX APHROD., *de fato*, с. 22 = St. V. Fr., II, 272–273 ис-равниться Асклением – *Ascl. 39*.
- (69) «Сам по себе ставший единственным» Робен. «Becoming a single instead of a multiple personality» Harward. Перевод W. R. M. Lamb: «having become one out of many»; как объяснялось (в примечании); «having been singled out as fit to receive a rare blessing reserved for a chose few» (эта редкостная элитая вляется высшим классом, образующим Ночной Совет), мне кажется ошибочным.

## ГЛАВА VIII

### АРИСТОТЕЛЬ: ДИАЛОГ «О ФИЛОСОФИИ» (1)



#### § 1. Предписание и дух диалога

**А**ристотель вступил в Академию (в 368/7 гг. до нашей эры) еще в юношестве, в возрасте семнадцати лет. Он прожил в ней до смерти учителя в 348/7 гг. до нашей эры. О том, что он был усердным платоником, мы имеем доказательство не только в *Эвдеме* и *Протретики*, но и в *элегии на смерть Эвдема*, которую он написал во славу Платона (2).

«Когда же (3) пришел он на славную землю Кекропского града |, то набожно там он воздвигнул алтарь во имя Дружбы святой | с человеком (4), не позволявшего даже себя восхвалять скверным людям. | Поскольку единственный он иль, возможно, первый из смертных, отчетливо смог доказать || своей собственной жизнью, логическим следствием всех своих аргументов (μεθόδοισι λόγων), | что превосходство морали и счастье грядут вместе парой. | Но ныне никто уж не в силах достичь сей высокой ступени (5)!»

Не идет ли речь об алтаре Платону по праву «святой Дружбы», соединявшей его со своими учениками или, как я это предпочитаю, алтаре «святой Дружбы», для которой Платон в Академии являлся живым символом? Но важно для нас то, что это прославление, столь полное в своей лаконичности, Платона Аристотелем. Однажды, единственный раз, или по крайней мере впервые в подлунном мире, можно было увидеть благодаря примеру Платона, что совершенная премудрость приводила к совершенному блаженству или скорее отождествлялась с ним.

Когда Аристотель писал эти строки, Платон был мертв. Разумеется, дело касалось дружбы учителя, до сих пор объ-

единявшего в Академии людей всякого происхождения и разного характера. Со смертью Платона эта связь прервалась. Когда Спевсипп, племянник Платона, принял в Афинах руководство Академией, Ксенократ и Аристотель удалились в Ассос в Троаде (6). Именно прибыв туда между 348/7 и 345 гг. (7) до нашей эры, Аристотель составил диалог в трех книгах *О Философии* (8).

В 348-7 гг. он достиг возраста тридцати семи лет. Можем ли мы представить какую-нибудь идею его интеллектуальной и моральной эволюции до сих пор? Два главных написанных им произведения в стенах Академии, *Эвдем* и *Протретики*, склонны датироваться, одно с достоверностью, другое приблизительно, следующим образом: *Эвдем* был написан по случаю смерти Евдема Кипрского в Сиракузах в 354 году до нашей эры; *Протретики*, вероятно, должна была сопровождать Антидосис Исократа, появившийся в 353 году до нашей эры (9). Тогда Аристотелю исполнилось тридцать или тридцать один год. Поражает в этих сочинениях то, что мы уже увидели выше – глубокий пессимизм. Процитируем только один фрагмент из *Эвдема*, как его нам передал в *Утешении к Аполлонию* псевдо-Плутарх (10):

«XXVII. Не сейчас, но давно уже Крантор сказал, что человеческий жребий огорчает многих мудрецов (11), которые сознают, что жизнь – это кара и что для человека быть рождённым в свет – величайшее бедствие. Аристотель говорит, что Силен, будучи схвачен, заявил это Мидасу. Но лучше привести слова самого философа. Он говорит в сочинении, озаглавленном “Евдем или о душе” следующее: “Потому-то, о лучший и благословеннейший из всех, вдобавок к тому, что те, кто уже скончали эту жизнь блаженны и счастливы, мы также полагаем, что говорить что-либо лживое или оскорбительное о них нечестиво, ведь мы сознаём, что это направлено против тех, кто уже стал лучшими нас и превосходнейшими. И мы придерживаемся древней веры в то, что никто не знает нача-

ла времен и никто не знает того, кто первым об этом заявил, ибо в это твёрдо верили всегда, во все времена. И вдобавок, ты ведь замечаешь, как сказанное, которое на губах у всех людей, переходит из уст в уста много лет”. И в другом месте, снова заводя об этом речь, говорит: “Не родиться – лучше всего, а умереть – лучше, чем жить” (12). И доказательства, что это так, многократно давались людям божеством. Так, например, говорят, что тот древний Мидас, захватив на охоте Силена, спросил и осведомился у него, что самое лучшее для человека и что самое предпочтительное из всех вещей. Тот поначалу не желал говорить и хранил упорное молчание (13). Но когда, наконец, все подряд перепробовав, Мидас все-таки побудил его заговорить, Силен, вынужденный отвечать, сказал: “О, эфемерный отпрыск родящего в муках рода и жестокой судьбы, зачем ты вынуждаешь меня говорить о том, что для человека лучше и не знать. Ведь тот, кто пребывает в неведении о своих несовершенствах, более свободен от скорбей. И для человека совершенно невозможно обрести лучшую из всех вещей или даже иметь в ней хоть какую-то долю (ведь лучшее для всякого мужа и для всякой жены – вовсе не родиться) (14); однако, следующая лучшая вещь после этой и первая из тех, что для человека достижимы, но из лучших все же лишь вторая, это – родившись, умереть настолько быстро, сколько то возможно”. Ясно, что он сказал это, будучи уверен в том, что жизнь после смерти лучше этой. Можно привести тысячи и тысячи примеров в пользу этого, но нет надобности быть таким подробным»<sup>1</sup>.

Прошло по крайней мере семь лет между *Евдемом* (354) и диалогом *О Философии* (347/5 гг. до нашей эры). В последнем произведении тон совершенно отличающийся. Создается впечатление, что Аристотель теперь обладает доктриной и

<sup>1</sup> Текст цитирован по электронному изданию *Симпосий: Παραμυθητικός πρὸς Ἀπολλώνιον*, псевдо-Плутарх, перевод Julius, источник текста: Plutarch's Moralia. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1962. V.2. P. 103-211 (Loeb Classical Library). Symposium.ru

методом. Он говорит с уверенностью. Он владеет критерием для суждения о своих предшественниках, он вырос в общем представлении об эволюции философии. Это представление о совокупности, коим он должен был заниматься в 1-й книге диалога. Некоторые фрагменты, особенно один из них, увидевший свет благодаря Биватеру (15), позволяют восстановить рамки этой «Археологии», которую Биньоне (16) удачно сравнивает с Историей Фукидида (I 2–20). Ее стоит обобщить, поскольку она свидетельствует уже о доверии автора к самому себе, характеризующем состояние души Аристотеля во время, когда он составляет сочинение περὶ φιλοσοφίας.

Аристотель исходит из идеи, встречающейся уже в *Тимее* (22 с ss.), *Критии* (109 d-110 a) и в *Законах* (III 677 a ss.), о космических катастрофах в равномерных промежутках, уничтожающих человечество, за исключением малого числа людей. Фрагмент 13 Роуза, если нужно вместе с Вальзером (фрагмент 8), были связаны с I-й книгой, где речь шла об этом веровании (17). Из-за данных катастроф человечество вновь должно обучаться и всякий раз заново искусствам жизни и цивилизации. Это этапы постижения, описываемые Филопоном, согласно Аристотелю (выразительно процитированному в начале схолии), передаваемые посредством трактата *О философии* в десяти книгах Аристоткла Мессинского (18).

«Премудрость (σοφία), являясь подобным образом названной, как если бы она была своего рода просветлением (οἰοῦναι σαφεῖα τις οὕσα) (19) в том смысле, что она просвещает все вещи. Что касается самой ясности (τὸ σαφές), то ее так называли, как если бы она представлялась некоей светящейся вещью (φαές τι), происходя от слов, выражающих свет (παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς), и фактически извлекающей на свет скрытые вещи. Затем, о чем говорит Аристотель, умопостигаемые и божественные объекты, хотя и являлись наиболее очевидными (φανότατα) по их собственной сущности, кажутся нам и в нас темными и неясными из-за телесной темноты, отягоща-

ющей нас, и совершенно верно, что Премудростью (σοφία) стали называть знание, извлекающее для нас эти объекты на свет (ταῦτα εἰς φῶς ἄγουσαν).

Итак, поскольку мы используем слова «Премудрость» и «мудрец» в общем, то необходимо знать, что эти слова равнозначны: древние их разумели действительно пятью способами, перечисляемыми Аристоклом в своих десяти книгах *О Философии*.

На самом деле, необходимо знать, что человечество уничтожается различными способами: посредством чумы, голода, землетрясений, войн, ста разновидностей болезней и посредством еще других причин, но особенно благодаря мощным потопам, как, например, потоп, который, согласно легенде, имел место при Девкалионе; но, будучи ужасающим, он все же не смог уничтожить всех людей. Поскольку пастбища и все те, кто живут на горах или на склонах гор, избегают катаклизмов, тогда как долины затапливаются со всеми теми, кто на них обитают (20). По крайней мере, так, по преданиям, был спасен от потопа Дардан, после чего переплыл из Самофракии в страну, позже названную Троей: те, кому посчастливилось спастись от вод, по необходимости обитали по склонам гор, о чем повествует поэт в своих стихах (Илиада XX, 215–218) (21): «Нашего предка Дардана Зевс породил громовержец: | Он основатель Дардании; сей Илион знаменитый | В поле еще не стоял, ясновечных народов обитель; | Жили еще на погориях Иды, водами обильной»<sup>1</sup>. Слово «еще» (ἔτι) выявляет, что люди пока не осмеливались жить на равнинах. Эти люди, избежавшие потопа, не зная чем питаться, оказались вынужденными из необходимости изобретать средства для содействия своим потребностям, как, например, толочь зерно при помощи мельничных жерновов, засеивать его и подобные вещи. Они называли эти изобретения «Мудростью»,

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Гомер. Илиада. Перевод Н.И. Гнедича. Издание подготовил А.И. Зайцев. 2-е издание, стереотипное. Санкт-Петербург, «Наука», 2008 год.



мудростью, раскрывающей то, что полезно для первостепенных нужд существования; и они нарекли «Мудрецом» автора этих изобретений.

Затем, «по вдохновению Афины», как говорит поэт (Илиада XV 412), они изобрели искусства: не только те, которые ограничиваются удовлетворением потребностей существования; но и те, которые, ведя дальше, способствуют благородству и украшению жизни; и это вновь они нарекли «Премудростью», и они называли «Мудрецом» того, кто изобрел эти искусства, по свидетельству поэта: («стропила»), что плотник премудрый собирает» (22), «сведущий сущность (23) искусства по вдохновению Афины». Фактически из-за чрезвычайной возвышенности этих искусств их изобретение приписывалось какому-нибудь богу (24).

Затем они обратили свой взор на организацию полиса, и они изобрели законы и все связи, собирающие части одного города; и еще это изобретение они нарекли «Мудростью»: именно этой мудростью были исполнены Семь Мудрецов, в точности изобретшие добродетели, свойственные гражданину (25).

Затем, пойдя дальше в своем исследовании, они продвинулись до рассмотрения тел и Естества, их создающего. Этот подход они нарекли более особым именем «Естествознания» (φυσικὴ θεωρία): в действительности мы называем «Мудрецами» тех, кто являются учеными в вещах естества.

Наконец, на пятом месте они дошли до божественных предметов (26), гиперкосмических и целиком незыблемых: именно это знание о предметах они нарекли «державной Премудростью» (27).

Этот столь богатый текст, насыщенный платоническими воспоминаниями (28) образует, как показал Биватер, превосходное обрамление для фрагментов, оставшихся нам от I-й книги π. φιλοσοφίας. Фрагмент 13 R. (8 Walzer) упоминает о космических катастрофах и сохранении в пословицах до-

потопной мудрости. Не остается и следа от первой и второй ее стадии, которые, к тому же, не касаются еще «изучения мудрости». Но на третьей стадии возвращаются фрагменты о «премудрости» Семи Мудрецов в связи с Дельфийским святилищем (fr. 1–5 R. = 1–5 Walzer), о «мудрости» персидских магов, бесконечно более древней, нежели «мудрость» египтян (fr. 6 R. = 5 W.) (29), о «мудрости», наконец, псевдо-Орфея, легенду о котором Аристотель оспаривал (fr. 7 R. = 7 W.). Переходили затем к четвертой стадии «мудрости» пресократических *φύσιχοι*: возможно, что должно было приписывать этой стадии фрагмент о Пармениде (30), где Аристотель именует Парменида и Мелисса «сторонниками стабильности» (*στασιώτας*) и «неучами в Естествознании» (*ἄφυσίχος*) по той причине, что они упраздняют движение, для которого Естество является началом.

Пятая стадия предстает, наконец, стадией истинной философии. Мы должны привести здесь очень значимый фрагмент (31), хорошо отмечающий убежденность, даже воодушевленность Аристотеля в этот период его жизни: «Равно Аристотель оценивает самомнение древних философов, поскольку последние вообразили, что философия благодаря их гению достигла уже совершенства: он объявляет их наиболее безумными и суетными из людей. Но он добавляет, что, если рассматривать чудесные развития, сделавшие философию за малое число лет (= начиная с Сократа), то можно установить, что в небольшой отрезок времени она достигла конечного предела своего совершенства». Цитирующий этот текст Биватер (32) удачно с ним спосоставляет несколько строк из Прокла в предисловии его *Комментария на Евклида* (33). Чтобы показать, что математические исследования представляются вещью предпочтительной самой по себе, а не из-за практической пользы, их подытоживающей (34); Прокл прибегает к свидетельству Аристотеля, «который доказывает, что математика должна изучаться сама по себе, поскольку, как где-то еще говорит (*ποῦ φύσιν*) Аристотель, громадный

прогресс проделан математикой за малое время (35), хотя те, кто ей предавались, не ожидали получить никакой платы за свое исследование». Далее (р. 28.23 Fr.) Прокл продолжает следующим образом: «Итак, должно не презирать математику, поскольку она не приносит пользы для наших нужд, но наоборот, восхищаться, что все обладаемое ей в ней одной и пребывает. Действительно, только освободившись в попечении о жизненных необходимостях, люди смогли обратиться к изучению математики. Именно так. Люди стремятся в первую очередь к тому, что является врожденным и свойственным их состоянию смертных существ: во вторую очередь приходит то, что освобождает душу от этого обстоятельства, заставляя ее вспомнить об истинной сущности. Равно мы разыскиваем вещи, необходимые для жизни, прежде вещей, в себе предпочтительных, и предметы, вызывающие к чувствам, прежде предметов, известных только благодаря интеллекту». Мы обнаруживаем здесь в очень сжатой форме изложение различных стадий цивилизации, встречавшееся нами уже у Филопона и Асклепия и проистекающее, как видно, из диалога *О Философии*.

Наконец, последнее заимствование того же самого фрагмента Аристотеля было выявлено Биватером (36) в III-й книге трактата Ямвлиха περὶ τῆς τοῦ νοῦ μαθηματικῆς ἐπιστήμης (37): «Согласимся сказать, что исследование в духе истины появилось в последнюю очередь среди человеческих занятий. На самом деле, после разрушения мира и потопа (38) люди были вынуждены заниматься тем, что относится к пропитанию и жизнедеятельности; затем, став распоряжаться большими ресурсами, они предались искусствам, обеспечивающим им радость, в том числе музыке и аналогичным искусствам; наконец, когда они достигли изобилия в удовлетворении потребностей жизни, то начали философствовать. В это время те, кто занимаются изучением геометрии, философии (τοὺς λόγους) и других свободных дисциплин (τὰς ἄλλας παιδείας), создали в кратчайший период, исходя из

очень посредственных начинаний, такой значительный прогресс, что мы не видим ничего подобного ни в какой другой отрасли искусств. Однако, когда повсюду поощряется развитие других искусств, одаривая общественными почестями и заработками тех, кто их практикуют; те, кто предается математике, не только не являются предметом никакого воодушевления с нашей стороны, но зачастую даже находят в нас препятствия; хотя это те, кто наиболее продвинулся вперед, поскольку объекты, исследуемые ими, по природе представляются наиболее заслуживающими вознаграждения; в действительности, все приходящее в последнюю очередь в порядке становления сохраняет первое место в порядке сущности и совершенства».

Как отмечает Биватер (39), выражения: «в последнем» (νεώτατον), «ныне» (νῦν), «в кратчайший период времени» (ἐν ἐλαχίστῳ χρόνῳ); являются в этом тексте Ямвлиха буквальными транскрипциями, доказывающими, что фрагмент цитировался, согласно наиболее древнему источнику. И сопоставления с Цицероном, Проклом, Филопоном и Асклепием доказывают, что этим источником мог быть только Аристотелев диалог *О Философии*. Кроме того, обозначим, что в обоих последних текстах говорилось о подъеме математики либо сугубо самой по себе (Прокл), либо рядом с философией (Ямвлих). Могла показаться, что эта черта нас приводит в Академию, где, как известно, математика играла возвышенную роль в качестве пропедевтики к Премудрости и где, начиная со старости Платона, и особенно под влиянием Спевсиппа, философия приобрела тенденцию смешиваться со знанием о числах (40); с тех пор эта черта в высшей степени подходила к περὶ φιλοσοφίας, поскольку этот диалог был написан во время, когда Стагирит едва успел покинуть школу своего учителя Платона. И поскольку Аристотель в περὶ φιλοσοφίας удаляется от этой математической философии, постольку лучше рассмотреть, что Прокл и Ямвлих упоминают здесь математику вместо философии или рядом

с ней, ибо предметом их произведений точно является данная наука (41).

На самом деле, в диалоге *О Философии* Аристотель рассуждает не только о своих далеких предшественниках, но и не боится освободиться от учений платонической Школы (42). К этому времени он уже придерживается своей собственной системы. Он отбросил доктрину Идей и не испытывает больше отвращения по отношению к чувственному миру. Куда это уходит? Длинной последовательностью фрагментов, извлеченных из III-й книги περὶ φιλοσοφίας (43) в книгу объяснения. Мы увидим то же самое, что, если Стагирит предается одной из форм платонизма, то это математический идеализм, сферу действия которого еще очерчивал Спевсипп (44); и остается лишь бессознательно следовать, возможно, другой форме платонизма, отраженной в *Тимее*, *Законах* и *Эпиномисе*. Хотя, согласно устоявшемуся преданию (45), не пренебрег в составлении для себя самого «синописа» или «эпитомии» *Тимея*; фактически его эзотерические труды содержат не меньше шестнадцати прямых аллюзий и больше двадцати непрямых аллюзий на это произведение, чаще всего им цитируемое, наряду с *Республикой* и *Законами*.

Аристотель обязан Тимею в некотором роде религиозным объяснением Вселенной. Позволительно ли думать, что это объяснение способствовало появлению в нем меланхолии, еще недавно погружая его в зрелище земных вещей с их непостоянством и призрачностью? Теперь он видит Бога в мироздании. Это божественное присутствие его воодушевляет; он говорит о нем с проникновенным тоном и рвением верующего. Любопытная вещь: трактат περὶ φιλοσοφίας является почти современным Эпиномису, который, как мы уже отмечали, возможно, произносит манифест новой религии. Значит, если сравнить оба сочинения, имеющие нередкие точки соприкосновения (46), то можно с удивлением наблюдать, что отнюдь не в Эпиномисе, но в диалоге *О Философии* акцент

более смещен в религиозную сторону. Кажется, что открытие Бога в Космосе стало для Стагирита большей вещью, нежели интеллектуальная добыча, принеся ему как бы освобождение души. Столь же невозможно измерить глубину кризиса, который он должен был преодолеть. Под влиянием Платона он начинал с отвращения от всего чувственного, чтобы перенестись с пламенностью неопита к одним умопостигаемым вещам. Затем пришло размышление. Продвинутой этим критическим духом, подстрекавшим его до конца в постановке сложностей, Стагирит больше не чувствовал себя способным «полностью следовать доктрине Идей Чисел» (47). Но тогда, однажды отринув чувственный мир, отринешь и мир Форм, и что останется? Где пребывает существо? Где истина? На какой предмет опереться его мысли? Однако все разрешается, если допустить, что область Вселенной, небесный мир, послушна неизблемым законам. По крайней мере, во всем этом уделе союз материи и умопостигаемых вещей проявляется, так сказать, откровенно. И этот союз, представленный прекрасным порядком Небес, утверждает присутствие одной Мысли. Эта Мысль есть Существо, истинное Существо. Позднее Аристотель скажет, что благодаря движению первого неба вся Вселенная желает соединиться с этой Мыслью: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*. Но отныне доктрина космического Бога ему позволяет понимать мироздание. Все проникнуто Богом. Значит нужно просто уметь смотреть, чтобы, возведя очи к небосводу, найти там Божество. Отсюда, несомненно, исходит столь серьезный и столь благочестивый тон, просвечивающий еще в нескольких из наших выдержек и составлявший III-ю книгу диалога *О Философии*, как книгу благоговения: это тон обращенного, человека, который «обрел».

Наши фрагменты могут распределиться на четыре главы (48): первая из них касается источников веры в Бога (49); вторая – чувства торжественного почтения, которое должен испытывать человек в святилище, предстающим Космосом (50); третья – естества небесных богов, к которым несется

наше поклонение (51); четвертая – родства сущности между нашей душой и богами светил (52).

Я хотел бы привести здесь некоторые из главных документов, относящихся к каждой из четырех тем.

## § 2. Источники веры в Бога

СЕКСТ ЭМПИРИК, *adv. dogm.*, III, 20–22 = fr. 10 R. (53)

«Аристотель говорил, что мысль о богах возникла у людей от двух начал – от того, что происходит с душою, и от небесных явлений. От происходящего с душою упомянутая мысль возникает через вдохновения, нисходящие на нее во сне, и через пророчества. Именно, говорит он, когда душа во сне становится сама собою, тогда, воспрিয়াвши свою собственную природу, она пророчествует и прорицает будущее. Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти. Он приводит поэта Гомера как заметившего это. Именно, поэт представил, как Патрокл в момент своей гибели предрекает гибель Гектора, а Гектор – кончину Ахилла. Отсюда, говорит он, и предположили люди существование чего-то божественного (τι θεῖον), что само по себе похоже на душу и всего более исполнено ума. Возникла эта мысль, [говорит Аристотель], и от небесных явлений. В самом деле, видя каждый день, как солнце обходит небесный свод, а ночью стройно движутся другие светила, они сочли, что существует некий бог, виновник этого движения и стройности (54).

Так рассуждает Аристотель. Другие утверждают, что ум, будучи острым и проницательным, при наблюдении своей собственной природы пришел и к объяснению Всего и измыслил некую преизобильную мыслительную потенцию, аналогичную ему, но божественную по природе. Некоторые предположили, что мы пришли к мысли о богах от происходящих в мире необыкновенных явлений. Такого

мнения придерживается, по-видимому, и Демокрит. Он говорит: “Древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звезд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений”».

СЕКСТ ЭМПИРИК, *adv. dogm.*, III, 26–27 = fr. 11R (55)

«Некоторые же, опираясь на неизменное и стройное движение небесных тел, говорят, что начало мыслей о богах прежде всего возникло из этого движения. Ведь подобно тому, как если бы кто-нибудь, находясь на Троянской Иде, увидел, как войско эллинов в полном порядке стройно приближается по равнине, как

Конных мужей впереди с колесницами Нестор построил,  
Пеших бойцов позади их поставил,

он дошел бы до мысли, что есть командующий таким строем и повелевающий подчиненными ему воинами, например, Нестор или кто-нибудь другой из героев, который умеет... строить на битвы и быстрых коней, и мужей-щитоносцев.

И как знаток корабельного дела, видя издали корабль, гонимый попутным ветром и хорошо оснащенный, понимает, что кто-то управляет им и ведет его в находящуюся перед ним гавань, так впервые взглянувшие на небо и увидавшие, что солнце совершает свой бег с востока на запад, а звезды движутся стройно, искали творца этого прекрасного устройства, догадываясь, что оно происходит не самопроизвольно, но под воздействием какой-либо сильной и нетленной сущности, какой и был бог»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Эмпирик Секст. Сочинения в двух томах (Том I). Книги IX–X. Две книги против физиков. Пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской и А.Ф. Лосева. Общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль, 1976.



ЦИЦЕРОН, *denat. deor.*, II, 37, 95 = fr. 12 R. (56)

«Верно, они так необдуманно болтают о мире потому, что никогда не созерцали эту дивную красоту небес. Об этом я сейчас буду говорить. Прекрасно об этом сказал Аристотель: “Если бы существовали такие люди, – говорит он, – которые бы всегда жили под землей в хороших и ярко освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами и снабженных в изобилии всем, что считается необходимым для счастья, если бы эти подземные люди никогда не выходили на поверхность земли, а только по слухам знали, что есть некие могущественные боги; далее, если бы в какое-то время земля разверзлась, и они, эти люди, смогли из своих подземных жилищ выйти на свет в те места, где мы живем. И тут они внезапно увидели бы землю, и моря, и небо, громады облаков, ощутили бы силу ветров, взглянули бы на солнце и познали бы как его величие и красоту, так и его силу, как оно, разлив свой свет по всему небу, образует день, а с наступлением ночи они узрели бы небо, все усеянное и украшенное звездами. Они увидели бы, как по-разному светит луна, то в полнолуние, то в ущербе. Если бы эти подземные люди понаблюдали, как все эти светила восходят и заходят, и заметили неизменность и постоянство их путей в течение всей вечности, – то, увидев все это, вышедшие из-под земли люди, конечно, решили бы и что боги существуют, и что все то великое, что им открылось, именно боги и сотворили”»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст из трактата *О природе богов* приводится по изданию: Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., «Наука», 1985. Перевод с латинского (в т. ч. и стихов, кроме особо оговоренных случаев) и комментарии М.И. Рижского. Отв. редактор, составитель и автор вступит. статьи доктор философ. наук Г.Г. Майоров.

ФИЛОН, *Leg. alleg.*, III, 32,  
97–99 (I, 134.26 Cohn) = fr. 12 R (57)<sup>1</sup>

«Первые философы разыскивали, как мы обрели сведения о божественных вещах; затем те, кто лучше пользовались философией, говорили, что по миру, в его частях и в государствах, и где бы они ни пребывали, мы созданы запечатлением на нас Причины. Если мы видим прекрасно сооруженный дом, снабженный преддвериями, портиками, жилищами мужчин и женщин, другими его помещениями, то возникает идея художника (ибо нельзя подумать, что дом был создан без искусства и искусного ремесленника); все то же самое, если речь идет о полисе, корабле и всяком сооруженном объекте, малом или большом; подобным образом тот, кто вошел, как в дом или огромный град, в подлунный мир, то когда он увидел небо вращающимся по кругу и, обрадовавшись ему, планеты и незыблемые светила, влекомые тождественным движением в самом себе, подлинным, гармоничным и в общем полезным; землю, получившую в удел место средоточия в срединной области; иерархический порядок, следующий в своем распространении; воду и воздух; кроме того, живых существ, как смертных, так и бессмертных; и разнообразия растений и плодов; тогда он, конечно, заключит, что все это не могло появиться без совершенного искусства, но что существовал и существует Бог, предстающий искусным зодчим этой Вселенной. Те, кто так рассуждают, воспринимают Бога благодаря своей тени, то есть в делах они возвышаются до идеи Демиурга»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Фрагменты произведений Филона Александрийского переведены с французского, поскольку нет переводов на русский язык этих сочинений с языка оригинала. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Фрагмент из произведения Филона Александрийского *Аллегории священных законов*.

ФИЛОН, *de praem.*, 7, 41-42 (V, 345.3 Cohn)

«Другие (58) благодаря своему знанию оказались способными представить себе Творца и Главу вселенной, но, согласно пословице, они следовали по пути снизу-вверх. Ибо придя в этот мир как в хорошо организованный полис; они увидели цветущую землю на ее горах и равнинах, исполненную растений, деревьев и плодов вместе с животными всякого вида; распространявшиеся по земле волны морей, озер и рек; ключи, бьющие из источника и воды, отягощающие зимние осадки; счастливую умеренность воздуха, ветров; гармоническую последовательность времен года; и вверху над всем этим – солнце, луну, планеты и неподвижные светила; целое небо со своим воинством прекрасно иерархично расположенных звезд; небо, исполняющее свою революцию как истинное мироздание (= порядок) в мироздании (κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα). С тех пор, будучи восхищенными и ошеломленными, они благодаря этому зрелищу пришли к идее, что столь великие чудеса и столь возвышенный порядок не могли оказаться следствием случайности; своим существованием они обязаны творящему Зодчему мироздания, который непременно является Провидением; ведь это закон естества, что Творец печется о созданном им творении»<sup>1</sup>.

ФИЛОН, *de spec. leg.*, III, 34, 187-191 (V, 202.12 Cohn)

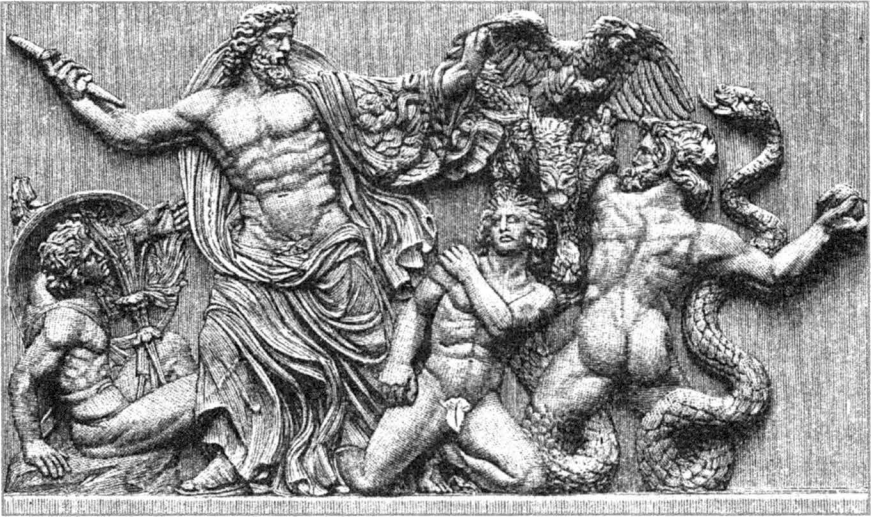
«Каким образом наше зрительное чувство послужило проводником для философии, это то, что нужно сказать теперь. Наш глаз, будучи поднятым к эфиру, созерцал Солнце, Луну, планеты, неподвижные светила, все святое воинство небесных существ, мироздание в мироздании (κόσμον ἐν κόσμῳ), восходы и закаты светил, их гармонические эволюции, как будто бы в хоре, их встречи в установлен-

<sup>1</sup> Фрагмент из произведения Филона Александрийского *О наградах и наказаниях*.

ные периоды времени, и как они исчезают, чтобы вернуться в сиянии снова; кроме того, возрастание и ущерб луны, движения солнца по всему небесному пространству (*ἡτὰ πλάτος*), по которому оно продвигается с юга на север или вновь оборачиваясь с севера на юг, верно производя времена года, благодаря которым все спешит родиться; сверх того, бесконечность других чудес, обнимая круговым взором, или все то, что на земле, на море и в воздухе наш глаз неусыпно показывал в обозрении разуму. Однако наш интеллект, ухватив благодаря зрению эти феномены, не в состоянии видеть сам по себе, отнюдь не останавливался на чувственных объектах. И поскольку он склонен обучаться и влюблен в красоту, постольку в радости, которую ему приносит данное зрелище, он приходит к вероятному умозаключению, что эти вещи не произведены сами по себе посредством иррациональных движений, но что они обязаны своим существованием мысли Бога, которого ему позволено называть Отцом и Творцом; кроме того, будучи далеко не в бесконечном количестве, они были ограничены пространством единого мироздания, ибо содержались по образу полиса в наиболее внешней сфере неподвижных светил; наконец, позволено называть отцом, ведь он породил своего ребенка, приняв попечение над ним по естественному закону, надзирая сразу над всем и над частями. Затем, продолжая свое исследование, наш интеллект задался вопросом, какова сущность видимого мира; представляется ли эта сущность той же для всех существ мироздания или отличается в каждом из них; из каких элементов составлено каждое существо; по каким причинам оно возникло; какие силы, телесные или бестелесные, его поддерживают в жизни. И разве можно обозначить иначе, чем философией, разыскание, относящееся к этим и аналогичным с ними объектам?»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Фрагмент из произведения Филона Александрийского *Об особенных законах*.



Зевс Титаны

Эти тексты говорят сами за себя и не нуждаются в комментировании. Они все выделяют идею порядка и необходимость перехода от порядка к Распорядителю:  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  предполагает  $\kappa\omicron\sigma\mu\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ ’а. Именно это выражает текст, приводимый мной в завершении: аргумент в нем представлен в форме продолжения дилеммы, и этот метод позволяет почувствовать будущего логика, которым будет вскоре Стагирит (59).

*Schol. in Prov. Salomonis* = fr. 17 R.

От Аристотеля. «Принцип является единственным или множественным. Если он единственный, мы придерживаемся того, что он под вопросом. Если он множественный, то эти принципы либо упорядоченные, либо беспорядочные.

Если они беспорядочные, то все, что зависит от этих принципов, будет еще менее упорядоченным; мироздание больше является не порядком, но нестроением ( $\omicron\upsilon\chi$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$   $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\acute{o}$   $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\alpha\lambda\lambda$ ’  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\alpha$ ), и неестественное существует тогда, когда не существует естественное ( $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$   $\tau\acute{o}$   $\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$   $\tau\omicron\upsilon$   $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$   $\mu\grave{\eta}$   $\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ ). Если эти принципы упорядоченные, то

они или упорядочились сами по себе, или были упорядочены внешней причиной. Но если они упорядочились сами по себе, то обладают общим элементом, представляющим тем, что их соединяет вместе; именно эта связь и является принципом» (60).

### § 3. Мироздание – храм Божий (61)

Прелюдия *Astronomica* Манилия завершается этими прекрасными стихами (I 20–24):

*bina mihi positis lucent altaria flammis,  
ad duo temple precor duplici circumdatus aestu  
carminis et rerum: certa cum lege canentem  
mundus et immenso vatem circumstrepit orbe  
vixque solute suis inmittit verba figuris.*

Во время воспевания неба и его божественных обитателей, – задача дважды сложная благодаря трудностям стиха и темы, – поэт не только обращается, согласно древнему обычаю эпоса, к святилищу Муз Геликона (*primusque novis Helicon a movere | cantibus*, I 4), но спешит помолиться в храме мироздания. Ибо мироздание является равно святилищем, и Манилий в нем служит жрецом (*vates*). Он чувствует себя проникнутым священным трепетом. Вокруг него вращается, гудя, огромный шар Вселенной. На как прославить столь великое существо без особого благоволения самого неба (см. I 25 ss.)? Знание и молитва представляются здесь тесно соединенными; и это постоянное влияние истинно религиозного дуновения на протяжении *Astronomica*, составляющего величие поэмы.

В столетие Манилия (I век от Рождества Христова) образ храма мироздания предстает почти общим местом. Возьмем, например, *Олимпийскую речь* Диона Хрисостома (около 40-

120 гг. нашей эры). После достаточно распространенной преамбулы, автор приступает к своему сюжету; как на него указывает подзаголовок, это тема, ставшая для нас обыкновенной, источников веры в Бога (περὶ τῆς πρῶτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας), источников, приводящих, впрочем, к одному: зрелищу Космоса (см. XII 28 ss.). Мы не живем в состоянии рассеяния и обособленности от Божества и вне его; но посреди не того же самого Божественного, в котором мы рождены; больше того, мы являемся расой Божественного и связаны с ним. И как люди могли медлить признавать Бога, когда они просвещаемы со всякой стороны божественными и возвышенными явлениями неба и светил, Солнца и Луны, когда день и ночь их взгляды встречают столько разноцветных и разнообразных форм, когда они созерцают чудесные видения, слушая бесконечно различные голоса ветров, лесов, рек и морей? Короче, это вид красоты мироздания, ведущий к Богу. Значит этот прекрасный мир является храмом (XII 33–34, t. I, pp. 163.21 s. Arn.):

«Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство эллина или варвара, ввел его в некое тайное святилище (62) сверхъестественной красоты и величия, и тот увидел бы множество тайных видений и услышал бы множество таинственных голосов, и тьма вокруг чередовалась бы с сиянием света (63), и тысячи других впечатлений сменяли друг друга, а потом, как обычно при “возведении на трон”, совершатели таинств усаживали бы посвященных в центре и вели вокруг них хоровод, то возможно ли, чтобы душа посвящаемого осталась безразлична к этому и в ней не родилась бы догадка о том, что все происходящее кем-то мудро задумано и устроено – пусть даже он из самых далеких, неведомых варваров и пусть у него нет ни проводника, ни толковника, а только его душа человеческая? Может быть, это немыслимо, чтобы человеческий род весь сообща принимал посвящение в самый полный чин воистину совершенного таинства, причем не в тесном

здании, выстроенном афинянами для кучки людей, но вот в этом мироздании – многоцветной и хитроумной храмине, где несчетные чудеса сменяют одно другое и где не люди, подобные самим посвященным, но бессмертные боги днем и ночью, при свете солнца и в сиянии звезд, посвящают смертных в таинства, точь-в-точь ведут вокруг них свой вечный хоровод, – может быть, невероятно, чтобы ничто из этого не затронуло ни чувства, ни мысли человека? И это несмотря на то, что корифей хоровода печется о Вселенной и направляет все огромное небо и все мирозданье, словно мудрый кормчий, правящий кораблем, прекрасно оснащенным и ни в чем не имеющим недостатка!»<sup>1</sup>.

Возьмем теперь современника Диона Плутарха (около 46–120 гг. от Рождества Христова) с его трактатом *О спокойствии духа*:

«XX. И меня восхищает сказанное Диогеном, который, будучи в Спарте и видя, что его гостеприимец с большими хлопотами готовится к какому-то празднику, спросил: “Разве для хорошего человека не всякий день – праздник?” И что делает праздник этот еще более великолепным, так это здравый ум. Ведь мир – обширный и прекрасный храм в который человек вступает тотчас по рождении, и в нем он не скучающий зритель бездвижных и безжизненных изображений, сделанных человеческими руками, но созерцатель тех возвышенных вещей, которые (как сказал Платон) божественный ум представляет нашим чувствам как наиболее подобные вещам мира идей и содержащие в себе врожденные начала жизни и движения – Солнца, Луны и звезд, рек, изливающих потоки свежих вод и земли, с материнской снисходительностью вскармливающей растения и питающей свои наделенные чувствами создания. И так как жизнь – самое истинное

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Олимпийская речь, или Об изначальном сознании божества. Пер. Н. Брагинской и М. Грабарь-Пассек. Ораторы Греции. М.: Худож. лит. 1985. С. 283–303.



изо всех посвящений в таинства, то должна быть исполнена радости и спокойствия духа. Но поскольку не следует подражать простонародью, с нетерпением ожидающему праздничных дней, посвященных Кроносу и Зевсу, Панафиней и иных такого рода праздников, чтоб его там радовали те, кто нанят для его увеселения – мимы и танцоры, потому на всех этих божьих праздниках мы пребываем пристойно и в почтительном молчании, ведь никто не горюет и не сокрушается, когда его посвящают в таинства, когда присутствует на Пифийских играх или пьёт на Крониях. Но люди, проводя большую часть жизни в сетованиях, с тяжестью на сердце, отягченными заботами, стыдятся тех праздников, которые дает нам бог и в которые он нас посвящает»<sup>1</sup>.

Тем не менее, уже перед Манилием Цицерон написал следующее (deleg., II 11): «Греки и наши предки рассудили лучше: желая укрепить веру в богов, они признали, что боги обитают в тех же городах, где и мы. Такое верование приносит благочестие, полезное государствам, – если только справедливо высказывание Пифагора, ученейшего мужа, что «благочестие и религиозное чувство сильнее всего охватывают нашу душу тогда, когда мы участвуем в обрядах в честь богов», и если справедливо то, что сказал Фалес, величайший из семи мудрецов: «Люди должны думать, что все, находящееся у них перед глазами, полно богов». Ведь люди становятся более чистыми душой (*castiores*), как бы находясь в храмах, и глубоко религиозными. Ибо перед нашими взорами (не только в наших умах), так сказать, благодаря вере появляется изображение богов. Такое же значение имеют и священные рощи в сельских местностях, и нельзя отвергать почитания ларов, завещанного предками как владельцам земли, так и домочад-

<sup>1</sup> Текст цитирован по русскоязычному электронному ресурсу Симпосий; переводчик Julius. Перевод выполнен по изданию: Plutarchs Moralia. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1962. V. 6 . P. 161–240 (Loeb Classical library.

цам, и обрядов, совершающихся на глазах у жителей имения и усадьбы»<sup>1</sup>.

По мнению Биватера (64), прямым или опосредованным источником этих развитий мог быть Клеанф. Боги светил являлись мистическими фигурами со священными наименованиями, Солнце – дадук, мироздание – зал для посвящений; те же, кто хранят знание о божественных вещах (= философы) – посвящающие (65). Нет и малейшего сомнения в том, что Клеанф был столпом очень религиозного духа, которому свойственно рассматривать мироздание как храм, наполненный божественным присутствием, храм, куда мы должны себя приводить с благоговением посвященного. Однако, как показал сам Биватер (66), образ храма мироздания есть более древний, нежели Клеанф. Мы обнаруживаем его уже у Аристотеля, что доказывает текст Сенеки в завершении книги VII-й его *Естественных вопросов* (67). Эта VII-я книга начинается и заканчивается торжественным очаровательным фрагментом, запечатленным влиянием космического мистицизма: «1. Нет, наверное, человека настолько ленивого, тупого, настолько уставившегося, подобно скоту, в землю, чтобы не выпрямился и не устремился всей душой ввысь, по крайней мере тогда, когда в небе вдруг просияет какое-то новое диво. Покамест все идет как обычно, грандиозность происходящего скрадывается привычкой. Так уж мы устроены, что повседневное, будь оно даже достойно всяческого восхищения, нас мало трогает; а вот зрелище вещей необычных, пусть и ничтожных, всегда сладостно...». Этой величественной прелюдии отвечает заключение VII-й книги, которым, впрочем, завершается все произведение (VII 29–31):

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Марк Туллий Цицерон. Диалоги. М., Научно-издательский центр «Ладомир» – «Наука», 1994. Перевод с латинского и комментарии В.О. Горенштейна. Издание подготовили И.Н. Веселовский, В.О. Горенштейн и С.Л. Утченко.

«Вот и все касательно комет, что возбудило интерес во мне или в других. Истинно ли это, знают боги, которым дано знать истину (68). Нам дозволено только шарить впотьмах на ощупь, строя догадки о неведомом, не слишком доверяя своим открытиям, но и не теряя надежды.

Замечательно сказал Аристотель, что больше всего почтительной сдержанности нам следует выказывать тогда, когда заходит речь о богах. Если в храм мы входим степенно, если, приближаясь к жертвеннику, склоняем голову, подбираем тогу (69) и всячески стараемся подчеркнуть свою скромность, то насколько же важнее нам вести себя так же, принимаясь рассуждать о светилах, о звездах и о природе богов! Насколько больше надо стараться избежать опрометчивости и бесстыдства, не утверждать того, чего мы не знаем, и не соврать о том, что знаем!»<sup>1</sup>.

Сенека возвращается тогда к проблеме ясного понимания природы комет. Это таинственные светила, мгновенно появляющиеся, чтобы нести тайну. Должно ли этому удивляться?

«Как много еще других светил незримо свершают свой путь, никогда не восходя для человеческих глаз! Ибо не все бог создал для человека. Велика ли доступная нам доля этого великого творения? Даже сам правитель его и создатель, основавший вселенную и окруживший себя ею, тот, кто составляет ее большую и лучшую часть, невидим для нас; созерцать его приходится мысленно» (70).

С тем же поэтическим вдохновением он продолжает далее: «...многое родственное высшему божеству и наделенное немалым меньшим могуществом скрыто от нас. Скажу даже, чтобы больше тебя удивить, что, может быть, мы только [эти высшие существа] и видим, и в то же время не видим: ведь

---

<sup>1</sup> Текст приводится по источнику: Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб, Алетейя, 2001. Перевод Т.Ю. Бородай. Т.Ю. Бородай приводит название текста как «О природе», хотя название латинского оригинала недвусмысленно: L. Annaei Senecae naturales quaestiones.

они могут оказаться такой утонченности, какую человеческое зрение не воспринимает. А может быть, столь недостижимое величие таится в недоступном священном месте и царствует там над своим царством, то есть над самим собой, и никого не впускает к себе, за исключением духа. Смешно: мы не знаем того, без чего ничего нет, и удивляемся, если не все узнали о каких-то жалких огоньках, в то время как бог, главная часть мира, скрыт от нас! Как много живых существ, впервые открытых нами лишь в этом столетии, и как много вещей, еще не открытых! Люди грядущего поколения будут знать многое, неизвестное нам, и многое останется неизвестным для тех, кто будет жить, когда изгладится всякая память о нас. Мир не стоит ломаного гроша, если в нем когда-нибудь не останется ничего непонятного» (71). Затем идет тонко связанное с аргументом сравнение таинств Естества с Элевсинскими мистериями: «Есть таинства, в которые посвящают не с первого раза; *Элевсин откроет вам новые тайны, когда вы вернетесь в него вторично; не с первого раза посвящает в свои священные таинства и природа*. Мы считаем себя посвященными, а на самом деле нас не пускают дальше прихожей. Ее секреты открываются не сразу и не всем; они заперты далеко, во внутреннем святилище; кое-какие из них увидит наше поколение, другие – то, которое придет после нас»<sup>1</sup>.

Я привел достаточно подробный фрагмент из Сенеки, поскольку он очень характерен для распространения космического мистицизма I столетия. В нем мы обнаруживаем обыкновенные темы: прибежание к *θεῖα*, одним всеведущим богам; Бог, незримый сам по себе и зримый мысленно; двусмысленное естество Бога, названного полностью незримым (значит, нематериальным) и *maior pars operis sui a cetera, maxima pars mundi*; наконец, тема храма мироздания, к которой нам необходимо вернуться. На самом деле, не случайно сразу по-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

сле того, как приводилось высказывание Аристотеля (*egregie Aristoteles ait*, VII 30) о благоговейном страхе (*verecundiores*), и что нам должно вдохновляться зрелищем небесных богов, Сенека немногим далее делает аллюзию (VII 31) на Элевсинские мистерии, тут же сравнивая их с таинствами мироздания (72). Это отнюдь не случайно, поскольку то же самое сравнение мы встречаем и у Диона Хрисостома, и у Плутарха (73), и у Клеанфа (δαδούχος).

Идет ли это сравнение от Аристотеля? От Аристотеля существует знаменитое высказывание, относящееся к Элевсинским мистериям (74): «Согласно Аристотелю, посвященные должны были не изучать нечто, но испытывать определенную эмоцию и пребывать в некотором состоянии души, конечно, после того, как оказывались способными в нем находиться» (*Synesius*, Dion 10 = fr. 15 R.). Сразу возникает мысль сопоставить это изречение с фрагментом о *verecundia* мудреца при виде небес. Так рассудили издатели, тут же сопроводившие фрагмент Сенеки отрывком из Синезия (75). Биватер (76) считал подобным образом, когда писал о фрагменте из Синезия: «Я предполагаю, что идея Аристотеля заключалась в том, что первым следствием посвящения в мистическом храме (мироздания) является не познание, но *впечатление*, чувство благоговейного страха и восхищения при виде божественного зрелища открытого неба. И если таковой представлялась мысль Аристотеля, то естественная ассоциация сводилась бы к дополнению: в подобном храме, в присутствии подобных богов наше мироощущение непременно должно быть мироощущением благоговения и священной загадки». Значит, точно это мы и читаем... в Аристотелевом фрагменте, сохраненном Сенекой (fr. 14 R.)».

Тем не менее, нужно признать, что мы не знаем никакого контекста fr. 15. Его цитирующий Синезий и упоминающий о нем Пселл (77), оба его используют в развитии вне связи с космическим мистицизмом: речь шла скорее о различии

между дискурсивным мышлением и интуитивным созерцанием, предполагающим пассивное состояние эмоциональности (78). Итак, заключим, что образ мироздания-храма, безусловно, восходит к Аристотелю – и несомненно, к диалогу *περί φιλοσοφίας*. Возможно, этот образ привел самого Стагирита перед Клеанфом к сравнению мироздания с храмом Элевсинских мистерий и созерцанию мира с элевсинским посвящением: это особое предположение, все же ничего не доказывающее (79).

### § 4. *Естество космического Бога*

Теперь, каков Бог, достигаемый подобным образом в созерцании мироздания? На первый взгляд, доктрина диалога *περί φιλοσοφίας* представляет на этот счет большое разнообразие. Изучим сначала фрагменты 18-36 (Роуза), относящиеся к данной проблеме.

Изначально это сам Космос, появляющийся как Бог.

ФИЛОН, *de aet. mundi* 3, p. 4.14 Cumont = fr. 18 (80)

«Мне кажется, что благочестивым и святым способом Аристотель боролся с этим мнением (81), когда провозглашал, что *Космос* (82) нерожден и неразрушим. Что касается тех, кто придерживаются противоположного мнения, то он их обвинял в чудовищном атеизме (83) за то, что осмеливались сравнивать с трудами, созданными рукой человека, столь великого зримого бога, поистине объемлющего в самом себе Солнце, Луну и этот «пантеон» других светил, планет и установленных светил (84). После чего в откровенной насмешке в отношении этих нечестивых он добавляет: “Некогда я испытывал беспокойство только за свой дом; я боялся, что из-за неистовства ветров и бурь или изношенности времени, поскольку пренебрег надлежащей заботой о нем, он мог бы рухнуть; но теперь вящая

опасность нам угрожает фактически от тех, кто благодаря своим теориям обрушают всякую мастерскую Космоса”»<sup>1</sup>.

Я вернусь к смыслу понятия *κόσμος* в этом документе. Отметим во фрагменте восхищение *благочестием* Аристотеля (85). Именно по религиозной причине Стагирит осуждает как нечестивых *physikoi*, отрицающих нерушимость мироздания. Бог по определению является бессмертным. Значит мироздание есть бог.

Касаясь нерожденного и неразрушимого характера мироздания, Филон выдвигает определенное число Аристотелевых доказательств (86), напрямую интересных нам только в связи с Цицероном; впрочем, можно их обобщить следующим образом:

ЦИЦЕРОН, *Acad.*, II 38,  
119 (p. 135.14 Plasberg) = fr. 22 R. (87)

«...Ведь стоит только этому твоему стоическому мудрецу по слогам изложить тебе это учение, как тут же явится Аристотель, извергающий потоки блестящего красноречия, и скажет, что тот безумен; ведь мир никогда не возникал, ибо не было никакого начала столь славного творения, осуществленного по новому замыслу, и мир так гармоничен во всех своих частях, что никакая сила не способна произвести такое движение и такие перемены, никакое время, сколь бы долгим оно ни было, не может привести к тому, чтобы эта красота когда-нибудь рухнула и рассыпалась в прах от старости (*ornatus* = *κόσμος*)...»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Фрагмент из произведения Филона Александрийского *О вечности мира*.

<sup>2</sup> Текст цитирован по изданию: Марк Туллий Цицерон. Учение академиков, Книга II. Лукулл (Первая редакция), XXXVIII; М., Издательство «Индрик», 2004. Перевод с латинского Н.А. Федорова. Комментарий и вступительная статья М.М. Сокольской.

Но СВЕТИЛА являются тоже Богами. Еще Филон об этом свидетельствует (de aet. n. 9, p. 14. 17 *Crit.*) (88), и другие тексты подтверждают истину данного высказывания.

Припоминается, что, согласно самому Платону и Эпино-мису (89), там должны находиться живые существа, соответствующие каждой из пяти областей мироздания. С тех пор, как заключает Филон вслед за Аристотелем, если одна из этих областей спешит погибнуть, то неизбежно погибают и живые существа, свойственные этой области. Значит, если Уранос, пятая область мироздания, гибнет, то разрушение постигнет равно Солнце и Луну, другие планеты и неподвижные светила, короче, «это безмерное воинство зримых богов, с незапамятных пор считающееся блаженным, одинаково истребится» (φθαρήσεται... ὁ τοσοῦτος αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός). Акцент здесь перенесен на εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς. Верховное блаженство с древности рассматривалось как достояние богов; наряду с бессмертием, оно является характеристикой божественного существа. Утверждать, что блаженные существа погибают, значит говорить нелепость.

И хотя Филон позаимствовал эту черту у Стагирита, Цицерон ее подтверждает (90). И поскольку животные порождаются в каждой из областей мироздания (91) – на земле, в воде, в воздухе и <в огне> (92); постольку Аристотель считает абсурдным думать, что пятая область мироздания, наиболее подходящая для производства живых существ, была бы единственной, их не порождающей. На самом деле, это светила, занимающие область эфира. Итак, поскольку эфир составлен из наиболее тонкой материи, постольку он всегда в движении и активности; существо, произведенное в эфире, будет непременно наделено самыми проникающими свойствами и наиболее быстрым движением.

«Звезды же находятся в тех местах, где эфир. И так как эфир – стихия тончайшая, в постоянном движении и полон



силы, то и то́, что в нем рождается, должно быть живым и необходимо должно отличаться и острейшей чувствительностью и величайшей подвижностью. А так как в эфире рождаются звезды, то следует думать, что и им присущи способность чувствовать и мыслить. Из чего следует, что звезды должны быть причислены к богам. Можно наблюдать, что люди, обитающие в тех странах, где воздух более чист и тонок, отличаются более острым умом, способны лучше соображать, чем жители стран с густой и плотной атмосферой. Считают, что даже пища, которую употребляют, как-то влияет на остроту ума. Стало быть, вполне вероятно, что в звездах заключается превосходный разум, поскольку они и населяют эфирную часть мира и питаются влажными испарениями земель и морей, истонченными вследствие большой удаленности»<sup>1</sup>.

Это первое доказательство, которое можно назвать зоогоническим, тотчас было аргументировано порядком мироздания (*ib.* 16, 43 = p. 279.10 Pl.):

«А о наличии у звезд способности чувствовать и мыслить более всего свидетельствуют их порядок и постоянство их движения, в которых нет ничего произвольного, ничего изменчивого, ничего случайного. А ведь нет ничего такого, что могло бы разумно и размеренно двигаться без участия рассудка (*consilium*). Этот порядок в звездах и их извечное постоянство невозможно связывать ни с природой (хотя она полна разума), ни со слепым случаем, который – друг изменчивости и враг постоянства. Из этого, стало быть, следует, что они движутся по собственному побуждению, руководствуясь своим чувством, своей божественностью»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. О природе богов. Книга II. М., «Наука», 1985. Перевод с латинского и комментарии М.И. Рижского. Ответственный редактор, составитель и автор вступительной статьи доктор философских наук Г.Г. Майоров.

<sup>2</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

Это второе доказательство, наконец, подкреплено рассмотрением, где показано, что движение светил было обязано свободному желанию. Тела естественно движутся как сверху вниз, так снизу-вверх. Это не относится к светилам, движущимся по кругу. Нельзя сказать, что это отклонение от нормы естественных движений обязано принуждению: нет силы, способной принудить светила. Значит, светила движутся сознательно (ib. 16, 44 = p. 279.17 Pl.) (93):

«Заслуживает похвалы Аристотель за то, что учил, что все движущееся движется или по [своей] природе, или [внешней] силой, или по [своей] воле (aut natura, aut vi, aut voluntate). Движутся Солнце и Луна и все звезды. То, что движется природой, то либо от своей тяжести несется вниз, либо вследствие легкого веса – вверх. Ни то, ни другое не относится к звездам, потому что их движение происходит по кругу. Нельзя также сказать, что их движение вызвано некой большей силой, так что звезды якобы движутся вопреки [своей] природе, ибо что может быть больше [их]? Итак, остается считать, что звезды движутся самопроизвольно»<sup>1</sup>.

Йэгер (94) хорошо показал, с одной стороны, согласованность этих трех доказательств, составляющих часть того же самой совокупности и аристотелевой системы (95); с другой стороны – тесное соотношение (96) этих доказательств с *Законами* и *Эпиномисом*. Воздействие климата на разум – впрочем, общее место, начиная с псевдогиппократического трактата περὶ αἵρων ὑδάτων τόπων, появляющееся в Тимее (24 с 6–7), чтобы повториться в Законах (V 747 d-e), отмечающих, кроме того, влияние питания (97). Доказательство посредством упорядоченного движения светил, общее для Аристотеля и *Эпиномиса* (982 a ss.), равно восходит к Законам (X 897 c) (98). Различие трех движений – естественного, вынужденного и самопроизвольного – напоминает различие из Законов (X 888) естественных, случайных или искусственно

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

произведенных движений (99). Наконец, три гипотезы, высказанные в Законах (898 е-899 а) для объяснения движущего действия души на тело, ей движимого, обозначают следующее: (а) душа имманентна светилу, как и пребывающая в человеческом теле человеческая душа; (b) душа обеспечена огненным телом и приводит в движение благодаря этому телу по какому-то механическому принуждению тело светила; (с) душа бестелесна, но наделена некими чудесными силами, благодаря которым она управляет светилом (100), – это первое, что принимают Аристотель и *Эпиномис* (101).

Тем не менее, мы еще не завершили обзор небесных богов, согласно диалогу *περὶ φιλοσοφίας*. Остается текст первостепенной важности, снова встречающийся в произведении *de natura deorum* Цицерона. Ссылка на диалог «*О Философии*» на этот раз является недвусмысленной: *Aristotelesque in tertio de philosophia libro*.

ЦИЦЕРОН, de n. d., I 13, 33, p. 217. 16 Pl. = fr. R. (102)

«И Аристотель в третьей книге “О философии” много напутал, не расходясь во мнениях со своим учителем [Платон] (103). Ибо он то приписывает всю божественность разуму (*menti*), то говорит, что сам мир (*mundus*) (104) – это бог, то ставит во главе мира кого-то другого и возлагает на него обязанность неким своим круговращением направлять и сохранять (105) движение мира (*mundus*); то он называет богом небесный огонь (106), не понимая, что небо это только часть мира, который он в другом месте сам же назначил богом»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., «Наука», 1985. Перевод с латинского и комментарии М. И. Рижского. Отв. редактор, составитель и автор вступит. статьи доктор философ. наук Г.Г. Майоров.

Последуем далее за критикой эпикурейца Веллея:

«А какой образ жизни приписывают этому шарообразному богу? Он вечно вращается и при том с такой скоростью, равную которой и представить себе невозможно (критика Бога-*mens*, Фестюжьер). Не вижу, как с этим может сочетаться твердый разум и блаженство [...] Но каким же образом небо при такой скорости вращения может сохранить божественное самочувствие (*sensus*)? И потом, где находятся эти столь многочисленные боги (107), если и небо (*caelum*) считать богом? Если же он считает, что бог не имеет тела, то этим он лишает его всякого чувства, как и мудрости (новая критика Бога-*mens*, Фестюжьер) (108). Далее, каким образом бестелесный бог может двигаться или же каким образом он сам, пребывая в постоянном движении, может быть спокоен и блажен?». Последняя дилемма очевидно должна отвергать как понятие бестелесного Бога (*mens*), так и понятие телесного Бога (небо, *mundus*, светила).

Попытаемся выйти из этих зарослей, запутанных с удовольствием эпикурейцем Веллеем. Итак, чтобы доверять нашим документам, необходимо посчитать верховных Богов:

- (a) *Kosmos-mundus* (Филон, Цицерон, *n. d.* I 33).
- (b) Бог, отличный от *mundus*, управляющий движением *mundus* и поддерживающий его благодаря ретроградной революции (Cic. *n. d.* I 33).
- (c) Светила (Филон, Цицерон, *n. d.* II 42–44).
- (d) Эфир (Cic. *n. d.* I 33).
- (e) Интеллект (Cic. *n. d.* I 33).

1) Поначалу, несмотря на то, что думает Веллей (109), Космос, переведенный как *mundus*, обозначает не только мир, но, согласно более известному употреблению слова *κόσμος* (110), Небо, Уранос. Этот смысл подразумеваем в действительности самим содержанием Аристотелева текста, на который делает аллюзию Филон: «Космос – это зримый бог,

объемлющий Солнце, Луну и пантеон других светил»; как бы в насмешку над Стагиритом: раньше он опасался, чтобы не упала на него сверху крыша его дома; теперь он боится падения неба. В результате мы получаем эквивалентность *mundus* (a) и *caeliardor* (d).

2) Что сказать теперь о втором Боге нашего перечня, другом Боге, нежели Небо, направляющим и поддерживающим движение Неба своего рода ретроградной революцией? Бернайс (111) и после Йэгера (112) предполагали, что это был Перводвигатель *Метафизики* Аристотеля. Но, согласно справедливому замечанию господина Моро (113), «теория перводвигателя вряд ли могла составлять для Аристотеля точку отсчета» (114), и фраза, – *eique eas partes tribuit ut replication quadam mundi motum regat atque tueatur*, – вряд ли подходит для данного неподвижного двигателя, Чистой Мысли, функция которой созерцать саму себя, и не являющейся двигателем Первого Неба в качестве Конечной Причины. Наконец, почему *replication quadam*? Моро и Майор это прекрасно увидели: здесь может идти речь лишь о движении, предназначенном Первому Небу (= облачение Неба), обращающему в противоположном смысле движение планет, то есть семи других сфер. Цицерон различает, с одной стороны, целое Небо (*mundus = caelum = aether*) и, с другой стороны, сферу неподвижных светил, фактически господствующую над всей совокупностью Неба (*praeeficit mundo*). Значит не существует существенного различия между номером (b) и номерами (a) и (d) нашего перечня: в Аристотелевом источнике, от которого происходит прямо или опосредованно Веллей, упоминание о Боге, уподобляемом сфере неподвижных светил, только вводит локальный уточняющий элемент уже обозначенному поначалу объекту, в общем, посредством *κόσμος-mundus*.

3) Можно так же судить и о том, что относится к божеству светил. Впрочем, на этот счет Аристотель ограничивается следованием традиции, заложенной, начиная с *Тимея*. Ведь,

если в Тимее  $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  = Небо, называемое «зримым Богом, образом умопостигаемого Бога» (115), светила, содержащие Небо, тем не менее, неоднократно объявленные Богами и наиболее определенным образом (116). Эта доктрина божества светил (117) продолжается и в *Законах*. На восходе и закате Солнца и Луны, когда не видно и не слышно, как греки с варварами простираются и произносят молитвы поклонения, в каких бы то ни было обстоятельствах, благоприятных или скверных; и никогда не обращались бы к небесным телам, если бы их не считали богами; напротив, их рассматривали самыми откровенными богами, не оставляющими ни малейшего сомнения в своем качестве божественных существ (X 887 d-e). В других местах для доказательства существования богов Клиний Критянин просто призывает к зрелищу, предстоящему перед нашими глазами (886 a): Земли, Солнца, всех вместе светил, упорядоченного чередования времен года, разделяющих годы и месяцы (см. *Тимей* 37e). Как отмечает господин Нильссон (118), «упорядоченная последовательность времен года и календарь зависят от небесных тел, и отсюда со всей очевидностью наиболее поразительный аргумент в поддержку его (Платона) мнения, что небесные тела обладают движущимися самими по себе божественными душами». Божество светил представляется, наконец, одной из догм *Эпиномиса*. Должно называть божественным весь класс небесных существ, ибо они наделены прекрасными телами и превосходной и блаженной душой (981 e 4-6). Три Мойры надзирают над тем, что исполнялось и решалось, согласно совершеннейшему замыслу благодаря каждому из звездных богов ( $\tau\acute{o}$  βελτίστη βουλῇ βεβουλευμένον ἐκαστοῖς θεῶν 982 c 4-5). Необходимо было прославить светила в качестве реальных богов или почитать их за образы этих богов (983 e 5). Если речь шла о Зевсе, Гере и других (мифологических) богах, то каждое из них узаконивается в этом плане по своему усмотрению; когда же дело касается зримых богов (светил), являющихся наибольшими, достойными почтения и объем-

лющими все вещи, по прозорливому взгляду; то сошлись на присвоении им первого разряда (984 d 3 ss.). Демоны представляются посредниками между людьми и верховными богами (= обитающими в высшей области, τοὺς ἁχροτάτους θεοὺς 985 b 2). Греки смогут лучше послужить богам (светилам), нежели варвары (= халдеи), благодаря своей культуре, Дельфийским оракулам и древним культовым традициям, освященным законом (988 a 3-5). Эти примеры достаточны (119), и можно сказать с господином Гютри (Guthrie) (120), что «божество звезд являлось статьей платонической веры, не способной прийти к идее Аристотеля и подвергнуться сомнению».

Значит, в конце концов, остаются только два понятия: перводвигатель, то есть Небо – Небо в своей полноте со светилами, либо сфера неподвижных светил или первое небо; и Перводвигатель, то есть Душа или Небесный Интеллект, *mens* Цицерона.

Должно ли идти дальше, уподобляя друг другу эти два понятия? Последнее мы узнаем в текстах о родстве души с небесными существами.

### *§ 5. Родство сущности между нашей душой и богами светил (121)*

Тексты, относящиеся к этому пункту следующие:

(а) ЦИЦЕРОН, *Acad.*, I 7, 26,  
p. 47. 14 Plasberg = fr. 27 Walzer

«Так, воздух (*aer*) (122) (мы пользуемся также греческим словом вместо латинского), огонь, вода и земля суть первичные качества, из них же возникают виды живых существ и все то, что рождается из земли. Поэтому они называются *началами*, а если заимствовать из греческого – *элементами*; из них воздух и огонь обладают силой приводить в движение и создавать, остальные же части (я

имею в виду воду и землю) – способностью восприятия и как бы *претерпевания*. Аристотель полагал, что существует некий пятый элемент, из которого созданы светила и души (*mentes*), особенный и непохожий на те четыре, о которых я говорил выше»<sup>1</sup>.

(b) ЦИЦЕРОН, *Tuscul.*, I 10,  
22 = fr. 29 (49) Heitz = fr. 27 Walzer (123)

«Аристотель, наконец, и тонкостью ума, и тщательностью труда намного превосходящий всех (кроме, разумеется, Платона), выделяя свои четыре рода начал, из которых возникает все сущее, считает, что есть и некая пятая стихия – из нее-то и состоит ум. Размышлять, предвидеть, учиться, учить, иное узнавать, а многое другое запоминать, любить, ненавидеть, желать, бояться, тревожиться, радоваться и тому подобное – все это не свойственно ни одному из первых четырех начал; потому и привлекает Аристотель пятое начало, названия не имеющее, и приискивает для души новое слово – *ἐνδελέχεια*, что означает как бы некое движение, непрерывное и вечное»<sup>2</sup>.

*ἐνδελέχεια* является уроком во всех манускриптах, который должен быть сохранен (124). Существительное редкое и поэтическое (125), но прилагательное *ἐνδελεχής* и происходящее от него наречие *ἐνδελεχῶς* (126) представляются более употребительными. Это идея продолжительности, непрерывности; как замечает Моро (127) определение понятия *ἐνδελέχεια* в *Тускуланских беседах* Цицерона «точно передает Аристотелю формулу, выражающую этимологию слова эфир (*ἀπὸ τοῦ θεῖν ἁεί*)».

<sup>1</sup> Текст цитирован по источнику: Марк Туллий Цицерон. Учение академиков. М., Издательство «Индрик», 2004. Перевод с латинского Н.А. Федорова. Комментарий и вступительная статья М.М. Сокольской.

<sup>2</sup> Текст цитирован по изданию: Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. М., «Художественная литература», 1975. Перевод с латинского и комментарии М.Л. Гаспарова.



(с) ID., *Tuscul.*, I, 26, 65

«Что это за божеские свойства? Бессмертие, мудрость, пронизательность, память. Потому я и говорю, что душа – божественна, а Еврипид даже решается говорить, что душа – бог. Если бог есть дух или огонь, то такова же и душа человека, – и как природа небес свободна от земли и воды, так и человеческая душа не содержит ни того, ни другого; если же существует некая пятая стихия, о которой первым заговорил Аристотель, то она – общая для богов и для души» (128)<sup>1</sup>.

(d) ОЛИМПИОДОР, *in Phaed.*,

p. 26.22 Norvin = fr. 48 R., fr. 24 Walzer (129)

«Прокл желает, чтобы небесные тела обладали только зрением и слухом, как, впрочем, и Аристотель. Они обладают лишь теми из чувств, которые способствуют совершенствованию существа, а не теми, что способствуют одному бытию: значит другие чувства содействуют лишь существованию. Поэт подтверждает это мнение следующими словами:

«Солнце, – о ты, что по целой вселенной все видишь и слышишь» (Илиада, Песнь III, стих 277); по той мысли, что все светила обладают только зрением и слухом. Кроме того, свойство этих чувств осуществляется скорее активным способом, нежели пассивным; и они больше присущи небесным неизменяемым телам. Тем не менее Дамаский хочет, чтобы небесные тела владели бы также и другими чувствами...»

См. ОЛИМПИОДОР, *ib.*, p. (схолия на диалог *Федон*. 111b 3-4 καὶ ὅψει καὶ ἀχοῇ... ἥμῶν ἀφεστάναι):

«Почему диалог дается здесь людям (высшей земли) только этими двумя чувствами? Являлись ли, как говорят (130),

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

эти чувства одними, что имеет место в небесных телах? Но, касаясь небесных тел, мы установили в другом месте в отношении подобной доктрины, что эти чувства не представляются единственными (имеющими место в небесных телах). Теперь, касаясь людей на протяжении жизни, если они содержат осязаемый элемент, землю, то как они не имели бы чувства, соответствующего прикосновению? Если они питаются, то как они не имели бы чувства вкуса? И если земля в этом месте сведена до состояния пара или дыма под воздействием солнца, то как эти люди не имели бы обоняния?»

Отметим, что эта схолия предстает непосредственным продолжением схолии о солнечном питании людей высшей земли, схолии, проистекающей из текста Аристотеля (см. ниже): значит, вероятно, как замечает Биньоне (131), что в аристотелевом источнике доктрина, относящаяся к двум чувствам и учение о солнечном питании, были соединены.

(е) ОЛИМПИОДОР, in *Phaed.*, p. 199.31 N.

(схолия на Федон. IIIb 3 καὶ χρόνον τε ζῆν πολὺ πλείω τῶν ἐνθάδε) = fr. 42 R., fr. 23 Walzer (132)

«Хотя жизнь этих людей и была долгой, их тела (133) представлялись не менее разрушающимися, и в этом случае в них совершалась определенная утрата сущности. С тех пор им необходимо стало питаться. Это питание им обеспечивали плоды дольного мира и небесные плоды, которые Геспериды доставляли тем, кто достигали конечного предела жизни. Нужно, чтобы определенная раса людей и вся эта раса так бы питалась: в доказательство – человек, который даже в дольном мире питался только лучами солнца, о чем рассказывает Аристотель, видевший этого человека».

*Ibid.*, p. 239.19 N (схолия на тот же самый фрагмент)

«Если правда, то здесь же в нашем мире Аристотель рассказывает случай одного человека, жившего без сна (134) и

питавшегося только солнечным воздухом; и что тогда думать о существах иных мест?»

Эти две идентичных схолии касаются фрагмента из *Федона* (111 b), где Платон описывает жизнь обитателей высшей земли, той высшей и полностью чистой земли, расположенной в чистой части мироздания, где пребывают светила и где толпа наставников, трактующих о (физических) вопросах, величают эфир (*Федон* 109 b 6-с 2). Значит эти люди вдыхают эфир, как мы дышим воздухом. С тех пор эти люди избавлены от болезней и живут очень долго. В чувствах (из которых названы только зрение и слух) и разумении столь же большое различие между этими людьми и нами, сколь между их эфиром и нашим воздухом. Они непрестанно лицо в лицо общаются с богами. Они видят Солнце, Луну и другие светила, какими они предстают в реальности. Отсюда для них невыразимое счастье (111 b-с). Мы не можем не признать в этом отрывке как бы образчик того, что будет у Аристотеля в описании жизни богов светил. Некоторые параллелизмы паразительны: чувства зрения и слуха одни названы в *Федоне* (111 b 4), они же одни достались светилам у Аристотеля (Олимпиодор, *in Phaed.*, 26.22 = n° d, *выше*); высшие люди вдыхают эфир (*Федон* 109 b, 111 b) и питаются солнечными лучами (Олимпиодор, n° e, *выше*), светила живут в эфире, от которого они произошли (Цицерон, n°s a, b, c, *выше*), и питаются утонченными испарениями (135).

(f) ПЛУТАРХ, *De musica*,  
с. 23 ss. = fr. 47 R., fr. 25 Walzer (136)

«О том, что гармония есть нечто достойное почтения, божественное и великое, ученик Платона Аристотель говорит так: “Гармония – дар неба (137): ее природа божественна, прекрасна и чудесна. Состоя из четырех членов (138), она содержит две средних пропорциональных (139): арифметическую и гармоническую. Очевидно, ее члены, их величины

и их избытки [согласованы] арифметически и геометрически (140), ибо она выражается в двух тетрахордах”» (141).

После чего идет изложение о гармонии (с. 23–24), согласно Аристотелю, непосредственно сопровождаемое отрывком, где указанные принципы применены к активности чувств (с. 25). Я передаю текст в заключение главы 24 о гармонии:

«Такова гармония сама по себе и таковы ее члены в своих избытках и взаимных отношениях, а потому она в целом и в соединении со своими частями представляет стройное созвучие (142).

25. Наконец, что касается возникающих в теле ощущений (143), то одни из них, будучи небесного [и] божественного происхождения (144), как зрение и слух, проявляют гармонию посредством звука и света, прочие же, сопутствующие им, регулируются гармонией (145), поскольку они суть ощущения. Уступая первым, но не будучи противоположны им по существу, они все выполняют с соблюдением гармонии, но, разумеется, лишь первые, возникающие в теле одновременно с присутствием в нем божества (146), обладают особенной силой и красотой».

Теперь можно прийти к некоторым общим чертам в данных наших шести свидетельствах:

- 1) Существует квинтэссенция (пятый элемент), откуда произошли светила и умопостигаемые вещи (*a*, *c*).
- 2) Эта квинтэссенция, откуда проистекает разум, наделена непрерывным движением (*b*).
- 3) Будучи неизменяемыми, небесные тела обладают лишь наиболее благородными чувствами зрения и слуха, поскольку способствуют совершенствованию существа (*d*).
- 4) Небесные тела питаются эфиром и не нуждаются в сне (*e*).
- 5) Их движения производят гармонический концерт, которому сродни в человеке гармония высших чувств (зрения и слуха) и в меньшей степени гармония других чувств (*f*).

Главным пунктом является здесь доктрина, изучаемая уже в *Тимее* (90 a-b), родства естества души человека и светил. Интеллектуальная душа, обитающая в голове как δαίμων в своем храме (147), и мы устремляемся ввысь благодаря своему сродству с небом, ибо душа не земное, но небесное растение (90 a 5-7). Какова природа этого сродства? Поначалу индивидуальная душа составлена из остатков субстанции, служившей для образования Души мира (41 d). Во втором месте индивидуальные души помещены на светилах (148), каждая на отдельном светиле, представляющем для нее «патрнером» (σύννομον ἄστρον, 41 d/e, 42 b 4); эти души, рассеянные по светилам, нужно представить собранными вокруг Бога, образуя нечто вроде аудитории; и к ним Бог обращается с выступлением, где объявляет им их судьбу; в силу Необходимости они окажутся насаженными в человеческие тела и познают затем естественные желания и страсти, содержащиеся в телесном естестве (41 a/b); после этого испытания земной жизни (149), души подвергнутся различным фортунам, согласно способу, с которым они подходили к телесным страстям; душа, жившая в течение установленного времени для своего испытания (τὸν προσῆχοντα χρόνον 42 b 3, см. 89 b 6) вновь возвращается в жилище на светиле, являющемся ее патрнером, чтобы здесь провести счастливую жизнь, подобную существованию светила (βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι 42 b 5); злая душа вследствие метаморфоз перейдет из тела мужчины в тело женщины, затем в тело животного и т. д., пока, не очистившись, не вернется, наконец, в свое первоначальное и лучшее состояние, то есть станет обитать на своем светиле (42 b-d).

Теперь же на протяжении земной жизни индивидуальная душа не останется без общения с небом. Зрением оно созерцает прекрасный небесный порядок и упорядочивает свои мысли в гармонии с мыслями Интеллекта, движущегося в небе (47 b-c). Слухом она воспринимает небесную гармонию, «движения которой того же самого рода, что и равномерные

изменения нашей души» (47 d 1-2); последнее ее побуждает привести к порядку и согласию все то, что у нас пребывает в нестроении (47 d).

Вплоть до телесных движений нет того, что не должно согласовываться с движениями Ураноса. Греческое воспитание основывалось на μουσική (музыке), затрагивающей все то, что касается культуры и духа, и гимнастике. Отсюда после краткого наброска программы μουσική (47 a-e) (150) Платон трактует о гимнастике. Чтобы поддерживать себя в равновесии и здоровье, необходимо упражнять тело, наряду с душой (88 b). С тех пор математик и кто бы то ни было, посвятивший себя умственным трудам, будет заботиться также о гимнастике; наоборот, атлет должен предаваться μουσική и философии (86 c). Благодаря двойному упражнению человек, желающий быть в истинном смысле (151) «прекрасным и здоровым», будет подражать образу Всего, в высшей степени являющегося прекрасным и благим (τὸ τοῦ παντὸς αὐτομειζονον εἶδος 88 d 1): «Напротив, тот, кто, взяв за пример кормилицу и пестунью Вселенной, как мы ее в свое время назвали, не дает своему телу оставаться праздным, но без усталости упражняет его и так или иначе заставляет расшевелиться, сообразно природе поддерживает равновесие между внутренними и внешними движениями посредством умеренных толчков принуждает беспорядочно блуждающие по телу состояния и частицы стройно располагаться в зависимости от взаимного сродства (152), как мы об этом говорили раньше применительно ко Вселенной (153), – тот, кто все это делает, не допустит враждебное соединиться с враждебным для порождения в теле раздоров и недугов, но дружественное сочетает с дружественным во имя собственного здоровья»<sup>1</sup>. Еще далее он объявил, что лучшим движением есть то, которое рождается в двигателе собственной силе двигателя, поскольку это движение наиболее

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Том 3. М.: Мысль, 1994. Перевод С. Аверинцева.

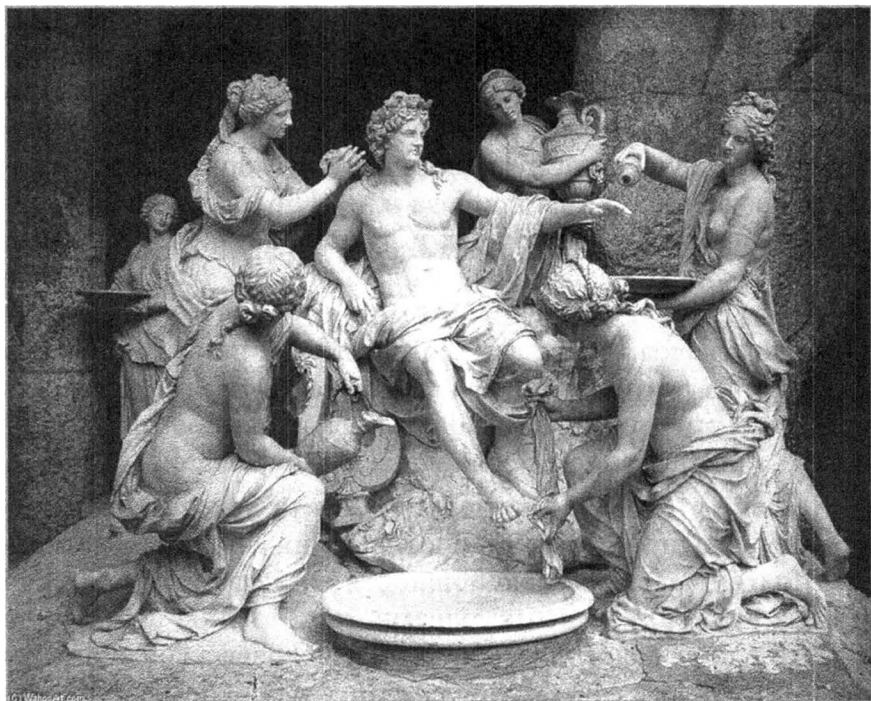
согласно с движением разума и движением Вселенной (89 а 1–3): в данном случае человек движется сам по себе по примеру души, которая по существу αὐτοζήντος.

Итак, мы видим, что соответствие между микрокосмом и макрокосмом постоянно в *Тимее*. Оно основано на изначальном подобии индивидуальных душ с Душой мира – все индивидуальные души извлечены из субстанции, подобной (хотя и менее совершенной) сущности Души мира, – и на виде особого сродства, впрочем, таинственного (154), между каждой из индивидуальных душ и каждой из звезд на небе.

Исходя из этих данных, кажется, что Аристотель устранил часть мифа (состав Души мира и индивидуальных душ) и фантазии (душа и светило σύννομος) в *Тимее*, чтобы их заместить более позитивной и, собственно, физической доктриной идентичности субстанции между человеческой душой и светилами. Попытаемся увидеть, как Аристотель пришел к этой доктрине.

Небо и светила движутся равномерным и вечным движением. Небо и светила являются живыми существами (см. *выше*), и их движение обязано душе: разумеющей душе, поскольку порядок и равномерность представляются фактором причины (см. *выше*); душе сознательной и свободной, поскольку круговое движение не может произойти ни от естества, ни от принуждения (см. *выше*, *ib.*). Эта душа является для неба и светила принципом и движением; она движется сама по себе спонтанно; и это спонтанное движение души вечно, поскольку небо и светила никогда не прекращают двигаться; с тех пор можно называть душу неба или каждого из светил *энделехией*, то есть силой, наделенной непрерывным и непрестанным движением (см. *выше*).

Теперь зададимся вопросом, из какого элемента происходит тело неба и светил? Каждый элемент дает рождение существам, подобным ему по существу: земля, вода, воздух и огонь тем самым производят животных, природа которых



**Франсуа Жирардон. Аполлон и нимфы**

задана элементом в них преобладающим, откуда они были извлечены, и в области, в которой они обыкновенно пребывают. Итак, светила, учитывая всякое совершенное естество, можно сказать, всякое интеллектуальное, что отмечает равномерность их движений, не могут оказаться извлеченными ни из какого из четырех элементов (см. *выше*). Значит они проистекают из пятого элемента, равно производящего живые существа: это эфир (см. *выше*). Но каковы характеристики эфира? Мы можем их познать, только наблюдая за активностью неба и светил. Итак, все нами видимое на небе и светилах проявляет разумение, которое ничего никогда не тревожит, и которое следует своему вечному замыслу с неизблемым постоянством. После того, как светила происходят из эфира, поскольку эти светила, созданные из эфира, разо-



благаются перед нами существа, вся субстанция которых приводит к интеллектуальной сущности; и остается только рассматривать эфирный элемент, откуда берутся светила, будучи тождественны этой интеллектуальной сущности, в которой обобщается существование светил. Отсюда приходят к данному заключению: «пятая природа или эфир предстает элементом общим, как светилам, так и духам», *sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum (светила) et animorum* (155). Возможно, впрочем, что ложная этимология слова αἰθήρ подтверждалась на глазах Аристотеля следующим результатом: душа является энделехией, то есть непрерывным движением; αἰθήρ назван так, поскольку он — субъект в непрестанном течении, ἀεὶ θεῖ (см. *выше*).

Но если это так, то тотчас видим, что человеческое разумение находится в прямом соотношении с небом и светилами. Платон изложил идею общности естества между Душой мира и индивидуальными душами; и он взял на себя веру в таинственное родство между одной человеческой душой и одним светилем. Математическая доктрина состава универсальной Души и частных душ мы не находим до Стагирита, но так важно, что он предается идее общности естества между этими душами и небом, полагая ее, наоборот, обосновать более прочным образом на доктрине эфира. С тех пор вполне естественно, что душа чувствовала себя родственной светилам: посредством зрения и слуха она воспринимает гармонию сфер, и она сама согласно предается этой небесной гармонии.

Между Платоном *Тимея* и Аристотелем περί φιλοσοφίας бросающиеся в глаза подобия. По существу, это та же самая доктрина. Небо и светила предстают одушевленными существами, наделенными полным совершенством, проявляющими периодичность своих революций. Небо и светила, с одной стороны, человеческое разумение, с другой стороны, тесно связаны в силу общего происхождения, и это начальное согласие должно передаваться в человеке посредством прису-

шей морали, находящей сразу свою основу и свое увенчание в поклонении Космосу. Музыка сфер и гармония души образуют друг в друге эхо. Эти великие темы эллинистической религии с тех пор встретились в своем определенном выражении: их можно развивать до бесконечности, но они не изменятся больше в своей сущности.

Кроме этих главных сходств, в самом Тимее различаются пункты доктрины, из которых мы видим, что они могли привести Стагирита к теории пятого тела. Характеризует это пятое тело совокупность субстанции видимого неба и субстанция души. Итак, при условии принятия в конкретном смысле понятий, имеющих у Платона только значение символов (156), выходит безошибочно, что некоторые выражения из Тимея ведут к отождествлению Неба и Души мира.

Установив, что мироздание *в своей совокупности* (157), являясь зримым и осязаемым, предполагает видимый элемент, огонь, и осязаемый элемент, землю, получилось, что обе крайности требуют двух посредников – огонь и воздух (Тимей 31 b-32 c); приняв для мироздания в своей полноте доктрину четырех элементов, Платон продолжает в следующих понятиях (34 b 3–9): «Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо (οὐρανόν), кругообразное и вращающееся, одно-единственное (ἓνα μόνον), но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой...»<sup>1</sup>. Несомненно, Аристотель вряд ли мог за-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

блуждаться здесь о смысле слова οὐρανός, обозначающем на этот раз еще и Вселенную и отождествляющемся с понятием θεὸς ἑσόμενος, о котором говорилось двумя строками выше (34 b 1). Но можно было взять в материальном смысле эту Душу, объемлющую тело мира и обозначающую символическим образом небо неподвижных светил. Другие фрагменты в продолжении позволяют данное смущение. Душа мира произошла от смешения полностью интеллектуальной субстанции Самого и делимой субстанции, находящейся в телах (τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, sc. οὐσίας 35 a 2). Значит эта Душа не является полностью бестелесной. Дальше составное смешение разрезается на полосы таким способом, чтобы образовать, кроме внешнего круга первого неба, семь внутренних и концентрических кругов планет (36 b-d). Наконец, «когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая (διαπλεγεῖσα) небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» (36 d 7-e 5)<sup>1</sup>.

Повторим, что оказалось достаточным понять эти положения в конкретном и материальном смысле, чтобы рассматривать как тождественные Душу, объемлющую тело мироздания, и первое облачающее его Небо. С тех пор, если и отказывались от мифа из *Тимея* о происхождении Души, то приходилось искать субстанцию этой Души-Неба; поскольку, по уже высказанным причинам, никакой из четырех элементов не подходил, и оставалось лишь предположить о пятом теле, эфире; сущностная характеристика которого, как и для Души-Неба, являлась фактором упорядоченного непрерывного движения.

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

Таковой мне представляется последовательность действий, приведшая Стагирита к понятию об эфире.

В качестве общего элемента светил и умопостигаемых вещей, эфир представляет прочную основу для доктрины родства между человеческой душой и небесным миром. Таким образом, отнюдь не противореча Платону, диалог *περὶ φιλοσοφίας* приходит на поддержку новой религии. То, что в *Тимее* основывалось на сложной доктрине, где фантазия смешивалась с заумной математикой, находит дальше свое объяснение в физической теории, которую легко понимают наименее философические умы. Генезис Души мира в *Тимее* оставался у Древних проблемой школы, давшей место большому числу комментариев. «Тема не является легкой в обращении (οὐτ' ἄλλως εὐμεταχείριστον ὄντα, sc. τὸν λόγον τοῦτον)», по словам Плутарха, в начале *animae procreation* *Timaeo* (1, p. 1012 B); и Прокл в V столетии, прежде чем перейти к фрагменту, связанному с Тимеем (35 ass.), объявляет, что для его истолкования по мере своих сил ему понадобится решить по крайней мере семь предварительных вопросов (Procl., in *Tim.*, II, 119.29-120.7 D). Это никак не значит, что широкая, даже культурная публика могла искать пищу для космической религии. Все же дело обстоит иначе с диалогом *О Философии*, восхваляемом Цицероном в нескольких приемах красноречия, который он сравнивает с «золотым потоком» (158). Фактически диалог *περὶ φιλοσοφίας* не цитировался лишь авторами, кого можно назвать, в определенном смысле, философами по профессии, в том числе Сенекой, Плутархом, Секстом Эмпириком; другие, кто не сделал философию своим частным исследованием, а среди них Цицерон, Филон и Дион Хрисостом, свидетельствуют о влиянии, которое оказывало данное произведение в конце республики и при империи, даже когда начинали распространяться вновь открытые дидактические сочинения Стагирита. С правдоподобностью можно предположить, что диалог *περὶ φιλοσοφίας*, наряду с Тимеем, способствовал осуществлению

религии мироздания. Аристотель, говорящий в этом диалоге, что, если он и удаляется от Платона в других отношениях (доктрина Идей), то прочно соглашается с ним в этом вопросе. Его космология тождественна космологии *Тимея*, и последствия, которые можно извлечь из этой космологии для религии мироздания, выражены с вящей пылкостью, как учеником, так и учителем.

Теперь напомним, что до середины I столетия до нашей эры не было известно другого Аристотеля, кроме Аристотеля Диалогов (159). Итак, перед нами два великих корифея греческой мысли, вместе проповедовавших культ неба и богов светил. Если культурные люди утомились от традиционных богов и желали обращаться к божественному Существо, которое их разум мог принять, то, как они могли не услышать подобных пророков? На самом деле, их глас преобладал. С конца IV столетия до нашей эры две черты проявляют, какое влияние имеет на души теология Тимея и *περὶ φιλοσοφίας*. В личности самого своего основоположника эпикурейство не преминуло протестовать против доктрины богов светил (160). Наоборот, эта теология перейдет почти вся в Стойю, сделавшуюся ее проводником в течение эллинистического периода.

- (1) См. JAGER (1923), pp. 125-170; BIGNONE (1936), I, pp. 227-272; II, pp. 335-538; MOREAU (1939), pp. 106-129. Произведение J. BERANAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken* (Berlin, 1863), остается восхитительно проникновенным: ο περὶ φιλοσοφίας ὀσобо σμωτρετὴρ pp. 93-115. Важна также статья I. BYWATER, *J. of Philology*, VII (1877), pp. 64 ss. (более в общем смысле о потерянном и вновь обнаруженном Аристотеле σμωτρετὴρ превосходну юброшюру J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans antiquité: À la recherché des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943). Интересно отметить, что древние уже осознали, что Аристотель в период своей жизни перешел от платонизма к другой форме мысли, см. JAEGER, *Hermes*, LXIV (1929), pp. 22-23, цитирующего PLUT., *Devirt. Mor.*, c. 7, 447 F ἐπεὶ διὰ τὶ τοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ σχέμμασιν οὐ πρόσεστι τὸ μετὰ λύπης ὑπὸ τῶν ἐτέρων ἄγεσθαι καὶ μετατίθεσθαι (техника для изменения секты) πολλάκις, ἀλλ' αὐτὸς τ' Ἀριστοτέλης Δημόκριτός τε καὶ Χρύσιππος ἔνια τῶν πρόσθεν αὐτοῖς ἀρεσκόντων ἀθωρόδως καὶ ἀδήκτως καὶ μεθ' ἡδονῆς ἀφεῖσαν.
- (2) Здесь остается пентаметр и три дистиха = fr. 673 R<sup>2</sup>. Об этой поэме см. J. BERNAYS, *Rh. Mus.*, 1878, pp. 232 ss. = *Ges. Abh.*, I, pp. 141 ss.; WILAMOWITZ, *Aristoteles u. Athen.* 1893, II, pp. 412-416; IMMISCH, *Philol.*, LXV (1902), pp. 1-23; JAEGER, pp. 106-111, et *Class. Quart.*, XXI (1927), pp. 13-17; BIGNONE, I, pp. 213-225; BIDEZ, *À la recherché... de perdu*, Bruxelles, 1943, pp. 60 ss.
- (3) Кто? Об этом говорить невозможно. Речь идет об Евдеме (но каком? Это не может быть Евдемом Кипрским – в этом случае элегия бы датировалась до 354 года до нашей эры еще при жизни Платона, хотя мы видим в стихе 7, что Платон уже мертв; значит, Евдему Родосскому (см. JAEGER, *Cl. Quart.*, I, c., p. 14) элегия равно не могла быть обращена; и тогда нужно читать у Олимпиодора, εἰς Εὐδήμον, вместо πρὸς Εὐδήμον. Immisch (*l. c.*, pp. 14-15) предполагает, что это сам Аристотель, посвятивший этот алтарь «богу» Платона во время своего возвращения из Македонии в Афины в 335 году до нашей эры. Но Йэгер и Биньоне справедливее думают, что элегия должна быть современной диалогу περὶ φιλοσοφίας.
- (4) σεμνῆς Φιλίης ἰδρύσατο βωμὸν | ἀνδρὸς ὃν κτλ. Виламовитц (pp. 414 ss.) делает зависимым ἀνδρὸς от βωμὸν и получает σεμνῆς

φιλήs для генитива причины: σεβόμενος τὴν σμνὴν φιλίαν βωμὸν ἰδρύσατο Πλάτωνος. Имиш понимает одинаково: «алтарь Платона»; и ошибочно исправляет εὐσεβέως σεμνής φιλήs на εὐσεβέων σεμνὴν φιλήν. Бернайс (Ges. Abh., I. с., p. 141), Йэгер (p. 108, n. 2) и Биньоне (в своем переводе, I, p. 214) делают зависящими | ἀνδρός от Φιλήs: «er stiftete einen Altar der hochachtungswürdigen Philia zu Ehren der Freundschaft des Mannes, den etc.» (Jaeger). Оба смысла являются возможными, вторая мне представляется более вероятной. Бернайс (p. 141, n. 2) цитирует Тацита, *Анналы*, IV 74: *aram amicitiae effigiesque circum Caesaris (Tiberii) et Seiani censuere senatores*.

- (5) οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα. Исправления μουνάξ (Бернайс), οὐδίχα (Гомперц) на οὐνῦνιουδ' ἐνι (Имиш) на οὐδενὶ не имеют никаких оснований.
- (6) Согласно БИНЬОНЕ (I, pp. 223–224), именно Спевсипп и его сторонники в Элегии были обозначены как τοῖσι καχοῖσι, на которых нацелен последний стих. О том же самом уже у ЙЭГЕРА, *Cl. Quart.*, I. с., pp. 15, 17.
- (7) Время, когда он покидает Ассос для Митилены на Лесбосе.
- (8) См. JAEGER, pp. 125 ss.
- (9) См. *выше*. Евдем умер пять лет спустя после убийства Александра из Фер, fr. 37 R<sup>2</sup>.
- (10) *Cons. ad Ap.*, c. 27 = fr. 44 R<sup>2</sup>. Об этом тексте смотреть J. BERNAYS, *Ges. Abb.*, I, 130–140; H. SAUPPE, *Philol.*, XIX (1863), pp. 579–581. Я перевожу, согласно изданию Paton-Wegehaupt, *Plutarchi Moralia*, I (1925), p. 237. 25 ss.
- (11) О ком это? Мы не знаем персонажей диалога. Бернайс (I. с., p. 138) считает здесь текст поврежденным, но возможно, что один из протагонистов являлся знаменитым персонажем, для которого вполне подходили эпитеты κράτιστε πάντων καὶ μαχαριωτότατε.
- (12) См. THEOGNIS, 425; SOPH., *Æd. Col.*, 1225–1227.
- (13) ἀρρήκτως Reiske: ἀρρήτως codd., ἀρράτως Bernays. Смотреть *Addenda*.
- (14) ἄρα Bernays: γάρ codd.
- (15) J. PHILOPON, *Commentaire sur l'Isagogé de Nicomaque de Gerasa*, éd. R. Noche (Teubner, 1864), pp. 1.8–2.42. Посредником является Аристокл из Мессины (II век от Рождества Христова:

- см. W. P., II, n° 15 [Gercke]). Смотреть I. BYWATER, l. c., pp. 64 ss. Об Аристотелевой идентичности этого текста Филопона и его принадлежности περὶ φιλοσοφίας см. APPENDICE I, ниже.
- (16) BIGNONE, II, p. 341.
- (17) SYNES, *Calv. Encom.* 22: «Если присутствует некая мудрость в пословицах. И как бы то ни было, Аристотель заявляет на этот счет, что они представляются *«остатками древней мудрости, которая уничтожена в многочисленных разрушениях человечества, остатками спасенными, поскольку они умело выражают вещи малым количеством слов»*. Идея повторялась неоднократно в эзотерических произведениях Аристотеля, см. Jaeger, p. 131, n. 4.
- (18) Я перевожу здесь, согласно изданию Хохе, цитируемому выше, n. 1.
- (19) Об этой этимологии, тождественно восстановленной у Асклепия см. Appendice I, ниже.
- (20) О предыдущих платониках этой доктрины см. *Тимей* 22 с 1–23 b 3, *Критий* 109 d 2–110 a 6, *Законы*, III, 676–700 a, см. выше.
- (21) Перевод P. Mazon. Стихи 216–218 уже цитировались Платоном, *Законы*, III, 681 e. Эти самые стихи 216–218 цитировались Асклепием, откровенно относящим весь фрагмент (начиная от Девкалионова потопа) Аристотелю.
- (22) σοῖος ἥραρε τέκτων, *Илиада* XXIII 712. Полученный текст несет κλυτός, но σοφός находится равно у Eustathe 1023.41, Ammonius in *Porph. Isag.*, prooem. 42.30 Clem. Al. *Strom.* I 41. О значении этого урока σοφός см. Bywater, l. c., p. 74. Я перевел «мудрец» из-за контекста, но предположим, что слово было уже у Гомера, тогда очевидно смысл мог быть лишь «умелый», как и во всех текстах V столетия.
- (23) εὖ εἰδὼς σοφίης Φιλοπ.: ὅς ῥά τε πάσης | εὖ εἰδῆι σοφίης *Ил.* XV 411–412.
- (24) Смотреть HIPPOCR., π. ἀρχ. ἱητρικῆς, 14, p. 46.16 ss. Heiberg: ὡς δὲ καλῶς... εὖρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὐρόντες καὶ φήθησαν ἀξίην τὴν τέχνην θεῷ προσθεῖναι, ὥσπερ καὶ νομίζεται.
- (25) См. ARISTOTE, fr. 105 Ross.
- (26) ἐπ' αὐτὰ λοιπὸν ἔφθασαν τὰ θεῖα. Очевидное исправление для ἔφρασαν (Hoche, Bywater, тот с одним?) мне естественное пришло уже при написании, когда я констатировал, что оно было



сделано предварительно в примечания того же самого *J. De Philol.*, VII (1877), p. 315, Ф. Ф(илдом), цитирующим Иоанна Златоуста, I 378 В εἰ τοίνυν μείζονα ταύτης (ἀγάπην) οὐκ ἔστιν εὐρεῖν, ἐπὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἑφθάσαμεν. Можно было бы процитировать более древние примеры, v. g. *Corp. Herm.*, IX 10 ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, IV 11 τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει (sc. ἡθέα), καὶ ἀνέλκει καθάπερ φασὶν ἡ μαγνήτις λίθος τὸν σίδηρον.

- (27) Или «и это высшее познание данных объектов, которые они называли премудростью», καὶ τὴν τούτων γνῶσιν κυριωτάτην σοφίαν ὠνόμασαν.
- (28) Что естественно было в то время, когда Аристотель еще находился под влиянием платонизма.
- (29) См. JAEGER, pp. 133 ss. Прибавим fr. 34 R (= 6 Walzer). Согласно хронологическим данным Евдоксия, сопровождаемым Аристотелем (Jaeger, *l. c.*), маги являются наиболее древними (Зороастр за 6000 лет до Платона).
- (30) Fr. 10 Heitz = 9 Walzer, приписывающий это I. II. Смотреть уже BERNAYS, *Die Dialoge...*, p. 98.
- (31) Fr. 13 Heitz = 53 R. (сообщающий его *Протренике*) = Cic., *Tusc.*, III 28, 69.
- (32) *L. c.*, p. 69. См. Уже BERNAYS, *Die Dialoge...*, pp. 98–99.
- (33) Fr. 52 Rose (относящий это *Протренике*) = p. 28.13 Friedlein.
- (34) P. 27.27 Fr. καὶ τοίνυν καὶ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην αὐτὴν δι' αὐτὴν αἰρετὴν καὶ τὴν ἐξ αὐτῆς θεωρίαν εἶναι θετέον, ἀλλ' οὐ διὰ τὰς ἀνθρωπίνας χρείας.
- (35) P. 28.16 Fr. ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοσαύτην ἐπίδοσιν τὴν τῶν μαθημάτων θεωρίαν λαβεῖν = Цицерон (53 R) *quod paucis annis magna accessio* (ἐπίδοσις!) *facta esset*.
- (36) *L. c.*, p. 72.
- (37) C. 26, p. 83.6 ss. Festa = fr. 53 Rose (который его относит *Протренике*).
- (38) См. *выше*, fr. 13 Rose.
- (39) *L. c.*, p. 72.
- (40) γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς ἡ φιλοσοφία, *Μεταφυσικα*, A 9, 92 а 32.
- (41) Комментарий о Евклиде (Прокл), трактат об универсальных понятиях в математике (Ямвлих).

- (42) Книга Περὶ φιλοσοφίας. См. fr. 8-9 (Plut., *adv. Colot.*, 14), читать с Биньоном (I, p. 28, п. 3; II, p. 362, п. 2) ἐκ <ποιεῖν ἑαυτὸν> τῶν δογμάτων τούτων для ἐκ τῶν κτλ. codd. (ἐχειν τῷ δόγματι τούτῳ Rose).
- (43) Fr. 10-12, 14-26 Rose. Перечень более полный у Вальзера. Некоторые тексты, отмеченные Биватером, не будучи точно заимствованиями вτὴρ φιλοσοφίας, происходят от этого диалога.
- (44) См. fr. 9 Rose, где явная ссылка: ἐν τῷ βιβλίῳ περὶ τῆς φιλοσοφίας.
- (45) SIMPLIC., *in de caelo*, p. 379. 14 Heiberg, et ib., p. 296.11 (= fr. 206 R.).
- (46) Пять видов живых существ, соответствующих пяти областям вселенной (огонь, эфир, воздух, вода и земля): Эпиномис 981 с 5 ss., 984 d 3 ss. = Четыре вида, живых существ, соответствующих четырем областям вселенной (эфир, воздух, вода и земля: недостает огня): fr. 23 R. (Cic., *n. deor.*, II 15). Общим источником является *Тимей* 39 е-40 а; смотреть также 55 а-с (и для эфира, 58 d), 91 d-92 с. В другом месте в том же самом диалоге περὶ φιλοσοφίας кажется, что Аристотель допускал пять областей: огонь, воздух, вода, земля и более того quantum genus, a quo essent astra mentesque, см. Cic., *Acad.*, I, 7, 26; *Tuscul.*, I 10, 22; I 26, 65–29, 70; и об этих текстах Bignone, I, pp. 228 ss. – Два источника веры в Бога, см. уже *выше*: (а) сновидения и мантика; (б) зрелище небесных вещей: Эпиномис 985 с 1 ss. = fr. 10 R (Sext. Emp., *adv. dogm.*, III, 20–22). J. MOREAU, *op. cit.*, pp. 106 ss., уже отмечал эти параллели.
- (47) μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, fr. 9 R = Syrian., *Metaph* (12, 9), p. 922.6 Usener.
- (48) Само собой разумеется, что благодаря данной классификации я намерен только внести порядок в свое изложение, и я несколько не притязаю восстановить оригинальный план этой III-й книги.
- (49) Fr. 10–12, 17 R., больше fr. 16, восходящий к другому пути (благодаря степеням бытия).
- (50) Fr. 14–15 R., и многочисленные параллельные тексты, обозначенные Биватером, *l. c.*, pp. 75–87.
- (51) Fr. 18–26 R.
- (52) Fr. 42, 48 R. (= 23–24 W.) и другие фрагменты, отмеченные Йэгером и Биньоне.

- (53) Об этом тексте смотреть BERNAYS, *Die Dialoge*, pp. 104–106. Платон уже учит (Законы, XII 966 d-e), что есть два пути для приведения к вере в Бога (δύ' ἐστὸν τὸ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν): движение души и порядок светил.
- (54) Посидоний в своем трактате о мантике, вдохновленном этим отрывком, см. Cic., *de div.*, I 63, и Jaeger, p. 166, n. 2.
- (55) Смотреть BYWATER, *l. c.*, pp. 75–76, сравнивающего Метафизику, А 10, (с образом хорошо организованного войска).
- (56) Смотреть BERNAYS, *Die Dialoge*, pp. 106–107, *l. c.*, pp. 82–83; JAEGER, pp. 167–168.
- (57) Смотреть BYWATER, *l. c.*, pp. 83–84. Я следовал (за исключением легких видоизменений) превосходному переводу Э. Брейе (E.Bréhier), Paris, 1909 (coll. Hemmer-Lejeay).
- (58) В 7, 40, Филон показал, что не все признают существование Бога и умеют идти к Богу лучшим путем. Одни и вовсе не ведают об этом существовании; другие пребывают в сомнении; третьи – придерживаются традиционного верования. Для Филона те, кто идут к Богу благодаря своим трудам, следуют еще по низшему пути; они «воспринимают Бога в его тени» (см. предыдущий текст).
- (59) Эта черта появляется также во фрагменте 16 R. (по степеням существования), чем я здесь пренебрегаю как прямо не относящимся к предмету этого исследования. Формула дилеммы использовалась уже Аристотелем в Протрептике, fr. 51 R.
- (60) Другая ветвь дилеммы не является явной, поскольку это сопутствующий Случай, существование которого представляется точно объектом под вопросом.
- (61) Для этого § 3 смотреть особо BYWATER, *l. c.*, pp. 75–87, где большинство переведенных здесь текстов уже указано.
- (62) Аллюзия на афинян дальше показывает, что Дион очень точно думает об Элевсине.
- (63) О последствиях этих циклов, например, в Элевсине см. P. FOU-CART, *Les mystères d'Eleusis* (Paris, 1914), pp. 393 ss.; O. KERN, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit* (Berlin, 1927), pp. 23–24, 61–62; ID., *Die Religion der Griechen*, II (Berlin, 1935), pp. 191–192, etc.
- (64) *L. c.*, p. 78.
- (65) St. V. Fr. 538 = *Epiphan.*, adv. haer., III 2, 9 (см. Dox. 592.30) καὶ τοὺς θεοὺς μυστικὰ σχήματα λεγέειν εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ τὸν

κόσμον μυστήριον (Diels: μύστας codd.) καὶ τοὺς κατόχους τῶν θεῶν τε εἰσὶν (Jahn: τελετὰς codd.) ἔλεγε. Для μυστήριον в локальном смысле см. Sardis, VII (Greek and Latin Inscriptions), Part 1, n° 17.6: «hall used by μύσται».

- (66) L. c., p. 79. См. уже BERNAYS, *Die Dialoge*, pp. 166–167.
- (67) SEN., *N. Q.*, VII 29–30 = fr. 14 R.
- (68) Это боги светил, что показывает продолжение.
- (69) *Togam adducimus*. Римская черта, несомненно, добавленная Сенекой. Роуз прерывает цитирование после *composite* для повторения *quanto hoc magis facere debemus* до *scientes mentiamur*. Я останавливаюсь также на тексте, но мне кажется, что форма умозаключения возвращается к Сенеке, и что первое определение сравнения происходит от самого Аристотеля (вплоть до «нашего почтения»).
- (70) *Sive in sanctiore secessu maiestatis tanta delituit, et regnum suum, id est se, regit, nec ulli aditum dat, nisi animo.*
- (71) *Pusilla res mundus est, nisi in illo quod quaerat omnis mundus habeat.*
- (72) *Non semel quaedam sacra traduntur: Eleusin servat, quod ostendat revisentibus, rerum natura sacra sua non simul tradit*, где параллелизм *non semel... non simul, sacra traduntur... sacra tradit* очевидно отмечает, что обе «мистерии» сравнимы одна с другой.
- (73) τὸν βίον μύησιν ὄντα καὶ τελετήν... ὁδύρεται μυο μένος в контексте, где речь идет об *афинских* праздниках: Кронии, Дионисии, Панафиней.
- (74) Это скорее Элевсинские мистерии; смотреть параллельный текст Пселла (*Cat.Man. Alch. Gr.*, VI, p. 161.12–13 Bidez): ὁ δὲ καὶ μυστηριῶδες Ἀριστοτελὲς ὠνόμασε καὶ οἰκὸς ταῖς Ἐλευσινίαις (sc. ἑορταῖς).
- (75) Fr. 14–15 R., 14–15 Walzer.
- (76) L. c., p. 79. Я добавил скобки «мироздания». Слово «выражение» появляется в тексте в кавычках.
- (77) Смотреть *выше*.
- (78) τοὺς τελούμενος οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι Синезий, ἐν ἐκείναις γὰρ (sc. ταῖς Ἐλευσινίαις) τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίαςτην, ἀλλ' οὐ διδαικόμενος Пселл. Необ-

ходимо соотносить θεωρίας с τελούμενος, см. Βαχχεί' ἐτελεσθη Аристофан, *Ran.* 357, τελέους τελούμενος Платон, Федр 249 с 8, ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, *ib.* 250 b 9: «На этих Элевсинских праздниках всякий посвящаемый в мистические зрелища был отмечен впечатлением и не воспринимал никакого учения». О значении обоих текстов Синезия и Пселла смотреть JEANCROISSANT, *Aristote et les mystères* (Liege, 1932), pp. 137 ss., J. BIDEZ, *A propos d'un fragment retrouvé de l'Aristote perdu*, Bull. Acad. roy. de Belg., Cl. Des Lettres, 5e série, XXVIII (1942), p. 201 ss.

- (79) Гейтц осторожно ограничивается, отсылая фрагмент Синезия к περὶ φιλοσοφίας, не прописывая ему определенного места в этом диалоге.
- (80) Смотреть BERNAYS, *Die Dialoge*, pp. 101–110; JAEGER, pp. 141–142.
- (81) Мнение, что «Космос» порожден и нерушим.
- (82) Я умышленно не переводил Космос. См. *ниже*.
- (83) δεινὴν δὲ ἀθεότητα: см. уже ПЛАТОНА, Филеб 25 е 2; от том, что не был управляем Интеллектом – οὐδὲ ὅσιον εἶναι μοι φαίνεται.
- (84) τὸ ἀλλοτῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν... πάνθειον. Сомнительно, чтобы само слово πάνθειον находилось у Аристотеля, смотреть BERNAYS, *l. c.*, p. 166.
- (85) Смотреть также ch. 5, p. 7.6 Cum. τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους ἔνεκα τῆς πρὸς τὸν ὁρατὸν <θεὸν> αἰδοῦς.
- (86) См. fr. 19–21 R. = 19 a-c Walzer.
- (87) См. BERNAYS, *Die Dialoge*, pp. 101–102.
- (88) Роуз пренебрег этим фрагментом. См. JAEGER, pp. 149–150.
- (89) См. *выше*.
- (90) CIC., *de nat. d.*, II, 15, 42–16,44 (p. 278.17 ss. Pl.) = fr. 23–24 R. (который не приводится весь). Смотреть BERNAYS, pp. 102 ss., JAEGER, pp. 145–148 (который указал другие параллельные тексты), J. MOREAU, pp. 106 ss.
- (91) Цицерон не считает, что четыре области, относящие тем самым, светила к области огня, противоречит доктрине περὶ φιλοσοφίας, относящей их к пятой эфирной области. Как уже было видно, Цицерон адаптирует здесь подлинную доктрину

Аристотеля к учению стоиков, признававших только четыре элемента.

- (92) Эти ζῷα πτερόεα являются определенными крылатыми насекомыми, безнаказанно летающими через огонь, ARIST., *H. An.*, V 19, 552 b 10; APUL., *dedeoSocr.*, VIII, 137 (p. 15.12 Thomas), etc.: JAEGER, l. c., pp. 147–148.
- (93) BERNAYS, pp. 103–104. Аристотель должен был вспомнить о Платоне, Законы, X, 888 e πάντα ἔστι τὰ πράγματα γινόμενα καὶ γινόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τῇ, τὰ δὲ διὰ τέχνην. Смотреть также v. ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre d. Aristoteles* (Vienne, 1931), p. 7; W. K. C. GUTHRIE, *Class. Quart.*, XXVII, 1933, p. 166.
- (94) L. c., pp. 150–158.
- (95) Аристотель назван во главе доказательств 1 и 3, pp. 278.18, 279.17 Pl.
- (96) Я уже выше отмечал это соотношение для рассмотрения животных пяти областей мироздания, см. *выше*.
- (97) JAEGER, p. 153, n. 1, также ссылается на *Эпиномис* 981 e; но в этом отрывке вопрос только о составе тел.
- (98) Аргумент предполагает доктрину упорядоченного движения планет, *Тимей* 39 dss., *Законы* VII 822 ass. Именно с этим доказательством через упорядоченное движение планет, возможно, необходимо соотнести fr. 25 R. о большом годе: так считают Бернайс (*Theophrastos... über Frömmigkeit*, p. 170) и сдержанно Биватер (l. c., pp. 86–87). Тем не менее, другие после Узенера сопоставляют данный фрагмент с *Протретикуой* (fr. 19 Walzer), см. JAEGER, p. 158, n. 1.
- (99) См. *выше*.
- (100) Ж. МОРО, *op. c.*, p. 79, видит в этой последней черте магическую концепцию («Наконец, третья гипотеза является гипотезой действия на расстоянии и не сводится к простому закону перемещения, но рассматривается как непосредственный ответ последствия на вызов воли в отсутствие всякого посреднического механизма, следуя концепциям магии»). Я скорее полагал о предчувствии аристотелевой идеи Бога Чистого Интеллекта, воздействующего на (одушевленный) двигатель таким образом, что он его увлекает в качестве Конечной Причины, живέῖ ὡς ἐρώμενον (*Метафизика*, Λ 7, 1072 b 3). Таково

же и мнение Йэгера, p. 144, и W. D. ROSS'a, *Aristotle's Physics* (Oxford, 1936), Introduction, p. 95.

- (101) По крайней мере, Эпиномис 983 b 2 сообщает, что светило является ἔμψυχον, 982 с, что светило обладает νοῦς, и что оно размышляет; однако в других местах Эпиномис, кажется, равно допускает одну или другую из двух первых гипотез, 983 с 2 μὴ ψυχῆς πρὸς ἑκάστῳ γενομένης ἢ καὶ ἐν ἑαστοί.
- (102) Смотреть BERNAYS, pp. 99–100; JAEGER, pp. 140–141; v. ARNIM, l. c., pp. 3–7; W. K. C. GUTHRIE, l. c., pp. 164–165; J. MOREAU, pp. 117–123; BIGNONE, II, pp. 350 ss., 365 ss., 376 ss., 406–407; J. PAVLU, *Wien. Stud.*, LV, 1937, pp. 57 ss. Смотреть также комментарий J. B. MAYOR в его издании о *den. d.* (Cambridge, 1880), I, pp. 120–123.
- (103) Я читаю со всеми лучшими манускриптами (ACPNB) *a magistro uno Platone dissentiens*. Что касается слова *Platone*, сопровождаемого в этих рукописях словом *uno*, то я его считаю глоссой от *magistro* (как полагает уже Дильс, *Dox.*, 539.6; текст Манускрипта *a magistro Platone uno dissentiens* имеет вид исправления). *Uno* казалось сложным, откуда различные исправления: *a magistro suo Pl. d. codd. dett.*, следуя Пласбергу, *amag. Pl. Non dessentiens* Ламбена (согласно предположению Манюса), следуя всем древним издателям и еще Дильсу, *Dox.* (с исключением *Platone*). Фактически исправления произвольные, и каждое из них готово защищаться вескими аргументами, но представляется более разумным сохранять текст Манускриптов. Теперь, каков точный пункт, где Веллей признает различие между Аристотелем и его учителем? Вероятно, это можно предположить? Если сравнить I 33 с I 30, p. 217. 4 ss., то мы отмечаем, что Аристотель *во всем* не отличается от Платона. На самом деле, (*Plato*) *et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quos maiorum institutis accepimus*. Мы обнаруживаем здесь несколько «Верховных Богов» Аристотеля: *mundus = caelum* (n. d. I 33), светила (n. d. II 42–44), Интеллект (n. d. I 33). Остаются, как доктрины, присущие Аристотелю, Бог начало *replication* и эфира. Но Бог начало *replicatio* должен быть, как мы видим, небом неподвижных светил, и он входит с тех пор в категорию *mundus = caelum*. Значит есть лишь эфир, присущий Аристотелю. Итак, Павлю (l. c., pp. 55–56) справедливо показал, что Аристотель рассматривается как

«изобретатель» эфира, пятого (или первого) элемента, помимо четырех других. Аристотель заявляет, что все его предшественники, в том числе Платон, знали только четыре элемента (v. gr. *degen. etcorr.* 330 b 7: Павлю из этого получает аргумент против аутентичности *Эпиномиса*). Вот, пожалуй, «один пункт», по которому Аристотель *dissentit* (не соглашается) с Платоном. Но там, где Платон был ясен, его ученик *multa turbat* (много волновался).

- (104) Здесь еще я не перевожу; видно почему.
- (105) *Replicatione quadam* = ἀνεκλίξει τι. Смотреть (с Майором и Пласбергом) Платона, *Политик* 270 d, 286 b, АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика*, Λ 8, 1074 a 2 σφαίρας... τὰς ἀνεκλιττοῦσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας τῇ θέσει τὴν πρώτην σφαῖραν αἰεῖ.
- (106) *Ardorem caeli*. Это эфир, см. I 14, 37 *tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum indicat*, II 15, 41 *et quidem reliqua astra quae oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur*, II 24, 64 *caelestem enim altissimam aetheriamque naturam id est igneam*, II 36, 91 *inmensus aether quiconstat ex altissimis ignibus*, 92 *ex aethere igitur innumerabiles flammae siderum existunt*. Все эти примеры показывают, что Цицерон делает из эфира огненный элемент, как и Анаксагор, согласно Аристотелю, *decaelo*, I 3, 273 b 20 ss. Διόπερ ὥς ἐτέ ου τινὸς ὄντος τοῦπρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰφέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν αἰεῖ (см. Платон, *Кратил* 410 b) τὸν αἰδιδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ. Ἀναξαγόρας δὲ καταχρῆται τῷ ὀνόματι τοῦτῳ οὐ καλῶς· ὀνομάζει γὰρ αἰφέρα ἀντὶ πυρός и III 3, 302 b 4 τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸναἰφέρα προσαγορεύει ταῦτό (sc. Анаксагор). Анаксагор, несомненно, производит αἰθήρ от αἰθεῖν.
- (107) *Illi tot dii*. Интерпретаторы не соглашаются на этот счет: боги простонародья (Гейндорф), боги светил (Шёманн), боги, о которых мы обладаем врожденным в нас сведением (Пласберг).
- (108) *Cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum privat, etiam prudentia*, p. 218. 9 Plasberg. Эта особенность ссылается на платоническую доктрину, что Бог чужд как радости, так и печали (см. Филеб 33b, Эпиномис 985 a 5 θεὸς μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ



ἡδονῆς), и обнаруживается у Гераклида Понтийского, CIC., n. d., I 13, 34 p. | 219. 4 Pl. ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides... modo mundum tum mentem divinam esse putat (см. Апул. *Апудомель: modo enim menti tribuit omnem divinitatem*), errantibus etiam stellis divinitatem ribuit sensuque deum privat et eius formam mutabilem esse vult, eodemque in libro rursus terram et caelum refert in deos (для божества планет см. Также Ксенократа, *ib.*, p. 218. 14 (Xenocrates) deos... octo esse dicit, quinque eos qui in stellis vagis nominantur, unum qui ex omnibus sideribus quae infixae caelo sint ex disperses quasi membris simplex sit putandus deus, septimum solem adiungit octavamque lunam), смотреть BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, I, pp. 191 ss., 194, n. 1, сравнить с CIC., n. d., I 12, 30 (p. 215. 11 Pl.) quod vero, sine corpore ullo deum vult esse (sc. Plato) – ut Graeci dicunt ἁσώματων, – id quale esse possit intellegi non potest: careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate, quae omnia una eum deorum notione comprehendimus.

- (109) Который обвиняет Аристотеля, делающего из эфира (неба) верховного Бога, поскольку Небо является частью *mundus*'а («мироздания» в собственном смысле), обозначенного выше в качестве верховного Бога.
- (110) Вот некоторые примеры в хронологическом порядке: ФИЛОЛАЙ (?) ap. АЭЦИЙ, II 7, 7 (Dox., 337. 11 = Diels-Kranz 44 a 16, I, p. 403. 19). – ПЛАТОН, Тимей 28 b 3 ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς ἡ κόσμος κτλ., 40 a 6 νεῖμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανὸν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ (sc. τῷ θεῷ) πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον, 92 c 7 ὁδε ὁ κόσμος... γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὢν. – Эп. *Эп. номис* 977 b 2 εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυτον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν, 987 b 6 ἓνα δὲ τὸν ὄγδοον χρῆ λέγειν, ὃν μάλιστα τις ἂν (Burnet: ἄνω libri) κόσμον προσαγορεύοι, ὃς ἐναντίος ἐκείνοις σύμπασι (= семи планетам) πορεύεται (см. *replication quadam Cic.*). – ИСОКРАТ, *Ран.* 179 τῆς γῆς ἀπασης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης. – АРИСТОТЕЛЬ, *decaelo*, I 10, 280 a 21 ἡδέτοῦ ὅλου σύστασις ἐστὶ κόσμος καὶ οὐρανός, *Meteor.*, I 2, 339 a 19 ὁ περὶ τὴν γῆν ὅλος κόσμος (другие ссылки в *Meteor.*, см. Bonitz 406 a 47), *Μεταφυσικα*, K 6, 1063 a 10 τοιαῦτα (sc. αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχοντα) δ' ἐστὶ τὰ κατὰ τὸν κόσμον (= небесные тела), *Eth. Eud.*, I 5, 1216 a 11 (Анаксагор) τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸ ὅλον κόσμον τάξιν (см. Филон, *deact. m.*, 2, p. 2. 16 Cum. τοῦτον κόσμον θεάσασθαι). – ТИМЕЙ (IV/III) ap.

ПОЛИБИЙ XII 25, 7 τῆς γῆς τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης. – *OGI* 56.47 (mon. Саnоріum, 238 а С.) συνέβη ταύτην παρθένον οὔσαν ἐξαίφν ηςμετελφεῖν εἰτὸν ἀέναον κόσμον (ссылки до *LXX Gen.* 2, 1, *Deut.* 4, 19; данные Мультином-Миллиганом, s. v. κόσμος, являются ложными: κόσμος обладает смыслом порядка или украшения). – ФИЛОН, *de aet. m.* 2, p. 12.12 Cum. λέγεται τοῖνυνό κόσμος καθ' ἓν μὲν πρῶτον σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄστρον κατὰ περιοχὴν γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ζώων καὶ φυτῶν, καθ' ἕτερον δὲ μόνος οὐρανός. – Возможно, N. T. Филона 2, 15 τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σχολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ. – ПСЕВДО-МАНЕ-ФОН, I 295, 309; IV 415, 537, 553. – *PSI*, III 157.39 (Ip. С...?) φαινόμενοι κόσμῳ θειοτάτης φύσεως.

Об истории слова κόσμος (в философическом смысле) до *Тимея* смотреть, в частности, W. KRANZ, *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischen Zeit*, ap. *Philologus* XCIII (1938), pp. 430-448. Использование слова κόσμος для светил, для совокупности мироздания датировалось Анаксимандром, ib., pp. 433-344; использование слова κόσμος для неба датировалось Пифагором (или Парменидом, или Гесиодом, Vors. 28 A 44); μικρός κόσμος = «человек» у Демокрита (68 B 34), KRANZ, pp. 445-446.

(111) *Die Dialoge*, p. 100.

(112) *L. c.*, p. 141.

(113) *L. c.*, p. 118. Смотреть критиков, предшествующих фон Арниму и Гютри (цитировано *выше*).

(114) Она отсутствует в произведении *decaelo*, см. II 3, 286 а 8-12, и MOREAU, *l. c.*, pp. 118-119.

(115) *Тимей* 92 с. 8: см. 34 а 9 οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεῖς.

(116) *Тимей* 39 е 10 εἰσὶν δὴ τέτταρες (sc. ιδέαι), μίαν μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, 40 а 2 τοῦ μὲν οὖν θείου (sc. γένους) τὴν πλείστην ιδέαν, 40 d 4 τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γενητῶν εἰρημένα φύσεως, 41 а 3 ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς... θεοὶ γένεσιν ἔσχον.

(117) Об этом смотреть MARTINP. NILSSON, *The origin of belief among the Greeks in the divinity of the heavenly bodies* ap. *Harv. Theol. Rev.*, XXXIII (1940), pp. 1 ss.

- (118) *L. c.*, p. 4.
- (119) Смотреть также *Эпиномис* 984 b 2: «Теперь на тему богов (светил)...»
- (120) Цитировано М. Р. NILSSON, *l. c.*, p. 7.
- (121) Об этом параграфе смотреть, в частности, BIGNONE, I, pp. 196, 228 ss., 250 ss.; II, pp. 353 ss.
- (122) Цицерон извиняется в некотором роде за использование слова *aer*, являющегося лишь транскрипцией греческого слова ἀήρ.
- (123) См. BIGNONE, I, pp. 196, 228 ss., 250 ss. (о слове ἐνδελέχεια); MOREAU, pp. 121-123. Тот же самый аргумент мы обнаруживаем у Цицерона, *Tusc.*, I 26, 66.
- (124) См. MOREAU, p. 121; BIGNONE, I, pp. 250 ss. Смотреть *Ad-denda*.
- (125) Хойринос, эпический поэт второй половины V-го столетия; Менандр, fr. 744 Kock.
- (126) Уже в *Kpumiui*, *Vorsokr.*, 88 В 19, 5.
- (127) *L. c.*, p. 121.
- (128) О квинтэссенции смотреть еще HEITZ, fr. 29 (Cic., *Tusc.*, I 17, 41; *de Fin.*, IV 5 12). Для других параллельных текстов в Ту-скуланских беседах см. BIGNONE, I, pp. 229–231.
- (129) BIGNONE, II, pp. 358 ss.
- (130) Чьи чувства? Этого нет ни в *Федоне*, ни у Платона в других местах. Возможно, у Прокла, см. p. 26.22 N.
- (131) *L. c.*, II, p. 359.
- (132) См. BIGNONE, II, pp. 353 ss.
- (133) Буквально – их туники.
- (134) Аристотелев текст, на который ссылаются эти две схолии, должен был упоминать об опыте факиризма; последний практиковался с античности людьми из Индии. J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit*, p. 187, сопоставляет две схолии с фрагментом из περὶ ὕπνου Клеарха Сольского, ученика Аристотеля (Procl., *inremp.*, II, 122.22 ss. Kroll; см. J. BERNAYS, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin, 1880, pp. 90–92), согласно которому Аристотель принимал участие в магнетическом эксперименте, когда гнитизер извлек душу из уснувшего субъекта, затем направил ее в субъект. Поскольку ὕπνου из текста Олимпи-

одора вряд ли находился в месте, когда шла речь о подобном феномене, что и феномен, сообщенный Клеархом, постольку Бернайс исправил в Олимпиодоре ἄντρον на ἄλτρον. Но данное исправление ложное (см. BIGNONE, II, pp. 354–356) и, следовательно, сопоставление между Клеархом и Олимпиодором зыбкое.

- (135) CICER., *den. d.*, II 16, 43 = *выше*. См. BIGNONE, II, p. 354, n. 1.
- (136) См. BIGNONE, I, p. 264; II, p. 361. Вопрос об аутентичности *de musica* не имеет значения для нашей темы. Текст сложный, часто прерывающийся. Для нашего фрагмента комментарий R. VOLKMANN (Leipzig, 1856, pp. 113–114) не представляет собой никакой помощи. R. WESTPHAL (Breslau, 1865), несомненно, считая отрывок очень разорванным, выпускает главы 23–25 в своем немецком переводе: его комментарий останавливается на главе 16. H. WEIL-Th. REINACH (текст, французский перевод и примечания, Париж, 1900 год) достигает мало понятного смысла лишь благодаря текстуальным исправлениям (тем не менее, я почти придерживался перевода Т. РЕЙНАХА, выдающегося эксперта в древней музыке). Смотреть также E. FRANK, *op. cit.*, pp. 276–277.
- (137) Очевидно, что речь идет о гамме, ограниченной пространством октавы, и отдельно еще о четырех неподвижных звуках гаммы (Weil-Reinach). Однако в главе 25 ἀρμονία обладает более широким смыслом и обозначает гармонию небес («Зрение выявляет гармонию благодаря движениям светил; их считали подчиненными закону музыкальных пропорций. Слово ἀρμονία кажется здесь взятым в более широком смысле, нежели в предыдущей главе», Weil-Reinach, примечание 251). С тех пор можно задаться вопросом, не является ли таковым ее смысл уже в начале Аристотелева цитирования. Принимая в главе 23 τὰ μέρη (Westphal) за τὰ μέλη (смещение представляется постоянным в манускриптах), можно было понимать τὰ μέρη τοῦ οὐρανοῦ следующим образом: восемь небесных сфер образуют также октаву, разделяющуюся на две тетрахорды. Отметим, что в *Тимее* теория двух посредничающих начал для четырех понятий уже высказана в отношении доктрины четырех элементов, 31 b–32 c. Двусмысленность слова ἀρμονία засвидетельствована уже пифагорейством.
- (138) Четыре главных или установленных звука гаммы суть: гипата, меза, парамеза, нета.

- (139) τετραμερῆς δὲ τῇ δυνάμει πεφυκυῖα δύο μεσοτήτας ἔχει. Weil-Reinach предпочел бы: τ. δὲ π. δύο μ. τῇ δυνάμει ἔχει = она содержит две средних «числовых формы».
- (140) Вайль-Рейнах исправляет ἰσομετρίαν (равенство меры) на γεωμερία. Но ἰσομετρία, несомненно, обозначает, две тетрахорды; вопрос о которых дальше, и которые точно уравниваются.
- (141) ἐν γὰρ δυσὶ τετραχόρδοις ρυθμίζεται τὰ μέλη. Тетрахорда состоит из двух с половиной тонов. Вайль-Рейнах исключает τὰ μέλη. Я предпочел бы вместе с Вестфалем и Роузом читать τὰ μέρη, разумея ее за восемь небесных сфер, см. *выше*.
- (142) ὅλ' θ' ὅλη καὶ τοῖς μέρεσι συμφωνεῖ: текст и перевод Вайля-Рейнаха.
- (143) Фраза διὰ τὴν ἁρμονίαν, исключенная Вайлем-Рейнахом, передается Фолькманном после τὴν αἴσθησιν = «которые... спешат обеспечить людей в силу гармонии свойством чувствовать».
- (144) μετὰ θεοῦ τὴν αἴσθησιν παρεχόμεναι τοῖς ἀνθρώποις. Всякий подобный член исключается Вайлем-Рейнахом, как будучи глоссой слов ἅμα θεοῦ παρούσῃ παρὰ γινόμεναι τοῖς σώμασι. Я думал сначала исключить слово μετὰ, которое было интерполировано сюда в силу μετὰ φωνῆς со следующей строки, ведь тогда достигается превосходный смысл: «которые дают людям средство воспринимать Божество», см. Платон, *Тимей* 47 а-е. Но идея, что высшие чувства нам дарованы Божеством, является классической со времен Платона.
- (145) τὴν ἁρμονίαν ἐπιφαίνουσι.
- (146) κατὰ λογισμόν. Я связал эти слова Вайлем-Рейнахом в продолжении: ἰσχυράν τε καὶ καλὴν φύσιν ἔχουσι. Тем не менее, конструкция и смысл для меня остаются мало ясными.
- (147) οἴχεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι 90 а 5, ἅτε δὲ αἰεὶ θεορᾶ εὐόντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ μεχοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ 90 с 4. Известно, насколько эта доктрина обители Бога в нас будет привычной для последующей мистики у язычников (герметизм, гносис) и в православном христианстве. Для того чтобы привести только один пример, процитируем этот фрагмент из (поздних) Деяний Святой Лукии, девственной мученицы из Сиракуз во время правления Диоклетиана (13 декабря): *quam cum Paschasius interrogasset, Estne in te Spiritus Sanctus? respondit: Caste et pie viven-*

*tes templum sunt Spiritus Sancti* (см. *Герметический Корпус* I 22 παραίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαρῇς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὖσε οὔσι καὶ ἡ παρ' οὐσία μου γίνεται βυήθεια καὶ εὐθύς ἅ πάντα γνωρίζουσιν) *at ille: Iubebo te ad lupanar duci, ut te Spiritus Sanctum deserat. Cui virgo: Si invitam iusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam* (Leçon 2e nocturne au Bréviaire Romain). Мы хотели бы, чтобы данное завершение диалога могло бы рассматриваться в качестве аутентичного.

- (148) Здесь звезды, но не планеты: см. TAYLOR, *ad loc.*
- (149) Или планетарной, ибо Бог сеет души не только на Земле, но также на Луне и «в каждом из орудий Времени» (= планеты), 42 d 4–5. О сложностях древних в интерпретации этого фрагмента см. PROCLUS, *in Tim.*, III, 304 ss. Diehl. Я принял истолкование ТЭЙЛОРА – TAYLOR, pp. 255–258. *Contra WILAMOWITZ, Platon*, II, 390.
- (150) Отметим в этой программе роль, играемую астрономией, не называемой собственным словом, но очевидно предполагаемой рациональным познанием небесных движений – все вещи, которые μεμεχάνηντα μὲν ἀριθμοῦ, χρόνου δὲ ἔννοϊαν περὶτε ἥς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησαν ἔδοσαν· ἔξ ὧν ἐπορίσάμεθα φιλοσοφίας γένος. Отметим также, что уже сделана аллюзия на гимнастику в заключение наброска о μουσική 47 d 6 καὶ ῥυθμὸς αὐτὸς διὰ τὴν ἄμετρὸν ἐν ἡμῖν... γιγνομένην... ἔξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταῦτάυτῳ τῶν αὐτῶν (sc. τῶν Μουσῶν) ἰδóθη.
- (151) ὀρθῶς 88 с 7, но не в грубом смысле формулы καλός τε καὶ αἰσθής.
- (152) Вместе с Тэйлором и Корнфордом я полагаю предпочтительным соединить κατὰ συγγενείας (88 е 3) σπλανώμενα (88 е 2), но отнюдь, как это делают большинство переводчиков (Martin, Archer-Hind, Fraccaroli, Moreau), не с κατὰ οὐμῇ. Смотреть Taylor, *ad loc.*
- (153) См. 69 b, 53 a: речь идет о размеренных толчках, которые поначалу неорганической массой мирозданию образуют организованный Космос.
- (154) Вероятно, что Платон принимает здесь на свой счет (более или менее серьезно) и обобщает древнее верование, связывающее появление или исчезновение светила с рождением или смертью великого персонажа (см. Virg., *Bucol.*, IX 46–47 *Daphni, quid antiquae signorum suspicis ortus?* | *Ecce Dionaei*

- processit Caesaris astrum*), верование, весьма предшествовавшее, собственно говоря, астрологии.
- (155) CIC., *Tuscul.*, I 26, 65: см. *выше*.
- (156) Известно, что подобный способ литературной экзегезы будет непременно принадлежать Аристотелю, например, для интерпретации γέγονεν, *Тимей* 28 b 8. Для Академии мироздание имело начало лишь в том качестве, которое предполагает внешняя Причина, вызывающая его к бытию: мироздание в этом вечно не меньше. Для Аристотеля γέγονεν *Тимея* обозначает преходящее начало: Космос Платона будет сразу становящимся во времени и вечным, что является абсурдным. Смотреть дискуссию decaelo, I, 10–12, в частности, I 10, 279 b 32 ss. (против символической интерпретации Ксенократа).
- (157) οὐρανός (*Тимей* 32 b 8 и 34 b 5) имеет смысл Вселенной, но не неба.
- (158) Acad., II 38, 119: см. *выше*.
- (159) Одного этого факта достаточно, чтобы исключить из настоящего произведения исследование об эволюции аристотелианской теологии, представляющей самой по себе определенный интерес. Смотреть A. MASON, *Rev. Neoscol.*, XXVIII (1927), pp. 338–341; von ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Sitz. Ber. Wien, 212, 5 (1931); W. K. C. GUTHRIE, *The development of Aristotle's Theology*, *Class. Quart.*, XXVII (1933), pp. 162 ss.; и предисловие к изданию *de Caelo* (Loeb Coll., 1945), pp. XV ss.; W. D. ROSS., *Aristotle's Physics* (Oxford, 1936), pp. 94–102; M. P. NILSSON, *Harv. Th. Rev.*, XXXIII (1940), pp. 6–7; Ph. Merlan, *Aristotle's Unmoved Movers' Tradition*, IV (1946), pp. 1–30 (см. *Rev. Philos.*, 1949, pp. 66–71). Среди более старых произведений я обозначаю вполне надлежащее примечание УЗЕНЕРА в его исследовании «О метафизическом фрагменте Теофраста», *Rh. Mus.*, XVI (1861), pp. 265–266 = *Kl. Schr.*, I, p. 97, n. 1.
- (160) Смотреть мою книгу *Эпикур и его боги – Epicure et ses dieux*, Paris, 1946.

# ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

## ДРЕВНИЙ СТОИЦИЗМ



### ГЛАВА IX

#### ЗЕНОН

**Е**сли бы оказалось достаточным для блаженства избегать всякого человеческого общества, удалившись в маленький сад, стремясь только к изысканным радостям дружбы и культуре диши, то Эпикур и Пиррон смогли бы целиком ответить на беспокойство умов в конце IV столетия до нашей эры. Но эти мудрецы пренебрегли существенным фактором: потребностью действия, необходимостью исполнять благородные усилия, потребностью служить превосходящему вас делу. До сих пор это Полис, представлявшийся греку в качестве наилучшего предмета любви и служения. Несомненно, эгоистическое честолюбие со страстью господствовать или самообогащаться являлось далеко не для одного политика единственным мотивом деятельности. Но другие могли быть воодушевляемы более возвышенными и менее корыстными причинами. Внимательное изучение афинских надписей IV столетия, что в Афинах во времена Демосфена сформировалась способная и честная политическая личность, весьма благородного происхождения, наделенная благами, чтобы получить обширное образование и не быть обольщенным соблазном наживы (1). Имена Евбула, Фокиона, Ликурга составили бы честь какой бы то ни было власти. Ведь очевидно, что одна вещь – это трудиться для величия свободного Государства, и другая – просто управлять муниципией, которая благодаря более или менее плотным связям зависит от иностранного хозяина. В первом случае Полис поистине может стать идеалом, во имя которого живут и готовы умереть люди. Во



втором случае – этого идеала недостает, и его необходимо искать в другом месте. Вот первая проблема, ставившаяся перед лучшими из современников Зенона (2). Где обрести смысл жизни? Чему себя посвятить?

Грек в высшей степени являлся общественным существом. Поведение отдельного человека задумывалось не в его глазах, но в рамках Государства, если даже изучение этого поведения и правил, как ему себя вести, нисколько не отделялись от изучения правил, затрагивающих человека в обществе (3). Значит, какая бы то ни была социальная группа, она не может существовать, если составляющие ее члены не придерживаются, по крайней мере в принципе, определенных правил и не поощряют некоторые добродетели. Группа должна быть защищена в случае опасности: этого требует добродетель смелости. Группа не должна страдать, если кто-то из ее членов своим проступком спешит повредить других членов: этого требует от индивидов добродетель умеренности. Группа является упорядоченной, если каждый член занимает свое надлежащее место, исполняя здесь свою частную задачу: это благоустройство предстает последствием и собственным проявлением добродетели правосудия. И хотя этот чисто общественный способ рассмотрения нравов был вполне обыкновенным для современников Зенона, мы его видим в слове Метродора к Пифоклу, скупаемому чувственными желаниями: «Ты говоришь мне, что движения плоти тебя делают слишком склонным к вещам любви. Если ты не нарушаешь законов, не смущаешь добрые обычаи, не вводишь в заблуждение своих ближних, не истощаешь своих сил, не расточаешь свою fortuna; то предавайся с удовольствием своим наклонностям» (*Gn. Vat. LI*) (4). Подобная мораль, как видно, остается еще очень утилитарной и не имеет никакой положительной ценности. Все позволительно с тем условием, что ты нисколько не вредишь ни другим, ни себе. Это способно помешать сделать зло: но где найти здесь поощрение творить добро? Тем не менее, уже в течение больше полста лет Платон очищал

эта понятия от «разменной добродетели» (5). Он показал, что добродетель по-настоящему должна соотноситься с подлинным Существом, Благом в себе. Он показывал еще, что это Благо в себе не отличается от нашего блага, поскольку наше благо должно действовать согласованно с нашим естеством и что истинная природа человека, будучи разумением, родственным с незыблемыми и божественными Существами, призвана действовать в соответствии с естеством, то есть уподобляться Богу:  $\phi\upsilon\upsilon\eta\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}$  (6). Дальше в *Тимее* (47a-c, 89 d-90 d) Платон установил, что мироздание, по крайней мере в наивысшей и небесной своей части, подражает порядку Идей. Так что соответствовать естеству являлось также соответствовать порядку мироздания, расположить свою душу в гармонии с гармонией небес. Наконец, данная платоническая мораль, основанная на созерцании, не касалась только отдельного человека: на самом высоком уровне она интересовалась реформой Государства. Сделавшая ее средоточием идея была идеей справедливости, истинного Правосудия, правящего среди Идей и управляющего порядком мироздания. Значит оно обязывало созерцателя оставлять  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ , чтобы установить в Полисе власть, которая являлась бы поистине справедливой, поскольку она подражала бы идеальному Порядку. Таким образом достигалось необходимое согласие между социальными обязанностями, которыми грек не мог пренебрегать, и поиском индивидуального счастья, в чем подытоживалось для эллинизма всякое усилие частной морали.

Теперь должно признать, что эти различные элементы платонической морали, рассеянные в многочисленных писаниях, несколько не образовывали систему. Здесь в *Федоне* и *Республике*, несомненно, мы видели теорию добродетели, основанную на созерцании, и программу реформы Государства, но не стояло вопроса ни о порядке мироздания, ни индивидуального счастья. Там в *Тимее* хорошо советовалось расположить душу в порядке Космоса, но эта доктрина никак не

была связана, по крайней мере в четких понятиях, с проблемой отношений между индивидом и Государством. В другом месте в *Законах* эта проблема уверенно трактовалась, но он ей говорилась в данном случае только беглыми аллюзиями, не затрагивая ни созерцания Идеи или мироздания, ни индивидуального счастья. Наконец, еще в одном месте в *Филебе*, если Платон и подробно распространялся об элементах, образующих счастье, то всего останого, в том числе созерцания Существа, порядка Космоса, реформы Государства, ему не доставало. Не хватало платонического катехизиса, краткого и четкого учебника, где оказались бы собранными для честных людей правила благого действия, согласованные с общим взглядом на Бога, мироздание и человека (7). Посвящение в Платонову мудрость требовало долгой и мучительной пропедевтики. Становилось необходимым посвятить всю свою жизнь обретению добродетели; но что оставалось тогда для ее практики? Вот вторая проблема. Как внушить молодым людям в ограниченное время доктрину добродетели, отвечающую новым потребностям, происходящим от политических изменений, и примирявшую требования общественных групп и индивидуальных устремлений к счастью?

Ни пирронизм, ни эпикурейство не приносили решения религиозной проблемы, поставленных Платоном в *Тимее*, автором *Эпиномиса*, и Аристотелем в трактате *О Философии*. От Пиррона мы вряд ли узнаем, что он думал о традиционной религии; тем не менее, поскольку он оставался назначенным своими согражданами из Элиды (8) великим жрецом, то можно предположить, что на этот счет, как и во всех вещах, он практиковал безразличие. Случай Эпикура более ясный. Далекий от борьбы с антропоморфическими богами, он их лишал, по правде говоря, всякого воздействия на человеческие вещи; наряду с этим, ополчался со всеми силами против религии обожествленных светил. Значит проблема оставалась цельной. Человек науки или просто образованный человек не мог больше довольствоваться культами Олимпийцев, ко-

торые пребывали запутанно связанными с самой структурой Государства; с другой стороны, человек знания считал божественными небесные светила, равномерный ход которых проявляет превосходные разумение и волю; и он поклонялся больше никоим образом не связанным с Полисом богам. Следовательно, с одной стороны, гражданская и традиционная религия, отвращавшая просвещенные умы (9); с другой стороны – научная и рациональная религия без укорененностей в национальных традициях. Чем больше проходило времени, тем больше существовала опасность, углублялась пропасть между религией Полиса и религией мудреца.

Но это не все. Сама идея Государства предполагала в античности сообщество верований или по крайней мере культа. Итак, завоевания Александра расширили представление о Полисе. Это уже больше не был, как в Греции, маленький город, образующий с деревней (χώρα) очень ограниченную территорию, отделенную горами и примыкающую к морю. С Александром это был почти весь античный мир, а еще с Диадохами огромные монархии, некоторые из них, например, царство Селевкидов заключало в себе очень разрозненные элементы. Какая уза соединяла столь разнообразные части? Благодаря какому религиозному символу укреплялись новые Государства? Обстоятельства вызвали к жизни идею сообщества людей, и дабы проявлять свою политическую лояльность, стало необходимым для данного сообщества поклоняться тому же самому божественному объекту и участвовать в том же самом религиозном культе: какими должны оказаться этот Бог и этот культ? Вот сущностная проблема: она ставится перед императорами Рима, как и перед наследниками Александра, и можно сказать, что от разрешения данной проблемы будет зависеть, по большей части, судьба античного мира.

Заслуга Зенона заключалась в том, что ему удалось понять эти духовные потребности и снабдить их лекарственным средством. Он сумел ответить на первую проблему, перенеся

понятие Полиса благодаря доктрине мирового Полиса, которой было приятно служить. Тем самым он обнаружил идеал практической жизни: им являлся идеал, признаваемый, хотя и не всегда преследуемый, монархами, губернаторами провинций и их подчиненными чиновниками (10). От того же переноса понятия Полиса зависит философическая доктрина о добродетели, примиряющая общественные обязанности с устремлением к счастью: добродетельный человек непременно является счастливым, поскольку эвдемония состоит в самой добродетели; и вместе с тем, добродетельный муж предстает в высшей степени гражданином, ибо послушен Логосу, управляющим Градом мироздания. Наконец, стоическая религия располагает решением религиозной проблемы. Это научная религия: Бог Зенона не что иное, как сам державный Разум, пронизывающий все существа космоса и ими управляющий. Но это равно гражданская религия, если верно то, что правовой полис теперь мир в своей всеобщности, направляемый Богом Логосом (11), если также верно, что традиционные боги представляются символами элементов, образующих космос. Тем самым очерчивается план нашего изложения. Все зависит от первого и принципиального открытия – разоблачения того, что наш истинный Полис есть Град мироздания, как и того, чтобы являемся братьями не только тем, кто родились в той же самой стране, но и всем людям, больше того, всем существам космоса. Это начало повелевает, с одной стороны, доктриной добродетели счастья; с другой стороны, религиозной доктриной; впрочем, они обе тесно связаны между собой: ибо невозможно быть по-настоящему мудрым, не будучи приведенным к поклонению перед мирозданием; и невозможно соединиться с Логосом мироздания, не обрета жизни мудреца.

В данной системе Зенона ничего не являлось оригинальным и далеко от него. К тому же, оказавшись в Афинах в 311 году до нашей эры (12), быть может, для того, чтобы предаться философии, любимой им с юношества (13), быть может,

чтобы здесь заниматься торговлей пурпуром (14), Зенон поступил в школу мудрецов того времени, среди которых киник Кратес, Стильпон Мегарский, академик Полемон; и лишь начиная с 301 года до нашей эры, он сам за свой счет набрал учеников, так называемых «зенониан», позднее нареченных «стоиками» по портику Стойя, где проводились их собрания (15). Значит, естественно, что молодой (16) Зенон ввел в свою собственную систему понятия, заимствованные в других местах. Это констатировалось с античности (17), и современные исследования могли без труда показать отношения стоицизма с Антисфеном, Платоном-Аристотелем и пресократиками (18). Но это не то, что важно. Сила философической системы стремится больше не к новизне доктрин, но к их согласованности и прекрасной простоте их наставления. Итак, нельзя недооценивать, что стоицизм в этом отношении превосходил другие мудрости. Зенон, возможно, упростил все с избытком, но это был ясный и простой обзор, востребованный умами.

Привел ли Зенон из Китиона к упрощению вещи благодаря своему качеству чужестранца? (19) Это возможно. Во всяком случае, несмотря на бедность наших источников об эволюции греческой мысли в этот период, кажется, что в Афинах на рубеже IV и III столетий многие философы терялись в бесчисленных тонкостях. Что касается Менедема или некоторых мегариков, или даже Архесилая, то создается впечатление о новой оргии λόγος (20). Это докажет, что наши чувства нас вводят в заблуждение, что отношение атрибуции только фантом, что всякий аргумент можно довести до абсурда и что равно тщетно притязать ничего не знать, ничего не утверждать или что бы то ни было доказывать. Эти диалектические игры приводят к определенному роду нигилизма, в конце которого ничего больше не существует: разумеется, никакого возможного знания и даже никакого действия. Пиррон, отвратившись от софистических распрей, лжи и обманчивых доводов (21), предается скрытной жизни; избегая всякого контакта с людьми, он пребывает в пустынных местах, очень

редко показываясь на глаза даже своим близким (22). Великое высказывание всех подобных диалектиков или скептиков это абсолютное безразличие, атараксия и апатия (23); ничего не известно, всякое действие тщетно, необходимо устремляться к неподвижности факира. Пришло время отреагировать. И это хорошо, как реакция, с помощью которой можно рассматривать, какими бы ни были разделяющие их различия, догматизм двух великих школ, тогда основанных – школы Эпикура (306 год до нашей эры) и школы Зенона (301 год до нашей эры). Конечно, еще будут говорить об атараксии в эпикурействе и апатии у стоиков. Но эти состояния не окажутся больше последствием универсального сомнения, скорее наоборот. Эпикурейский мудрец живет в спокойствии, поскольку он ведаёт определенное знание, что нет в мире никакой сверхъестественной причины, способной ему навредить, и что естественные причины страдания не смогут ему надолго нанести вреда. И стоик пребывает неприступным в горести и страхе, поскольку доказал себе самому, что все приводит благодаря мудрому, праведному и бдящему Разуму к благу Вселенной. Значит моральный подход эпикурейца не является целиком негативным; и подход стоика не совсем такой. Это происходит от того, что обе школы суть догматические в отношении познания. Волнение, доставляемое нам нашими чувствами, подлинная вещь, и необходимо его рассматривать как таковое, в любом случае. Заблуждение всегда было обязано не чувственным данным, но суждениям, составляемым нами на их тему. Тем хуже, если эта догматическая непримиримость приводит к абсурдным заключениям. Солнце для Эпикура не будет больше, чем мы его видим; и, согласно Зенону, поскольку нет реального, нежели материальное и конкретное, постольку наша душа и универсальный Логос, и наши собственные идеи, идея справедливости, например, будут конкретными и материальными реальностями. Можно даже предположить, что Эпикур и Зенон сами чувствовали странность этих следствий, куда их приводили их принципы:

но стоило держаться кусающимся в отношении принципов. Без чего всякая достоверность оказалась бы невозможной, и мы бы всегда возвращались к диспуту. Но лучше что-то сделать. Лучше жить. Время краткое, и мы не обладаем ничем драгоценным более (24). Нужно ли теряться в столь бесполезных забавах?

Вот то, что понял Зенон. И он устремился прямо к сущности. Люди желали жить, а значит действовать. Они желали правила действия. И не только предписания непосредственного поведения на сегодня, императива слепого следования – Греция не могла принять этого, будучи сразу слишком зрелой, чтобы не требовать рационального взгляда на вещи, и еще слишком юной, чтобы оказаться уставшей от рационализма; но правило, основанное на объяснении Вселенной, которое дало бы каждому чувство, что его действие имело смысл существования, что оно служило определенной вещи и способствовало большому замыслу, который продлил бы осуществляться, даже если нас больше не будет. Одним словом, правила, основанного на Порядке. Но люди желали также, чтобы этот порядок был легким в понимании, и чтобы разум поддерживал бы в нем и укреплял религиозное чувство. На все эти потребности ответил Зенон.

Он имел успех не только благодаря простоте и согласованности своей доктрины, но и благодаря возвышенности ее моральных качеств. На этот счет мы обладаем уникальным свидетельством. Зенон в Афинах жил в качестве чужестранца. Кроме того, ничто не располагало его восхищаться демократическим правлением, которое афинский народ продолжал связывать с воспоминанием о своей минувшей славе и своей утраченной свободе. Благодаря преданиям древней Академии, которые он мог знать от Полемона (25), и благодаря своей собственной системе Зенон выступал в пользу монархической власти, возглавлявшейся царем-философом, дольным образом Царя Логоса, управляющего Вселенной.



Фактически он являлся другом царя Македонии Антигона Гоната, который зачастую находился в войне с Афинами, и сама эта дружба нисколько не могла завоевать для него сердца афинян. Наконец, это был суровый, немногословный и редко улыбающийся человек, в отличие от своего учителя Стильпона, коего афиняне оценивали столь высоко, что, когда он выходил, ремесленники покидали свои лавки и сбегались, чтобы его увидеть (26); Зенон, не обладая недостатком в общительности (27) и не предаваясь грубостям киников (28), не являлся тем, кого народ любил в первую очередь. И все же, когда он умер, несколько месяцев спустя после взятия Афин Антигоном (261 год до нашей эры), и царь попросил для мудреца официального захоронения на Керамике (29), то народ охотно постановил об этой привилегии, поскольку полис ее даровал лишь своим сыновьям, павшим на поле чести. Вот прекрасный текст, где еще чувствуется аттическая сдержанность, достойная чистейших образчиков (30).

«В архонтство Арренида, в 5-ю пританию филы Акамантиды, в 21-й день месяца мемактериона и в 23-й день притании, в общем народном собрании председатель Гиппон, сын Кратистотеля из Ксипетея, с товарищами по председательству поставил на голосование вопрос, а слово держал Фрасон, сын Фрасона из Анакеи:

“Поскольку Зенон Китайский, сын Мнасея, провел в этом городе много лет и, занимаясь философией, показал себя достойнейшим человеком во всех отношениях, призывал к добродетели и здравомыслию тех молодых людей, которые сходились к нему для поучения, обращал их ко всему наилучшему и в собственной жизни являл для всех пример согласия с учением, которое проповедовал (31), – постольку народ почел за благо Зенону Китайскому, сыну Мнасея, воздать хвалу и законным чином увенчать его золотым венком за добродетель и здравомыслие; а гробницу его поставить на Керамике за народный счет. И для изготовления венка и устройства

гробницы избрать народу пятерых лиц из числа афинян, а государственному делопроизводителю записать это постановление на двух каменных столбах, из которых один должно поставить в Академии (32), другой – в Ликее (33), а расходы на те столбы выделить заведующему казною, чтобы все знали, что афинский народ умеет чтить достойных мужей и при жизни, и после смерти. На устройство гробницы избраны голосованием: Фрасон из Анакеи, Филокл из Пирея, Федр из Анафлиста, Медонт из Ахарн, Микиф из Сипалета, (Дион из Пеании)”. Таково это постановление»<sup>1</sup>.

- (1) См. J. SUNDWALL, *Epigraphische Beiträge zur sozialpolitischen Geschichte Athens im Zeitalter des Demosthenes*, Leipzig, 1906 (Klio, Beiheft IV), в частности то, что касается стратегов (pp. 59 ss.) и аключение (pp. 68–74).
- (2) Чтобы быть совершенно точным, необходимо признать, что Афины по-настоящему откажутся от автономного государственного существования лишь после Хремонидовой войны 267–262 гг. до нашей эры (см. W. W. TARN, *Antigones Gonatas*, pp. 305 ss., W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, pp. 184–185). Но многие уже в начале III столетия утратили доверие в будущее Полиса, и отмеченное мной здесь является истинным *inglobo*.
- (3) См. Платон, Аристотель. С этой точки зрения, вне всякого сомнения, что эпикурейство должно было поколебать глубоко укорененное чувство в греческой душе, как и у латинян. Отсюда получается, что даже во времена своего наивысшего расцвета во втором веке Империи эпикурейство представляло собой только маленькие кружки посвященных, илотов, затерянных в профаническом мире, противостоявшим их верованиям.
- (4) См. *Epicuri Ethica*, éd. C. DIANO, Florence, 1946, p. 140.
- (5) См. Мою книгу *Contemplation... selon Platon*, pp. 131–156.
- (6) См. *Contemplation*, p. 151 et s.

---

<sup>1</sup> Текст приведен по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Книга VII / Ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; Перевод М.Л. Гаспарова, – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986.

- (7) На самом деле, катехизис будет востребован еще долгое время, вплоть до школы Гая (Альбин, Апулей) во II веке нашей эры.
- (8) DIOG. LA., IX 64.
- (9) Смотреть, например, анекдоты на тему Стилпона, одного из учителей Зенона, DIOG. LA., II 116-117. Кратес спрашивал у Стилпона, получают ли боги удовольствия от молитв и поклонений людей: «Несчастный – отвечал тот – не спрашивай об этих вещах посреди улицы, ожидай, чтобы мы остались один на один».
- (10) См. Интересное исследование W. SCHUBART, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, Arch. f. Pap., XII (1936), pp. 1 ss.
- (11) Логос, в то же время являющийся Законом космического порядка, см. ниже.
- (12) Для хронологии Зенона я привожу W.-S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, p. 185, п. 5. Согласно Персею, его непосредственному ученику, Зенон умер в 261/0 гг. в возрасте семидесяти двух лет (DIOG. LA., VII 28). Значит он родился в 333/2 гг. до нашей эры. Прибыл в Афины в свои двадцать два года (Персей *ap.* D. L., VII 28), то есть в 311/0 гг., где являлся учеником Кратеса, Стилпона и Полемона в течение десяти лет (D. L., VII 2, где, несомненно, необходимо читать Κράτῆτος для Ξενοκράτ υς: Ксенократ умер в течение 314 года до нашей эры!), то есть до 301/0 гг. Он руководит своей собственной школой на протяжении тридцати девяти лет и трех месяцев, то есть до третьего месяца 261/0 гг. до нашей эры, когда город едва вышел из войны с Антигоном. Почетное постановление (см. ниже) датировалось двумя месяцами спустя, пятым месяцем 261/0 гг. (ноябрь 261 года до нашей эры).
- (13) Его отец в ходе своих торговых путешествий привез ему из Афин «сократические книги», передавших ему, очень юному, вкус к философии, DIOG. LA., VII 31.
- (14) DIOG. LA., VII 2. Зенон происходил из Китиона на острове Кипре. Итак, начиная, по крайней мере, с 333/2 гг. до нашей эры торговцы из Китиона образовали в Пирее весьма значительную колонию, желая получить от Афинского народа на участке с видом на строительство святилища для их Афродиты Урании, см. *Syll*<sup>3</sup> 280.

- (15) DIOG. LA., VII 5.
- (16) Ему исполнилось только тридцать два года, когда он стал содержать школу в 301/0 гг. до нашей эры.
- (17) Полемон упрекал Зенона, облачившегося по-финикийски догмами платонизма, D. L., VII 25.
- (18) Смотреть, например, А. С. PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes* (London, 1891), Introd., pp. 17–26. Можно задать вопрос, обязан ли чем-то Зенон Стильпону, и в этом случае, что он у него позаимствовал. Имеются по крайней мере два пункта, где это влияние возможно: об отражении платонической доктрины Идей, R. P. 300 (= D. L., II 119: Стильпон откровенно является номиналистом) и о понятии ἀπάθεια, R. P. 298 (= SEN., Ep., I 9, 1–3): *hocinternos (sc. Stoicos) et illos* (Стильпониегоученики) *interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est sapientem se ipso esse contentum* (αὐτάρκης).
- (19) Я говорю чужестранец, но не семит. Несомненно, население Китиона на юго-востоке Кипра (напротив побережья Финикии) насчитывало много финикийцев. Но невозможно узнать, являлся или нет сам Зенон семитом, либо был чистой греческой расы. Имя Зенон, во всяком случае, представляется чисто греческим. Что касается имени его отца Мнасеас, W. SCHULZEap. Ed. MEYER, *Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 515 (= Schulze, *Kl. Schriften*, Göttingen, 1934, p. 394), то предполагалось, что оно обязано эллинизацией от M'naššé Mavασση из-за частоты этого имени Mνασέας у семитов (Mνασέας Ἀψήτος, сын Γηρύσμων = Gêr-ešmûn в Идалионе, R. Arch., N. S., XXVII, 1874, p. 90; Mνασέας Τύριος, Ind. Acad., p. 109 Mekler; Δάμιν Mνασέου в Арадоце, CIG, 4536 e = Lebas-Waddington, III, 1840; Δημήτριος Δημητρίου τοῦ Mνασαίου, собственник деревни Байтокеке на Севере Сирии, OGI, 262.8: добавим Mνασέας из Бейрута в Делосе, OGI, 591.6; возможно, согласно 4-му жизнеописанию, отец Аратоса из Солои в Киликии, смотреть Tarn, *Antig. Gon.*, p. 227) и аномалия с ā в собственном имени принадлежит Койне. Wilamowitz, *Staat. u. Gesellschaft*, 1910, p. 167, повторил этот тезис (не называя Schulze), тем самым следуя за Тарном, *Antig. Gon.*, p. 31, n. 53. Но образование Mνασέας на греческом корне μνᾱσ- (ионическое и аттическое μνησ-) не имеет ничего ненормально-

го на острове Кипр, и Schulze, *Kl. Schriften*, p. 664 (рецензия Meister, *Diegriech. Dialekte*, II, 1889), сам приводящий (после Меистера, p. 198) эпитафию из Китиона, несущую имя Μνασίας, не видит ничего другого, кроме греческого образования. Мы встречаем Μνασέας в Афинах во II и I вв. до нашей эры, некоторых из них как мировых судей (финансовый магистрат, Kirchner, *Pr. Att.*, 10228; στρατηγὸς ἐπὶ τοὺς ὀλίτας, *ib.*, 10229; Μνασέας участвует в процессиях ἱππεῖς οἱ ἀγαγόντες τὴν Πυθαΐδα из Афин в Дельфы в 105 году до Рождества Христова, Syll<sup>3</sup> 711 C, 44), и едва ли можно думать, что все эти Мнасеасы являлись Восточными людьми. О Μνασέας рядом с Μνασίας, см. Πυθέας рядом с Πυθίας.

По семитскому происхождению Зенона нельзя ничего привести, даже если оно таковым и является, по слову Кратеса (D. L., VII 3 τίφεύγεις, Φοινικίδιον), хотя последнее представит лишь поддразниванием ученика учителем. В любом случае, необходимы более веские аргументы, чтобы говорить об *ориентализме* Зенона, и чтобы характеризовать стоицизм как вторжение восточного мистицизма или греческой мысли. Но что известно о влиянии восточной мысли на Кипре во второй половине IV столетия до нашей эры? И что это за восточная мысль или восточный мистицизм? Какие элементы признавать в качестве «восточных» в стоицизме? Что касается «восточного» происхождения многих стоиков (Хрисипп и Антипатр из Тарса, Посидоний из Апамеи, Боэт Сидонский, Диоген Вавилонский = Селевкия, etc.), то забывают, что эти восточные города при Диодохах являются либо греческими колониями (Апамея, Селевкия), либо почти полностью эллинизированными городами.

- (20) Новой, поскольку Афины уже подверглись аналогичному кризису во времена Софистов, врагов Сократа, или тех, на кого указывает Платон, например, в *Евтидеме*.
- (21) TIMON *ap.* DIOG. LA., IX 65 (= p. 48 Diels).
- (22) D. L., IX 33 ἐκπατεῖν τ' αὐτὸν καὶ ἐρημάζειν, σπανίως ποτ' ἐπιφαίνόμενον τοῖς οἰκοῖ.
- (23) Пиррон: все равно безразлично, R. P., 446, 449; атараксия или апатия мудреца, *ib.*, 446, 452. – Стильпон: апатия, *ib.*, 298.
- (24) DIOG. LA., VII 23 ἔλεγε (Зенон)... μηδενός θ' ἡμᾶς οὗτος εἶναι ἐνδεεὶς ὡς χρόνου.

- (25) Ксенократ, друг Антипатра, умер лишь в 314 году до нашей эры, лишь за три года до прибытия Зенона в Афины.
- (26) Откуда апофегма: «Тебе, Сильпон, дивятся, как редкому зверю!» «Не зверю, – ответил он, – а как настоящему человеку»<sup>1</sup>.
- (27) На этот счет смотреть справедливые замечания WILAMOWITZ, *Antigonos v. Karystos*, pp. 115–116.
- (28) С начала своего «новициата» у Кратета Зенон был шокирован ἀναισχυντία Киников, см. DIOG. LA., VII 3 ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὐτονος πρὸς φιλοσοφίαν αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν κυνικὴν ἀναισχυντίαν; и продолжение с очаровательным анекдотом.
- (29) DIOG. LA., VII 15.
- (30) DIOG. LA., VII 10–11. См. WILAMOWITZ, *Antigonos v. Karystos*, pp. 231–232, 340–344, W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, pp. 185–187; W.-W. TARN, *Antigonos Gonatas*, pp. 38–310. Я перевожу, согласно греческому тексту, данному Виладомовитцем, *l. c.*, pp. 340–341.
- (31) Почти пресловутое выражение, см. EPIC., K. D. XXVαἱ πράξεις τοῖς λόγοις ἀκόλουθοι.
- (32) То есть гимнасий Академии.
- (33) См. п. 4. Я произвел здесь перестановку, поскольку эта перестановка очевидно напрашивается, и фраза «чтобы все знали...» следует у Диогена Лаэртция за фразой «... заведующему казной...».

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Книга II / Ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; Перевод М.Л. Гаспарова, – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986.

## ГЛАВА X

### СИСТЕМА МОРАЛИ (1)



1) В сочинении *Политейя*, написанном им еще в юности, возможно, под влиянием киников (2) и вернее всего Платона (3), Зенон установил догму о Граде Мироздания (4): «Действительно, вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению – чтобы мы жили не особыми городами и общинами (5), управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, так чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок, как у стада, пасущегося на общем пастбище. Зенон представил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакония и государственного устройства, а Александр претворил слова в дело»<sup>1</sup>. Итак, этот град предстает мирозданием; и поскольку все люди в том же звании оказываются обитателями мироздания, постольку началом, которое должно соединять их друг с другом, является Любовь. Вот что Платон писал в диалоге *Пир* (6): «Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу»<sup>2</sup>. Кроме того, та же самая Любовь здесь описывалась как в высшей степени (7) посредница и лучшая сотрудница человека в его усилиях к добродетели (8). Перенеся это понятие любви на «политический» план, Зенон завершает грандиозной идеей,

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. О судьбе и доблести Александра. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Перевод Я.М. Боровского.

<sup>2</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 // Философское наследие, т. 116. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1993. Перевод С.К. Апта, заново сверен А.А. Столяровым. Примечания А.А. Тахо-Годи. Пreamбула А.Ф. Лосева. Общая редакция А.Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи.

которую мы узнаем благодаря Афиней (9): «Понтиан сказал, что, по суждению Зенона Китайского, Эрот есть бог, приготавливающий нас к дружбе, к согласию, даже к свободе, и ни к чему иному. Поэтому и в своем «Государстве» Зенон сказал [SVF.I.61]: “что Эрот есть бог, готовый способствовать благополучию города”»<sup>1</sup> (10).

2) Фундаментальный смысл этой доктрины должен разыскиваться в совокупности системы Зенона. Если мироздание предстает большим Животным, наделенным Душой, являющейся сразу «художественным огнем» и универсальным разумом (11); и если человеческая душа не что иное, как частица этой Души Всего, которая есть Бог, то выходит, что все люди соединены между собой своим особенным естеством в измерении, где они оказываются живыми существами, наделенными логосом. С другой стороны, если Бог — это универсальный и вездесущий Разум, то не пристало ему сооружать храмы или посвящать ему культовые статуи. Эти образы не отражают истинного Божества, сущностно пребывающего в интеллекте человека: «И еще, учение Зенона гласит, что не следует строить святилища богам, поскольку то, что не имеет великого достоинства, не обладает и святостью, а работа строителей и ремесленников великим достоинством не обладает»<sup>2</sup> (12). Это свидетельство Климента Александрийского, разъясненное Епифанием: «Зенон из Китиона, стоик, говорит, что не нужно строить храмов богам, но должно удерживать божество в одном (человеческом) интеллекте или даже рассматривать интеллект как Бога: в действительности он бессмертный» (13).

Итак, мы видим, что, начиная с сочинения Πολιτεία, Зенон создавал всеобъемлющую систему (14). И если люди должны

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: электронный ресурс Симпосий, Афиней, *Пир мудрецов*, Книга XIII, переводчик Н.Т. Голинкевич.

<sup>2</sup> Текст цитирован по изданию: Плутарх. О противоречиях стоиков. Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008; переводчик Т.Г. Сидаш.



рассматриваться гражданами мира, то это потому, что они все обладают частицей божественного Разума, воодушевляющего Космос и управляющего им.

3) Но не только между людьми, мне хочется сказать совокупностью людей, существует уза общности, братства. Град Мироздания распространяется в потусторонний мир: он включает в себя и богов светил.

Зенон уже провозглашал, что субстанцией Бога является Космос в своей полноте, особенно небо (SVF. I 163), и он приписывал божество светилам, как и всем феноменам, зависящим от их хода, годов, месяцев и смены времен года (I 165). Эти скудные указания значительно разъяснены третьей главой Портика Хрисиппом, справедливо названного вторым основателем стоической секты (15): «Мироздание есть хорошо связанная совокупность (σύνστημα), которую составляют боги (светила) и люди, как и все сущее в виду этих двух классов существ» (16). Чтобы представить себе эту совокупность Хрисипп (17) ее сравнивал с полисом. Это сравнение, повторенное Посидонием (18), стало знаменитым, ибо мы его обнаруживаем более или менее чистым, или расплывчатым у Цицерона, Ария Дидима, Филона, Сенеки, Плутарха, Диона Хрисостома. Я привожу здесь главные тексты.

ЦИЦЕРОН, *n. d.*, II 31, 78 = SVF. II 1127

«Но коль скоро боги существуют (19), если только они существуют – а они, конечно, существуют, – то они необходимо должны быть одушевленными, и не только одушевленными, но и обладающими разумом и связанными между собой как бы узами общего гражданства, должны править единым миром, как бы общей республикой или неким городом. Отсюда следует, что в них тот же, что в роде человеческого, разум, та же самая истина, тот же закон, предписывающий делать доброе и отвращать злое».

ЦИЦЕРОН, *n. d.*, II 62, 154 = SVF. II 1131

«Прежде всего, сам мир создан ради богов и людей, и все, что в нем есть, изготовлено и придумано для пользы людей. Мир – это как бы общий дом богов и людей, или город тех и других, потому что только они, пользуясь разумом, живут по праву и закону»<sup>1</sup> (20).

АРИЙ ДИДИМ, fr. 29 Diels = SVF. II 528, p. 169.23 ss. Arn

«Мир также называют общей обителью богов и людей и хорошо связанной совокупностью, которую составляют боги (светила) и люди, как и все сущее в виду этих двух классов существ. В действительности то же самое называется «градом» в двух значениях: средой обитания и совокупностью тех, кто в нем пребывают в сообществе с гражданами, поскольку и мироздание предстает в качестве града, образованного богами и людьми, где боги входят в разряд руководителей, а люди – подчиненных. Между одними и другими существует общность в силу того, что они участвуют в причине, являющейся естественным законом: все остальное существует только в виду этих двух классов существ».

ФИЛОН, *de op. m.*, 142–144

(I, p. 50.2 ss. Cohn) = SVF. III 337 (только частично)

«А того родоначальника мы можем не ложно назвать не только первым человеком, но и единственным гражданином мира (21). Ведь мир для него был домом и государством, созданным без какого-либо рукотворного строительства из дерева и камней, где он, как в отечестве, в полной безопасности стал жить без всякого страха, поскольку был удостоен господства над всеми земными смертными существами, которые робели перед

---

<sup>1</sup> Фрагменты Цицерона цитируются по вышеуказанному источнику.

ним, наученные или вынужденные подчиняться ему как владыке, и беспорочно вкушал он радости мира, не нарушаемого враждой. Поскольку любое благозаконное государство имеет государственное устройство, по необходимости получилось так, что гражданин мира стал пользоваться тем же государственным устройством, что и весь мир, а это – истинный природный Логос, который, если употребить более точное слово, называется установлением Бога, будучи [тем] божественным законом (*thesmos*), согласно которому каждому уделено подобающее и полагающееся. Необходимо, чтобы некоторые до [появления] человека были гражданами этого государства, подчиняющимися этому государственному устройству, их должно назвать поистине великогражданами, которым досталось в удел населять величайший град и составлять величайшее и совершеннейшее гражданское общество (22). Кем же они должны были быть, как не разумными и божественными природами, одни – бестелесными и умопостигаемыми, другие – не без тел, каковыми оказались звезды? Неудивительно, что, общаясь и пребывая с ними, человек жил в полноте своего счастья. И будучи сородственным и по происхождению близким Владыке, поскольку в него притекло многое от божественного духа, он старался и делать, и говорить все так, чтобы угодить Отцу и Царю, идя след в след дорогами, которые пролагают добродетели, потому что только душам, видящим цель [пути] в уподоблении породившему их Богу, можно приближаться [к Нему]»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Филон Александрийский. *О сотворении мира согласно Моисею* (пер. и комм. А.В. Вдовиченко). Книга: *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета* / Пер. и коммент. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских, О.Л. Левинской, вступ. ст. Е.Д. Матусовой. – М.: Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина, 2000.

ФИЛОН, *de spec. leg.*,

I 33–36 (V 9.1 ss. Cohn) = SVF. II 1010 (23)

«Произведение создателя в некотором смысле повествует о самом создателе. Кто может видеть статуи или картины, тотчас не признавая руку скульптора или художника? Или одежды, корабли, дома, не имея в виду понятия о портном, кораблестроителе, архитекторе? Если же проникнуть в хорошо обустроенный град, где все рассматриваемое правительством совершенно отрегулировано, то как не прийти к выводу, что во главе этого града стоят превосходные руководители? И когда мы вошли в этот истинный Мегаполис, каковым является мироздание, когда мы увидели долины и горы, покрытые животными и растениями; когда восхитились течением рек, бьющих из самой земли или родившихся от дождей, безмерному пространству морей, благому смешению климата и переменам времен года, а еще солнцу и луне, путеводителям дня и ночи, очертаниям и движениям с тактовой частотой других планет и установленных светил, как и всей совокупности неба; то разве бы мы неизбежно не осознали во всем этом Творца, Отца, даже Вождя Вселенной? На самом деле, никакое художественное произведение не появляется само по себе: итак, это мироздание предстает наиболее совершенным произведением искусства и высшего знания, поскольку оно сработано самым ученым Создателем и поистине во всех вещах совершенным. Вот как мы обретаем сознание о существовании Бога».

СЕНЕКА, *ad Marciam*

(Луций Анней Сенека, *Утешение к Марции*), 18, 1 (24)

«Представь себе, что в день твоего рождения я прихожу к тебе для совета: «Ты спешишь войти в град, где боги и люди пребывают вместе, который объемлет все вещи, скованные установленными и вечными законами, бесконечно

разворачивающими книгу судеб, исполняемых светилами в их неустанном руководстве (25). Ты увидишь там бесчисленные звезды...».

ПЛУТАРХ, *decomm. not.*, 34, 6 (26) = SVF. II 645

«Более того, положение о том, что космос есть город, звезды – граждане (а если так, то очевидно, – и члены фил, и архонты), Солнце – сенатор, вечерняя звезда – при-тан или астином: не знаю, не будут ли выглядеть еще более нелепо те, кто попытается опровергнуть это, чем те, кто утверждает подобное?»<sup>1</sup>.

ДИОН ХРИСОСТОМ, *Or.*, XXXVI 16-29

(II, р. 6–7 А.) (27) (только отрывки)

«Дело действительно обстояло именно так: городские ворота были уже заперты накрепко, и на стене был поднят боевой знак. Однако все присутствующие были такими любителями послушать речи, настолько греками до мозга костей, что почти все горожане, уже вооруженные, сбежались сюда и хотели послушать, что я буду говорить.

И я, восхищенный их рвением, сказал: – Если хотите, может быть, мы пойдем в город и присядем где-нибудь? Ведь на ходу не всем удастся слышать то, о чем мы будем беседовать: тем, кто находится сзади, слушать неудобно, но они, проталкиваясь поближе, мешают и стоящим впереди. – Едва я сказал это, как все ринулись к храму Зевса, где они обычно собирались на совет. Старейшие и наиболее уважаемые граждане уселись в круг на ступенях, а вся толпа стояла возле храма – перед ним была большая открытая площадь. Будь здесь философ, это зрелище доставило бы ему огромное удовольствие: все они выглядели точь-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Плутарх. Об общих понятиях. Против стоиков. Издательство С.-Петербургского университета 2008 г. Переводчик Т.Г. Сидаш.

в-точь как те древние греки, которых описывает Гомер, длинноволосые и бородатые; среди них был только один бритый, и за это все его порицали и ненавидели; говорили, что он придерживается этого обычая неспроста, а чтобы подольститься к римлянам и показать, что он им друг; таким образом, всякий мог видеть, насколько такое обличие позорно и ни в коем случае не подобает мужчинам.

18. Когда все утихло, я сказал, что они, жители древнего греческого города, правильно поступают, желая послушать об устройстве и управлении городов...

...Я хотел развивать дальше мою основную мысль, когда один из присутствующих прервал меня громким возгласом. Он был самым старшим из них всех и пользовался величайшим уважением, но слова его были очень скромны: – Не сочти, чужестранец, – сказал он, – грубым и варварским поступком то, что я прервал тебя и помешал тебе продолжать твою речь. В вашем краю это, конечно, не принято, так как у вас нет недостатка в философских беседах и всякий может слушать речи многих ораторов о любом предмете; но для нас прямо-таки можно считать чудом, что к нам приехал ты; ведь обычно к нам приезжают люди, которые только по называнию греки, а на деле еще большие варвары, чем мы сами; это – купцы и мелкие торгаши; привозят они нам всякие тряпки и скверное вино, да и от нас не вывозят ничего путного. Но тебя, наверное, сам Ахилл прислал к нам со своего острова; мы очень рады слушать все, о чем бы ты ни говорил. Однако мы думаем, что недолго ты пробудешь с нами, да и не желаем этого, – мы хотим, чтобы ты как можно скорее в добром здоровье вернулся к себе домой! Но так как ты в своей речи коснулся божественного миропорядка, то я чувствую, словно меня возносит ввысь какая-то божественная сила, и вижу, что и все присутствующие здесь рвутся послушать речь именно об этом предмете; ибо все, что ты сказал, показалось нам

восхитительным и вполне достойным этой темы; это как раз то, о чем мы всего более хотели бы послушать. Что касается глубокого знания философии, то мы, конечно, им не обладаем, но, как ты знаешь, мы – любители Гомера, а кое-кто из нас – правда, немногие – и Платона; к ним можешь причислить и меня: я часто читаю его сочинения, насколько это мне доступно. Правда, тебе может показаться нелепым, что именно тот, кто больше всех граждан своей речью напоминает варвара, восхищается этим писателем, подлинно греческим, самым мудрым из всех, и старается его изучать, – как если бы полуслепой человек, отворачиваясь от любого другого источника света, смотрел прямо на солнце.

Вот как обстоит дело. Если хочешь доставить всем нам радость, отложи свою речь об обществе смертных людей, может быть, наши соседи завтра оставят нас в покое, и мы не будем вынуждены меряться силами с ними, что нам постоянно приходится делать; поговори теперь с нами о божественном государстве или о его строе – назови это, как тебе угодно. Расскажи нам, где оно, каково оно, и при этом, насколько можешь, постарайся приблизиться к благородной свободе платоновской речи, что тебе, как нам показалось, только что удалось сделать. Если даже мы многого и не поймем, то мы, во всяком случае, воспримем самый язык: он для нас привычен – ведь он звучит сходно с языком Гомера.

Я был в восторге от простодушной искренности старика и ответил с улыбкой: – Дорогой Гиеросан! Если бы ты вчера, когда на вас напали враги, велел мне взяться за оружие и сражаться, как Ахилл, то я, конечно, исполнил бы твое первое желание и попытался сразиться за моих друзей, но, как бы я ни старался, второе твое желание – уподобиться Ахиллу – едва ли бы мог выполнить. Так и теперь я отвечу только на одну из твоих просьб и произнесу речь в меру моих сил, но

Я не дерзнул бы, однако, бороться с героями древних лет...

Ведь, как говорит поэт, и Эврит напрасно вступил в бой с теми, кто был сильнее его. Однако я не премину проявить в этом деле величайшее усердие.

Ответив ему так, я все же был сильно взволнован и собрался с духом, вызвав в памяти образы Платона и Гомера»<sup>1</sup>.

*Ib.*, 35–38 (II, p. 10.21 ss. A.) = SVF 1129 (только отрывки)

«Значит все эти поэты по тем же самым причинам обыкновенно обозначают первого и верховного Бога как Отца, а равно как и Царя всей совокупности разумных существ. Вслед за ними люди устанавливают алтари Зевсу Царю, и некоторые, не колеблясь, именуют его Отцом в своих молитвах, осознав, что управление и организация Вселенной были четко запечатлены этим духом отцовства. По той же самой мысли, как мне кажется, они нисколько не колеблются заявлять, что все мироздание предстает домом Зевса, если верно то, что Зевс – это Отец существ мироздания и, так сказать, мир благодаря Зевсу (!) – град, с чем мы его сравниваем, согласно наиболее возвышенной форму правления (28). Поскольку «царственная власть» выглядела больше соответствующей граду, нежели дому. На самом деле, с тех пор как они называют царем того, кто правит над всеми вещами, они не могут отрицать, что Вселенная подчинялась монархической власти, и если они допускают эту власть, им необходимо признать, что мир управляем как Государство, обладающее своим устройством. Но если они соглашаются с этим устройством, как

---

<sup>1</sup> Текст приведен по изданию: Поздняя греческая проза М.: ГИХЛ, 1961; Дион Христом. XXXVI. Борисфенитская речь, произнесенная Дионом на его родине. Перевод М. Грабарь-Пассек.



они могут отрицать, что Государство, созданное подобным образом, являлось бы Градом или чем-то близким к нему? Таков аргумент философов, выявляющими узу общности между богами и людьми, превосходную узу, пропитанную любовью людей, ибо она заставляет участвовать в законе и в обустройстве полиса не любому живому существу, но только тем из них, кто пользуются рассудком и мыслью».

4) Собравшись подобным образом в одном гражданском сообществе Космоса, люди и боги светил, управляемые самим Богом, послушны одному и тому же Закону, являющемуся божественным Разумом. Эта идея присутствует уже у Зенона. Естественный закон есть божественный закон, и этот закон смешивается с самим Богом (29). Согласно стоическому обобщению, передаваемому Диогеном Лаэртским (30), данный закон универсален, «а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека, в которой все совершается согласно с божеством каждого и служит воле всеобщего распорядителя»<sup>1</sup> (31).

Этот пункт доктрины долго развивался Хрисиппом (32), трактат которого *О законе* начинался следующим образом (33): «Закон правит над всеми божественными и человеческими вещами. Именно в законе предписывается добро и воспрещается зло, он тот, кто повелевает и управляет. В этом звании он является правилом праведности и неправедности. Управляя над всеми живыми существами, являющимися по природе членами полиса, он предписывает то, что необходимо делать, он воспрещает то, что нельзя делать». Тот же самый философ добавляет в 3-й книге своего трактата *О богах* (34): «Нельзя найти другого начала, другой точки происхождения для правосудия, кроме тех, что проистекают от Зевса

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

и от универсального Естества: значит оттуда нам необходимо исходить, если мы желаем толковать о том, что благо, и о том, что скверно».

5) Под разнообразными формами и именами (Интеллект, Душа, Естество, ἔξις) (35) божественный Логос проникает во все существа Космоса. Согласно этой сущностной догме, утверждаемой уже Зеноном (36), все существа мироздания тем самым естественно являются родственными, обладая общением (οἰκεῖωσις) друг с другом. Тем не менее, это «общение», о котором говорит Зенон (37) и которое он делает подлинным основанием правосудия, содержит разные степени; откуда происходят имеющиеся отличные степени в правосудии. Все существа природы связаны, но не все образуют, собственно говоря, часть мирового града. Этот град не включает ни минералов, ни растений, ни даже животных (38), поскольку они лишены логоса. Наоборот, он соединяет наиболее тесным образом все существа, которых пронизывает божественный Логос в форме Интеллекта. Текст Цицерона, вдохновленный Хрисиппом (39), хорошо отмечает различие между λογική и ἄλογα, одновременно определяя характер права, управляющий λογική: «Но если, как полагают стоики, люди связаны между собой узами права, то по отношению к животным человек свободен от правовых обязательств. Хрисипп прекрасно сказал, что все остальное рождено ради людей и богов, а люди – ради собственного единения и сообщества, так что они могут, не совершая несправедливости, использовать животных в своих интересах. А так как природа человека такова, что каждый оказывается, как бы связанным со всем родом человеческим гражданским правом (40), тот, кто его соблюдает, будет справедливым, а кто игнорирует его – несправедливым».

6) Это высшее достоинство людей и богов их обязывает жить морально. Именно здесь появляется, впрочем, под влиянием Платона (*Тимей*) и по контрасту с Аристотелем одна

из наиболее характерных черт Портика: стоическая мораль не извлечена, как у Стагирита, из одного анализа самого человека, но она находится в непосредственной зависимости от доктрины мироздания, то есть универсального объяснения всеобщего порядка вещей.

Божественный Логос, пронизывающий все существа, проявляется в человеческом существе в качестве интеллекта. С тех пор человек способен познавать божественный Разум, определяющийся, что мы видели, как Закон града мироздания. Значит в высшей степени истинный мудрец будет для стоицизма, как и для Платона, человеком, который знает. В этом аспекте стоическая мораль остается сущностно интеллектуальной.

Теперь этот Разум или божественный Закон выражают необходимый Порядок: закон есть Фатум (41). Античная антиномия греческой религии между Зевсом и Необходимостью впредь упразднена: Зевс является Разумом, и Необходимость отождествляется с этим Разумом. В других определениях, Необходимость больше не предстает слепой Силой, непроницаемой для мысли, которая противостояла бы сопротивлением, ограничением нашему восприятию порядка вещей. Она и есть этот порядок вещей; то есть она не только остается постигаемой для разума, но и постижимой, в высшей степени, даже если обычно мы с трудом получаем ее осознание. Несомненно, мудрец не охватывает всегда полноту согласованности актуальной системы мироздания и переплетение событий в продолжительности: но он твердо убежден, что эта согласованность существует, и он обретает покой в данном убеждении.

7) Познавая порядок вещей, мудрец к нему любовно присоединяется. Как только он его познает, он присоединяется: воля в нем способна лишь устремляться к объекту, который ей предлагает интеллект. В действительности все то, что актуально существует в мироздании, и все то, что последова-

тельно производится в пространстве, управляется этой Необходимостью, являющейся в то же самое время божественным Разумом. Значит, все – совершенно не только для мироздания, но и для каждого индивида в мироздании, – и мудрость состоит в спонтанном желании того, что уже решено божественной Волей. Это то, что, начиная с Зенона, Школа (!) выражает формулой «жить в согласии с Естеством» (42). Жить по Естеству для Зенона, Клеанфа (43) и Хрисиппа (44) – это по-существу жить в согласии с божественным Разумом, объясняющемся в Необходимости, присущей событиям мироздания: «Жить добродетельно, – говорит Хрисипп – в 1-й книге трактата *О конечных целях*, – это значит то же, что жить по опыту всего происходящего в природе, потому что наша природа есть лишь часть целого. Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь (εὖροια βίου) счастливого человека, в которой все совершается согласно с божеством каждого (45) и служит воле всеобщего распорядителя» (46).

8) Теперь, если добродетель состоит в согласии разума и желания с универсальным Разумом и Желанием, то отсюда следует, что добродетель в своем собственном существе является предрасположенностью, склонностью души (47). И эта предрасположенность представляется постоянной, она неизбежно вдохновляет все действия мудреца. С тех пор добродетель способна быть только полной во всяком мгновении. Она исходит от себя так, что, если бы мудрец в какой-нибудь момент перестал бы соединяться с Естеством, то он больше бы не был добродетельным. Обладание всякой добродетелью или даже необладание никакой определяет всякого мудреца или всякого злодея. Отсюда получается, что добродетель яв-

ляется неделимой: все добродетели приходят к одной, представляющей глубинным согласием души с божественным Разумом. Эти неотвратимые последствия принципа уже сформулированы Зеноном (48): «Тогда как его предшественники говорили, что не всякая добродетель заключена в разуме, но существуют некоторые добродетели, обязанные своим совершенством природе или выработанные нравами, он (Зенон) все добродетели полагал в разуме, и если первые считали, что те виды добродетелей, о которых я говорил выше, могут быть не связаны с разумом, он утверждал, что это ни в коем случае невозможно и что не только проявление добродетели, как говорили его предшественники, но и она сама по себе прекрасны. И в то же время никто не может обладать добродетелью, не проявляя ее постоянно. И если его предшественники не лишали человека душевного волнения, говоря, что человек по природе испытывает страдание, желание, страх, радость, хотя и стремится справиться с ними и свести к малому, он считал, что мудрец должен избегать всего этого, как болезни. И в то время, как древние философы говорили, что такого рода волнения естественны и не связаны с разумом, помещая страсть и разум в различных областях души, он не соглашался с этими взглядами, ибо считал, что волнения связаны с волей, являясь результатом сознательного суждения, и полагал, что матерью всех волнений является некая, не знающая меры опрометчивость»<sup>1</sup> (49).

Отсюда получается наконец то, что называли стоическими «парадоксами», относящимися к удивительному превосходству истинного мудреца. Там еще и продолжения принципа: жить в согласии с божественным Законом. И нельзя удивляться, почему Зенон завершил той же самой логикой свою систему (50): «Это мнение Зенона и стоических философов,

---

<sup>1</sup> Текст приводится по изданию: Марк Туллий Цицерон. Учение академиков. М., Издательство «Индрик», 2004. Перевод с латинского Н.А. Федорова. Комментарий и вступительная статья М.М. Сокольской.

согласно которому существует два класса людей: добрые и злые. Класс добрых людей не перестает никогда в течение всей жизни действовать добродетельно; класс злостных людей – действовать порочным образом; откуда выходит, что первые достигают правильно высшей цели (ἡτορβοῦν) (51) во всех деяниях, к которым применяются, тогда как вторым недостает цели (ἀμαρτάνειν). Поскольку добродетельный человек основывается на опыте из-за необходимости, присущей событиям жизни (52); постольку во всех исполняемых делах он действует хорошо в соответствии с благоразумием, умеренностью и другими добродетелями. Наоборот, скверный человек действует порочным образом. Кроме того, добродетельный человек большой, крепкий (ἄδρόν), рослый и сильный. Большой, поскольку он способен достигать избранных или предложенных для него целей; крепкий, поскольку в любом случае он хорошо развит; рослый, поскольку приобрел сложение, присущее доблестному и мудрому человеку; сильный, поскольку обеспечил себя соответствующей силой, будучи несокрушимым и непокоренным. Он не осуществляет ни принуждения, ни препятствия, ни насилия, ни тиранической власти, ни скверного обращения; он не впадает во зло и не толкает в него другого; им никто не злоупотребляет, и сам он никем не злоупотребляет; его нельзя поймать ни в заблуждении, ни в неведении, ни в незнании самого себя; одним словом, он не воспринимает никакой формы лжи. Его преимущества представляются высшими: счастье, удачная фортуна, блаженство, процветание; он благочестив и дорог богам, ведет себя с достоинством; он обладает качествами царя и военачальника, политика, администратора, делового человека. Для злобных людей – все наоборот».

9) Мораль Зенона, как и всякая мораль античности, нацелена на Верховное Благо. Итак, это Верховное Благо, как видно, является добродетелью, то есть незыблемым соответствием с божественным Разумом и Желанием (53). В этом соответствии пребывает совершенное блаженство, и само опре-

деление, даваемое Зеноном блаженству, как «свободное течение жизни», εὐροία βίου (54), указывает уже на смысл доктрины. Самому по себе необходимо подчиниться порядку вещей, приняв спонтанно то, что, во всяком случае, должно исполниться: тогда жизнь потечет легко, мы окажемся в спокойствии и станем счастливыми. Но тогда, если учитывать только это само соответствие, все остальное пребывает безразличным: «Ничего не является для нас злом, – говорит Зенон, – кроме постыдного деяния и порока... Пускай ты страдешь или нет, но это несколько не имеет значения для блаженной жизни, состоящей в одной добродетели» (55). И еще (56): «Зенон провозглашает, и всякая знаменитая секта Портика не перестает кричать, что человеческая жизнь не имеет другой конечной цели, кроме морального благородства (*honestas*). Именно благодаря своему одному сиянию это благородство привлекает души, не нуждаясь ни в каком внешнем благе, ни в каком вознаграждении, что добавляет ему притягательности. Что касается наслаждения Эпикура, то существуют только звери, готовые его разделить. Вводить человека и мудреца в компанию зверей – это нечестивое насилие». С тех пор добродетели достаточно – *sesuffit*. Она полностью независима от обстоятельств, в которых человек III века до нашей эры, сотрясаемый столькими разными фортунами, непрестанно раскачивался по воле Тихе, устремляясь как бы в спокойный и верный порт. Еще во времена Цицерона уверенная непреклонность Зенона вырывала у оратора крик восхищения: «Дело в том, – говорю я, – что когда Зенон величественным тоном, подобно оракулу, изрекает: “Добродетель достаточна сама по себе для счастливой жизни”, а на вопрос: “Почему?”, – отвечает: “Потому что не существует никакого другого блага, кроме того, что достойно”, – я не спрашиваю, истинно ли это, а говорю только, что сказанное им великолепно согласуется одно с другим»<sup>1</sup> (57).

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., Российский государственный гуманитарный университет, 2000. Перевод с латинского Н.А. Федорова. Комментарии Б.М. Никольского.

Таким образом, добродетель является высшим благом, независимым от обстоятельств, и ясно, что мудрец сам представит αὐτάρκης, благодаря чему избегает ударов Фортуны. Хотя он и применяется только делать различие между тем, что зависит от него, и тем, что от него не зависит! (58) Мудрец – это единственное свободное существо: «Стоит потрудиться сообщить высказывание Зенона, что скорее можно заставить погрузиться в воду надувному шару, чем принудить мудреца к поступку против его воли: его душа неумолима и несокрушима, ведь именно правый рассудок ее удерживал от этого – посредством своих надежных решений» (59). И поскольку он самодостаточен, постольку обладает всем, в чем нуждается (60) – и значит, мудрец. И хотя он довольствуется поддержанием логоса, который в нем находится, соглашаясь с Логосом мироздания; это одно от него зависит, но этого одного равно достаточно для счастья. Какое зло его может постигнуть, ведь все то, что он должен воспринять соответствует справедливому Порядку, определенному Законом, являющимся совершенным Разумом? Жизнь или смерть, слава или безвестность, удовольствие или мука, богатство или бедность – все это безразлично. Не существует ничего, кроме добродетели и всего входящего в категорию добродетели; и нет зла, кроме порока и всего входящего в категорию порока (61).

10) Как и учение Сада, но иными путями, эта доктрина содержала опасность. Атараксия Эпикура могла приводить к тотальному бездействию факира. Равно и стоическая апатия рисковала завершиться своего рода фатальным смирением, где все ограничивалось ожиданием событий без поиска единого мгновения, способного повлиять на их ход. Мудрец созерцал порядок мироздания, позволяя себе скользить на протяжении жизни, не имея другой заботы, кроме признания во всех вещах перста Божия и восхищения им. Тем не менее, квиетизм, о чем часто отмечалось, вряд ли можно встретить в Греции: он насколько возможно удален от склонности стоического мудреца. Кстати, о роли Сфайрос у Клеомена (62)



Плутарх делает довольно выразительное наблюдение (63): «Стоическая доктрина содержит часть риска (ἐπισφαλές) и опасности (παράβολον) для благооудных и решительных натур (πρὸς τὰς μεγίστας φύσεις καὶ ὀξείας): наоборот, когда она смешивается со спокойным и кротким характером (64), то порождает в не благо, ему присущее». Зенон не отвращался от обязанностей семейной жизни: «Мудрец возьмет жену, – говорит Зенон в своей Республике, – и у него будут дети» (65). Известно, впрочем, что большую важность Зенон и Стоики после него связывали с воспитанием. Персей будет воспитателем Галкионеуса, незаконного сына Антигона Гонатаса, Сфайрос – Клеомеиа III и спартанского юношества; в Афинах сам Зенон осуществлял особое воздействие на эфебов (66), также и его преемники Клеанф (67) и Хрисипп, статую которого полис воздвиг в гимнасии Птолемея, месте встречи эфебов (68). В отличие от Эпикура, Зенон несколько не уклонялся от общественной деятельности: «Мудрец, – говорит Зенон, – будет принимать участие в управлении полисом, по крайней мере пока какая-нибудь причина ему в том не помешает» (69). Впрочем, если стоицизм отвращался от благородного действия, то как понимать влияние на многие эллинистические или римские правительства, свидетельство отношений Зеноиа и Персея с Антигоном, Сфайроса с Птолемеем Филадельфом (70), Агиса и Клеомеиа или последующих стоиков с Катонм и Марком Аврелием? Как одинаково понимать в системе доктринау κατήχωντα (обстоятельств)? Если же мудрец должен быть лишь чистым созерцателем и фаталистом, то эта доктрина, столь плохо разумеемая в самой Школе, пребывала совершенно бесполезной. Ее объясняет и обосновывает следующее: мудрец должен вдаваться в суть деяний мира, которые бесконечно разнообразны и не испрашивают только прямизны намерения в полном согласии с божественным Законом (κατόρθωμα), но желают равно, чтобы учитывалось «подходящее» в зависимости от времени и обстоятельств (κατήχων) (71).

Такова, в общем, система морали Зенона в отношении пунктов, особенно важных для нашей темы.

\* \* \*

Хотелось бы удалиться от абстракции, хотелось бы проникнуть в тайну этих столь восхитительно современных душ, поскольку сообщества людей III века до нашей эры желали увидеть точку, откуда Портик воздействовал на них, принося им новые мотивы воодушевления в действии или мужания в невзгодах.

1) Сначала поражает внимание *примат добродетели*. «Конечная цель человека есть жизнь согласно добродетели» (72). Зенон был, конечно, первым, высказавшим это. Платон после Сократа провозгласил, что прежде всего необходимо стремиться быть праведным, и что это «внутреннее правосудие» достаточно само по себе (73). Аристотель чествовал прекрасными стихами девственную богиню Арете, за которую его друг Гермий не боялся умереть (74).

«Арете (75), преследование которой причиняет смертным столько страданий, предстает наиболее благородной целью обладания, какую можно предположить в человеческой жизни; завидная судьба в Элладе умереть за твою красоту, о Дева (76), претерпеть за тебя пожирающие непрестанные муки: столь драгоценно зерно, бросаемое тобой в душу, делающее нас подобными богам! (77) Ни злато не имеет никакой цены, ни родословная, ни сон в томном блистании.

Именно за тебя сыновья Зевса (78) Геракл и Близнецы Леды перенесли столько мучений в своих испытаниях, преследуемые твоей тайной силой. Именно для тебя, страстно любимой, Ахилл и Аякс сошли в Гадес. Именно любовь к твоей избранной красоте лишила сына Атарнеса света дня.

Вот почему мы будем воспевать подвиг этого героя, и Музы, дочери Мнемозины его объявят бессмертным. Они

расскажут о его святом почтении к Зевсу, покровителю гостеприимства, они расскажут о чести дружбы, бывшей крепкой до конца» (79).

Нет ничего нового в утверждении, что добродетель самодостаточна, даже без опоры на внешние блага: на самом деле, это было тезисом Платона в *Горгии* и *Республике*; и известно, насколько Аристотель, по крайней мере в своих схоластических сочинениях, воспротивился данному платоническому воззрению. Тем не менее, формула Зенона представляла собой нечто чистое, контрастирующее и абсолютное; и особенно характер того, кто ее провозглашал, придавая слову столь очевидную власть, что невозможно было ему не впечатлиться. Ж. Мюррэй скажет очень точно об этом (80): «Если возражение не оказалось бы полностью удовлетворенным, то Зенон использовал бы другой аргумент. Он его просил бы ответить со всей искренностью на этот вопрос: “Хотели бы вы реально быть богатым и распутным? Обладать всеми удовольствиями мира и быть порочным?” Очевидно, когда глаза Зенона остановились бы на вас, ему было бы трудно ответить “да” ... Мы бы сложили оружие и проповедовали, что добродетель, а отнюдь не всякий вид удовольствия, являлась Благом».

Итак, представляется, что по разнообразным причинам в конце IV столетия и в первой половине III столетия до нашей эры добродетель в точности оставалась одной из статей, о которой молодые люди спрашивали у наставников мудрости. Быть может, Афины познали слишком расслабленную и слишком легкую жизнь: *de medio leporum surgit amarum aliquid*. Быть может, поражение при Херонее и упадок города открыли ему глаза на эту истину эксперимента, и что для демократического Государства независимость и автономия не приходят без определенной суровости в нравах и хорошо выполняемых правилах поведения. Как бы то ни было, но когда сравниваешь склонность молодых людей в отношении софистов в конце V столетия и склонность их наследников

сто лет спустя в отношении Менедема, Полемона, Кратета и Зенона, то создается впечатление, что нечто изменилось. У них спрашивалось вместе с самим Сократом о σοφία, то есть о том виде «умения», который бы позволял повсеместно достигать успеха в управлении общественными делами. То, что спрашивается у одних или по крайней мере то, что ожидается от хорошо изучаемого другими, – это добродетель. И мы настолько убеждены, что характер добродетельных людей предстает в них главной вещью, не позволяющей поддаваться некоторым удовольствиям, страху навлечь упреки от этих мудрецов (81).

Другой факт свидетельствует в том же самом смысле. Первая половина III столетия до нашей эры является эпохой, когда появляется этот новый тип мудреца, который так часто будет встречаться позднее к концу Римской Республики и при Империи – тип бродячего проповедника (82). Это уже не интеллектual. В то время как Ксенократ возвращает молодого человека, желающего следовать за ним, но непознавшего ни музыки, ни геометрии, ни астрономии, поскольку ему не доставало «петель философии» (83); Бион Борисфенский, который к тому же был учеником Ксенократа (84), презирает эти знания как суетную игру (85). Это человек из народа (86) и обращающийся к народу (87) в своих коротких наставлениях, полных воодушевления и действенности, которые образуют новый жанр диатрибы. Его любимая аудитория – молодые люди. «Ты, – говорит Бион царю Антигону Гонатасу, – ты управляешь множествами; я же имею только одного ученика для руководства им» (88). И Телет (89) повторяет после него в наставлении юношей из Мегара (90): «Ты управляешь множеством взрослых; я же обладаю в учениках малым количеством несовершеннолетних» (91). Какой морали бродячий мудрец научает это юношество? Разумеется, ничему оригинальному. Бион и Телет не имеют собственной системы, но популяризируют наиболее распространенные добродетели: их вклад состоит в форме, но не в мысли. Фундаментальной

догмой этой морали является банальная истина для Греции, начиная с Гомера и его Улисса: «быть храбрым в испытании» (πολύτλας, πολυτλήμων Ὀδυσσεύς); то есть необходимо быть сильным, выдерживая какую бы то ни было невзгodu. Если добродетель благоразумия ценна особенно для стариков, то подобающая добродетель для юношества – сила и мужественность (92). К этой догме прибавляется теперь, возможно, киническая идея, общая для всех сект эпохи (Киники, Эпикур, Зенон), что чем меньше мы берем у Тихе, тем остаемся более отвращенными от всех благ мира и заключаем в себе всю свою самодостаточность, что является истинной свободой (93). Отрывок о независимости мудреца (περί αὐταρχείας), приводимый в приложении (94), задает тон этой проповеди. В нем нет никакой новой истины; но как раз этот недостаток оригинальности нас наставляет. Вот почему Бион, впрочем, в живой и близкой к реальности форме ограничился повторением общих мест, когда выслушивал мелкие чаяния народа в городах, которые проходил. Его красноречие доходило до того, что однажды на Родосе он сумел убедить даже юных матросов, которые, облачившись в малую философскую мантию, составили ему эскорт до гимнасия (95). Если бродячий проповедник мог достичь успеха у черни, то нужно думать, что устроенные и содержащие школы мудрецы получали еще лучший прием от сыновей афинской буржуазии. Итак, набросаем несколько черт о замечательных фигурах мудрецов того времени.

Мы восхваляем суровость Менедема (96). Еврилох из Кассандреи, получив приглашение через Антигона Гонатаса отобедать с юношей Клейпидом из Кизика, не осмеливается принять его из боязни, что Менедем об этом не знал: «поскольку оный возобновил бы со многими свои язвительные укоры и дерзость» (97). Сам Антигон не был защищен от этих порицаний, обладая вящим почитанием философа из Эретрии (98). Так, однажды он спросил философа, можно ли ему предаться пьянству, на что Менедем с удовлетворением

ответил: «Пусть Антигон вспомнит, что он – сын Царя» (99). Этот мудрец казался особенно строгим к юным наглецам (100), приводя их к вящему смирению напоминанием особо смехотворного характера их привязанностей (101). Умеренность его философических *симпозиумов* была обязана вовсе не скупости, ибо он порицал равно всякую пышность в застольях, на которые приглашался (102).

Перейдем к Академии. Мы имеем здесь несколько забавных историй или захватывающих высказываний об «обращениях» Полемона благодаря Ксенократу и Кратета благодаря Полемону. «Обращение» Полемона хорошо известно (103). В своей юности оный являлся свободным распутником, предававшимся всем видам удовольствий – любви к женщинам, детям и юношам (104). Итак, однажды будучи пьяным и увенчанным цветами, он вторгся в помещение, где Ксенократ держал школу, который, не изменившись в лице, продолжал свое выступление: он толковал о воздержанности (105). Начав слушать, молодой человек мало-помалу был им завоеван (χατ' ὀλίγον ἐθηράθη), став впоследствии наиболее усердным учеником Ксенократа. Как и его учитель, он нацеливался на невозмутимость; никогда он не изменял ни лица, ни голоса: именно эта строгость пленила Крантора (διὸ καὶ θηραθῆναι Κράντορα ὑπ' αὐτοῦ) (106). Теперь обращение Кратета Полемоном. Насколько можно судить благодаря сильно поврежденному тексту (107), кажется, что Кратет оставался оболыщенным шайкой безумных юнцов, пытавшихся увлечь мудрых учеников Академии. Я привожу здесь без оговорок текст, восстановленный Меклером: «Он (Архесилай, названный выше) также говорит, что предавался тогда в городе у некоторых распутников застольям, где искал совратить эфэбов, отвратив их от Академии и воздержанности в вине. На этот счет один из равратников сделал все, чтобы жажда вина и профаническая любовь сделали бы молодых людей непригодными для благородного желания мудрости» (108). Несомненно, тогда Полемон, глава Академии, озаботился привле-

чением юного Кратета, «и он ему говорил, что должно его сделать одним из руководителей Академии, вместо человека, заслуженно пользовавшегося лучшим физическим состоянием, чем распутники, и что он оказался из числа людей, кто проживали с достаточными средствами. Тем не менее, пока (один из противников) пытался вырвать юношу из рук Полемона; последний ни в чем не уступал и не чувствовал никакого ощущения страха, но столь рьяно предался войне с этим человеком, борясь столь энергично против него, что в конце одержал победу и убедил Кратета последовать за собой» (109).

Серьезность лица и выдержка, строгость в отношении учеников, немногословность, умеренность, постоянное обладание самим собой – таковы характеры, охотно признающиеся у мудрецов того времени (110) и составляющие общую физиономию, впрочем, новую в Греции, полностью чуждую софистам V столетия до нашей эры, Платону, Аристотелю и скорее наводящую на мысль о йогилах Индии. Итак, где можно было найти лучший пример этих качеств, как не в мудреце из Китиона, худом, тонком, со смуглым цветом лица (111), подчинявшем суровым испытаниям тех, кто приходил к нему (112), легендарной воздержанности (113), – в господине себя самого, способном покинуть место, когда чувствовал грань, за которой следует уступка наслаждению? (114) С тех пор должно ли удивляться благосклонности, которую он снискал, проповедуя с такой силой примат добродетели? И как это отмечает постановление Фрасона, люди более охотно доверяли человеку, жизнь которого всегда соответствовала доктрине. Полис посылал к нему классы юношей: Зенон им рекомендовал особо избегать гордыни (τῦφος) и соблюдать благопристойность (ἡσχυρότης) в поступке, привлекательность и облаченность (115). Счастливый случай нам сохранил один фрагмент предписаний учителя (116): «Зенон из Китиона, кажется, начертал желаемый портрет молодого человека. Его он описывает следующим образом: «Пускай у него бу-

дет чистое лицо с сильными чертами (117), а равно и взгляд ни беззастенчивый, ни томный, не отводящий голову назад (118); пускай он не ограничивает себя в выдержке, держась прямо, как сильно натянутая тетива; пускай он будет иметь пристальный ум к тому, о чем ему говорят; являясь скорым в разумении, способным сохранять благие предписания; однако ни его привлекательность, ни его деяния не должны давать ни малейшего повода распутным людям. Стыдливость и мужественность должны процветать на его чистом лице. Он должен избегать сплетен в лавках парфюмеров, ювелиров, торговцев шерстью и в других злочных местах, где его видят те, кто, подкрашенные, как куртизанки, проводят весь день, как бы выставляя себя напоказ» (119).

Некоторым образом, притягательность, исходившую от Зенона, можно сравнить с увлечением Эпикуром, по крайней мере с очарованием, присущим мудрецу из Сада. Оба отвечали на потребность морального руководства, ощущавшуюся тогда молодыми людьми из-за нестроения и смятения событий, замшательства умов, вящей свободы нравов в полисе, границы которого просели и не имевшего больше достаточной энергии для наставничества, ведя с детства к цели жизни, где все человеческие качества нашли бы свое полное раскрытие. С этой точки зрения, можно сказать, что кризис, в котором оказались Афины в начале III столетия, был продолжением кризиса V столетия времен софистов. Решающим моментом для духовной жизни Афин явилось то, что на протяжении пятидесяти лет мидийских войн традиционная основа Полиса религиозной сущности стала рассыпаться и истощаться (120). Сократ, и особенно Платон с Аристотелем, пытались заменить эти религиозные рамки философской системой, которая бы устанавливалась на законах, обретая в них институциональную ценность. Необходимо признать, что данное усилие потерпело неудачу. Идеальный Град Платона не был никогда реализован. И реальный полис принял только отдельные пункты (эфебию) реформ, предложенных



Академией или Лицеумом. Кроме того, обе школы страдали от избытка интеллектуализма, они обязывали будущего мудреца к слишком длительному сроку обучения и фактически отдаляли от действия. Итак, во времена Эпикура и Зенона все оказались в той же самой точке, когда Мелесий и Лисимах пришли доверить своих сыновей Сократу, чтобы тот сделал из них достойных людей (121).

2) И поскольку Зенон проповедовал добродетель с сильным и властным характером, постольку это объясняет, с одной стороны, его успех. Но только по меньшей части. Ведь мы уже увидели то, что не являлось исключительной чертой: и члены Академии, и киники, и Менедем, и вскоре Бион Борисфенский – все мудрецы объявлялись более или менее проповедниками добродетели. Все носили отметину идеального Мудреца (122). Все одинаково продавали тайну спокойствия и счастья. Зенон не отличался от них.

Но в стоицизме имелись два пункта доктрины, которые завоевывали благородные души. Сначала уверенное утверждение, что учитывается одна добродетель, она сама – самодостаточна. Затем фундаментальный принцип секты, что «жить по добродетели» значит «жить согласно универсальному Естеству», то есть в соответствии с божественным Разумом, искрой которого обладает каждый человек. Первая догма гарантировалась действием всеобщей свободы. Ничего не учитывается, кроме добродетели. Следовательно, страдания и смерть не учитываются, и не стоит их вовсе бояться. Мнения черни не учитываются: пусть она восторгается или ругается, это безразлично. То же самое для богатства и бедности, эйфории или скверного состояния тела; иными словами, для всех обстоятельств, препятствующих большинству людей в автономном действии, поскольку с этим приходится считаться; поскольку это заставляет зависеть наше желание от воли или от внешних условий; тем самым это нам мешает следовать большой цели, нами поставленной.

Итак, учитывается один замысел. Это то, в чем убеждает вторая догма стоицизма. На самом деле, если мое действие добродетельно, то оно такое благодаря намерению, соответствующему намерению Бога. С этих пор я сотрудничаю с Божеством, и я обладаю для поддержки себя в своем услии возвышенным чувством, что божественный Разум находится со мной, и что я включен в его план, и что я участвую в своей области, сколь бы малой она ни была, в управлении Вселенной. Значит я имею право действовать, как я действую; и всякий, противостоящий мне, заблуждается. Я имею право абсолютным образом. И поскольку благо моего суждения мне не гарантировано только заботой о том, что я смогу здраво судить; постольку его уподобляет и освящает моя твердая уверенность, что я послушен Закону мироздания, что я иду в согласии с Богом.

Вот наблюдение, сделанное Плутархом в глубоком замечании о том, что «стоицизм обладает для больших сердец определенной рискованной и дерзкой вещью». Тем не менее, самое привлекательное в этой мудрости, возможно, за исключением двух вышеназванных принципов, – теории безразличия, согласия с Божественным Желанием, – только следствие этих принципов. На самом деле получается, что успех или неудача не суть важны: важно лишь наше усилие. Клеанф по обыкновению выражал эту идею своего рода апологией, размещенной в его трактате *О Благодеяниях* (123). Несомненно, чистого намерения недостаточно, дабы благодеяние было реализовано: необходимо еще содействие обстоятельств. Но даже когда Фортуна способна все усилить, благодеяния не существует вовсе, если изначально не существовало намерения совершить служение: «Предположим, – говорит Клеанф, – что я посылаю двух рабов искать Платона в Академии. Один прошел по всей протяженности галереи, осмотрел все другие места, где надеялся найти Платона и возвратился после бесполезной и утомительной прогулки. Другой уселся перед первым фокусником, которого встретил, и пока, переходя и

бродя вдоль и поперек, он играл в компании с другими рабами, то увидел проходящего Платона, которого не нашли». «Итак, – продолжает Клеанф, – мы восхвалим первого раба, предпринявшего все, дабы исполнить полученное поручение, и мы накажем второго, имевшего такую возможность, но не сделавшего ничего».

Теперь, если учитывать одно достаточное намерение, как можно было утратить смелость? Какую часть предоставить Фортуне? Если мое намерение всегда хорошо направляемо, если я всегда должен действовать в виду блага, то мне достаточно только идти вперед: никакое поражение меня не должно остановить. Не сам ли Бог поставит препятствия на моем пути? Это то, что меня испытывает (124). Он хочет проверить мою силу души. И это одна сила, обладающая ценностью.

Ибо необходимо вспомнить, что для грека слово «добродетель» всегда обозначало по существу добродетель силы. В каталоге кардинальных добродетелей первой идет сила (125). Обычно благородный грек стремится к тому, чтобы исполнить большое и сложное деяние, обеспечивающее его почетом. И, несомненно, начиная со стоицизма, понятие о чести изменилось, но мы видим в каком смысле. Почесть и бесчестье предполагают действовать перед зрителями, иногда восхваляющими и одобряющими, иногда осуждающими ваше действие. Тем не менее, все зависит от того, что представляют собой зрители. Если речь идет о толпе, то ее мнение не имеет никакого веса и, по правде говоря, тогда  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  и  $\alpha\delta\omicron\chi\acute{\iota}\alpha$  попадают в разряд безразличных вещей (126). В случае с мудрецом, наоборот, его одобрение необходимо; ведь в дольнем мире сам портрет божественного Разума заключается в нахождении в согласии с Божьим Законом. Отсюда Антигон Гонатас провозглашает на смерть Зенона: «Какого зрителя я потерял» (127), и Зенон в свою очередь определял друга как «иноного самого себя» (128), то есть мудреца, как и

он, мудреца, суждение которого имело истинную цену. Итак, мы видим, что это средство моральной греческой жизни, почести или славы, далекое от исчезновения при стоицизме, но наоборот, получившее вместе с ним своего рода абсолютную ценность.

Это то, что затрагивало души. Фактически мы перечитаем у Плутарха в жизнеописании Агида и Клеомена, что этот последний подвергся влиянию стоика Сфайроса, и данная очевидность вероятно верна и для первого (129): «Человеку совершенному и безукоризненному слава не нужна вообще, кроме лишь той, которая, создавая доверие, облегчает ему путь к действиям. Надо, правда, добавить, что молодому, самолюбивому человеку простительно в меру гордиться славою своих добрых и доблестных поступков. Ростки прекрасных качеств, всходящие в молодых душах, сперва, как говорит Феофраст, крепнут от похвал, а потом поднимаются выше уже под воздействием благородного образа мыслей»<sup>1</sup> (130). Вот тема, для которой жизнь двух царей Спарты послужит иллюстрацией. Плутарх показывает, что у Агида и Клеомена естественная предрасположенность к добродетели: «Что же касается Агида, то благородством и возвышенностью духа он настолько превосходил и Леонида (131), и чуть ли не всех царей, правивших после Агесилая Великого, что, не достигнув еще двадцати лет, воспитанный в богатстве и роскоши своею матерью Агесистратой и бабкою Архидамией, самыми состоятельными в Лакедемонии женщинами, сразу же объявил войну удовольствиям, сорвал с себя украшения, сообщающие, как всем казалось, особый блеск и прелесть наружности человека, решительно отверг какую бы то ни было расточительность, гордился своим потрепанным пла-

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах, М.: издательство «Наука», 1994. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. II.

Перевод С.П. Маркиша, обработка перевода для настоящего переиздания – С.С. Аверинцева, переработка комментария – М. Л. Гаспарова.

шом, мечтал о лаконских обедах, купаниях и вообще о спартанском образе жизни и говорил, что ему ни к чему была бы царская власть, если бы не надежда возродить с ее помощью старинные законы и обычаи»<sup>1</sup> (132). Что касается Клеомена, то он «был и честолобив, и благороден и не менее Агида склонен по натуре к воздержности и простоте, но мягкости и крайней осторожности Агида в нем не было, – напротив, в душе его как бы сидело острое, подстрекавшее волю, и он неудержимо рвался к цели, которая однажды представилась ему прекрасной. А прекраснее всего, казалось ему, – править охотно подчиняющимися своему царю подданными; вместе с тем он считал прекрасным и взять верх над непокорными, направляя их к добру силой»<sup>2</sup> (133). Таковым оказался богатый материал, предоставленный стоику Сфайросу, когда он пришел в Спарту для воспитания юношей и эфебов (134). Клеомен, будучи подростком, стал воспитываться под его руководством; философ, питая привязанность к характеру царя, воспламенил у него любовь к славе (*προσεχμαῖσαι τὴν φιλοτιμίαν*). Плутарх далее сообщает, что «Когда однажды в старину Леонида спросили, что он думает о поэте Тиртее, тот, говорят, ответил: «Он прекрасно воспламеняет души молодых». И верно, стихи Тиртея наполняли молодых воинов таким воодушевлением, что они не щадили собственной жизни в битвах. Так и стоическое учение – оно таит в себе что-то опасное для сильных и горячих характеров, но превращается в громадное, ничем иным не приобретаемое благо, проникая в натуру глубокую и мягкую»<sup>3</sup>. Я повторил здесь последнюю фразу, поскольку она наилучшим образом применяется к двум юным царям и показывает, насколько стоицизм мог развить у одного и другого естественные направленности к благородному деянию.

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному изданию.

<sup>2</sup> Текст цитирован по вышеуказанному изданию.

<sup>3</sup> Текст цитирован по вышеуказанному изданию.

3) Тотчас покажется, что подобная мораль в высшей степени подходила для монархов III столетия до нашей эры, поскольку они желали устанавливать свое господство на философических принципах. И отнюдь не из-за богатства Агид намеревается враждовать с Птолемеем или Селевком: эти служители своих сатрапов, рабы их управителей предстают более богатыми, нежели все вместе взятые цари Спарты. Но он желает, чтобы его воздержанность, его умеренность, его великодушие имели бы вящее сияние, нежели вся их роскошь; он желает внедрить равенство и общность между своими согражданами. Вот так он достигнет известности и славы великого царя (135).

Антигон Гонатас сам пожелал быть великим царем (136). И, несомненно, он таким стал, даже без опоры на философию. Он получает от своего отца Димитрия Полиоркета неукротимую энергию; но он соединяет ее с тем, что недоставало его отцу – с редкой добродетелью умеренности (137). Во всяком случае, когда Димитрий в 285 году сдается на милость своего зятя Селевка, Антигон уже в возрасте тридцати пяти лет проходил школу жизни, и эта строгая учительница показалась ему более суровой, нежели все философы. Он ничего не делает. Несомненно, его дед Антигон носил некоторое время (138) царское звание, и его отец, также принявший титул царя, на самом деле правил Македонией в течение шести лет (294–288 гг. до нашей эры). Но в 285 году все наследие Антигона ограничивается несколькими портами в самой Греции (Димитриада, Халкидики, Пирей и Коринф). Значит он не является царем ни по имени, ни по факту. И право или происхождение ему ни в чем не способствует. Только на острие копья ему будет необходимо завоевать свое царство. Высказывание, сохраненное Суидасом (139), применимо к нему в точности: «Ни рождение, ни право не сообщают людям царской власти; но она достигается лишь способностью командовать на войне и управлять государственными делами с благоразумием и рассудительностью. Таким был Филипп, таки-

ми являлись преемники Александра; естественная родственная связь не приносила никакой пользы, поскольку страдала слабодушием». Чтобы оказаться признанным царем македонскими фалангами Антигону понадобилась только блестящая победа (140) после шести лет непрерывных усилий (285–279 гг. до нашей эры). Следовательно, Антигон предстает сыном своих трудов. Он знает и осознает это. Молодому человеку, рожденному от почетного центуриона, но самому без дерзости и энергии и потребовавшему продвижения, он отвечает: «У меня, сын мой, почитается лишь ценность индивида, а не заслуга его родителей» (141). Он сказал еще: «Наибольшие блага не достигаются без вящих трудов» (142).

Значит, в фигуре Антигона господствует непрерывное усилие, *пóνωс*. Он предпринял усилие, чтобы стать царем; однажды, уже находясь на троне, он предпринял усилие, чтобы стать добрым царем, то есть, чтобы искать не собственного блага, как тиран, но блага своих подданных (143). Когда его сын Халкионеус оказался жестоким и властным в отношении своей челяди, Антигон сказал: «Не знаешь ли ты, мое дитя, что царская власть, осуществляемая нами, есть прославленное рабство?» (144) Монархия является бременем, несомым во имя служения другим. В отношении его царственных современников, его отца Димитрия и самого Александра Великого, Антигон никогда не хотел допускать, чтобы его рассматривали как бога. Некий Гермодот, дабы ему польстить, назвал его в поэме сыном Солнца и бога, но он его отрезвляет своим жестким высказыванием: «Раб, опустошающий мои воды (145), отнюдь не знает, что я был богом» (146). И одной старице, поздравлявшей его с удачей, он отвечает, глядя на свою диадему: «Ах, мать, если бы ты знала, сколько несчастий в этом отренье, то ты его бы не поменяла и на кучу навоза» (147). Величие для монарха только в исполнении долга без иного зрителя, кроме Бога, и мудреца, воплощающего в дольном мире божественный Разум (148). Агид пожелал править, чтобы положить конец истинным равен-

ством внутренним распрям Спарты. И можно справедливо применить принцип политической морали к Антигону, подобранный равно Суидасом: «Не только блага народа являются собственностью монарха, но скорее царская власть предстает собственностью народа» (149). Древние подразумевали под ней доброго царя. Плутарх в своем трактате *Об отсрочке божественного правосудия* приводит это как пример того, что боги не всегда поражают злодея в его потомстве: «Когда сын злодея добрый, поскольку выходит, что сын больного может быть здоровым, Бог освобождает его от наказаний его расы, как если бы оны стал чуждым ко злу... В действительности ни Антигон не был наказан за Димитрия, ни среди героев прошлого Филей за Авгия, ни Нестор за Нелея. Ибо они являлись добрыми людьми и сыновьями злостных отцов» (150).

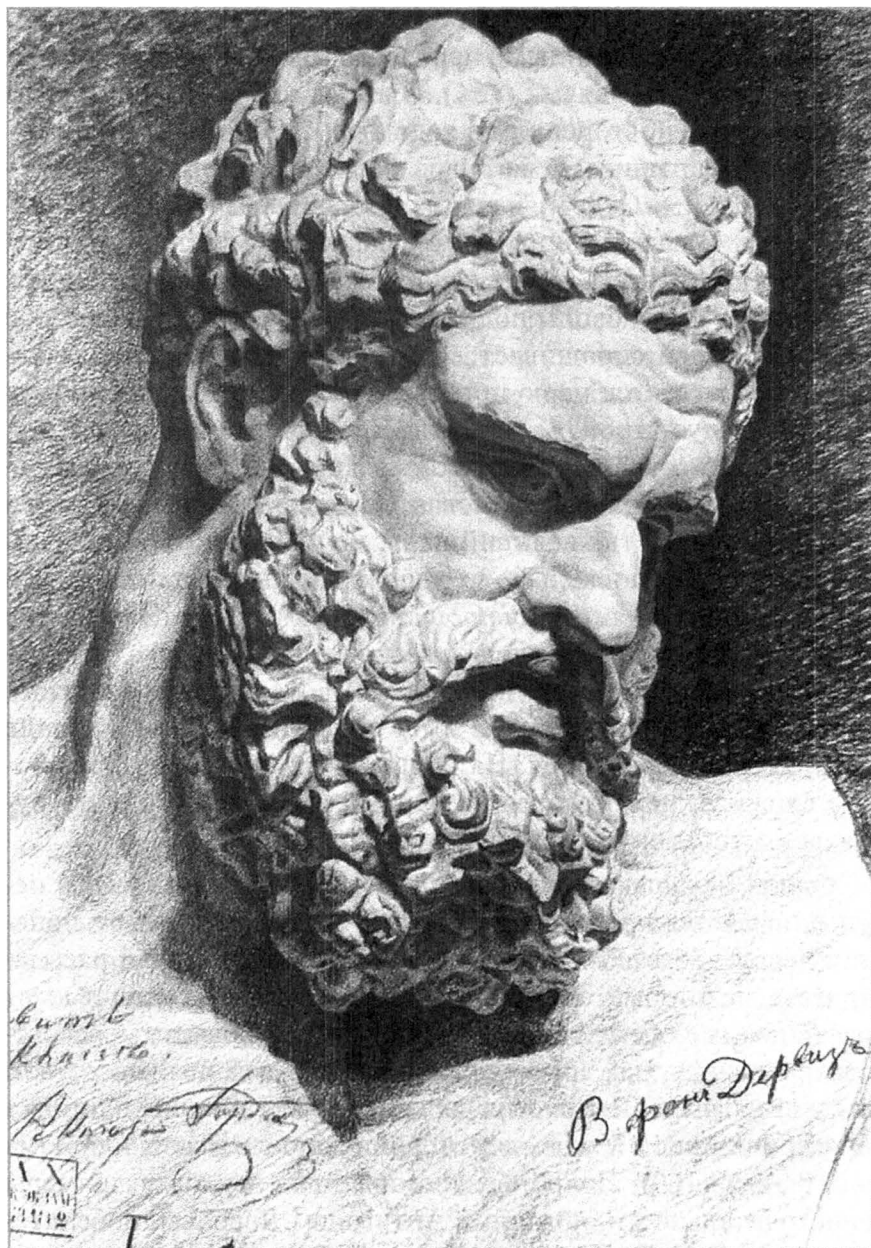
Если естество в личности Антигона предоставляло мудрости поле для выбора, то нельзя отрицать того, что последняя содействовала в совершенствовании этих качеств. В своей юности будущий царь Македонии состоял в тесных отношениях с Менедемом и Зеноном. Он не переставал почитать Зенона, желая заполучить его при своем дворе, и только из-за отсутствия учителя он доверил заботу о воспитании Халкионеуса другому стоику Персею. Кроме того, благодаря Биону Борисфенскому он вошел в контакт с кинической мудростью. Таким образом, мы вправе спросить, насколько философия смогла стимулировать его естественную энергию, эту страсть усилия, являющуюся его собственной отметиной.

Итак, начиная с киников, сущностно характеризует монарха, на примере Геракла, λόνος (151). Данное понятие выявляет, что стоицизм предстает прежде всего моралью усилия – вплоть до того, что древние уже его упрекали в своей избыточности и почти нечеловечности, в своей требовательности непрерывного напряжения желаний. Этот способ опоры на усилие придерживается принципов системы. Поскольку, как мы видели, для стоического мудреца важно всегда находиться



в согласии с универсальным Логосом. Какие бы действия он не предпринимал, для него сущностно необходимо чувствовать поддержку и обоснованность благодаря этому согласию; ведь в данном случае он обладает для себя всем Порядком мироздания и, следовательно, его действие совершенное и мудрое. Для него успешность не главное: удача или неудача устанавливались свыше от вечности посредством превосходного и праведного постановления. Но ему важно обладание правильным намерением и исполнением всего своего усилия для приведения его к конечной цели. С тех пор именно одно усилие имеет ценность, постоянное усилие, каждый день возобновляющееся и никогда не побежденное. Мы сказали бы сегодня, и это явилось бы самым точным переводом слова *λόγος*, что мудрец каждый день совершает свой долг, находя свое вознаграждение в одном его исполнении. Филон, соглашаясь со стоиками, это отмечает в собственных понятиях: «Совершенные усилие во благо и красота, даже если не достигается цели, обеспечивают сами по себе достаточным преимуществом того, кто это исполняет» (152). Столетия спустя в последние дни язычества Саллюстий в заключении трактата *О Богах и мироздании* свидетельствует еще о прочном засилии этой стоической догмы. Напомнив о доктрине бессмертия, тогда банальной в школах, затем он добавляет (§ 21): «И еще: что должно произойти такого (153), когда добродетель сама по себе, а удовольствию и славе, извлекаемой душой, сопутствует беспечальная жизнь без наставника, – достаточно ли их, чтобы сделать счастливыми тех, кто избрали жизнь в соответствии с добродетелью, и кто на это оказались способны?»

4) Рядом с *λόγος* трактаты об обязанностях царей в эллинистическую эпоху рельефно полагают *φιλανθρωπία*, то есть главное предписание милосердия и благотворительности в отношении людей. Тексты изобилуют: мы приведем лишь один – *Письмо Аристия*, по которому Птолемей Филадельф консультировался об обязанностях царя на протяжении семи



Гипсовая голова Геракла. Рисунок

последовательных пиршеств с семидесяти двумя старейшинами Израиля, обязанными перевести Библию с древнееврейского на греческий язык (154). Идея *φιλανθρωπία* возвращает к нескольким повторениям в ходе этих бесед. Во второй день Птолемей спрашивает, как царь должен представляться *φιλανтропосом*. – Ответ: являясь милосердным (§ 208). На шестой день Птолемей спрашивает, каково самое необходимое обладание для царя. – Ответ: доброжелательность и любовь, которые он несет своим подданным (§ 205) (155). На седьмой день Птолемей спрашивает: «Что наиболее значимо для народа? Что отдается царю простым гражданином, или почему царь наследует трон?» – Ответ: «Необходимо избирать того, кто обладает лучшим естеством... Природный добродетельный человек, усовершенствованный воспитанием, способен править. Значит ты, великий царь, не преимуществом славы и богатства, но поскольку ты удерживаешь власть над всеми в воздержании и в *φιлантропии*» (§ 290) (156). Эти общие места имеют свои параллели во многих эпиграфических текстах времени Диадхов, и значит позволено думать а priori, что философия оказывала в этой области реальное влияние на практику управления. На самом деле, проблема здесь более сложная, чем кажется на первый взгляд. И стоит потрудиться, чтобы на это взглянуть (157).

Одной из характерных особенностей эллинистического периода является прогресс, особенно в воинском деле и в понятии человечества. Тогда же распространяется обычай рассматривать некоторые священные места как освобожденные от расхищения с обеих сторон (158). Нравы становятся менее жестокими, и это знак времен, как и позор, вызванный зверством кельтов в начале III столетия до нашей эры (159) или опустошениями Филиппом V в землях этолийцев после взятия Фермума в 218 году (160). Полибий напоминает на эту тему примеры снисходительности, поданные Антигоном Досоном, победителем Спарты (у Селассии в 222 году до нашей эры), Филиппом II, победителем Афин, завоевавшим больше посредством побе-

ды при Херонее лишь благодаря своему милосердию и гуманности (161), Александром, который даже в Фивах и у персов повсюду почитал храмы богов (162). Затем он отличает полезные разрушения от бесцельных разрушений (163). Разрушать укрепления, порты, города, корабли, дома, уничтожать людей – все это некоторым образом одна из необходимостей войны; но предаваться излишнему опустошению храмов, культовых статуй и всех вещей, не имеющих военного значения, значит творить действие разъяренного безумства: «Для людей доблестных задача войны состоит не в гибели и уничтожении провинившихся, но в исправлении их и возмещении ошибок, не в том, чтобы истреблять вместе с виновными ни в чем неповинных, но скорее в том, чтобы спасти и сохранять от гибели вместе с невинными и тех, которые почитаются виновниками неправды. Дело тирана – творить зло, владычествовать с помощью страха над непокорными, быть предметом ненависти для своих подданных и самому ненавидеть их. Напротив, царю свойственно творить всем добро, стяжать себе любовь добрыми делами и милосердием, руководить и управлять людьми, повинующимися ему по доброй воле»<sup>1</sup> (164).

Именно в это всеобщее движение к более человеческим нравам вводятся идея и слово *philanthrōpia*. Начиная с IV столетия, φιλάνθρωπία появляется у Исократы и ораторов, чтобы обозначать, например, человечность судей в отношении обвиняемых (165) или склонность к доброжелательности и благотворительности одного гражданина в отношении других членов полиса. Благодаря себе самому слово не имеет другого смысла. Платонические определения (не предшествующие стоицизму) обозначают его следующим образом (412 e): «Человеколюбие. Удобоуправляемое свойство характера любить человека; способность людей к добрым делам; благожелательное отношение; памятьливость, направленная

---

<sup>1</sup> Текст цитируется по изданию: Полибий. Всеобщая история. Том V. Москва. ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. Перевод Ф. Г. Мищенко.

к благодеянию»<sup>1</sup>. Маленький трактат псевдо-Аристотеля *О Добродетелях и Пороках* (166) видит в *филантропии* следствие щедрости: «Сопутствует же щедрости мягкость и податливость характера, человеколюбие, сострадательность, дружелюбие, гостеприимство и любовь к прекрасному»<sup>2</sup>. Для стоиков (167) «это дружелюбная предрасположенность в общении людей». Платоническое обобщение, приводимое Диогеном Лаэртским, различает три элемента в *филантропии* (168): «Обходительность бывает трех родов. Первый род – в обращении: например, в том, как обращаются ко всем встречным и приветствуют их, протягивая руку. Второй – когда приходят на помощь всякому бедствующему. И наконец третий род обходительности – когда бывают гостеприимными застольниками. Таким образом, обходительность заключается или в привете, или в услуге, или в хлебосольстве»<sup>3</sup>.

Эта склонность к доброжелательности и благотворительности естественно очень ценилась у такого общительного народа, как греки, в маленьких полисах, где большая часть жизни протекала вне всякого общения с себе подобными. Поскольку во всяком человеческом сообществе уважался больше всего тот, кто всегда дружелюбен и готов быть полезным. Греческие полисы не ждали философию для прославления граждан или метеков, в ком они видели данные качества. С середины IV столетия был прославлен некий Дамасий из Фив, проживающий в Элевсине, за прекрасное исполнение своей должности хорега и радушие, всегда проявляемое им в отношении жителей дема (169). И подробная надпись, где Сестос восхваляет гражданина Менаса (170) за его добродетель и благие чувства (εὖνοια) к полису, отмечает, в частности, что он распространял свои благодеяния (τὴν φιλανθρωπίαν) на чужестранцев, посещавших гимнасий, и показал себя ра-

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986, с.42-48.

<sup>2</sup> Текст цитирован по изданию: А. А. Санжеников / ΣΧΟΛΗ Vol. 10.2 (2016), стр. 765.

<sup>3</sup> Текст цитирован по вышеуказанному изданию.

душным (προσῆνέχθη δὲ φιανθρώπως) по отношению к бродячим артистам, приходившим давать представления в Сестос, «иже лал тем самым поспособствовать славе города» (II, 73–76). Можно был умножить подобные примеры.

Итак, если сравнить использование слова φιανθρώπια в документах, происходящих от эллинистических монархов или их сановников, с тем же его употреблением в постановлениях полиса, начиная с IV столетия до нашей эры, то констатируется, что его смысл в точности один и тот же. Философия не имеет с ним ничего общего. *Филантропия* (171) в этих текстах отнюдь не располагает смыслом «любви к человечеству», но обозначает радушие и доброжелательность, о чем нами говорилось. Возьмем, например, царские письма (172). Зизлас, царь Вифинии, пишущий в Кос около 240 года до нашей эры на тему приюта при храме Асклепия (173), заявляет об оказанном приеме послам из Коса, просивших его проявлять подобную же доброжелательность к полису, что и его отец Никодим (174). Вследствие чего, он обещает сохранять свои благоприятные чувства в отношении каждого гражданина и общности всего народа Коса (175). Антиох III, пишущий в Магнесию около 205 года до нашей эры на тему панэллинских игр Артемиды Левкофриены (176), говорит о наиболее дружелюбном расположении, испытываемом им изначально в отношении Магнесии из-за добрых чувств самого полиса к его персоне и его Государству (177). Смысл, что очевидно, весьма банальный и не содержит никакой идеи «любви к человечеству». Значит не стоит открывать в этих текстах влияние философии и их цитировать, как делалось (178), чтобы показать, что *филантропия* эллинистических царей проистекает от портрета идеального царя, согласно кинической или стоической мудрости. По этому пункту есть совершенное соответствие между фразеологией царских канцелярий и фразеологией городских постановлений. Насколько должно этому удивляться, ведь царские канцелярии составлялись по большей части из греков, воспитанных в Афинах или на островах, издавна познавших язык почетных надписей (179).

Но тогда, спрашивается, где найти отметину стоической мудрости в эллинистическом употреблении идеи и слова *филантропия*? Мы ее обнаруживаем, как мне кажется, не в самом слове, обозначающем, как и в прошлом, радушие и дружескую доброжелательность, но в том факте, что филантропия распространяется теперь на всех людей. Нет сомнения, что стоицизм чрезвычайно поспособствовал этому универсальному развитию: он оправдывал смешение народов, явившееся следствием завоеваний Александра, некоторые диадихи которого, особенно Селевкиды, создали основание своей политики. Александр проецировал «синойкизм полисов (180) и переезды населения из Азии в Европу и наоборот, из Европы в Азию, дабы привести эти громадные континенты благодаря смешанным бракам (181) и близким взаимоотношениям расы с расой к состоянию общего согласия и приязни, основанной на кровных узах» (182). Зенон, в свою очередь, в *Политее* провозглашал, что люди должны были не сохраняться разделенными одни и другие на нации, города или различные селения, но объединиться все в одном и том же семействе, которое бы стало единым как мироздание (183). Наконец, Феофрастова доктрина οἰκεῖωσις, воспринятая Зеноном (184), устанавливала рациональные основы понятия «человеческой семьи». Текст из *Anthologion* Стобея, приписываемый последним Аристотелю и перипатетикам, но содержащий равно элементы стоической доктрины (185), очень ясно излагает степени οἰκεῖωσις и естественные основы φιλανθρωπία:

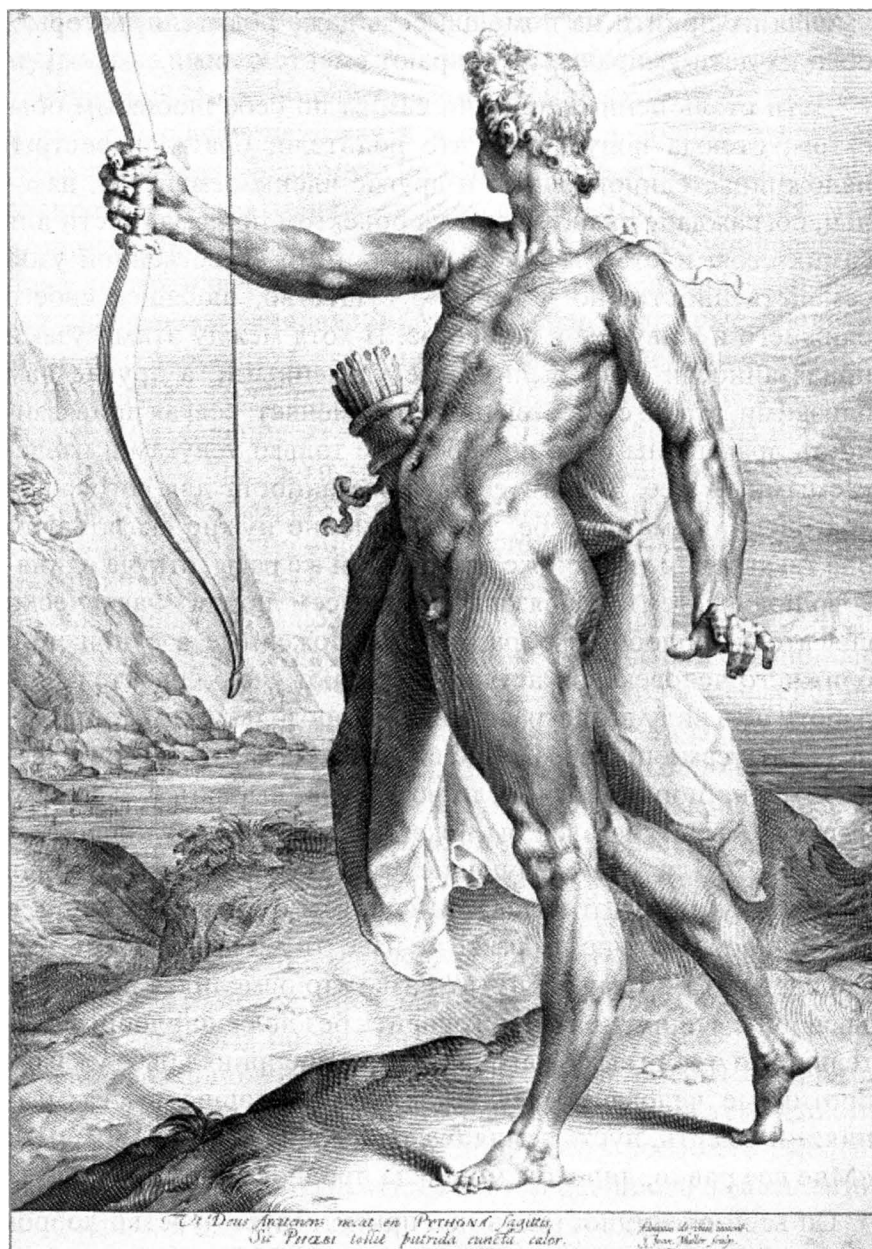
«О том, что дети ценны для своих родителей не только из-за услуг, которые последние им оказали, но и сами по себе, можно узнать по очевидности фактов. Нельзя быть столь жестоким и близким к зверям, чтобы не следить за тем, что его дети счастливы и продолжают процветать после его смерти: скорее, все наоборот. Вследствие этой нежности в завещании на смертном одре уже заботятся о тех, кто еще питаются материнским молоком, устанавливая после своей смерти опекунов и охранников, доверяя детей своим дражайшим друзьям,

умоляя их прийти на помощь; есть даже родители, которые, если их дети умирают, то умирают вместе с ними.

Дети столь ценимы, будучи самым по себе любимым объектом; отсюда получается, что родители, братья и сестры, наложницы, единокровные и другие члены семейства, наконец, сограждане равно являются объектом привязанности для самих себя; пусть мы не связаны с ними естественной узой семейственности, но человек – существо, любящее своего ближнего и живущее в обществе. И хотя между этими узами привязанности одни были более удаленными, а другие нам близкими, это по существу ничего не меняет: всякая привязанность драгоценна сама по себе, а не только услугами, извлекаемыми из нее. Значит, если привязанность для сограждан драгоценна сама по себе, то непременно нужно сказать, что она такая и для лиц той же нации и той же расы, откуда одинаково получается и привязанность ко всем людям. Фактически спасатели, подобным образом расположенные в отношении ближнего человека, зачастую исполняют свою спасительную работу не в виду вознаграждения, но поскольку это стоит осуществить само по себе. Разве видя человека, терзаемого зверем, мы не попытаемся, если возможно, вырвать у зверя его жертву? Кто откразался бы показать дорогу заблудившемуся человеку? Или оказследующие высказывания: ать помощь тому, кто умирает от голода? И если мы открыли источник в засушливой пустыне, то разве не известим о нем знаками тех, кто следуют по тому же пути? Разве кто осмелился бы, следя за собой с вящим тщанием, говорить без должной доброжелательности о мертвых? Наконец, кто не воспринял бы с ужасом противные человеческому естеству следующие высказывания: «Я смерть, пусть земля будет предана огню» (186); или: «Мне все равно, лишь бы мои дела процветали»? (187)

Со всей очевидностью в нас присутствует чувство доброжелательности и дружелюбия ко всем людям, выявляющим, что эта уза человечества предстает драгоценной вещью са-





Ян Харменс Мюллер. Апполон

мой по себе по слову поэзии: «Одна есть раса людей с богами; людей или богов, мы обрели дыхание свое от матери одной и той же» (188) – Естества.

Итак, человеческая любовь нам всем присуща, и отсюда еще ясно, что эта уза сставляет наибольшую цену, когда речь идет о дорогих существах, с кем мы обыкновенно живем.

Теперь мы видим, насколько эти доктрины оставили свои следы в эпиграфических текстах. Афины прославляют Евмена II, свидетельствуя о его доброжелательности «ко всем людям» и расторопности, с которой он пришел на помощь Антиоху IV (189). В Египте греки и туземцы равно прибегают к монарху как к общему Спасителю и Благодетелю «всех людей» (190). Именно в подобных выражениях, кажется, можно признать дух стоической мудрости. Но его еще больше в чем-то, что, не выражаясь в текстах, относится к ситуации, где находятся один по сравнению с другими в большинстве из случаев царский сановник и его подопечные. Грек классических времен мог быть *филантропосом*, благотворителем или даже спасителем. Но им он являлся только для своих сограждан, даже только для категории сограждан (191). Подобным образом был прославлен демотами Элевсина Дамасий Фиванец за радушные склонности в отношении жителей дема (192). Теперь же предприимчивые молодые люди из континентальной Греции или с островов, ищущие фортуны при дворе могущественных царей Египта и Сирии, призывались для управления туземным или греческим населением, но, несомненно, полностью отличающимся от жителей их собственного полиса. Какая иная уза их связует со своими подопечными, кроме одного общего человеческого существа? Они не трудятся во славу своей родины. Они отнюдь не движимы спонтанной притягательностью, которую испытывает человек к своим соотечественникам. Они находятся в положении колониального губернатора наших дней. Одним их правилом поведения с тех пор мог быть только универсальный закон правосудия, доброжелательности, человечности, налагаемый на них тем фактом, что они – люди и несут ответственность за

других людей. Некоторые примеры эллинистического периода ознаменуют различие. Город Селевкия в Пиерии прославляет четырех граждан: Конона, Зефоса, Андрокла и Артемидора; они проявили себя послами при Селевке IV, «исполненными усердия, способствуя спасению своих сограждан» (193): здесь еще, если можно так сказать, классический подход. Вот теперь гражданин Коса Аглай, сын Феокла, ставший большим деятелем при дворе Птолемея VI (181–146 гг. до нашей эры). На своих высокопоставленных должностях он выказал доброжелательность в отношении торговцев с Крита. И те его прославляют «за то, что он старался сделать добро каждому из них, кто его просил, рассуждая, что лучше использовать не только свою личную значимость, но и преимущества фортуны, дабы обязать людей, насколько это ему по силам» (194). Подобным образом был прославлен Клеон, стратег Аттала II (159–144 гг. до нашей эры), «поскольку для полиса и, в общем, каждого гражданина не причинил никакого зла, но наоборот, насколько это зависело от него, творил добро, ибо он праведный» (195). Что верно для сановников – в высшей степени верно и для царей. Если Евмен II назывался еще только общим Евергетом всех греков (196), поскольку речь шла об особенном обстоятельстве, когда греки противостояли варварам (197), то здесь уже все подданные, греки и варвары, своих царств, кому покровительствуют монархи. Птолемей V был прославлен жрецами Египта (198) за то, что облегчил налоговое бремя, чтобы все в Египте, в том числе масса крестьян и ремесленников, как и все классы населения, пользовались условием для процветания. Памятник Канопы равно прославляет Птолемея III, заботившегося о спасении всех (199). Позднее, когда Римский Император будет править над всем миром, каким его знали древние, то окажется нареченным Спасителем всего человеческого рода (200). Нет никакого сомнения в том, что стоическая философия не помогла генезису этой идеи, как она поспособствовала образованию *ius gentium* и воспитанию большого числа легатов и губернаторов, создавших прочность и славу Римской империи.

- (1) Тексты цитируются согласно Н. v. ARNIM, *Veterum Stoicorum Fragmenta* (I Зенон, Клеанф; II–III Хрисипп. Я привожу их по тому и номеру). Для Зенона и Клеанфа я также использовал сборник (с комментарием) А. С. PEARSON (London, 1891); для Зенона аннотированный перевод N. FESTA (Bari, 1932). Наиболее свежая библиография: J. HAUSSLEITER, *Bursian's Jahresber.*, 1937 (литература от 1920 до 1930 гг.), pp. 18–22. В обширной литературе, относящейся к стоицизму, исследования G. RODIER, *La coherence de la morale stoïcienne ap. Études de philosophie grecque* (Paris, 1926), pp. 271 ss. Исследования E. BEVAN, *Stoiciens et Sceptiques* (tr. fr., Paris, 1927), и G. MURRAY, *The stoic philosophy ap. Stoic, Christian and Humanist* (London, 1940), pp. 89–118, мне показались лишь отчасти убедительными. Об атмосфере, в которой сформировалась философия Зенона и влиянии этой философии в III столетии до нашей эры смотреть произведения: WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos* (Berlin, 1881: цитировано Ant. Kar.), J. KAERST, *Geschichte des Hellenismus* (I: 2ed., Berlin, 1917; II: 1reed., Berlin, 1909), W.-S. FERGUSON, *Hellenistic Athens* (London, 1911), W.-W. TARN, *Antigonos Gonatas* (Oxford, 1913: цитировано Ant. Gon.) и *Hellenistic Civilisation* (2e ed., London, 1930); которые остаются необходимыми. Смотреть *Addenda*.
- (2) Кратет: см. D. L., VII 4. Влияние киников мне не кажется определенным. Несомненно, Диогену приписывают образование слова ‘κοσμοπολίτης’ (см. D. L., VI 63 ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη ‘κοσμοπολίτης’, ἔφη); но все то, что известно о Диогене, обязывает разуместь понятие, если оно аутентичное, в негативном смысле: киник не является гражданином никакого полиса, всякое место в мире для него хорошее (см. D. R. DUDLEY, *A History of Cynicism*, London, 1937, p. 35). Здесь нет никакого отношения с позицией стоика, который положительно является гражданином мира, поскольку он сохраняет мир для истинного Града.
- (3) ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, SVF. I 260. Влияние Платона, касающееся прямого воздействия или, наоборот, противопоставление Платону, очевидно. Как и Платон, Зенон берет за основу псевдоконституцию Ликурга (I 261) и пропагандирует сообщество женщин (I 269). Воспитание νέοι (I 248, 252: вероятно, всякой группы 245–253). Платон рекомендует долгую пропедевтику для достижения мудрости; Зенон отвер-

гает ἐγκύκλιος παιδεία (I 259). №№ 264–267 могут быть нацелены на то, что имеет отношение к гражданскому культу в *Законах*. № 263 о Любви, соединяющей между собой всех граждан мира, не имеет ничего кинического, но напоминает Любовь συναγωγεύς Пира (191 d ἔστι δὴ οὖν... ὁ ἔρως ἔμθυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεω συναγωγεύς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἑκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην).

- (4) SVF., I 262 = Plut., *de Alex. vir.* 329 AB. Festa (n° 19) здесь соединяет продолжение у Плутарха (329 CD), возможно, с основанием. Фрагменты *Πολιτεῖν* у Фесты насчитывают 31 номер, но я не уверен, что знаменитые парадоксы о Мудреце должны быть сообщены этому произведению.
- (5) Или «управлять нами», μὴ οἰκῶμεν.
- (6) Пир 191 d 1 ss. (рассуждение Аристофана) См. *выше*.
- (7) По причине ее «демонического» естества: 201 e-204 c (Diotime).
- (8) 212 b 1 ss. Τοῦτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρως οὐκ ἂν τις ῥαδίως λάβοι.
- (9) ATH., XIII 561 C = SVF. I 263.
- (10) συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν, см. *Пир* 212 b 1.
- (11) SVF. I 110: τὸ πᾶν... εἶναι φησιν... ζῶον ἔμψυχον νοερόν τε καὶ λογικόν (согласно Сексту Эмпирику, отмечающему в этом пункте согласие между Зеноном и Платоном [*Τιμεῖν*]). I 120: Σήνων τὸν ἥλιον φύσι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμο πύρινον <δὲ> πυρὸς τεχνικοῦ· δύο γὰρ γένη πυρὸς, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή. Я не вижу французского эквивалента πῦρ τεχνικόν. Греческое выражение обозначает внутренний принцип для живых существ, который не только вырабатывает жар жизни, уподобление элементов и рост, но который в совокупности является рассудком: SVF. I 126 animalium semen ignis is, qui anima ac mens, см. CIC., *n. d.*, II 15, 40–41 (Клеанф). Различие двух видов огня есть уже у Аристотеля, *Gen. An.*, B 3, 736 b 35, но выражением πῦρ τεχνικόν мы обязаны Стоикам.

- (12) SVF. I 124 *Zenon Citiens... putavit primos homines ex solo, adminiculo divini ignis id est dei providential, genitos*, см. I 134–135. Бог является огненным интеллектом мироздания (157), проникающим повсюду (153, 159); который по естеству существ, куда проникает, иногда производит νοῦς (людей), иногда ψυχὴ (животных), иногда φύσις (растения), иногда ἔξις (камни); с тех пор человеческий νοῦς есть частица божественного νοῦς (146).
- (13) SVF. I 264, см. 265–267. Этот фрагмент, в частности, был отмечен в античности, свидетель цитирований Плутарха Кассий Скептик *ap.* Диоген Лаэртский, Климент Александрийский, Ориген, Феодорит, Епифаний, Стобей.
- (14) SVF. I 146. Этот фрагмент должен быть связан с Πολιτεία, получив ранг n°9 bis в перечне Арнима, I, p. 72. Влияние Платона кажется явным, ср. ἀλλ' ἔχειν τὸ θεῖον ἐνμόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν и Тимей 90 с 4 ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸνεῦ κερκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ.
- (15) Это еще более верно, если вместе с Фестой отнести Πολιτεία фрагменты о Мудреце.
- (16) Зенон основывает Стоа в 301 году до нашей эры и умирает в 261 году до нашей эры. Ему в 261 году наследует Клеанф, который умирает в 231 году до нашей эры. Хрисипп наследует Клеанфу в 231 году и умирает в 206 году до нашей эры.
- (17) SVF. II 527, p. 168.13 Arn. (это второе из трех определений мироздания).
- (18) И уже, возможно, сам Зенон. Нам остается так мало фрагментов от основателя, что нельзя в строгости лишать его подобного пункта доктрины под тем предлогом, что от него нет никакого следа.
- (19) D. L., VII 138 καὶ ἔστι κόσμος. ὥς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειῶνι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ ἐν τοῦτοις φύσεων, ἢ σύστημα θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐνεκα τούτων γεγονότων. Это буквально определение Хрисиппа, цитируемое Арием Дидимом *ap.* Стобей, SVF. II 527.
- (20) Во всех этих отрывках *боги* обозначает в первую очередь богов светил. См. CIC., n. d., II 31, 80 *postremo cum satis docuerimus hos esse deos, (a) quorum insignem vim et unlustremfaciem videremus, solem dico et lunam et vagas stellas et inerrantes et caelum*

- (b) *et mundum ipsum* (c) *et earum rerum vim quae inessent in omni mundo cum magno usu et commoditate generis humani*. О божестве светил смотреть также *ib.* §§ 39-44 (Клеанф) о божестве мироздания, §§ 20-22 (Зенон). Источником может выступать Посидоний.
- (21) Для других текстов Цицерона см. *defin.*, III 19, 64 = SVF. III 333 (*mundum autem consent regi numine deorum, eumque esse quasi commune urbem et civitatem hominum et deorum*), *de leg.*, I 7, 22-23 = SVF. III 339, *de rep.*, I 19 = SVF. III 338. Смотреть также J. B. MAYOR *ad Cic.*, *n. d.*, II 31, 78. Как и в замечании Майора, идея об общности богов и людей есть уже в *Горгии* 507 e-508 a (пифагорейцы).
- (22) κοσμοπολίτην. Филон превозносит это слово, см. *de op. m.* 3 (I, 1.12 C.), *demigr. Abr.* 59 (II, 279.24 W. ὁ κοσμοπολίτης σοφός), *desomn.* I 243 (III, 256.15 W. κοσμοπολίτιδες ψυχαί).
- (23) μεγαλοπολίται: см. *ib.* 19 (p. 6.4 C. τὴν ἀληθῶς Μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον).
- (24) Я цитирую здесь этот текст только для сравнения Града. По главному аргументу, – Бог, зримый в своем творении, – см. фрагменты *de Mundo* и *Тускуланские беседы*, цитируемые выше.
- (25) Обрыв текста в SVF. Об этом тексте см. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 253-256 (источником был Посидоний, p. 255), и примечания Ch. FAVEZ в его издании *ad Marc.* (Paris 1928), pp. 60-62.
- (26) *Indefatigata caelestium official volventem*: нельзя создать этот прекрасный образ, немного его не перефразировав.
- (27) Против Хрисиппа, см. *ib.* 34,5 = SVF. II 937: εἰ δὲ, ὥς φησι Χρύσιππο, οὐδὲ πολλὰ γιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν κτλ.
- (28) Только несколько строк в SVF., III 334. Я напоминаю план этого дискурса, произнесенного в 102/3 в Прусе. 1) Преамбула 1-17: Описание нижней области Борисфена (Днепр) и города, основанного в его устье (1-6). Встреча за городом с Дионом и Каллистратом. Пристрастие Борисфенитов к поэмам Гомера (7-9). Дион выступает против Фокилида у Гомера и цитирует Phoc. 5 (Edm.) о городе κατὰ κόσμον οἰκεῦσα (11-14), откуда он приходит к понятию о хорошо управляемом граде, тема, о которой он предлагает трактовать перед храмом

Зевса (15–17). – II) Рассуждение о граде εἵνομος 18–61: Определение полиса (18–21). Единственным совершенным градом является град мироздания (22–23). Заминка одного Борисфенита, попросившего Диона растолковать тему о граде в соответствии с духом Платона (24–29). Град мироздания согласно греческой мудрости (стоической, см. τῶν ἡμετέρων, II, p. 9. 2 A.: 25–38). Колесница мироздания согласно иранским магам (39–61: об этом отрывке см. Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, II, pp. 142–153).

Фрагменты, нас интересующие, суть: 22–23, 29–32, 35–38. Аналогичные развития мы обнаруживаем в Or. I (περὶ βασιλείας A), § 42 = SVF. III 335.

- (29) ὥσπερ ἡμεῖς προσειχάζομεν κατὰ τὴν μείζονα ἀρχὴν, p. 10.29 A.  
Я не уверен в смысле этой фразы.
- (30) SVF. I 162.
- (31) D. L., VII 88 = SVF. I 162, p. 43.1.
- (32) SVF. I 164.
- (33) См. Весь раздел SVF. III 308 ss.: *de iure et le*
- (34) SVF. III 314.
- (35) SVF. III 326.
- (36) См. SVF. I 158.
- (37) SVF. I 158–161.
- (38) SVF. I 197–198 et 181. О Хрисиппе смотреть Указатель SVF., s. v. οἰχειόω οἰχειώσις. О происхождении этого понятия смотреть *Addenda*.





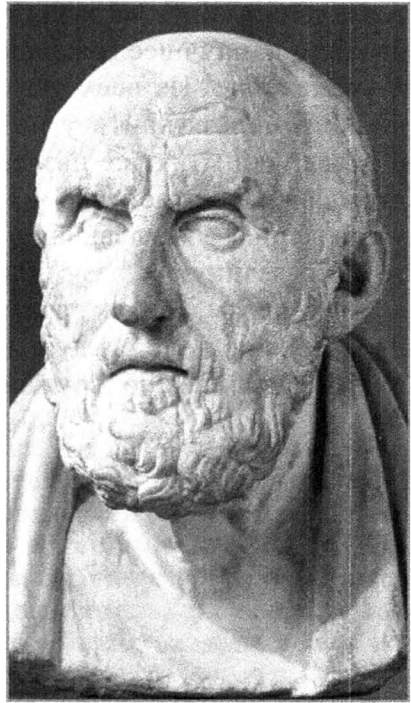
Стоик Клеанф

Еще Клеанф колебался на этот счет, свидетель очаровательной истории, сообщенной Плутархом и Элианом, SVF. I 515. Я привожу текст Элиана (*Nat. An.*, VI 50): «Вот опыт, заставивший Клеанфа из Ассоса, несмотря на то, что он противился ему изо всех своих сил, признать, что животные все же обладают некоторым свойством умозаключения. Однажды Клеанф сидел, мечтая лишь о том, чтобы предаться хорошему отдыху, не имея никакой иной цели. Так на его ногах оказалось большое количество муравьев. Он принялся за ними наблюдать и увидел, что другие муравьи несли по суженному коридорчику, не являвшемуся

обычной стежкой муравейника, труп одного муравья к муравейнику, им не принадлежавшему, и обитатели которого были им чужими. Достигнув края муравейника, они остановились с трупом. Он увидел тогда муравьев, поднимающихся из глубины отверстия, встречающих чужаков как бы для беседы с ними, затем спускавшихся, что продолжалось несколько раз. В завершение они принесли личинку насекомого, служившую выкупом. Чужаки ее приняли, и все вместе, совершали доставку трупа. Другие заполучили его с радостью, как если бы дело касалось сына или отца». Пример муравьев был знаменитым в античности. Цельс его повторяет в своих Истинных Рассуждениях, см. Оригена, *c. Cels.*, IV 81: «Он (Цельс) говорит: «Если допустить, что люди потому имеют преимущество перед неразумными животными, что

они населяют города и пользуются всеми благами гражданского общежития, имеют у себя начальников и предводителей, то все это еще ничего не означает, ведь муравьи и пчелы имеют у себя то же самое». На что Ориген отвечает, используя аргумент Хрисиппа (SVF. III 368): «Таким образом, от взора Цельса совершенно ускользнуло то различие, какое существует между явлениями, зависящими в своем происхождении от разумной силы и мыслительных способностей, и явлениями, которые от разума нисколько не зависят и определяются исключительно потребностями одного только внешнего

инстинкта. В основе этих последних явлений, во всяком случае, не лежит разум, которым управлялись бы действия (неразумных животных), такового разума они не имеют. Верховный (ὁ πρῶτος) царь над всеми подчиненными Ему существами, Сын Божий, сотворил неразумную природу именно так, что она, поскольку является неразумной, может только служить тем существам, которые удостоились получения разума (λόγον). Итак, у людей образовались города с многочисленными искусствами и установлениями законов: гражданское устройство, начальство и управление между людьми – именно все эти, в собственном смысле так называемые хорошие качества и действия, а также и такие, которые именуются так уже в несобственном смысле и служат только – по возможности – подражанием первых. Эти-то качества,



Стоик Хрисипп

собственно, и имели в виду лучшие из законодателей, когда вводили наилучшее гражданское устройство, влaстительство и управление. Из всех указанных установлений ничего подобного нельзя найти у неразумных животных, хотя Цельс и делает попытку все названия и учреждения, как то: город, гражданское устройство, начальство и управление – все эти учреждения, указывающие на разумность и деятельность, тесно связанную с разумностью, приурочить также к муравьям и пчелам. Но как раз в этом отношении ни муравьям, ни пчелам отнюдь не следует воздавать похвалы, потому что в их действиях нет обнаружения разумности»<sup>1</sup>.

(39) CIC., *de fin.*, III 20, 67 = SVF. III 371.

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Сочинение Оригена против Цельса. Часть I. Перевод с греческого э. о. профессора Д. Дисарева. Казань, Типолитография Императорского Университета, 1903. Книга IV, с. 766–768.

- (40) *Гражданское* право, поскольку совокупность людей и богов образуют град.
- (41) См. Уже Зенон, SVF. I 160: *Zeno rerum naturae dispositionem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitate rerum et deum et animum Iovis noncupat*, LACT., *de ver. sap.*, с. 9. Та же самая формула *Inst. div.*, IV 9 et TERTUL. *Apol.* 2.
- (42) SVF. I 179–183. В этом пункте еще Портик продолжает Платона. Именно Платон первым решил антиномию, денонсированную Софистами, между φύσις и νόμος (гражданский закон), показав, что истинный νόμος тождествен φύσις, см. *Contemplation... selon Platon*, pp. 136–138, 151–153. G. Rodier, *l. c.*, p. 279, объяснил смысл этой формулы ὁμολογουμένως ζῆν и показал, что отсюда мудрец понимает рациональную необходимость событий, он ее желает: «Благо смешивается в этом отношении с пользой... Есть всегда совершенная ὁμολογία между действиями мудреца и его характером». Отметим еще с Родье (*ibid.*), что необходимость стоиков является *аналитической* необходимостью: значит всякое заблуждение есть противоречие. Итак, поскольку всякий грех предстает заблуждением, постольку допускать, что мудрец мог грешить, означало допускать, что он прекращает разуметь в тот самый момент, когда он разумеет.
- (43) SVF. I 552.
- (44) SVF. III 4.
- (45) Индивидуальный разум, см. ПЛАТОН, *Тимей* 90 с. 5.
- (46) D. L., VII 87 = SVF. III 4.
- (47) PLUT., *de virt. mor.* 3, p. 441 C = SVF. I 202: κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι (Менедем, Зенон, Аристон, Хрисипп) τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπολόγον, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται.
- (48) Cic., *Acad. Post.*, I 38 = SVF. I 199.
- (49) SVF. I 200–201.
- (50) STOB., II 7, 11g. P. 99.3 W. = SVF. I. 216. Феста приписывает этот фрагмент Πολιτεία (n° 3).
- (51) Таков, собственно, стоический смысл термина каторθοῦν, откуда понятия каторθωма и каторθωσις для обозначения в стоицизме добродетельной склонности мудреца, состоящей, по

сути, в «правильном намерении» (κατόρθωμα) и в различении действий, взятых детально, для которых видимая сложность человеческих вещей должна быть нацелена только на «надлежащее» (καθήκον); то есть на содержащее вероятные причины (ἔτι δὲ καθήκον φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογον ἴσχει ἀπολογισμόν SVF. I 230). В общем языке каторθοῦν это поддерживать всякое правильное направление к τέλος, откуда «преуспевать, процветать». Итак, τέλος, конечная цель в Стоа, это согласие с универсальным Логосом. Всякое действие, соответствующее этому присущему намерению, есть κατόρθωμα. Дело в действии вряд ли имеет значение: самоценно только намерение. И это намерение не может ошибаться: оно всегда присутствует или его нет (M. Van STRAATEN, Panétius, Amsterdam, 1946, pp. 196–197, хорошо видел этот пункт). Теперь то, что касается термина каторθοῦν. Существуют большие аналогии между стоической мудростью и христианской святостью, обладающей своим началом в любви Божией или в милосердии. Милосердие должно «сообщать» все действия христианина. Даже естественные добродетели (четыре добродетели язычников) не имеют никакой ценности в христианском смысле, если этого «сообщения» недостает. Святой Августин скажет, что добродетели язычников являются пороками: стоик древнего стоицизма смог бы в строгости понять этот парадокс.

- (52) τοὺς περὶ τοῦ βίου ἐμπειρίαις χρώμενον. Я перефразирую ее немного для разъяснения смысла, указанного более сложной формулой κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (*vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent*, CIC., defn., IV 14 = SVF. III 13). Этой формулой мы, кажется, обязаны Хрисиппу, см. SVF. III 4 πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ καὶ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὃς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, ib. III 12 (p. 5.16 A.) Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξαμένος αὐτοῦ (sc. τοῦ Ζήνωνος) τὴν αἵρεσιν προσέθηκε 'τῇ φύσει' καὶ οὕτως ἀπέδωκε 'τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ἦν'. ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τροπον τοῦτον· 'ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων. «Естество» в этой формуле обозначает универсальную Природу, см. ib. III 12 (p. 5. 13) κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν. Смотреть также I 555: Клеанф имел в виду только универсальную Природу; Хрисипп – универсальную Природу и человеческое естество.

- (53) Ζήνων... τέλος ήγεΐται τὸ κατ' ἀρετὴ ζῆν SVF. I 180, *honeste autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae Zeno statuit finem esse bonorum* I 181.
- (54) SVF. I 184 (Ζενο), 554 (Κλεανφ), III 4 (Χρисипп).
- (55) SVF. I 185, см. 183 στοιχεΐα τῆς εὐδαιμονΐας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν.
- (56) SVF. I 186.
- (57) CIC, de fin., V 79 = SVF. I 187, смD. L., VI 127 αὐτάρκη τε εΐναι αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονΐας καθά φύσιν Ζήνων.
- (58) SVF. I 172 τὰ μὲν τῶν πραγμάτων ἐφ' ἡμῖν τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Одно упоминание о Зеноне. Доктрина была подробно объяснена Χρисиппом.
- (59) SVF. I. 218.
- (60) SVF. II 604 (p. 186. 4). См. PLAT., Tim. 33 d 2 ήγήσατο γὰρ αὐτὸ (sc. τὸπάν) συνθεΐς αὐταρχες ὄν ἄμεινον μᾶλλον ἢ προσδεῖς ἄλλων.
- (61) SVF. I. 190.
- (62) О чем смотреть искусную статью F. OLLIER, *Rev. Et. Gr.*, XLIX (1936), pp. 536 ss.
- (63) PLUT., Cleom. 2, 3 = SVF. I. 622.
- (64) βαθεΐ... ἤθει: иллюстрация предстает изображением глубинной и с тех пор спокойной воды.
- (65) SVF. I 270.
- (66) См. FERGUSON, *Hell. Athens*, pp. 128-129.
- (67) D. L., VII 169 = SVF. I 463: ήγούμενόν τε (sc. Κλεάνθην) τῶν ἐφήβων ἐπὶ тина θέαν κτλ.
- (68) FERGUSON, p. 129, п. 4, p. 260. Почетное постановление в пользу Зенона должно было помещаться в гимнасиях Академии и Лицея.
- (69) SVF. I. 271.
- (70) См. F. OLLIER, *l. c.*, p. 546.
- (71) Этим особым употреблением слова καθήκον мы обязаны в первую очередь Зенону, см. SVF. I 230. О его смысле см. PEARSON, *op. cit.* (Zeno), n° 145.
- (72) См. SVF. I 180-181.
- (73) См. диалоги *Γοργΐй, Республика*, мою книгу *Contemplation... selon Platon*, pp. 138 ss., 381 ss.

- (74) Текст: *Arist. fragm.*, n° 675 R<sup>2</sup>. = J. M. Edmonds, *Lyra Graeca*, III (Loeb Cl. L., 1927), p. 400 = Didyme, *Berl. Kl. Texte*, I 25. См. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, II, pp. 403-412, W. JAEGER, *Aristoteles*, pp. 117 ss. Гимн, вероятно, составлен немногим позже 342/1 гг. до нашей эры, дата смерти Гермия (JAEGER, p. 117, n. 2), Аристотель находился тогда в Пелле. Смотреть *Addenda*.
- (75) Понятие *Ареме* персонифицировано и значит становится личным именем. Кроме того, слово «Добродетель» ему не соответствовало. ἀρετή здесь это «сила души».
- (76) σᾶς πέρι, παρθενε, μορφᾶς | καὶ θανεῖν ζαλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος. Не хватает реминисценций, см. EURIP., *Troy*. 401-2 στέφανος οὐκ αἰσχροὺς πόλει | καλῶς ὀλέσθαι, 386-7 Τρῶες δὲ πρῶτον μὲν τὸ κάλλιστον κλέος, ὑπὲρ πάτρας ἔθνησκον, HILLER v. GAERTRINGEN, *Hist. Gr. Ep.*, 31 Platées?) εἰ τὸ καλῶς θνήσκειν ἀρετῆς μέρος ἐστὶ μέγιστον, SIMON, 4 Bgk = 21 Edmonds τῶν ἐν Θερμοπύλαι σιθανόντων | εὐκλεῆς μὲν ἀτύχα, καλὸς δ' ὀπίτμος, | βωμὸς δ' ὀτάφυς, πρόγοῶν δὲ μνάστις, ὃ δ' οἶκτος ἔπαινος, etc.
- (77) καρπὸν ἰσαθάνατον Wilamowitz (et Didyme): κ. εἰς ἄθαν. Diog. L., κ. τ' ἄθαν. Афинея.
- (78) Я читаю οἱ Διός с Виламовитцем: ὁ Διός D. L.
- (79) Аллюзия на благородное поведение Гермия, который, связанный союзом и дружбой с Филиппом Македонским, был вероломно препровожден из Атарна в Сузы, предан пытке и, отказавшись выдавать любой из секретов, осужден к смерти на кресте. Смотреть тексты, цитируемые ДИДИМОМ, в том числе *Похвалу Гермия* Каллисфена, col. V, II 64 ss. (смотреть P. FOU-CART, *Études sur Didymos*, *Mem. Acad. Inscr. et B. L.*, XXXVIII 1, 1907, pp. 112-113), посвящение Аристотелем μνημεῖον (или статуи) Гермия в Дельфах, fr. 674 R<sup>2</sup>, кроме того, STRABON, XIII, 57, p. 610. Смотреть также v. d. MÜHL, *Suppl. P. W.*, Bd. III, 1126-1130 (литература до 1918 года), JAEGER, *Aristoteles*, pp. 117 ss., J. BIDEZ, *Hermiasl'Atarnée*, *Bull. Ac. roy. de Belg.*, Cl. D. L., XXIX, 1943, pp. 133 ss., и далее *Addenda*.
- (80) G. MURRAY, *Stoic, Christian and Humanist*, p. 99.
- (81) На этот счет есть аналогии между Менедемом, например, и Сократом Ср. D. L., II 126 (солидность Менедема) ταῦρον Ἐρέτῃην и *Федон* 117 b 5 ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει ταυ ἡδὸν ὑποβλέψας πρὸς τὸν

- ἄνθρωπον. D. L., II 127 (стыд Еврилоха перед Менедемом) и *Πυρ* 216 а-с (стыд Алкивиада перед Сократом).
- (82) BION: D. L., IV 53 ἦν δὲ πολυτελής καὶ διὰ τοῦτο πόλιν ἐκ πόλεως ἤμειβεν (см. HENSE, *Teletis reliqu.*, p. LXXV). Он не учитывает указанную причину, ἦν... πολυτελής, происходящую от источника, враждебного Биону, см. ib., pp. LIXss., в частности, LXV, LXXIII. TÉLÈS, p. 25. 6 Н. Δύναμαι δὲ μεταβάς ὥσπερ ἐξ ἐτέρας νεῶς εἰς ἐτέραν ὁμοίως εὐπλοεῖν οὕτω ἐξ ἐτέρας πόλεως εἰς ἐτέραν ὁμοίως ἐδαιμονεῖν. Wilamowitz, *Ant. Kar.*, pp. 292 ss., в частности, pp. 307-319, превосходно отметил этот тип проповедника и нужды, на которые он отвечал. Смотреть также DUDLEY, *op. cit.*, pp. 62 ss.
- (83) D. L., IV 10.
- (84) D. L., IV 10.
- (85) ὅλως καὶ μουσικὴν καὶ γεωμετρίαν διέ αιξεν, D. L., IV 53.
- (86) D. L., IV 46–47. О Бионе смотреть особенно TARN, *Ant. Gon.*, pp. 233–239. Источники в *index Bioneus Hense, Tel. rel.* (2ed., 1909), pp. 100–102.
- (87) На самом деле, речь идет о моральном воспитании.
- (88) TÉLÈS, p. 6. 2–3 Н.
- (89) Писавший около 241 года до нашей эры.
- (90) οὐδὲ τὰ μεράκια ταυτί, TÉLÈS, p. 24. 1 Н.
- (91) TÉLÈS, p. 24. 4–6 Н. См. Hense, p. XXXIX. Телет (согласно Биону Борисфениту) нам оставил превосходную картину несчастий подростка в Афинах в III столетии до нашей эры, p. 50. 3 Н. (см. Ps. Plat., *Axioch.* 366 dss.): «Какой возраст свободен от тягот и печалей? Не плачет ли младенец с первого мига рождения, начиная свою жизнь с муки? В самом деле, его не обходит ни одна печаль, наоборот, он страдает и от нужды, и от стужи или жары либо побоев, причем не умеет и слова пролепетать о своих страданиях, но лишь рыдает, и это рыдание – единственный знак его неудовольствия. Когда же ему исполняется седьмой год, он, претерпев уже много невзгод, попадает в руки тиранов-наставников, учителей грамматики и гимнастики, а по мере взросления его окружает целая толпа повелителей – ценители поэзии, геометры, мастера воинского дела. После того как его вносят в списки эфэбов, страх одолевает его еще пуше: здесь и Ликей, и Академия, и гимнасическое на-



часть, и розги, и бесчисленные другие беды, и за любым усилием подростка надзирают воспитатели и выборные лица от ареопага, присматривающие за юношами. Когда же молодой человек избавляется от всех этих повелителей, подкрадываются и встают во весь рост заботы и размышления, какой избрать жизненный путь; и перед лицом этих более поздних трудностей – всех этих сражений, непрерывных состязаний и увечий – детские заботы кажутся несерьезными, попросту пугалами для младенцев»<sup>1</sup>.

- (92) τῇ μὲν ἀνδρεία νέους ὄντας ἔφη (Bion) χρῆσθαι, D. L. IV 50.
- (93) См. D. L., II 115: «Точно так же и Деметрий, сын Антигона, захватив Мегары, распорядился охранять дом Стильпона и возвратить ему разграбленное добро; но когда он спросил у него перечень его убытков, Стильпон заявил, что убытков не было: воспитания у него никто не отнял и знания его и разум остались при нем. А рассуждая с царем о благодеяниях, он так пленил его, что сделал своим приверженцем»<sup>2</sup>.
- (94) Смотреть ПРИЛОЖЕНИЕ II, ниже. Отрывок Телет набит заимствованиями из Биона.
- (95) D. L., IV 53. Согласно источнику, враждебному Биону. Изначально в похвале Биона забавная история обращена в обвинение, когда показывает Биона, заставившего переодеться матросов и следовать за ним в гимнасий, чтобы лучше выставить напоказ его тщеславие (ἦν δὲ... ἐνίστε καὶ φαντασίαν ἐπιτεχνώμενος), см. Hense, p. XLII.
- (96) D. L., II 126, 127. Источник Диогена здесь превосходный: это Антигон из Каристоса, см. Wilamowitz, *Ant. Kar.*, pp. 86–102.
- (97) D. L., II 127. То же самое сказано Архесилаем, IV 33.
- (98) D. L., II 141 ἡγάτα δὲ αὐτὸν καὶ Ἀντίγονος καὶ μαθητὴν ἀνεχέρυττες αὐτόν. Смотреть также II 142.
- (99) D. L., II, 128. Об Антигоне и Менедеме см. TARN, *Ant. Gon.*, pp. 22–27.

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собрание сочинений в 4-х томах // Философское наследие, т. 121. РАН ИФ. М.: Мысль, 1994. Аксних. С. 603–611. Перевод с древнегреческого С. Я. Шейнман-Топштейн.

<sup>2</sup> Текст цитирован по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова, – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 е., 1 л. карт. – (Филос. наследие).

- (100) μεираκίου καταθρασυνομένου D. L., II 127, πρὸς δὲ τὸν θρασυνόμενον μοιχόν 128, πρὸς δὲ τὸν νεώτερον κεκραγὸτα 128. Это главный недостаток молодых людей, см. ПЛАТОН, *Евтидем* 273 а 8 ὅσον μὴ ὑδριστῆς διὰ τὸ νέος εἶναι, АРИСТОТЕЛЬ, Риторика, II 2, 1378 b 26 αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑδρίζουσιν, ὅτι οἶονται κακῶς δρῶντες αὐτοὺς ὑπερέχειν μάλλον. διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ πλούσι οὐδρισταί· ὑπερέχειν γὰρ οἶονται ὑδρίζοντες.
- (101) τὸ περαίνεσθαι, D. L., II 127, 128.
- (102) D. L., II 139-140 = Афинея X 419 с. Источник Каристского, Wilamowitz, *l. c.*, pp. 99-101.
- (103) D. L., II 129-130.
- (104) D. L., IV 16. Даже если рассказ не принадлежит Антигону Каристскому, необходимо его оставить в качестве «типично подлинного», Wilamowitz, *Ant. Kar.*, p. 56. В параллельном месте Филодема, источником которого служит Антигон, мы имеем θηραθεῖς ὑπὸ Ξενοκράτους, см. Wilamowitz, p. 63.10 (*Academi-corum Index Herculanensis*, p. 48.10 Mekler).
- (105) εἶναι γὰρ φιλόπαιδα καὶ φιλομεираκίον, Φιλοдем, p. 63.5-6 Wil. (*Acad. Ind.*, p. 47.5 M.).
- (106) Умеренность Ксенократа прославлена и проиллюстрирована примерами, D. L., IV 6-7.
- (107) Крантор и Полемон: D. L., IV 17 и 24. Суровость Племона: Acad. Ind., pp. 49-50 M., о Ксенократе: D. L., IV 6 σεμνὸς δὲ τὰ τ' ἄλλα Ξ. καὶ σκυθρωπὸς ἀεὶ и анекдот IV 16. Восхищение Племона Ксенократом: Acad. Ind., p. 54.41 M.
- (108) Acad. Ind., p. 56.20 ss. M. (дополнения Меклера кажутся несколько смелыми): ἔφη δ' (sc. Ἀρχεσίλαος, см. 55.3) ἐν ᾧ σ (теи τόθ' ὑπάρχ) εἰν παρ' ἐν (ίοις ἀσώτοις σ) ιτήσεις, ἵν' (ἀκολασίαις ἀφισ) τῷ σ (iv) τοῦ (ς φήβους τῆς Ἀκαδη) μείας (τε καὶ κῶθωνος ᾱ) ποχῆς κα (ιδήτις) ἅπαν (τ') ἐδόκει ζη (τεῖν ὅπως αὐτοὺς ᾱ) κράτουδι (ψ) ὦ (vτας καὶ ἔρωτος π) ανδ (ή) μ (ου δυσχρήστους π) ο (ή) σεπ (ρὸς ἱ) με (ρ) ον (ᾱμ) α σεμνόν τε καὶ фил (όλο) γον.
- (109) Текст продолжается, согласно Меклеру, следующим образом: μετὰ ταῦτ' та μέντοι Πολέμω) v Κράτητο (ς ἐρωτικῶς διατεθεῖς (τοσοῦτον τῆς) σε (μν) ἥς ᾱ (ταραξίας ἐξέ) στη ὦ (σ) τ ε λέ (γονθ' κτλ). Хотя нет никакой причины предполагать подобные переполнения у Пелемона, так расхваливаемые автором выше σωφροσύνη, эта догадка не вяжется с продолжением, где По-

лемон определенно борется, чтобы выиграть у Кратета в мудрости.

- (110) P. 57.2 ss. M.: ὥ(σ)τε λέ(γονθ')οἷάπερεῖς τῶν ἀφηγουμένων τῇ(ς) Ἀκαδημείας (ῶι) γ' ἐ(ῶ)κει καὶ τῷ σώματι βελ(τίο)να (ego: βέλ(τισ)τα M.) ὀιακεῖσθαι τῶν ἐγλυ(ομ)ένων καὶ τῶν ἱκανῶς βε(δ)ιωκότων εἶναι, π(ερι)σπῶντος τὸ μειράκιον μήτ' εἰ(ξ)αι μήτε καταπλαγῆναι, μέχρι δὲ τοῦτου πολεμῆσαι καὶ διαντᾶι(ρ)αι πρὸς αὐτόν, (ἔω)ς ἐξηργάσατο καὶ μετῇ ἀγε τὸ(ν) Κράτητ ἀπρὸς ἑαυ(τό)ν.
- (111) Атмосфера меняется с Аркесилаем, являющимся особо искусным диалектиком. Антигон Каристский, конечно, сообщает, как и о Менедеме, что вышсказанный возобновлял обучение своих учеников с язвительностью и большой вольностью в речи (D. L., IV 34), но следующая черта (IV 37) показывает, что во многих случаях речь идет скорее об их грубых ошибках, нежели о моральных заблуждениях.
- (112) D. L., VII 1: согласно стоику Аполлонию Тирскому (I столетие до Рождества Христова).
- (113) D. L., XXII: согласно антигону Каристскому, как и для следующих ссылок.
- (114) Он питался только маленькими хлебцами, медом и небольшим количеством ароматического вина, D. L., VII, 13.
- (115) D. L., VII 17.
- (116) D. L., VII 22 δεῖντ' ἔλεγε τοὺς νέους πάσῃ κοσμιότητι χρῆσθαι ἐν πορείᾳ καὶ σχήματι καὶ πειβολῇ. Интересно сравнить эфебические постановления, v. gr. декрет от 334/3 гг. до нашей эры (Syll.<sup>3</sup>. 957.54 ss.), где колено Кекропидов и Буле прославляют эфебов за их κοσμιότης и их εὐταξία. Сами имена судей, назначенных следить за эфебами, указывают на склонности, в которых полис желал воспитать свое юношество. Изначально ими являлись κοσμήτης и коллегия надзора из двенадцати σωφρονισταί (по одному на колено). В 301 году до нашей эры срок эфебии (больше не являвшейся обязательной службой) сократился с двух до одного года, и число эфебов намного уменьшилось, и должность σωφρονισταί была упразднена по экономическим причинам: см. FERGUSON, *Hell. Ath.*, pp. 127–129.
- (117) CLEM. AL., *Paed.*, III 11, 74 = SVF. I. 246.

- (118) ὄφρυς καθειμένη. Хмурить или умыть брови было знаком надменности и высокомерия, см. ANTH. PAL., X 122 σοῦ τὴν ὄφρυν καὶ τὸν τῦφον καταπαύσει и наша «нахмуренность». Наоборот, «сглаживать» или «расслаблять» лоб обозначало непринужденность хорошего настроения (EURIP., *Iph., Aul.* 648 [Ифигения Агамемнону] μέθες νῦν ὄφρυν ὄμμα τ' ἔκτεινονφίλον. *Hippol.* 290, ANTH. PAL., XII 42, PLUT., *De-comm. not.* 10, 3 p. 1062 F ταῦτα γὰρ εἰ μὲν παίζοντες λέγουσιν, καταθέσθωσαν τὰς ὄφρυς) или ленивой и распутной жизни (Силен, говоря о пьянстве, EURIP., *Cycl.* 167 ἄπαξ μεθυσθεὶς καταβαλὼν τε τὰς ὄφρυς). Здесь смысл, выражаемый еще ὄμμα διακεκλασμένον ἀνιέμενα τὰ τοῦ σώματος μέλη.
- (119) Буквально «шея», μὴ ὑπτίος ὁ τράχηλος: знак надменности, см. Sirac., 7, 23 τέκνα σοὶ ἐστίν; παίδευσον αὐτά, καὶ κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν.
- (120) ὥσπερ ἐπὶ τέγους καθεζόμενοι, буквально «как если бы они сидели на крыше (на террасе)», но то, что этому предшествует, ἐταιρικῶς κεκοσμημένοι, и известный смысл τέγος (бордель) прямо указывает на то, что речь идет о женщине, отдающейся прохожим. Festacr. LYSIASXXIV 20. Смотреть также ESCHINE, с. *Tim.* 40 οὗτοςγ ἄρ..., ἐπειδὴ ἀπηλλάγη ἐκ παίδων, ἐκάθητο ἐν Πειραιεὶ ἐπὶ τοῦ Εὐθυδίκου ἰατροῦ, προφάσει μὲν τῆςτέκνης μαθητῆς τῇ δ' ἀληθείᾳ πωλεῖν αὐτὸν προηρημένος.
- (121) Смотреть *Contemplation... selon Platon*, Ire et IIIe Parties.
- (122) πῶς ἂν θεραπευθέντες γένοιστο ἄριστοι, ПЛАТОН, *Laqem* 179 b 1–2.
- (123) См. Em. BRÉNIER, *Chrysippe* (Paris, 1910), pp. 221–222.
- (124) περὶ χάριτος. Некоторые фрагменты, сохраненные Сенекой, см. *debenef.*, VI 10,2 = SVF. I 579.
- (125) О развитии этой темы у Сенеки и Эпиктета, см. *Sainteté*, pp. 63–68.
- (126) См. АРИСТОТЕЛЬ, Никомахова этика, III 8 (in.) κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν... ἀναλαβόντες δὲ περὶ ἐκάστης εἶδωμεν..., καὶ πρῶτον περὶ ἀνδρείας.
- (127) SVF. I 190.
- (128) D. L., VII 15 οἷον εἶν θέατρον ἀπολωλεκῶς. TARN, *Ant. Gon.*, p. 236 n. 47, cp. EPICURE, fr. 208 *Us. satis magnum alter alteri*

- theatrum sumus*. Наоборот, Бион Борисфенит «играл» натолпу, ἦν δὲ καὶ θεατρικός, D. L., IV 52.
- (129) ἐρωτηθεὶς τί ἐστι φίλος, ‘ἄλλος ἐγώ’, ἔφη, D. L., VII 23. См. WILAMOWITZ, *Ant. Kar.*, p. 12, n. 23.
- (130) См. F. OLLIER, l. c., pp. 536 ss. Источник Плутарха здесь Филарх, современник событий.
- (131) PLUT., *Agis* 2, 1–2.
- (132) Коллега Агида по царской власти.
- (133) PLUT., *Agis*, 4.
- (134) PLUT., *Cleom.* 1, 3.
- (135) *Ib.* 2, 2.
- (136) PLUT., *Agis*, 7, 1.
- (137) О характере Антигона см. TARN, *Ant. Gon.*, pp. 15–36, 223–256, в частности, p. 235, n. 46, p. 236, n. 47 et pp. 249 ss.
- (138) Он наследовал, возможно, своей матери Филе, дочери Антипатра. Антигон ἄτυφος καὶ μέτριος PLUT., *Mor.* 545 B, πρᾶος καὶ ἄτυφος AEL., V. H., II 20: см. TARN, *Ant. Gon.*, p. 250, n. 103 и о смысле τύφος, p. 240, n. 70.
- (139) Начиная с морской победы Димитрия над Птолемеем при Саламине на Кипре (306 год до нашей эры) до Ипсоса (301 год до нашей эры).
- (140) S. v. βασιλεία 2 (I, p. 457.29 Adler).
- (141) Над кельтами при Лисимахе (279 год до нашей эры).
- (142) παρ’ ἐμοῖς φησὶν ὁ μειράκιον, ἀνδραγαθίας εἰσὶν οὐ πατραγαθίας τιμαί, PLUT., de vitioso pudore 534 C = STOB., IV 29 B 39: см. HENSE, *Teles*, p. LXXXVIII, TARN, p. 235, n. 46.
- (143) STOB., III 7, 19: τὰ μέγιστα καλὰ ἄνευ μεγάλων κακῶν οὐκ εἶναι.
- (144) Это то, что в политических греческих теориях отличает царя от тирана: см. POL., VII, 6 τυράννου μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ τὸ κακῶς ποιοῦντα τῷ φόβῳ δεσπότην ἀκουσίαν μισοῦμενον καὶ μισοῦντα τοὺς ὑποταττομένους βασιλέως δὲ τὸ πάντα εὖ κοινοῦντα, διὰ τὴν εὐεργεσίαν καὶ φιланθρωπίαν ἀγαπώμενον, ἐκόντων ἡγεῖσθαι καὶ προστατεῖν.
- (145) τὴν βασιλείαν ἡμῶν ἐνδοξὸν εἶναι δουλείαν, AEL., V. H., II 20. См. TARN, *Ant. Gon.*, p. 256.
- (146) ὁ λασανοφόρος буквально «тот, кто опорожняет мой ночной горшок».

- (147) PLUT., *de Is. et Os.* 24, p. 360 C.
- (148) STOB., IV 8, 20.
- (149) Отсюда уже цитированное высказывание Антигона на смерть Зенона: «Какого зрителя я потерял!», D. L., VII 15.
- (150) SUID., βασιλεία 3 (I, p. 458. 1 Adl.): см. TARN, p. 255 etn. 120. Суидас добавляет: «Отсюда получается, что необходимо бояться, как тиранической разнузданности налогообложений, требуемых силой с использованием насильственного пути, но почитать как доказательства заботы справедливые просьбы о налогах, основанные на разумности и кротко воспринимаемые» (σὺν φιλανθρωπῳίᾳ).
- (151) PLUT., *De sera num. vind.* 21, p. 562 F. Traduction G. Méautis (Lausanne, 1935), p. 119.
- (152) См. KAERST, *Gesch. d. Hell.*, I<sup>2</sup>, pp. 500–501, II 1, pp. 118–124.
- (153) PHIL., *de Sacr. Abel* 115 (I, p. 249.4 Cohn) = SVF. III 505.
- (154) Sc. когда даже души не были соединены с богами после смерти.
- (155) ARIST., §§ 182–300.
- (156) τῶν ὑποτεταγμένων φιλανθρωπία καὶ ἀγάπησις. Я беру τῶν ὑποτ. За целевой родительный падеж; φιλανθρωπία лучше подходит к царю, нежели к подданным, и даже ἀγάπησις, имеющее различие с ἐρως, предполагает бескорыстную волю делать добро, оказывать услугу, см. La Sainteté, pp. 91–98.
- (157) ὅσον ἐπιεικεῖα καὶ φιλανθρωπία πάντας ἀνθρώπους ὑπερῆρκας. Для ассоциации двух понятий ἐπιεικεία и φίλ. смотреть *ниже*.
- (158) Оφίλ. смотреть S. LORENZ, *De progressu rationis φιλανθρωπίας*, Diss. Leipzig., 1914, H. BOLKENSTEIN, *Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (Utrecht, 1939); в частности, pp. 110–111, 124–128, 140–141, 163–165, 426–428, 482–483. О надписях и папирусах см. W. SCHUBART, *Arch. f. Pap.*, XII (1936), pp. 1–26.
- (159) См. TARN, *Hell. Civilisation*, 2e ed., pp. 74 ss.
- (160) См. TARN, *Ant. Gon.*, pp. 145–147.
- (161) Поводом для этого стали разрушения, совершенные самими этолийцами с Диумом и Додоной, См. POL., V 9, 1 ss.
- (162) οὐ τοσοῦτον ἦνυσε διὰ τῶν ὅπλων ὅσον διὰ τῆς ἐπιεικειᾶς καὶ φιλανθρωπίας, POL., V 10, 1.

- (163) ῥμότης кельтов и Филиппа V состоит главным образом в разрушении храмов. Смотреть о Филиппе POLYBE, *l. c.*; ο Κελτῶν, v. gr. OGI. 765 (постановление Приены немногим позднее 278/7 гг. до нашей эры), II 10 ss. ἀλλὰ καὶ τὸ θεῖον ἡσέβουν κείροντες τὰ τεμένη καὶ [κατακαίοντες] τοὺς αὐοὺς κτλ.
- (164) POL., V 11, 3–4.
- (165) POL., V 11, 5.
- (166) См. LORENZ, *op. cit.*, pp. 19–30.
- (167) ἔλευφεριότης, 1250 b 32.
- (168) SVF. III 292, p. 72.3 A.
- (169) D. L., III 98.
- (170) φιλανθρώπως ἔχει πρὸς πάντας τοὺς ἐν τοῖ δήμοι οἰκουντας, Syll.<sup>3</sup> 1094.3–5.
- (171) OGI. 339: около 129–120 гг. до нашей эры.
- (172) Или φιλανθρώπως ἔχειν, φιланθρώπον εἶναι, φιланθρώπεῖν, etc.
- (173) См. B. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic period*, New Haven, 1934.
- (174) WELLES 25 = Syll.<sup>3</sup> 456.
- (175) Ll. 7 ss. καὶ τὰ λοιπὰ φιланθρώπεῖν τῇ πόλει, καθόπερ καὶ Νικομήδης ὁ πατὴρ ἡμῶν εὐνόως διέκειτο τῷ δήμῳ.
- (176) Ll. 29–31 ἐν τε τοῖς λοιποῖς καθ' ὃ ἂν ἡμᾶς ἀξιῶτε, πειρασόμεθα καὶ ἰδία ἐκάστωικαὶ κοινῇ πᾶσι φιланθρώπεῖν, см. OGI. 90–12 (Mon. Rosette, 196 год до Рождества Христова) ταῖς τε ἑαυτοῦ δυνάμεσιν πεφιланθρώπηκε πάσαις, «он распространял свои благодеяния в соответствии со своей властью» (φιланθρώπεῖν = φιλάνθρωπον εἶναι, смотреть Dittenberger *ad loc.*... Welles здесь заблуждался, *l. c.*, p. 373).
- (177) WELLES 31 = OGI. 231.
- (178) Ll. 16–20 ἔχοντες οὖν ἐξάρχῃς π[ερὶ] τοῦ δήμου τὴν φιланθρωποτάτην διάλ[η]ψιν διὰ τὴν εὐνοίαν ἣν τυγχάνει ἀποδεδειγμένος ἐμ πᾶσι τοῖς καιροῖς εἰς τε ἡμᾶς καὶ τὰ πράγματα. Тот же самый смысл в письме Антиоха, сына Антиоха III, WELLES 32 (OGI. 232), I. 16.
- (179) Так и у ЛОРЕНЦА, *op. cit.*, p. 45: *atque id, quod iam supra cognovimus philanthropiam, ab exemplari regis ad regnantes delatam esse, paulatim increbuit.*

(180) SCHUBART, *l. c.*, p. 26, справедливо отмечает: “Wenn der Beamte (царский функционер), wie er sein soll, in vielem die Züge des philosophischen Idealmanne trägt, so muss er auch den idealen Polisbürger ähnlich sehen”. И он советует на данную тему сравнить восхваления сановников (или царей) с прославлением Меноса в Сестосе, *OGI. 339*. Вот на самом деле несколько сопоставлений (я цитирую надпись Менаса по М.):  
 πρὸ πλείστου θέμενος τὸ πρὸ τὴν πατρίδα γνήσιον καὶ ἔκτενές Μ. 7, τοῖς πολίταις ἔκτενῶς προσηνέχθη, V 5, ἀνθ’ ὧ, ὁ δῆμος ἀποδεχόμενος αὐτοῦ τὸ φιλόστουδον καὶ ἔκτενές Μ 39 = τῇ σεῖς ἡμᾶς (Antiochos III) ... διαθέσεως πολλὰς... ἀποδείξεις πεπονημένον ἔκτενῶς *OGI. 244 in.*, τὴν ἔκτενεστάτην ποιήσασθαι πρόνοιαν *UPZ. 110*, см. Schubart, p. 19.

διὰ τῆς ἰδῆς ἀπουδῆς Μ. 8 = τὴν πλείστην ἀπουδὴν ποιοῦ Tebt. III 703, μετὰ πάσης σπουδῆς καὶ φιλοτιμίας (постановление Илиона об Антиохе I) *OGI. 219.13*, ἡξίουn μετὰ πάσης σπουδῆς τε καὶ προθυμίας φιλικῶς διακεῖσθαι αὐτῶν (Антиох I в Эритрею) *OGI. 223.10*.

τὰς πίστεις ὁσίως διεφύλαξεν, Μ. 11-12, διὰ τὴν ἐν τοῖς πιστευομένοις καθαριότητα Μ. 14 = ἄξιος τῆς ... ὑπαρχούσης αὐτῶι... καθαριότητός τε καὶ δικαιοσύνης *Inscr. Delos 1517.16-18*, ἐτὰ τῆς πάσης καθαριότητός *OGI. 329, 9*, см. Schubart, p. 22.

διδούς ἀπροφασί τως ἑαυτόν Μ. 19-20 = ἐπιδούς μεγαλοψύχως ἑαυτόν *OGI. 194.11*, ἀπροφασίστως ἑαυτόν ἐπιδούς *Inscr. Delos 1517.14*, σαυτόν δίδου Tebt. III 703, см. Schubart, pp. 19, 23.

τὰς τε πρεσβείας ἀνεδέχετο προθύμως Μ. 20 = προθύμως ἑαυτοῦς ἐπιδιδόντων Tebt. III 703, προθύμως ἑαυτόν... ἐπιδίδωσιν *Inscr. Delos 1517.24*, μετὰ πάσης προθυμίας *OGI. 150.9-10*, ἐπειδὴ Ἀντιοχος πολλὴν εὐνοίαν καὶ προθυμίαν παρεχόμενος διετέλει *OGI. 213.3* (ΜιλετοбАнтиохе I).

ἀνὴρ ἀγαθὸς ὢν Μ. 26, ἀγαθὸν ἄνδρα γεγονότα Μ. 100 = *OGI 45.8, 150.5*.

φιλαγαθῶς Μ. 22, 68 = φιλαγαθεῖν Welles 45.18 (постановление Селевкии), φιλαγαθίας ἔνεκα *OGI. 146, 148, 163*, см. Schubart, p. 20.

ἴσον ἑαυτόν καὶ δίκαιον παρείσχηται Μ. 50 = Aristéas 191 εἰ πᾶσιν ἴσος γένοιο, 282 ἴσον πᾶσιν ὄντα.



τῇι πρὸς τὸν ἀπλήθος εὐνοίαι Μ. 52 ἐφ' ἧι ἔχων εὐνοίαι διατελεῖ πρὸς τὸν δῆμον Μ. 93, ὁ δῆμο... ἀρέτης ἔνεκεν καὶ εὐνοίας Μ. 99 = см. Schubart, pp. 8 ss. (о царе в отношении подданных), 20 ss. (о сановниках в отношении подданных).

φιλαγαθῶς καὶ μεγαλομερῶ Μ. 68 = ὁδῆμος... ἀρέτης ἔνεκεν καὶ μεγαλομερείας τῆς εἰς ἑαυτὸν (постановление Элайи или Пергама об Аттале III) *OGI*. 332.46.

κοινὴν ποιούμενος τὴν φιланθρωπίαν Μ. 73, προσηνέχθη δὲ φιланθρώπως Μ. 74 = см. Schubart, pp. 9–11 (о царе в отношении подданных), 21 (о сановниках).

- (181) Πόλεως συνοικισμούς. Συν это соединение в одно Государство двух или нескольких полисов, или ранее разделенных сообществ, см. TARN, *Hell. Civil.*, pp. 63 ss. Выражение здесь больше направлено на колонии, образованные Александром, где греки и туземцы должны были сплотиться в одном политическом единстве.
- (182) ταῖς ἐπιγαμίαις. ἐπιγαμία это буквально брак между лицами из разных полисов.
- (183) DIOD. SIC., XVIII 4, 4. См. Ed. MEYER, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien* (Berlin, 1925), pp. 11–12.
- (184) SVF. I 262, см. *выше*.
- (185) См. *Addenda*.
- (186) STOB., II 7, 13 (II, P. 119.22 ss. Wachsm.). Этот отрывок составляет часть подробного этического фрагмента Ария Дидима, неоднократно вдохновлявшего исследователей. Смотреть *Addenda*.
- (187) *Fr. trag. adesp.*, 430, 1 N.
- (188) *Ib.*, 430, 2 N.
- (189) PIND., *Ném.*, VI 1, 1-2.
- (190) *OGI*. 248.33 ἀρέτης ἔνεκεν καὶ εὐνοίας καὶ καλοκαγαθίας, ἣν ἀπεδείξατο πᾶσιν ἀνθρώποις σπεύσας ὑπέρ τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου. Так считают Фрэнкель и Шубарт, *l. c.*, p. 11. Но смысл может быть следующим: «о доброжелательности (для Антиоха), о которой было засвидетельствовано перед всеми людьми, оказавшими содействие царю», см. Dittenberger *ad loc.*, n. 19.
- (191) Πάντων κοινός σωτήρ Tebt. III 769, UPZ. 20, Ent. 2, 9, 11, 37, 75 etc., πάντων σωτήρ PSI. IV 383, см. Schubart, p. 13; πάντων или

κοινὸς εὐεργέτης (v. gr. Ent. 15 ἐχὶ σὲ βασιλεὺ καταφυγῶν τὸν πάντων κοινόν εὐεργέτην) Ent., 4, 15, 33, 34, 46, 70, 71, 78; δι' ἧν ἔχετε... πρὸς πάντας ἀνθρώπους εὐγνωμοσύνην UPZ. 41, см. Schubart, pp. 11, 14.

- (192) Это касается и гражданина чужестранного полиса, живущего, например, в Афинах, см. случай Дамасия из Фив, проживавшего в Элевсине.
- (193) *Syll.* <sup>3</sup> 1094-4 = приблизительно 350 год до Рождества Христова.
- (194) *Inscr. Delos* 1517. 25-30. Перевод DURRBACH, *Choix Inscr. Délos*, n° 92.
- (195) *OGI.* 329. 23-24.
- (196) WELLES 52 (*OGI.* 763): ОТВЕТ Евмена Койнону из Ионии, зима 167/6 гг. до нашей эры. Ll. 7 ss. κοινόν ἀναδείξας ἑμαυτὸν εὐεργέτην τῶν Ἑλλήνων.
- (197) Евмен II сражался против кельтов.
- (198) Розеттский памятник: *OGI.* 90. 12-13.
- (199) ἐνεκα τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας, *OGI.* 60. 16-17.
- (200) *Inscr. Brit. Mus.* 894 (Halicarnasse, 2 год до Рождества Христова), II. 6-7 Δία πατρῶν καὶ σωτῆρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων νένοϋς.

## ГЛАВА XI

### РЕЛИГИЯ МИРОЗДАНИЯ



#### I. «Гимн Зевсу» Клеанфа (1)

##### *§ 1. Анализ гимна*

**Т**а же самая философическая система может иметь различные оттенки в соответствии с ее несущей душой. Итак, древний стоицизм, представляющийся более строго моральным у Зенона, более ученым и диалектическим у Хрисиппа, с Клеанфом облачается в собственно религиозный цвет, и можно даже говорить – в мистический. Человек является одной из самых любопытных фигур античности. Сын некоего Фания из Ассоса в Троаде, поначалу боксер по призванию (2) прибывает бедным в Афины (3) и привязывается к личности Зенона с тем же самым усердием, что и послушник Средневековья к своему духовному отцу. Это был большой тяжеловесный и могучий юноша, именовавшийся вторым Гераклом (4), малокультурный и медленный в обучении (5). Но он обладал добродетелью выдержки, больше всего ценимой учителем: он являлся истинным *φιλόπονος* (6). Днем он просвещался у Зенона. Ночью, дабы заработать на свое существование, он вычерпывал воду у садовника или выпекал хлеб в пекарне. Он мог бы прекратить это работу. Если и маловероятно, что ареопагиты в своем восхищении желали его наградить десятью приисками (7), то есть место верить преданию, согласно которому Антигон Гонатас ему предоставил три тысячи драхм, поскольку нам известны другие проявления щедрости этого князя в отношении Зенона и его школы (8). Едва ли Клеанф был настолько рьяным, чтобы отказываться от этого подношения. На вопрос Антигона, почему он оставался упрямым, черпая воду, Клеанф отвечал: «Я делаю гораздо больше! Разве я только копаю и поливаю

землю? Разве я делаю это не благодаря любви к философии?» (9). Его однокашники над ним хорошо потешались, но он не переставал меньше придерживаться своего образа жизни. Его называли ослом, он отвечал: «Да, я – осел Зенона, ибо я один, кому по силам нести его доктрину» (10). К тому же Зенон, будучи знатоком душ, знал ли что мог ожидать от подобного ученика. Он его строго поддерживает на пути усилия (11): каждый день он требовал от него передачи обола, как делал господин раба, трудившегося по собственной инициативе (12).

Итак, этот жесткий человек с трудом становился глубоко религиозным существом, созерцателем и поэтом. В долгие часы своей одинокой работы, когда он не разговаривал с самим собой, чтобы сбить с толку свой медлительный и несуразный ум (13), он размышлял: о судьбе смертных, о том, что тщетно восставать против порядка мироздания, об умиротворенности, которая обеспечивает даже наиболее смиренного труженика согласием с этим порядком. То, что иные проповедовали лишь устами, он этим жил (14). Его коснулась Муза. Некоторые из его поэм или фрагментов поэм для нас сохранились (15). По крайней мере одна из них, написанная в форме гимна к Зевсу, является одной из наиболее трогательных реликвий античного благочестия (16).

*Славнейший из Бессмертных, что призываем сонмищем имен,  
и всемогущий вечно,*

*Творец Природы, Зевс, в Законе (17) ты вещами управляешь,*

*Приветствую тебя я: ведь всякий человек,*

*к нечестию не склонный, к тебе способен словом обратиться.*

*Ведь от тебя мы все грядем, поскольку одни*

*из смертных сущностей,*

*5 Что жизнью и движеньем обладают на земле,*

*мы получили звук,*

*вещам который подражает (18).*

*Вот почему тебя я воспеваю*

*и буду восхвалять могущество твое.*

*Ведь вся небесная громада, которая вращается вокруг земли,*

*Тебе послушна там, куда ее ведешь ты,*

*и все это по доброй воле, которой она подчинена тебе:*

*Какого же сановника ты не удержишь*

*в своих руках непобедимых,*

*10 И молния с двойным клинком,*

*что в теле огненном, живущем вечно*

*Пусть разразится, и все трепещет в Естестве (19).*

*Ведь ей благодаря ты управляешь Логосом вселенским,*

*который по всему сущему распределен,*

*С безмерными светилами он смешан,*

*а равно с прахом звездным... (20):*

*Благодаря ему ты столько силы обретаешь,*

*верховный Царь над протяженностью всеобщей (21).*

*15 Ничто, Господь, не происходит без тебя:*

*ни на земле, ни в море,*

*Ни в божественном эфире небосвода, за исключением только*

*Преступлений, что в безумии своем злодеями творятся,*

*Но в ведении твоём все, что с избытком, к мере приводить,*

*К порядку приводить все, пребывающее в беспорядке,*

*и оборачивать врагов твоих в друзей (22).*

*20 Благодаря тебе все вещи утверждаются в единстве,*

*и благородные в порочных,*

*Когда из всех их предстает единый Логос,*

*который вечно длится.*

*Однако же пренебрегают им, пытаясь избежать,*

*те между смертными, которые злодеи:*

*Несчастливые! В желании безудержном своем владения того,  
что мнят они хорошим для себя,  
Они не принимают универсального Закона Божия,  
не слушаясь его,  
25 Когда б они за ним последовали с толком,  
тогда бы жизнью благородной насладились (23).  
Безумные меж ними существуют, которые бросаются во зло,  
равно и в его противоположность (24):  
Одни, чтоб славу заслужить,  
питательное рвение к страстям воспринимают,  
Другие же без всякой меры обращены к наживе,  
исполненной лукавства,  
А третьи – только к вялому отдохновенью  
и наслаждениям тела.*

*30 <Однако не исполнив ничего> (25),  
они с предмета на другой спешат переноситься,  
И отпускают бесконечное стремленье, чтобы случилось  
под конец противное тому, что ими так желалось.  
О, Зевс, даритель благ различных, бог мрачных облаков,  
повелевающий раскатам грома,  
Спаси людей в невежестве печальном;  
Подальше удали его, о Отче, от сердца нашего,  
даруй достичь нам*

*35 Правого суда, на чем основываешь  
ты свое правленье с правосудием по [всей Вселенной (26).  
Смогли бы мы за милость эту, которой  
ты нам честь окажешь, тебе воздать почетом в свой черед,  
Воспев твои высокие деянья непрестанно,  
как смертному положено повсюду,  
Поскольку нет для человека выше превосходства,  
чем воспевать всегда, как должно, Закон универсальный.*

Важно, во-первых, показать, насколько поэма Клеанфа связана по форме с законами жанра. Отметим поначалу данные заимствования: то, что гимн содержит оригинального, проявится только в лучший день (27).

Как и во всякой стране, греческий гимн является по существу молитвой: равно большинство сохранившихся текстов обычно завершается молитвой. Эта молитва обращена к богу, *a priori* предполагаемому, имеющему власть даровать молитву и предрасположенному ее даровать: с тех пор гимн начинается призыванием, где совершенно естественно верный возвеличит могущество бога и его благое расположение в отношении людей. Исходное призывание и заключительная молитва являются самой сущностью гимна. Их одних достаточно для его создания: на самом деле, больше одного из малых гомерических гимнов и совокупность орфических гимнов содержат лишь эти две части. Тем не менее, начальное призывание, где прославляется величие бога, восприимчиво к развитию. Чтобы лучше запечатлеть это величие, верный должен сказать либо о высших деяниях божества (ἔργα), либо о числе и разнообразии его функций или «добродетелей» (δυνάμεις, ἀρεταί). В случае высших деяний средняя часть обретает вид рассказа. Под влиянием эпоса Гомера, равно и вследствие сказочного воображения греческого гения, возможно даже, что этот рассказ занимает почти все место, как и в великих гомерических гимнах и песнопениях Каллимаха, им подражающим (особенно I-IV). Тем не менее, в них отсутствует образующий элемент гимна. Данный элемент находится и пребывает в исходном призывании, сопровождаемом молитвой. В случае, когда поэт излагает δυνάμεις бога, то средняя часть совершенно естественно предоставляется, как и здесь, для философического отступления. Стихи 7–31 желают быть в принципе только объяснением могущества Зевса, провозглашенного уже в двух первых стихах призывания. Зевс властвует над всем Мирозданием в совокупности и по частям. Все ему послушно. Все, кроме преступлений злодеев

(стих 17). Отсюда проблема: как согласовать эти преступления злодеев со всемогуществом Зевса? Именно разрешением этой проблемы Клеанф занимается во втором разделе средней части (стихи 18–31).

В остальном композиция гимна является целиком классической. Итак, мы имеем следующее.

I. Призывание 1–6.

II. Срединную часть о величии бога 7–31.

(А) Универсальное господство Зевса 7–16.

(В) Преступления злодеев 17–31.

III. Завершающую молитву 32–39 (отметим ἀλλά 32).

Интересно сравнить подобное расположение гимна Клеанфа с правилами, которые дают риторы имперской эпохи: Квинтилиан (III 7, 7), Александр (28) и Менандр (29). Эти авторы соглашались, различая в гимне три главных τόποι (30): а) естество (φύσις) бога; б) его могущество, проявляющееся в функциях (или изобретениях, εὐρήματα) и деяниях (ἔργα); с) иллюстрация и древность его происхождения (31). Конечно, было бы абсурдно строго применять к Клеанфу школьные схемы, установленные от I до III столетия, когда риторы могли опираться на восьми- или десятивековую традицию. Клеанф еще не следовал однажды установленному образчику. Поскольку он слывет философом, то очевидно пренебрегает всяким мифическим рассказом о зарождении – поскольку Зевс вечен; и если обещано непрерывно прославлять высокие деяния Зевса (ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεχῆς 37), то речь идет тогда не о мифологических легендах, но о проявлениях могущества бога. Значит мы возвращаемся к схеме раторов: сначала естество Зевса, указанное от начала эпиклеза; затем всемогущество Зевса, создающее предмет срединной части.

Что касается стиля, то наиболее замечательная черта – это нагромождение эпитетов или наложений: *κύδιςτ' ἀθανάτων*,



πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ, | Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα κυβερνῶν, | χαῖρε; либо пять эпитетов, сопровождающих имя Зевса в двух первых стихах призывания. То же самое в начале заключения (стих 32): ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαϊνεφές, ἀρχικέραυνε, см. также стих 10. Подобное чередование представляется редким в древних гомерических гимнах. Оно там обнаруживается обычно соединенным с божественным именем только одним, иногда двумя (32) и редко тремя эпитетами (33). Наоборот, такая черта стиля становится более частой в начале Александрийского периода, как у Феокрита XXII (Диоскуры) 135–136 σὲ δὲ Κάστορ, αἰείσω, | Τυνδαρίδῃ ταχύπωλε δоруσσόε, χαλκεοθώρηξ, I (Thyrsis) 100–101 Κύπριβαρεῖα, | Κύπρι νεμεσσατά, Κύπρι θνατοῖσιν ἀπεχθής, Καλλιμαχ I (Zeus) 91 χαῖρε μέγα, Κρονίδῃ πανυπέρτατε, δῶτορ ἑάων, | δῶτορ ἀπημονίης, III (Artemis) 269 πότνια Μουνυχίη λιμενοσκόπε, χαῖρε Φελαίῃ, V (Купальни Паллады) 43–44 ἔξιθ' Ἀθαναία περσέπτολι, χρυσεοπήληξ, ἵππων καὶ σακέων ἀδομένα πατάγω, Anth. Pal. VI 10 (Антипатр) Τριτογενές, σῶτειρα, Διὸς φυγοδῆμνιε κούρα, | Παλλάς, ἀπειροτόκου δεσπότι παρθενίης (34). Наконец, она совершенно привычна в орфических гимнах и в произведениях, современных периоду Империи (35).

Изучим подробно каждую из трех частей гимна.

### 1. Прелюдия 1–6.

*Стихи 1–2.* Поначалу торжественное призывание бога, тотчас отмеченного возвышенным характером: κύδιστ' ἄθανάτων. Зевс является в высшей степени богом с многочисленными именами; эта многочисленность обозначает вездесущность во всяком месте и всемогущество во всяком действии, производящемся в мироздании: отсюда πολυώνυμε. Наиболее древний пример данного эпитета, частого в гимнах (36), применяется к Зевсу, *h. hom. à Dém.* 18 и 32 Κρόνου πολυώνυμος υἱός. Умышленно само имя Зевса появляется только во втором стихе, подготавливаемом продолжением эпитетов, от ко-

торых πολῶνυμε. Из всех имен, обладаемых Кронидом, имя Зевса, несомненно, предпочтительное, то есть его πρῶτον ὄνομα (37), см. Esch. Ag. 160 ss. Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰτόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν κεκληῖσομαι (38). Но давать богу имя Зевса значит уже ограничивать некоторым образом его могущество, и вот почему поэт начинает с указания: «Ты, кто призываем в стольких именах» (39). Другие обозначения двух первых стихов παγκρατές, ἀρχηγέ являются классическим использованием (40). Я возвращаюсь к слову αἰεὶ (стих 1).

Стих 3 с последующими стихами. Необходимо здесь сохранить у θέμις (стих 3) его первоначальный смысл (*fas*): «то, что позволено делать без нечестия». Если Клеанф получает свободу призывать всемогущего Зевса, то значит (γάρ), что сам Зевс ему это позволяет; и всякое человеческое существо может к нему обращаться, как сказано в герметическом гимне (С.Н. I 31): ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ ἰδίοις. И причина убежденности верного человека (41) тотчас указана: Зевс — наш отец, мы исходим из его расы, ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα (42). Идея, что *всякая* человеческая раса произошла от Зевса, не представляется «очень античной», как о том полагает Кейсснер (р. 21), ссылающийся на генеалогии, «где люди производили свое происхождение от богов». Ведь речь тогда о весьма ограниченной категории людей — царях и благооудных: см. Callim. adlov. 73 σὺ δ' ἐξέλεο πτολιάρχους | αὐτούς (одни), 79 ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες, ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων | θεϊότερον (соединены Διὸς и ἀνάκτων). Теперь, наоборот, ставится вопрос обо всех людях. Эта идея заимствована у философии. В своих отдаленных источниках она предстает современницей коренного противопоставления между телом и душой: тело происходит из земли и туда же возвращается; душа идет от эфира, куда восходит после смерти, см. надпись смертных из Потидеи (IGI<sup>2</sup> 945 = Hist. Gr. Ep. 53) αἰθὲρ μὲρ εὐσυχὰς ὑπεδέσχατο, σὸμ[αταδὲχθὼν] | τόνδε, Eurip. Fr. 839 N<sup>2</sup>. В IV столетии до нашей эры этот дуализм пронизывает все

труды Платона вплоть до Тимея, см. 90 а 7: душа ἡμᾶς αἶρει ὥς ὄντας φύτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ τὸ ῥάνιον. Наконец, если стоицизм и не является больше дуалистическим, то по крайней мере поддерживает догму о божественном происхождении человека благодаря учению Логоса, присущего нам, которое нас одних из всех земных живых существ (μοῦνοι 5) (43) видит в сообществе с богами (44). Фактически Клеанф, возможно, первым сформулировал догму божественного отечества настолько чистым, насколько и четким образом: Арат, несомненно, вдохновлялся от него, *Phain.* 5 τοῦ γὰρ ρκαὶ γένος εἰμέν (45).

Что касается идеи совокупности стихов 5-3 (χαῖρε. σὲ γάρ... 'ἔκ σοῦ γάρ): «Приветствую, ведь всякий человек приветствовать по праву может, ведь...» (псевдоорфические таблички IV-III веков до нашей эры и вплоть до гнозиса периода Империи признают это лишь с тем ограничением, что божественное сыновство предназначалось тогда для одного посвященного; смотреть, например, *Orph. fr.* 32 с-еК., v. 3 καὶ γάρ (!) ἐγὼν ὑμῶν γένος ὀλβιον εὐχομαι εἶμεν (Thourioi), 32 а 6-7 εἰπεῖν· Γ ἧς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος | αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον (Petelie): если мист может без страха обращаться к хтоническим богам, то значит он от их расы).

Последний стих прелюдии приводит к заключению: если Зевс является верховным богом, если люди могут обращаться к нему по их сыновнему состоянию, то поэту надлежит его всегда воспевать. Это слово αἰεῖ (непрестанно) предстает общим местом (46). В гиперболическом стиле гимнодии любили прославлять вечную продолжительность существа и могущества божества, здесь παῖς πατρός αἰεῖ 1, αἰεῖ ζῶντα (молния) 10, αἰὲν ἔοντα (Логос) 21, βασιλεὺς διὰ παντός (χρόνου) 14. Напротив, надлежит, чтобы поэт возвышал к богу постоянное прославление, σὸν κράτος αἰὲν αείσω 6, κοινὸν αἰεῖ νόμον ἐν δίχῃ ὑμνεῖν 39. Кейсснер (pp. 13, 42) цитирует многочисленные примеры в гомерических гимнах (*Apoll.* I 299 αἰοίδιμον

ἔμμεναι αἰεὶ, *Apoll.* II 3–4 σὲδ' αἰδοῖς... αἰὲν αἰεῖται), у Гесиода в *Теогонии* 34 αἰὲν αἰεῖται (что соответствует αἰὲν ὄντων), Феогида 3–4 ἀλλ' αἰεὶ... αἰεῖω, Арата *Phain.* 14 τῷ μὲν (см. τῷ σὲ у Клеанфа 6) αἰεὶ... ἱλάσκονται, Месомеда 10, 19 μέλος αἰὲν αἰεῖται. Негативное чередование выражает саму идею, *h. hom. Apoll.* I 177–178 αὐτὰρ ἐγὼ οὐ λήξω... | Ἀπόλλωνα ὑμνέων, *Arat. Phain.* 1–2 ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα. τὸν οὐδέ ποτ', ἄνδρες ἔωμεν | ἄρρητον (47).

## II. Срединная часть 7–31.

Объявленное в стихе 6 (τῷ σε καθυμνήσω) прославление само по себе начинается в стихе 7 (σοὶ δὲ...) и завершается в стихе 31. Значит там и находится тело гимна. Главной темой является всемогущество Зевса. Все ему послушно, ничего не исполняется без него. Отрывок, как мы видели, делится на две секции: (А) 7–16. Мироздание, рассматриваемое в своей совокупности, непрерывно слушается его ведущему божественному Желанию (7–8). На службе Зевса, впрочем, состоит всемогущая молния (9–11) (48), которая, несомненно, не тождественна Огню-Логосу (поскольку именно благодаря молнии Зевс направляет Логос, ᾧ σὺ κατεὔθύνεις κοινὸν λόγον 12), и невозможно представить, чтобы их огненное тело не было бы связано с огненными телами светил (φάεσσιν 13). – (В) 15–31. От совокупности мироздания Клеанф переходит к каждой части (15–16), чтобы отдельно остановиться на проблеме морального зла (17–31). На земле, как на небе и в море, все зависит от Зевса, за исключением преступлений злодеев (17). Еще эти преступления сами по себе соединяются поглощаемые универсальным Благом (18–21, смотреть ниже). Хотят того злодеи или нет, мироздание исполняет свой путь; их мятеж служит лишь становлению их несчастными (22–31: см. δύσμοροι 23, ἐναντία τῶνδε γενέσθαι 31).

Во всем этом отрывке 7–31 хватает стереотипных формул, свойственных гиперболическому стилю. Таким образом:

ὑπατος βασιλεύς 14: см. об ὑπατος, *h. hom. Dem.* 21 κεκλωμένη πατέρα Κρονίδην ὑπατον καὶ ἄριστον, ο βασιλεύς, *ib.* 358 Διὸς βασιλῆος (Keyssner, p. 83). Тем самым эмфатическому слову πᾶς в начале раздела Α (σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος... | πείθεται 7–8) соответствует повторение той же самой идеи в негативной форме οὐδὲ τι γίγνεται ἔργον... σοῦ δίχα 15) в начале раздела Β. Это использование πᾶς, которое возвращает здесь как бы «лейтмотив» в поэму (πάντα κυβερνῶν 2, πᾶς ὅδε κόσμος πείθεται 7-8, ἔρριγεν ἅπαντα 11, λόγος ὃς διὰ πάντων | φοιτᾷ 12–13, πάντα συνήρμοκας 20, πάντων λόγον 21, πάντα κυβερνᾷς 35, не учитывая эпитета παγκρατές, 1, πάνδωρε) (49), несомненно, в высшей степени подходит верховному богу; но фактически это обычная практика эллинистической эпохи, применяемая ко всякому божеству, чье величие необходимо возвысить для его установления на космическом плане (50). Значит орфические гимны используют πᾶς не только для Зевса (51), но еще и для Немесиды (LXI 8), Мойр (LIX 13), Протея (XXV 4), Посейдона (XVII 3), Нике (XXXIII), Эроса (LVIII 4). Отсюда идет то же самое и для богов Египта: Анубиса (Kaibel 1029), Исиды (*ib.* V. 8, *h. Cyrène* [= Peek 129] v. 7) и богов магических гимнов – Артемиды, Селены (PGM. IV 2533), Арсемфетота (Arsemphetôt) (PGM. XII 243, 246–247).

Высокопарному выражению «Вселенная тебе послушна вся» (πᾶς ὅδε κόσμος... πείθεται 7) соответствует негативное чередование «Ничто и ни в какой Вселенной части не происходит без тебя (οὐδὲ τι γίγνεται ἔργον δίχα, δαῖμον 15). Это двойная конструкция банальна (52). В гимне Кирены (Peek, p. 129) Исида начинает словами (стих 7): «Все меня называют верховной богиней (ὑψίστην θεόν), самой могущественной из всех небесных богов. Ибо это я, раскрывшая все вещи и упразднившая кару»; чтобы продолжить (стих 15): «*Без меня* никогда и ни в какое время ничего не происходит. Ибо ни светила не станут точно следовать своим путем, если не получили от меня повеления, ни земля вес-

ной не <принесет> плодов, если я не соглашусь и не сделаю всего, чтобы <привести их в великолепную зрелость> (53). Но есть и другие примеры намного более древние: Пиндар, *Немейские оды*, VII 3 (к Илифии) «*Без тебя* (ἄνευ σέθεν) мы не увидим ни дня, ни благодетельной поры заката... 9 Хвала тебе (σὺν δὲ τίν), сын Феариона», победу одержавший. Олимпийские песни XIV (к харитам): «Хвала всем вам (σὺν γὰρ ἁμῖν), что смертным подаете все радости и наслаждения их... 10 Без харит августейших (σεμνῶν χαρίτων ἄτερ) сами боги не могут свершать ни пиров и ни танцев». Арифрон, пеан к Гигие (54): «Благодаря тебе (μετὰ σεῖο), благословенная Гигиейя, все вещи процветают и сияют в сообществе Харит; и без тебя (σέθεν δὲ χωρίς) нет жития счастливого». После Клеанфа, кроме исидического гимна, цитируем еще орфический гимн LXVIII 3 (к Гигие): «Благодаря тебе (ἐκ σεο) зрят смертные угасшими свои недуги, благодаря тебе (εἴνεκα σεῖο) дом всякий процветает в радости... 8 Ведь без тебя (σοῦ γὰρ ἄτερ) нет ничего полезного для человека... 10 Без тебя (ἄτερ σεο) старик, трудом отягощенный, уж более не человек» (55).

### III. Завершающая молитва 32–39.

Гимн, как я уже говорил, завершается обыкновенно молитвой. В ней бог призывался своим истинным именем, становясь милостивым благодаря прославлению, возвеличивавшему его могущество и напоминавшему о его благосклонностях в отношении людей. Теперь в заключение ему излагаются нужды молящегося человека. Тут нет никакого эгоизма. Молитва прошения подытоживает и само условие, в котором находятся два существа, поставленных ей во взаимоотношение – всемогущий бог и имеющий столько нужд человек – и божественные благоволения, которые спешит прославить верующий: если мы действительно дети Зевса, то разве не естественно, что он должен заботиться о нас?

*Стих 32.* Эта молитва начинается с призывания, в котором обнаруживается торжественность исходного эпиклеза. Здесь рельефно присутствует слово πάνδωρε, ведь Зевс даритель всякого блага. Слово не новое. Если Гесиод (*Труды* 81) его использовал в пассивном смысле как собственное имя Женщины, «дарования всех богов» (56), Пандоры, – в оракуле *Птиц* (972), обозначавшим Землю, – дарующую все блага, то Вакхилид говорил о «дающей все» и горести и блага Судьбе, «что тяготеет облаком то над одной, то над другою местностью земли». Здесь на пороге молитвы πάνδωρε сразу аспект щедрости, под которым Клеанф желает рассматривать бога, хотя два других эпитета (желαινεφές, ἀρχιέραυνε) и отмечают его могущество.

*Стихи 33–35.* После призывания, собственно говоря, прошение, сформулированное по двойной схеме: пусть Зевс освободит от зла (ρύου μὲν) того, кому дарует свои благодеяния (δὸς δὲ κυρῆσαι 34) (57). Эти два выражения, одно и другое, являются освященными. По слову ρύεσθαι, которое обыкновенно со словом σφῆζειν, Кейсснер (pp. 106-107) приводит многочисленные примеры, начиная с *h. hom. Athènaii* 4, Эсхила, *Sept.* 91, 164, 822 (ὦ μέγαλε Ζεῦ καὶ πολιοῦχοι | δαίμονες, οἱ δὲ Κάδμου πύργους | <ἐθελήτατε Wil.> τοῦσδε ρύεσθαι) и вплоть до *h. orph.* LXVIII (Гигия) 12 ρύεμενη νοῦσων χαλεπῶν κακόποτμον ἀνίην (acc. rei), LXXV (Палемон) 8, ρύεμενος μῆνιν χαλεπὴν κατὰ πόντιον οἶδμα, *Anth. Pal.* VI 231 (Филипп к Исиде): εἰ δ' ὥς ἐκ πελάγους ἐρρύσαο Δᾶμιν, ἄνασσα, | κῆκ πενίης, Прокл I (Гелиос) 36 ἐκ δὲ με λυγρῶν ρύες κηλίδων, III (Музы) 5. В своем образчике речи, обращенной к Аполлону, Менандр восхваляет бога в качестве существа, избавляющего от опасностей, ρύεμενος κινδύνων (440. 2, 444.16). Вряд ли нужно показывать, что избавление от зла имеет естественное восполнения дарования блага. Чему христианская молитва дает классический пример, Святое Благовествование от Матфея, Глава 6, стих 11: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιν δὸς ἡμῖν σήμερον... 13 ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Обобщая

языческое предание, Менандр тоже присоединяет два глагола (444.15): καὶ ὁ μὲν (Аполлон) διατελεῖ καρπῶν ἀφθόνων διδοὺς φορὰν καὶ ῥέεμενος κινδύνων.

Люди обычно просят быть избавленными от земных горестей и радоваться материальному счастью (ὄλβος) (58). И вполне нормально, что молитва философа являлась большего духовного порядка: Клеанф просит у Зевса, дабы тот избавил людей от невежества, даровав им право суждения (γνώμη), с помощью которого сам Зевс управляет мирозданием. Эта благородная молитва, коей обращение «Отец» (59) придает наиболее трогательный акцент, не представляется, конечно, полностью новой (60). По крайней мере, начиная с V столетия до нашей эры, Еврипид, Сократ и даже Аристофан (61) отводили место в своих молитвах душевным благам. В комедии последнего *Лягушки* Эсхил говорит (886–887): «Деметра мать, разум мой вскормившая, | Твоих мистерий даруй мне достойным быть!»<sup>1</sup>. Еврипид заставляет произносить героя данные анапесты таинственного великолепия (fr. 912 N<sup>2</sup>): «Тебе, кто бдит над всеми существами, каким бы ни было тебе понравившееся имя, Зевс или Гадес, несу я возлияние и соты. Прими же от меня ты жертвоприношение сие, чего нисколько не коснется пламени язык, где перемешаны плоды земные все; и я его располагаю пред тобою. Ведь это ты,



Аполлон

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Аристофан. Комедии. Фрагменты. М., Ладомир, Наука, 2008. Перевод Адр. Пиотровского.



который средь богов, детей Урана, в руках своих сжимаешь скипетр Зевса, ты тот, который разделил с Гадесом господство над богами преисподней. Распространи же свет души на тех из смертных, которые желали изначально познать, откуда происходят бури жизни, и корень горестей какой, кому среди блаженных жертву приносить, тем самым достигая приостановку наших мук». Наконец, Сократ, согласно Ксенофону, ограничился прошением у богов даровать «благие вещи», будучи убежденным, что боги лучше знают, в чем состоят эти вещи (62). Тотчас вспоминается прекрасная молитва из диалога Федр (279 b-c): «*Сократ*. Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри (63). Богатым пусть я считаю мудрого, а груд золота пусть у меня будет столько, сколько ни унести, ни увезти никому, кроме человека рассудительного (64). Просить ли еще о чем-нибудь, Федр? Но мне такой молитвы достаточно»<sup>1</sup>.

*Стихи 36–39.* Во второй части молитвы характерная идея – это идея обмена (ἀμειβόμεσθα) между богом и человеком. Человек получает милость от божества, здесь и дар «правого суждения»; со своей стороны, он непрестанно жертвует божеству прославление. Не стоит удивляться, если обнаруживается эта идея обмена в философическом гимне, даже если задумывалась она здесь как ἀποιβή – торговля. Несомненно, нет ничего более укорененного в человеческой душе и в отношении религии, нежели идея торговли. Ее мы находим в Греции, как и во всякой стране, поскольку она человеческая. Платон ее излагает в *Евтифроне*. Три современных текста, в том числе аретология Майистаса (65) и дельфийские пеаны Аристонооса к Аполлону и Гестии (66), составленные немногим позднее смерти Клеанфа (232 год до нашей эры), ее выражают простодушным образом. Аретолог Майистас, пи-

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 1993. Перевод А.Н. Егунова.

савший от имени Аполлониоса, жреца Сараписа, так описывает молитву, сочиненную жрецом в день великого бедствия (стихи 43–45): «В своей мгновенной молитве он просил тебя со слезами защитить его, заклиная не давать взамен твоему жрецу, умолявшему тебя, бесславной участи» (67). И вот прошения Аристонооса к Аполлону (стихи 45–47): «Поскольку тебе отрадны наши гимны, даруй тогда взамен религиозных действий наших блаженство непрестанное» (ὄλβον ἐξ ὁσίων διδοῦς | αἰεί); и к Гестии (стихи 14–17): «Взамен религиозных действий наших даруй в качестве награды обладание блаженством изобильным (δίδου δ' ἀμοιβὰς | ἐξ ὁσίων πολὺν ἡμᾶς | ὄλβον ἔχοντας αἰεί), чтоб танцевали в хоре мы вокруг алтаря с твоим сияющим престолом». Мы видим, что верные услуги в глазах верующего образуют своего рода право. Он ожидает, что в вознаграждение бог ему поможет (Майистас) или дарует ему счастье (Аристоноос); и это счастье в свою очередь побудит его к вящему поклонению (ὄλβον ἔχοντας αἰεί λιπαρόθρονον | ἀμοιβὰν θυμέλαν χορεύειν, Ariston., *Hestia* 16–17). Вряд ли есть необходимость настаивать на столь общей идее: любая религиозная душа имела этот опыт. Всякое человеческое общество по мере того, как организовывалось, покоилось на понятии договора; и значит это благодаря непреодолимому движению, которым мы применяем то же самое понятие к нашим взаимоотношениям с божественным началом. Дается и получается, все установлено заблаговременно, и если нас поражает несчастье, то мы ощущаем, что партнер не исполняет своей роли, поскольку ему недостает условий.

Таким образом, завершение гимна Клеанфа предстает следующим общему типу. Идея ἀμοιβή является классической (68), выбор τιμᾶσθαι «получения божественной милости» обычен (69), речь не заходит даже о применении ὄφρα (стих 36), понятия, которое не кажется ужесточающим узу между условием, востребованным верующим (τιμῆθέντες 36), и песнопением прославления, коим в свою очередь он воздает по-

клонение Зевсу (ἀμειβέσθαι σὲ τιμῇ | ἡμνοῦντες 36–37) (70). Тем не менее, рассмотрим наш текст поближе. Клеанф исходит из просьбы духовного света, дабы из сердца человека Зевс изгнал невежество, и дабы он в него вложил правое суждение, присущее ему, и на которое он сам опирается для управления с правосудием всем Мирозданием. Одним словом, люди нуждаются в духе самого Бога. *Без* этого божественного духа они остаются увлекаемыми из стороны в сторону, к разочаровывающим их земным целям, славе, наживе или удовольствию (стихи 26–31). *С* этим духом они признают миропорядок, верховную власть Зевса благодаря всем исполняющимся вещам. Не существует ли с тех пор необходимая уза между полученной милостью (τιμῇθέντες) и поклонением, которое люди взамен воздают Зевсу? Для истинного познания Зевса и порядка, установленного Зевсом, необходимо γνῶμῃ (это дар, который является τιμῇ), и люди тогда будут способными славить. Итак, формула классическая, но перспектива полностью меняется. Скорее, несомненно, остается условная связь между божественным даром и поклонением людей. Но природа данного условия полностью отличная. В обычном типе это условие торговли в некотором роде чуждое самой сущности молитвы: «если бог дарует это, взамен я ему дам это». Но, строго говоря, даже если бог ничего не даровал, я могу его еще молить, в себе самом я обладаю достаточным светом, чтобы его молить. В гимне Клеанфа внутреннее условие заключено в сущности молитвы: «когда же Зевс мне не дарует своего γνῶμῃ, в невежестве о Зевсе пребываю и о его миропорядке, тогда я не способен к нему мольбе предаться». По правде говоря, здесь мы воспринимаем совершенно новую идею, получающую свою полную значимость только в гнозисе. Человек, несомненно, обладает Логосом, поскольку он одарен разумом. Но он сможет правильно пользоваться своим разумом, только когда Бог изгонит тьму и просветит душу. Появляется понятие о милости. Оно смогло возникнуть в III веке до нашей эры в стоической секте лишь

в силу размышлений души настолько глубоко религиозной, насколько была душа Клеанфа. Смиренный работник Школы сумел понять то, что мало разумели мудрецы: дабы войти в тесный контакт с Богом, недостаточно изначально узы, связующей нас с божественным существом (стихи 3-5); необходимо, чтобы Божество нас непрестанно просвещало своим светом; без чего, несмотря на наше родство с небесами, мы не сможем хорошо воспользоваться нашим духом.

### § 2. Мистика соглашения

Гимн Клеанфа является молитвой к Зевсу, построенной, как я показал, по традиционному типу. Но какой этот Зевс? Как он выражается для религиозной души? Именно здесь отправная точка нашего дознания. Ибо, как тогда, так и сегодня, подход в отношении божественного особо зависит от идеи, исходящей от этого божественного. Данная концепция господствует, если можно так выразиться, над религиозной атмосферой эпохи, атмосферой радости или страха, доверия или покорности, лирического воодушевления или спокойной сосредоточенности.

В III столетии до нашей эры уже долгое время имя Зевса могло служить обозначением никак не частного бога Олимпа, но того самого, которого мы желаем выражать словом «Бог». Уподобление ему предстает распространенным явлением, начиная с Еврипида (*Троянки* 884 ss.): «О ты, земле движение и престол | Избравший на земле, кто б ни был ты (71), | Непостижимый Зевс, природы ль сила | Иль разум наш, но я тебя молю: | Пути твои сокрыты, но ведешь ты | Все смертное, о боже, справедливо»<sup>1</sup> (72). Итак, в этом греческом понятии о Боге, прежде всего, проступают три черты.

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Еврипид. Трагедии. В 2 томах. Т. 1. Литературные памятники, М., Наука, Ладомир, 1999. OCR Бычков М.Н. Перевод Иннокентия Анненского.

Сначала всемогущество. Каковыми бы ни были происхождения Зевса и каким бы образом арийский бог не сливался в Греции с различными доарийскими местными сущностями, его во времена Гомера характеризует следующее: именно он – наиболее могущественный из богов. Он пребывает в высших местах, в частности, на Олимпе (Ὀλύμπιος, Ἰουλιανός, Ὀλύμπιος), он – властелин грома и молнии (Ὀλύμπιος, ἀργυρέραυτος). И вот как в Илиаде (VIII 5 ss.) сей Зевс Громовержец (τερπικέραυνος) обращается к другим богам: «Слушайте слово мое, и боги небес, и богини: | Я вам поведаю, что мне в персях сердце внушает; | И никто от богинь, и никто от богов да не мыслит | Слово мое ниспровергнуть; покорные все совокупно | Мне споспешайте, да я беспрепятственно дело исполню! | Кто ж из бессмертных мятежно захочет, и я то узнаю, | С неба сойти, пособлять илионянам или данаям, | Тот, пораженный позорно, страдать на Олимп возвратится!...»<sup>1</sup>. Тогда, чтобы показать, насколько он властен над всеми богами, Зевс предлагает испытание (Илиада VIII 18 ss.): «...Или держайте, изведайте, боги, да все убедитесь: | Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба, | Все до последнего бога и все до последней богини | Свесьтесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю | Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились! | Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, – | С самой землею и с самым морем ее повлеку я, | И моею десницею окрест вершины Олимпа | Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет – | Столько превыше богов и столько превыше я смертных!».

На втором месте идея Бога в Греции ассоциировалась с принципами, на которых долгое время основывалась западная цивилизация: верность соглашению, освященному клятвенной верой, почитание гостя и просителя, уход за погостами. Одним словом, Бог является символом и гарантом правосудия, всей совокупности позитивного правосудия, ос-

<sup>1</sup> Перевод с древнегреческого Н. Гнедича.

вященного гражданским законом, и имманентного правосудия, вписанного в событие (73).

Наконец, Бог – начало порядка Космоса, который подобен граду и как град управляется законами. Идея появляется уже у ионийских философов; она распространилась во времена Еврипида (74); Тимей Платона запечатляет ее расцвет.

Мы обнаруживаем эти черты в нашем гимне. Уже с первого стиха Бог здесь призываем как Всемогуший (ῥύδιστ' ἄθανάτων, παῦματέστιх 1); таков гомерический Зевс, собирающий облака (μελαίνεφές стих 32) и держащий молнию (стих 10, ἀρχιέραινε стих 32). Верховный царь, перед которым все трепещет.

Поскольку мысль стоиков наиболее обращена к Граду Мироздания, как и земному граду, то именно идея космического Бога господствует в поэме. Но необходимо вспомнить, что понятия гражданского закона и правосудия, начиная с V столетия, применялись к миру. Законы, управляющие Вселенной, суть праведные законы. Существует космическое правосудие, проявляющееся в равновесии частей. Медленное, но верное движение приводит все вещи к гармонии, где сами нестроения поглощаются в Порядке. В итоге побеждает благо. То, что провозглашал Еврипид, касаясь человеческих дел, оказывается истинным и для мироздания в его всеобщности: «Пути твои сокрыты, но ведешь ты | Все смертное, о боже, справедливо» (*Троянки* 888–9).

Эти идеи не являются новыми. Платон в Законах выразил их с мощной интонацией и непревзойденным благородством (X 903 b-d). Но новое здесь то, что они питают молитву, что мы их видим во внутреннем труде души, чтобы направлять, поддерживать, укреплять сложное осуществление добродетели.

Значит Бог есть верховный владыка, державный распорядитель. Он управляет всеми вещами, и это управление праведно. Эта идея, выражающая явственным образом слова «с

правосудием» (δίκη μετὰ стих 35) в завершении поэмы, указана с самого начала формулой «в законе» (νόμῳ μετὰ стих 2). Ведь νόμος в Греции обозначает собственно правило действия, установленное отнюдь не на капризном желании тирана, но на продуманном решении (75) граждан, сошедшихся на собрании. Поскольку гражданин, когда был предложен закон, волен оспорить данное предложение; поскольку закон прошел без его признания, он остается волен его отвергнуть в качестве противоречащего фундаментальным установлениям полиса; всякий окончательно принятый закон служит для выражения желания гражданской общности. Следовательно, закон соответствует гражданскому праву, δίκαιον (76), будучи справедливым для членов полиса. В этом случае слова νόμος и δίκη образуют союз (77), и слово νόμος само по себе предполагает идею разумного правосудия. По-другому не происходит в случае, когда закон предстает трудом никак не Собрания, но монарха. Ибо греческий βασιλεὺς коренным образом отличается от τύραννος. Вовсе не создавая закон по своей прихоти, царская власть послушна закону: именно закон остается господствующим и действительно правящим (78). Идеальная власть, поскольку поистине философическое (79) то правление, «где подданные свободны при царской власти, где царская власть ответственна, поскольку подчинена законам, повелевающим и гражданами, и самими царями, если они не действуют законно» (80). Это идеальное государство, ведь оно наиболее соответствует разуму (81). Понятие νόμος является выражением λόγος'а. Теперь в случае с Богом мы тотчас видим, что царская власть, закон и здравый смысл составляют одно. Царь не отделяется от закона, являющегося разумом. Именно благодаря молнии, символу его господства, Бог управляет универсальным Логосом, пронизывающим насквозь все вещи. Отсюда получается, что правление Бога со всей необходимостью есть справедливое управление.

Повелевающему Богу все мироздание подчиняется с полной волей (ἐκὼν стих 8). В «мироздании» необходимо по-

нимать внешнюю сферу Космоса и светила, тяготеющие в небесах (82). Стоицизм в данном пункте остается очень зависимым от *Тимея* и *Законов*. Размеренность и постоянство небесных движений свидетельствуют в пользу разума. Мироздание является как бы большим телом, наделенным душой; каждое светило равно одушевлено; и все эти космические души населены божественным Разумом, побуждениям которого они добровольно следуют (стихи 7–8).

Проблема осложняется, когда мы переходим к человеку. Чтобы понять доктрину Клеанфа и, в общем, приверженцев эллинистической религии космического Бога, необходимо быть осторожным с принципом, который господствует над ней в целом. В глазах мудреца, как это воспринимается в *Тимее*, человек не является обособленным пределом, связанным с другим обособленным пределом – Богом. Отношения между человеком и Богом не представляются отношениями дружбы, которой бы самой по себе было достаточно для двух данных пределов. Бог эллинистического мудреца по существу предстает Богом мироздания. И человек эллинистического мудреца по существу есть часть мироздания, не рассматривающийся в качестве мгновенно отделенного от этой целостности. Для умов V и IV столетий человек прежде всего являлся членом земного града. Именно более широкая общность полиса, сообщавшая ему его собственное существо, благодаря которому он отличался от животного, характеризовала его как разумное существо: человек определялся как ζῷον πολιτικόν (политическое животное). Когда к концу IV столетия перешли от земного града к граду Космоса, особенные черты человека, как таковые, нисколько не изменились. По существу, человек определяется частью всего. И принципиально имеет значение то, что это и есть Все. Ведь в отличие от современных концепций, это Все само почиталось Живым существом, даже Живым в большей степени, нежели человек. Наделенное душой мироздание спонтанно слушается Бога. Так что поведение человека будет оцениваться по



добру и злу в соответствии с подобием человека мирозданию. Человек становится добрым, если он подражает миру, если он добровольно подчинен божественному Желанию. Он будет скверным, если грядет собственной дорогой, если его желание восстает против воли Божией.

К чему мы приходим в данном случае? Напомним себе, что важно в глазах Бога добро, но не обособленного индивида, а общности. Как глава земного града заботится не об индивидуальном счастье, но о всеобщем процветании, так и глава града мироздания имеет в виду только благо Всего. Это благо должно быть непременно реализовано. Поскольку Демиург благ, постольку в свою очередь мироздание должно быть благим, то есть одаренным всеми качествами, в которых нуждается для осуществления действенного Порядка (83). С тех пор частные нестроения, обязанные человеческим индивидам, не могут помешать сущностной доброте Космоса. Поэт спешит едва обозначить во всеобщей гармонии мироздания ложные ноты, образующие мятежные действия злодеев (πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοῖ σφετέραισιν ἀνοίᾳς стих 17), и тотчас повторяет: «Но в ведении твоём все, что с избытком, к мере приводить (τὰ περισσὰ ἁμάρτια θεῖναι), | К порядку приводить все пребывающее в беспорядке (κοσμεῖν ἄκοσμον); и оборачивать врагов твоих в друзей» (стихи 18-19). Итак, для Бога все разрешается в гармонии. Сами диссонансы имеют свое место в этом концерте. В итоге все способствует совершенному окончанию: «Благодаря тебе все вещи утверждаются в единстве (εἰς ἓν πάντα συνήρμας), и благородные впорочных, | Когда из всех их предстает единый Логос, который вечно длится (ὥσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔοντα стихи 20-21). Отсюда следует, что в основании действия людей не имеют большой значимости. Человек должен хорошо трудиться, а мир прогрессировать к своему концу: «Веди меня, о Зевс, и ты, моя Судьба, в то место, где меня решенья ваши ожидают. Без ропота туда я поспешаю. Коль откажусь, то вот уж я — злодей, но это не поможет мне никак от них укрыться» (84).

Значит Космос, являющийся Порядком, невозмутимо продолжает свой путь. И хотя люди могут оказаться благими или скверными, по крайней мере, планеты от этого не прекратят описывать свои окружности, солнце не перестанет светить, а времена года не перестанут возвращаться в установленное время, земля – производить урожай, огонь – гореть, вода – литься; и так обстоит дело со всеми вещами этого мироздания. Одно нестроение происходит от злодеев. Но преступления злодеев, их тщеславные распри, войны, грабежи, кровопролития; что это все в истории вселенной, являющейся фактом, чтобы длиться бесконечно? Как не признавать безумие людей? Они не хотят видеть, они не хотят слышать универсального закона Божия (стих 24). Они слепо уступают своим маленьким желаниям, тем самым лишая себя единственного средства достижения счастливой жизни: ведь секрет блаженства – это следовать, чтобы суметь его понять (σὺν νῶ), божественному закону. В данном контексте завершающая молитва обретает свой истинный смысл: пусть Бог изгоняет тьму из наших сердец, позволив нам участвовать в его собственном разумении (стихи 33–35). Тогда мы увидим план Божий, мы восхитимся его мудрости, и сами по себе благодаря упорядоченному образу жизни по примеру мироздания мы впишемся в этот план.

Если хотелось бы обобщить в одном слове эту стоическую мудрость, то, полагая, нужно выбрать слово *соглашение*. Порядок существует, и не мы его совершаем, он существует за пределами нас. Он уже завершен. Даже если бы не присутствовало никакого человеческого существа, мироздание оставалось бы тем, чем есть – совершенно исполненным. Но вот человек на земле, наделенный разумной душой, роднящей его с Богом: итак, какова его роль? Его роль есть познавать и разуметь божественный план, каковым он проявляется в порядке Космоса. Уже после того, как он обрел разумение божественного плана, он должен поступать согласно данному плану. Тем самым, начиная с Тимея, мораль мудреца ста-

новится космической моралью. Действовать согласно плану Бога – это действовать в соответствии с миропорядком, это существовать в своем образе жизни, упорядоченном как мироздание (*Тимей* 90 a-d).

Несомненно, для многих космическая религия являлась не чем иным, как сообразностью с Порядком. Платон пишет: «Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа; поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона (δαίμονα), сам он не может не быть в высшей степени блаженным (εὐδαίμονα)»<sup>1</sup>. Мы видим, что тесное согласие со Всем является здесь самой сущностью религии. В этом согласии обобщается культ. Существовал обычай украшать венцами статую домашнего бога (85); нечто подобное происходит с мудрецом, но его венец пребывает в нем самом; он не что иное, как его образ жизни, и его попечение состоит в том, чтобы сообразовать свою душу с равномерными круговращениями неба (*Тимей* 90 с 6-d 7).

Выше говорилось, что великая сила стоицизма заключалась в том, чтобы нести смысл жизни, способный удовлетворить различные умы.

Людям, жаждущим больших свершений, он доставлял принцип, поскольку связывал индивидуальное действие с благотельным деянием Логоса. Тем самым обосновывался план любой реформы. Стоический политик, подобный царю

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 // Философское наследие, т. 117. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1994. Перевод С.С. Аверинцева, сверен И.И. Маханьковым. Примечания А.А. Тахо-Годи. Преамбула А.Ф. Лосева. Общая редакция А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи.

Клеомену, пытался создать вселенский град, где власть осуществлялась бы в вящем соответствии с универсальным Порядком, более проникнутым разумом.

Тем же, кто больше склонялся к чистому знанию, к теоретической жизни, как ее разумеет Аристотель, стоицизм предоставлял прекрасную цель созерцания: обнаруживать в раздробленности вещей и подробности событий Порядок, выявляющий ход небесных светил; открывать повсюду перст Господень, обретать сознание гармонии, единства Всего, разуметь, каким образом каждый предмет, каждый факт должного мира добавляется в совокупность, которая, несмотря на человеческие страдания, должна в итоге выглядеть мудрой и доброй.

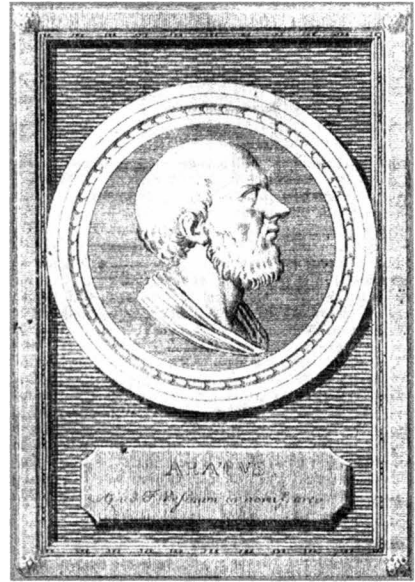
Возможно, что для некоторых душ, менее устремленных к действию, менее озабоченных чистым познанием, но более созерцательных, одним словом, более религиозных, это соглашение с универсальным Порядком обращалось в молитву, в единение с Богом. Таким, как представляется, был случай Клеанфа. Скорее всего, его пантеизм не основывался на эстетическом созерцании красоты вещей. Как позднее Веттий Валент и Птолемей, он отнюдь не говорит об эмоциях, вызываемых видом звездного неба. Что касается религиозного ощущения естества, деревьев, моря, гор, то оно очень редко присутствует у древнего человека. Мистицизм Клеанфа, если выражение не покажется слишком сильным, бьет ключом из более интеллектуального и более абстрактного источника. Мудрец послушен Судьбе, он зрит Порядок. Он знает, что этот Порядок благой. И восходя к самому принципу Порядка, к божественному Логосу, пронизывающему все вещи, он наполняется этим присутствием. Он знает, что Бог пребывает в нем, как он есть в камне, полевой траве, в летящей птице. При виде любого предмета он способен сообщаться с Богом. Он равно осознает, что чувство, которым он обязан вездесущему Богу, является ему дарованной милостью. Тогда взамен

этого дара (τιμή стих 36) его душа воспеваает Бога. Теперь он лишь смиренный поденщик, вычерпывающий воду для сада и выпекающий хлеб в пекарне. Но он богаче богатых и больше сведущ, нежели ученые. Он видит, он знает Бога, он прикасается к нему, и он воспеваает: «Поскольку нет для человека выше превосходства, чем воспевать всегда, как должно, Закон универсальный» (стихи 38–39).

## II. Религиозное чувство Мироздания у Арата

Выше я отмечал, что космическая религия могла в некоторых случаях отвечать на исходный пессимизм. Отчаявшись от града земного, не существовавшего в собственном смысле города, некоторые души пожелали удалиться в идею и чувство града Мироздания, как в убежище, впрочем, являвшееся доступным лишь умам, уже привыкшим к философическому размышлению. Остережемся все же делать обобщения. Идея града Мироздания оказалась присущей для удовлетворения многих умов, весьма довольствовавшихся настоящим состоянием. В отношении исторической психологии нужно учитывать даты. Поколение, принимавшее участие в событиях конца IV столетия, несомненно, было отмечено, по свидетельству Менандра, некоторой меланхолией. Но жизнь идет вперед. Приходят другие люди, не испытывающие склонности к сожалению, и кому неизвестно старое состояние. Для юношей, искушенных приключениями, эллинистические царства – весьма соблазнительные перспективы. Не чувствовалась больше связь с маленьким уголком земли, не испытывалась больше печаль при оставлении малой родины (86); они оказывались радостными при дворе правителей, где уповали по воле случай достичь должности, поскольку страны для управления были безмерными, и административные посты доверялись в них грекам. Таким образом, почти вся земля открывалась как поле подвига. И первое эллинистическое столетие (300–200 гг. до нашей эры) отнюдь не являет образ

отчаяния, но наоборот, свидетельствует об удивительной жизнедеятельности во всех областях. Не говоря уже о невероятном расходе энергии, который отображают войны Диадхов, и мы можем себе представить, сколько понадобилось усердия и терпеливого труда, чтобы организовать государства в греческом Египте и завоеванных Александром странах Востока. Чем измерить чудесный подъем наук в Александрии? Наконец, что думать о великолепном расцвете литературы в течение первой половины III столетия до нашей эры? (87)



Астролог Арат из Сол

Отсюда – несомненно, что по крайней мере отчасти стоическая религия дышит спокойным оптимизмом. Мироздание благое. И оно благое, поскольку управляемо премудрым и праведным Разумом, всецело его пронизывающим, в частности, пребывающим в человеке «сыне Божиим» и распоряжающимся всеми вещами для вящего блага человека. Это догма Провидения, сформулированная Платоном в Тимее, играет, как известно, большую роль в стоицизме. Итак, и это наиболее замечательный пункт, идея Провидения неизбежно не проистекает из предпосылок стоической системы. Или, если быть более точным, она не принадлежала неизбежно к этой системе, столь объемно выделившей Провидение.

Одна из первых истин стоицизма это то, что в мироздании все связано. Огонь или Дыхание пронизывает все существа, они образуют в каждом из них принцип, удерживающий и



Иллюстрация к книге Арата «Явления»

соединяющий вместе составные части, и отличают один род существ от другого только благодаря различию степени. В некоторых существах больше «напряжения», больше единства, исходящего от Огня-Дыхания, Логоса. Так обстоит дело с человеком и в меньшей степени с животным. Но все существа вселенной объединены присутствием в них всех единого Огня-Дыхания.

Не только все существа Мироздания связаны в настоящем, но и всякая участь Мироздания в том, что касается человеческих событий или космических событий связана в становлении. Мироздание образует Всеединство. История Мироздания составляет цепь без разрыва, безграничный ряд причин, неизбежно производящих последствия, так что малейший индивидуальный случай связан со всей совокупностью предназначения Космоса.

Нет ничего более известного, нежели данная доктрина Фатальности в Портике. Нужно быть осторожным, чтобы непременно не примирять подобную доктрину с понятием Провидения. Идея о том, что все в Мироздании заранее предрешено неотвратимым законом, все, – как зло, так и добро, страдание, как и радость, все несчастья и все индивидуальные бедствия, как и излучение солнца и перемена времен года; эта идея может привести и действительно привела позднее в период Империи к глубокому отчаянию, к столь крайнему «злу жизни», что религиозный инстинкт людей толкнул их тогда искать богов, роль которых сводилась к спасению от Фатальности (88). Нет ничего более удручающего, чем подобная идея. Нет ничего больше устраняющего от усилия к приведению в состояние ожидания, страха или меланхолического смирения. Стоическая мораль не отвращала от действия: древние не вынесли против нее этого обвинения, которое столь охотно повторяли в отношении эпикурейства. Так, несмотря на догму о Фатальности и не решая сложности, ставившиеся различными тезисами (89), стоики утверждали с не меньшей силой догму о Провидении, они верили и научали, что Логос, пронизывающий и правящий Мирозданием, совершенно премудрый, праведный и благой. С тех пор оказалось необходимым заключить, – и мы это видели в гимне Клеанфа, – что все горести дольного мира, включая человеческие заблуждения, в итоге поглощаются во благе. Это нужно было заключить, поскольку невозможно допускать, что божественный Логос вовсе не являлся совершенным: таким образом, Провидение предстает от существа Божия, как белизна и холод от существа снега (90). Значит оставался только один путь: отождествить Фатальность и Провидение: это то, что уже сделал Зенон (91). Но можно было выработать и другое решение, воспринятое гнозисом. Подчиненное Фатальности Мироздание по существу является злым, и значит оно не может быть пронизано Логосом, оно произведение отнюдь не благого Бога, но злого Бога, и существует выше этого злого Бога;



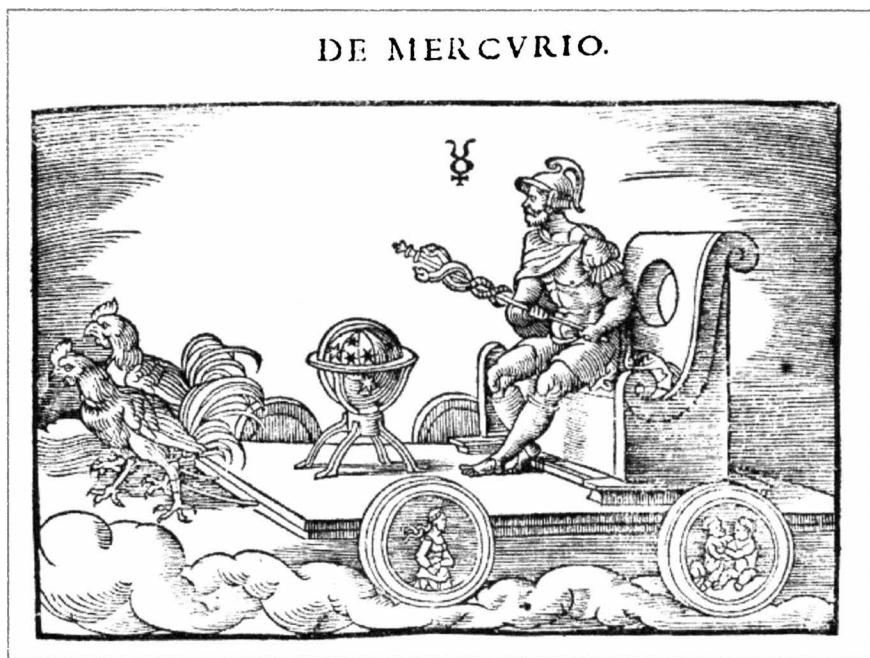


Иллюстрация к книге Арата «Явления»

другой же Бог полностью отделен от Мироздания и, если мне позволено сказать, чист от Мира, Бог, не принимавший никакого участия в своем творении, нисколько не отвечающий за то, что в нем происходит, запечтлевающий своей любовью людей, лишь заботясь об их избавлении от Мироздания.

Итак, именно это мы и видим. Если Провидение занимает столь важное место в стоицизме, как в теории, так и на практике, то именно потому, что стоики веровали в промыслительного Бога, были убеждены и убеждали других, что Мироздание благое и жизнь благая, что стоит любить, рожать, трудиться, осуществлять долгосрочные замыслы; то есть действовать как человек.

Это определенно относится к некоторым из них, но особенно к стоическому поэту Арату (92); как раз из него я хотел

бы здесь привести несколько отрывков, чтобы проиллюстрировать эти замечания.

*Phainomena*, или *Явления*, Арата являются дидактической поэмой о созвездиях по образу Гесиода. Поэма разделена на две части, прекрасно образующие единое целое и отвечают единому замыслу. После прелюдии (1–18) Арат описывает сами созвездия (19–732), затем рассматривает сами звезды и группы звезд, поскольку они позволяют предсказывать время (733–1154) (93). И поскольку далеко от того, чтобы эта вторая часть была приложением, более или менее согласованным с первой частью; постольку она определяет смысл всего произведения, стремящегося не к чистой *théôria*, но к практике и служению; ведь познание небесных знаков имеет большую значимость для земледельца и мореплавателя (94). Этот общий замысел указан, начиная с пролога, стихи 11–13: для всего года Бог установил план последовательности светил, которые послужат знаками, дабы в каждое время года все бы уверенно шло к созреванию. О чем автор напомнил в переходе между первой и второй частью (стихи 725–732):

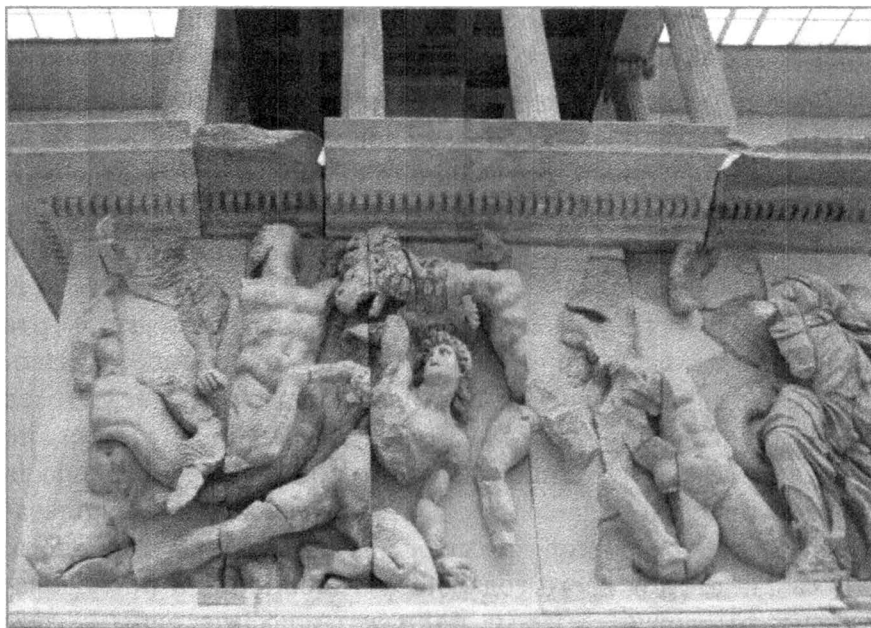
«Если же обе ноги за закат опустил Змееносец вплоть до колен, пусть тогда то приметой послужит, восходит знак Близнецов на Востоке. К тому уже времени звезды Кит созерцает свои и всего созерцать его можно. Высвобождает Река тогда первый изгиб над соленой гладью. В безоблачном небе ее Мореход не пропустит пред Орионом встающим, его поджидая, поскольку метою будет ему он в ночи и при выходе в море. Много повсюду знамений, богами ниспосланных людям»<sup>1</sup>.

Он появляется (кормчий), наконец, во второй части, например, в стихах 765–772:

«Часто ведь кормчий средь ночи, когда безмятежно на

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Арат. *Явления* / перевод с древнегреч., вступ. ст., коммент.: К. А. Богданов. – СПб.: Алетейя, 2000.



**Пергамская алтарная стена Зевса. Музей Пергамон в Берлине**

море, к бухте укромной стремится, страхась поутру непогоды: может, однако, прийти та на третий день, может на пятый, может и вовсе неожиданно бедою нагрянуть. Не все ведь знаем пока мы от Зевса. Еще от людей очень много скрытого есть, что, как только случится на то его воля, Зевс им дарует. Ведь явно, что роду людскому на помощь на небе кажет он звезды, повсюду их знаки являя»<sup>1</sup>.

Но каким методом для написания пользуется поэт? Он берет за образчики уже существующие научные произведения: для первой части описание неба Евдоксия Книдского (95); для второй – перипатетическое произведение о знаках (περί σημείων) (96). И он излагает все это в стихах с большим умением, нужно это признать, и порой даже с настоящим поэтическим чувством, когда ему доводится воодушевлять сухое

<sup>1</sup> Текст цитирован по вышеуказанному источнику.

описание светил эмоциональной чертой. Вот, например, эпизод с Правосудием (стихи 96–136):

«Ниже от ног Волопаса созвездие сразу увидим Девы, которая держит рукою сияющий Колос. Порождена ли Астреем она – ведь его почитают родичем древним созвездий, – иного ль рождения, Дева движется в небе спокойно. Бытует молва и такая между людьми, что когда-то она на земле проживала. Лик от людей не тая, вместе с ними она не чуждалась мест, где толкуют мужи и старейшины, женских собраний не сторонилась, ко всем снисходила бессмертная родом. Звали ее Справедливостью. К тем, кто годами был старше, на площадях и широких дорогах она обращалась, их побуждая к законам народолюбивым и честным. В те времена не касалась людей еще тяжкая распря, и не постигали их рознь и злокозненный гомон. Жизнью простой они жили. Суровое море лежало не у земли их, товар не везли корабли издалека; плуги, волы и она, госпожа, досточтимая в людях, все человеку давали, что нужно для жизни законной. В пору, пока на земле поколение жило Златое, не покидала ее Справедливость (97). С Серебряным родом зналась она уже меньше, тоскуя по нравам старинным. Но и в серебряном веке она на земле оставалась. С гор, оглашаемых эхом, спускалась уже только к ночи, всех сторонясь, не приветствуя ласковой речью (98). Но на высоких холмах представала она человеку с речью, корящей сурово людские коварства и низость, и предрекала, что впредь не предстанет воочию людям. “Сколь поколение ваше отцовского рода ничтожней рода Златого, но вы породите детей еще худших. Войны начнутся тогда, и враждебному кровопролитью быть меж людьми, чьи пороки несут им страданье и горе”. Молвила так и к горам устремлялась, оставив смотрящих вслед ей людей, и бесследно скрывалась из виду. После того, как и те все окончили жазнь, народилось Медное племя людей, превзошедшее предков в злодействе. Первые медный клинок смастерили они, у дороги подло разящий, и мясо вола подъяремного ели (99). Возненавидев тогда род

людской, вознеслась Справедливость прочь от них на небеса, и с тех пор, обретя там обитель, ныне лишь ночью она появляется зримая людям Девой, вблизи находясь от заметного всем Волопаса».

Но для нашего предмета важно, прежде всего, показать религиозный смысл Мироздания, пронизывающий всю поэму. С этой точки зрения особенно поражают две черты.

Итак, сначала мы видим, как впервые появляется чистым образом эстетическое чувство звездного неба, чувство, позднее давшее место тому, что позднее можно было называть «астральным мистицизмом» (100). А на втором месте уже находится само чувство Провидения.

Краткий отрывок о созерцании неба входит в более обширное изложение, относящееся к небесным кругам (стихи 462–558). С упоминанием Прокиона (стих 450) Арат завершил перечень неподвижных звезд. Тогда поэт объявляет (стихи 454–461), что не станет трактовать о пяти планетах: он не чувствует силы описывать их кругообороты, настолько их путь блуждающий (*μεταβάσται*), и столь продолжителен период их революций. Но он заговорит о небесных кругах, указывая звезды, возвращающиеся к каждому из них (стихи 462–468): «Круговорот их лежит на осях кольцевых (101), насчитали все их четыре оси (102), пусть они тебе будут полезны, если предвидеть желаешь ты смену времен ежегодных. Очень отчетливо видно, что многие звезды скопились вдоль них особенно часто, собою в длину их смыкая (103). Их ширина не ясна и границы размыты меж ними (104), но по окружности их из них по две приходится равных» (105). Далее место следующему отрывку (стихи 469–479):

«Если безоблачной ночью, когда даже малые звезды все удивительно зримо являет ночь людям на небе, и не одну не затмит ее свет полуночный, но, темноту рассекая, они все виднеются ярко, – если тогда снизойдет на тебя ощущение чуда и изумишься ты, глядя, как делится кругом широ-

ким небо, или кто-то другой остановит тебя, указуя путь тот молочно светящий, так знай, что зовут его Млечным (106). С ним по окраске его никакая не сходна окружность, звезды кружащая. Из четырех них размеры такие только у двух, а длина остальных двух намного короче».

Тема Провидения уже появлялась перед нами уже в отрывках, цитировавшихся нами и касающихся замыслов произведения. Со всякой стороны боги разоблачают во множестве знаки для людей (732 стих). Если Бог еще не разоблачил все вещи, если остается еще много сокровенного, то Бог сделает их известными позже; ведь он заботится о людях, и он умножает со всякой стороны указания, способные нам помочь при нашем старании (стихи 768–772). Но именно в прологе (стихи 1–18) проявляется идея вездесущности и провидения Бога, равно как и чувство благодарности, которое эти божественные дары пробуждают в человеке:

«Скажем о Зевсе вначале (107), о том, кто всегда меж мужами произречен, – ведь полны все пути и дороги Зевесом, людные торжища все им полны и морские просторы с гаванями, – ведь повсюду зависим мы в жизни от Зевса. Самый наш род от него. Это он своей милостью людям верные знаки дает и народы к труду побуждает помнить о хлебе насущном. Вещает, когда всего лучше пашня волам и мотыгам, вещает о времени должном, чтобы растенья садить (108) и чтобы разбрасывать семя. Так и небесные знаки он метами в небе упрочил, звезды и созвездья собрав. Рассмотрел годовое движенье этих созвездий, чтоб точно могли они людям означить сроки работы (109), во всем на полях им страду облегчая (110). Первым его мы зовем, если что-то начнем и кончаем (111).

Славься, предивный (112) Отец наш! Великая людям опора, Ты и рожденные прежде (113). Да будут прославлены Музы, щедрые в милости! Я, уповая о звездах поведать, помощи вашей прошу довести до конца (114) песнопенье».

Значит Бог есть повсюду. Согласно знаменитому слову Святого Апостола Павла во время прения в Афинах (Деяния Святых Апостолов, Глава 17, стихи 27–28): «дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся, и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: “мы Его и род”». Эта тема часто комментировалась, и давно уже выяснили, что это стоический привкус. Процитируем только вместе с Норденом (115) поэта Манилия (IV 916 ss.): «Почему Бог показывает себя нам в небе, почему предлагает себя, каким-то образом бросается перед нами (*seque ipsum inculcate et offert*), если не для того, чтобы позволить познать себя лучше (*ut bene cognosci possit*)»; и оратор Дион из Прусы (116): «поскольку люди не водворились на земле обособленно, вдали от Бога и вне божественного существа; но пребывают по природе в полном средоточии Бога или еще лучше естественно связаны с Богом и установлены в нем всяким образом»; постольку они не могли долгое время оставаться в неведении Бога, но открыли его посредством зрелища мироздания. Поистине, подобные свидетельства многочисленны, вся литература, начиная с I столетия до нашей эры, подверглась более или менее влиянию этих доктрин. Но в этом большом хоре Арат отличается замечательной чертой. Он не делает никакой аллюзии на идею «познания Бога», которая станет позднее такой банальной, например, в герметизме. Бог есть повсюду, он проявляется во всяком месте: но не так, как в глазах поэта, он ничего не говорит, чтобы разоблачиться перед людьми, но желает оказать им услугу, предложив им свои дары. Бог, являющийся благосклонным (117), указывает людям благоприятные времена для полевых работ. Он настроил светила, но не как об этом говорит Манилий, *ut bene cognoscit possit*, а дабы обозначить людям то, что они должны делать в каждое время года, дабы все шло точно (стихи 10–13). Вот тема произведения. Здесь не видно и следа мистицизма, единения с Богом: даже прекрасный фрагмент о Млечном Пути

не несет ничего подобного. Этого нет в сюжете поэмы, поскольку Манилий в своей *Астрономике*, наоборот, проникнут идеей, что главный смысл существования небесного порядка есть раскрытие Бога и приведение нас к нему. Из всего этого еще не следует, что не пришла пора космического мистицизма, ведь мы увидели у Клеанфа религиозное чувство Мироздания, хорошо ему соответствующее. Полагаю, что дело в характере. Клеанф созерцает мироздание, чтобы прийти к Богу, исполнившись мыслью, что Бог управляет всеми вещами к их благой цели. Арат более чувственен к преходящим отметинам божественной благодати, к попечению, которое Бог осуществляет над людьми. На сей раз две черты, уже объединившись, вновь обнаружатся в герметизме. Мы видим, что они привычны уже для первого периода эллинизма, и с этого времени они обеспечивают все сущностные элементы космической религии (118).

*Конец Книги Первой II тома*



- (1) Смотреть в последнем месте E. NEUSTADT, *Hermes*, LXVI (1931), pp. 387–401, M. POLENZ, *ib.*, LXXV (1940), pp. 117–123.
- (2) Diog. La, VII 168.
- (3) Говорят, он имел только 4 драхмы в кармане, D. L., *ibid.*
- (4) D. L., VII 170.
- (5) D. L., VII 170, см. VII 37.
- (6) D. L., VII 168 διεδόθηδ' ἐπιφιλοπονία, 170 ἦν δὲ πονικὸς μὲν, ἀφυῆς δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως, 172 Λάκωνός τινος εἰπόντος ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν, διαχυθεὶς φύσιν 'αἵματος εἰ ἀγαθοῖο, φίλον τέκος'.
- (7) D. L., VII, 169.
- (8) См. D. L., VII 14.
- (9) D. L., VII 169.
- (10) Буквально «его время», τὸ Ζήνωνος φορτίον, D. L., VII 170.
- (11) καὶ γὰρ ὁ Ζήνων αὐτὸν συνεγύμνασεν εἰς τοῦτο, D. L., VII 169.
- (12) См. TÉLÈS, p. 7 H., цитировано ниже.
- (13) D. L., VII 171.
- (14) STOB., II 2, 16 W. Κλεάνθης ἐρωτώμενος διὰ τί παρὰ τοῖς ἀρχαίοις οὐ πολλῶν φιλοσοφησάντων ὅμως κλείουσ διέλαμψαν ἢ νῦν, Ὅτι, εἶπε μὲν ἔργον ἡσκαίτο νῦν δὲ λόγος.
- (15) Смотреть в последнем месте J. U. POWELL, *Collectana Alexandrina* (Oxford 1924), pp. 227–231.
- (16) STOB., I 1, 12, p. 25.3 W. = PARSON, fr. 48 = SVF. I 537 = POWELL, p. 227 = WILAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung*, II, pp. 257–261.
- (17) νόμου μέτα: см. ниже.
- (18) ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμεν ἥχου μίμημα λαχόντες (cod.) делает стих ложным и необходимо исправить или γ. ἐ. (γενόμεσθ' Meineke) или ἥχου (ὄλου Bergk) или два (γενόμεσθα, θεοῦ Powell). Я сохранил ἥχου, объясняющее προσαιδᾶν (стих 3) в соответствии с особой стоической доктриной, см. Pohlenz, *op. cit.*, pp. 117 ss.
- (19) Конец стиха поврежден (ἐρηγα и забелено место десяти букв): ἐρριγεν ἅπαντα (что я и перевел), ἐργα βέδηγεν Powell, ἐργα πέπηγε Pohlenz (ср. SVF. II 407), *alii alia...*

- (20) Здесь лакуна, состоящая из одного или нескольких стихов, где должны были находиться перечисленные части космоса, пронизанные Логосом (Wilamowitz). Нет лакуны, но необходимо исключить стих 14 (Pearson). Лакуна после стиха 13 и исключение стиха 14 (Powell).
- (21) ὥς τόσσοι γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός cod.: ᾧ σὺ τόσος Arn. (как я перевожу), ὅς τόσσοι Wil. Я понимаю διὰ παντός (χρονου), согласно наиболее привычному смыслу, но διὰ παντός (κόσμου) остается возможным, см. 12 διὰ πάντων. О преходящем смысле в религиозной поэзии см., например, SOPH., *Aj.* 705 (к Аполлону) ἐμοὶ ξυνείης διὰ παντός εὐφρων, *h. orph.* LIX 14 Μοῖρά τε καὶ ἰδιὸς οἶδε νόος διὰ παντός ἅπαντα, PGM. I 347 (к Гелиосу) ἀλλ' εὐμενῆς γενοῦ διὰ παντός, GREG. NAZ., I 37 διὰ παντός θεραπεύειν | τὸ σέβασμα τοῦτο δός μοι и KEYSSNER (см. ниже), p. 34.
- (22) καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστὶν cod.: σοὶ φίλ' ἐστὶν Wil., из-за hiatus. Но см. 29 ἡδέα ἔργα, 37 τὰ σὰ ἔργα, fr. 4. 1 POW. ὄρα, ἐθέλων (в стихе 18 гимна, τὰ περισσὰ ἐλίστασαι, hiatus является правомерным переносом). С другой стороны, повторение φίλα кажется желательным, см. κοσμεῖν τάκοσμα ib. И EUR., *Troy.* (*Троянки*) 287 (ὅς) ἄφιλα τὰ πρότερα φίλα τιθέμενος πάντων, 466 οὔτοι φίλα τὰ μὴ φίλ', ὥκόροι.
- (23) Βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν 25, см. 20 ἐσθλὰ κακοῖσιν, и о понятии ἐσθλός, KEYSSNER, p. 158.
- (24) ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο Pearson: ἄνευ κακοῦ... ἄλλα cod., ἄνευ νόου... ἄλλα Wil. Возможно, ἄνευ καλοῦ, как уже Ursinus: см. οὐδενὶ κοσμῷ 28.
- (25) <οὐδέποτε' ἐξετέλεσσαν>suppl. Wil. *Exempli gratia.*
- (26) γνώμης ἢ πίσυνος σὺ..., πάντα κυδερνᾷς, 35, см. HES. *Theog.* 500 τοῖς (гром, молния, зарница) πίσυνος θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι ἀνάσσει.
- (27) О композиции античных гимнов смотреть особенно статью Hymnos в P. W., X 140–183 (R. Wünsch). О стиле Ed. NORDEN, *Agnostos Theos* (2e ed. 1929), pp. 143–239, в частности, 143–176. О формуляре и типичных выражениях, К. KEYSSNER, *Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griechischen Hymnus* (Würzburger Stud. z. Altertumswiss. II, Stuttgart, 1932), где на pp. X–XI находится библиография (вплоть до 1932 года), pp. XI–XVI – перечень известных до сегодняшнего дня гимнов

(недостает, кажется, гимна Зевсу из Пергама, *Inscr. Pergamon* 324). Хорошие примечания также у J. AMANN, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides* (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 12, 1932, в частности pp. 1-14 (*Die Topik der Gotterreden nach der historischen Schultheorie*), и у NEUSTADT, *l. c.*, (выше). Поленц (уже приведенный) интересуется больше доктринами.

- (28) SPENGEL, *Rhet. Gr.*, III, pp. 4–6. При Адриане.
- (29) Или псевдо-Менандр. Известно, что вопрос о двух трактатах περὶ ἐπιδεικτοικῶν, приписываемых Менандру (*Rh. Gr.*, III, 331–367, 368–446) не решен. См. Schmidt-Stählin, II, 2, pp. 938–939, AMANN, pp. 1–2. Я их различаю, как и Аманн, следующим образом: Мен. I и Мен. II. Имеющее отношение к гимнам, находится Мен. I 333–344, Мен II 437–446 (образец гимна к Аполлону: речь здесь идет, разумеется, о гимне в прозе, как и великие гимны Аристида к Зевсу, Сарапису и Асклепию).
- (30) CM. AMANN, pp. 5–6.
- (31) QUINTIL., III 7, 7 *verum in deis generaliter primum maiestatem ipsius eorum naturae generabimur, deinde proprie vim cuiusque et inventa, quae utile aliquid hominibus attulerint. vis ostenditur, ut in Iove, regendorum omnium...: tum si qua ab iis acta vetustas tradidit, commemoranda: addunt etiam honorem parentes..., addit antiquitas.* Alex., 4-26 Sp. πρῶτον λέγοις ἀν τὸν σοφώτερον (λόγον), διότι καὶ καθόλον ἐστὶ περὶ θεοῦ φύσεως, 5.27 εἶτα τὴν δύναμιναυτοῦ ἢ τιεῖστί, καὶ ἐπὶ τίνων ἔργων, ἐνθα δὴ καὶ περὶ ἀρχῆς δεῖ λέγειν τοῦ θεοῦ, 6.2 εἶτα τίνα εὐρήματα ἐγένετο τοῦ θεοῦ ἢ λέγονται (место Александра τόπος от γένος во втором месте после φύσις, см. 4.32 δεῖ λέγειν περὶ τοῦ γένους). Мен. I, 341.9 Sp. τούτους [γὰρ] τοὺς ὕανους ποικίλως σφόδρα πλάσας, τοὺς μὲν περὶ οὖσιν τοὺς δὲ περὶ δύναμιν, δὲ περὶ γένος. В образце, дающемся в эпидиктическом рассуждении во славу Аполлона Сминфея, Мен. II начинается также через φύσις, 438.10 μετὰ τὰς ἐννοίας ταύτας τὰς προοιμιακὰς ἐρεῖς εἰς αὐτὸν ὕμνον τὸν γένος, 438.29 εἶτα ἐρεῖς κεφάλαιον μετὰ τὸν ὕμνον δεύτερον, τὸ γένος, ἄρξη δὲ ἐκεῖθεν, откуда он переходит к δύναμις 440.24 εἶτα μετὰ τοῦτο τὸ κεφάλαιον πάλιν διαιρήσεις εἰς τέσσαρα μέρη τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.
- (32) *Aphrod.* II 19 χαῖρ, ἐλικοβλέφαρε, γλυκυμέλιχε, *Dionys.* III Β ἴληθ', εἰραφιῶντα γυναιμανές, *Poseid.* 6 χαῖρε, Ποσειδάον γαιήσχε,

κῡανοχαῖτα, *Dionys.* II 1 κισσοκόμην Διονύσιν ἐρίδρομον ἄρχον' αἰίδεν (я цитирую согласно номенклатуре Гумберта).

- (33) *Dem.* I 492, *Aphrod.* II 1 αἰδοίην χρυσόστεφανον καλὴν Ἀφροδίτην | ἄσομα. Ничего, кроме нагромождения эпитетов; *гимн к Аресу* датируется очень поздно. Возможно, более или менее большое количество эпитетов могло в некоторой мере служить критерием для установления относительной древности того или иного гимна.
- (34) Возможно, начиная с александрийского периода, это злоупотребление эпитетами высмеивалось в *Anth. Pal.*, V 135 «Во флаконе» (см. Wünsch, P. W., IX 167.39, где нужно читать 135 для 134): στρογγυλή, εὐτόρνευτε, μονούατε, μακροτράχηλε, | ὑψαύχην κτλ. вплоть до стиха 5.
- (35) Итак, например, *Anth. Pal.*, IX 524 (Дионис), 525 (Аполлон), см. Wünsch, P. W. IX 171–61 ss. Эти две поэмы составлены из одних эпитетов, по четыре на стих, эти четыре начинаются с одной буквы алфавита от α до ω. Всего 24 стиха. Кроме того, получается в заглавии один стих введения (μέλλωμεν или ὑμνέωμεν), руководящий всей последовательностью эпитетов: эти стихи повторяются в заключении.
- (36) См. KEYSSNER, pp. 46–47.
- (37) См. *Rev. Bibl.*, 1932, pp. 260–261.
- (38) Смотреть также ПЛАТОНА, *Кратил* 400 e 1 ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι οἵτινες τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, Федр 246 d, Филеб 12 b-c, etc.
- (39) То же самое чередование у Софокла – *SOPH.*, *Antig.* 1115 πολύνυμε... (1121) Βακχεῦ.
- (40) Ο παγκρατέс. KEYSSNER, p. 45 (Esch., *Suppl.* 816 παγκρατέс Ζεῦ, H. Zeus Dist = Powell, p. 160, v. 3 παγκρατέс γάνος). Об ἀρχηγέ, KEYSSNER, pp. 16–17.
- (41) Ο παορησίας. *Rev. Bibl.*, I. c., p. 261.
- (42) Об этой типичной формуле ἐκ σοῦ γάρ, см. KEYSSNER, pp. 20? 29–30. Смотреть, в частности, *PGM.*, IV 961 ἐκ σοῦ γάρ, 2836 ἐκ σέο γάρπαντ' ἐστί.
- (43) О последовательности ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπιγαῖαν, см. *h. hom. ad Dem.* 365 δεσπόσσειс πάντων, ὁπόσα ζῶει τε καὶ ἔρπει.
- (44) См. выше.

- (45) По крайней мере, сообщение этому не противоречит, см. POWELL, n. cr. *ad* v. 4. Смотреть позднее *h. orph.*, XXVII 7, XXXVII 6.
- (46) См. KEYSSNER, pp. 42–43.
- (47) Ο σὸν κράτος 6, см. KEYSSNER, p. 53.
- (48) Pohlenz ср. HERACL., fr. 64 ‘τὰ δὲπάντα οἰακίσει Κεραυνός’, τότεστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον.
- (49) Pohlenz ср. SVF II 1044 τὸν διαλεφοιτηκότα τῆς ὕλης καὶ ἐν αὐτῇ θεόν.
- (50) См. KEYSSNER, pp. 28–32, и (с Нейштадтом) уже ESCH., *Ag.* 1485 s. διαὶ Διὸς παναιτίου πανεργέτα (прослеживается негативное чередование τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται, см. ниже). Смотреть *Addenda*.
- (51) См. KEYSSNER, pp. 30–31.
- (52) См. KEYSSNER, pp. 29, 36 (многочисленные примеры также, p. 29, чередования «без тебя» ... в обособленном состоянии). Выражение также обнаруживается в прологе Святого Благовествования от Иоанна, 1, 3 πάντα δι’ αὐτοῦἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.
- (53) Suppl. Peek (p. 130) *ex gr.*
- (54) EDMONDS, III, pp. 401–402. Начало IV века.
- (55) Смотреть *Addenda*.
- (56) См. P. MAZON, *Commentaire des Travaux* (Paris, 1914), p. 56.
- (57) Для последовательности ρύου... σκέδασον... δός (33–34), ср. Удачный пример Илиады, XVII 645 ss. (молитва Аякса): Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ρῦσαι..., δός 649 αὐτίκα δ’ ἥερα μὲν σκέδασεν κτλ.
- (58) См. KEYSSNER, pp. 139 ss.
- (59) Стих 34. См. KEYSSNER, p. 23.
- (60) Предмет молитвы не был еще хорошо изучен у греческих философов. Некоторые указания только в Н. SCHMIDT, *Vet-eres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (RGVV, IV 1, 1907), смутная книга, где автор достаточно не различил (1) то, что греческие философы думают о молитве в общем (следует ли молиться богам?) и (2) то, что они думают о предмете молитвы (что нужно просить у богов?)
- (61) Или скорее Эсхил у Аристофана. Было ли это прямым воспоминанием о трагическом поэте?

- (62) Xen., Mem., I 3, 2 καὶ ἤρχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τὰγαθὰ διδόναι, ὥς τοὺς θεοὺς ἀλλιστα εἰδότες ὅποια ἀγαθὰ ἐστὶ.
- (63) Здесь очевидная аллюзия на аттический сколион (III, p. 564, n° 7, Edm., v. 2 δεῦτερον δὲ καλὸν φυὰν γενέσθαι). Сократ просит быть красивым (δοίητε μοι καλῶ γενέσθαι), да, но τάνδοθεν.
- (64) См. Skol., v. 3 τὸπρίτον δὲπ λουτεῖν ἀδόλως.
- (65) POWELL, pp. 69–71. См. P. ROUSSEL, Les cultes égyptiens à Délos (Paris-Nancy, 1916), pp. 72 ss., 245 ss. Дата: приблизительно 220 год до Рождества Христова.
- (66) POWELL, pp. 162–165. Дата: приблизительно 220 год до Рождества Христова.
- (67) σὲ δὲ σταλάων ἅμα δακρυ | λίσσετ' ἀλεξῆσαι μηδ' ἀκλέα τεῦξαι ἀμοιβὴν | σῶι ἰχέτει. Я полагаю, что σῶι ἰχέτεи говорит больше «о его (нынешних) молениях», но обозначает всякую религиозную службу жреца Аполлония до него, его отца и его деда, см. vv. 11, 19–20 (πᾶν δὲ κατ' ἡμαρ | σὰς ἀρετὰς ἦειδεν, αἰεὶ δ' ἐλλίσ<σ>ετο, 34–36). Взамен сей этой набожной службы Аполлоний ожидает справедливого вознаграждения.
- (68) KEYSSNER, pp. 134–135.
- (69) KEYSSNER, pp. 56, 60–61, 67–70.
- (70) См. KEYSSNER, p. 135, который цитирует THEOGN. 775 αὐτὸς δὲ στρατὸν ὕδριστήν Μῆδων ἀπέρυκε | τῆσδε πόλεως, ἵνα σοὶ λαοὶ ἐν εὐφροσύνῃ | ...κλειτὰς ἐμπῶσ' ἐκατόμβας, H. deGomphoi (Peek 135, vv. 7–9) ὄφρα ἐν εὐ[σεβίαι (Hiller: εὐ|φροσύνῃ, Keyssner)... | λοιτὰν [... | [π]έμπω Ὅσειρ[ιδι.
- (71) ὅστις ποτ' εἰσὺ, ... Ζεὺς Trov. 884–5. См. Her. Fur. 1263, Melanipp. Fr. 1, Or. 418 и выше n. 5.
- (72) См. Мою статью *La religion d'Euripide, Vie Intellectuelle*, avril 1945, pp. 136 a.
- (73) *La religion d'Euripide, l. c.*, pp. 139–142.
- (74) *Ibid.*, pp. 142 ss.
- (75) ПЛАТОН, *Законы*, I 644 с-d. *Афинянин*. Но каждый имеет в себе двух противоположных и неразумных советчиков: удовольствие и страдание. *Клиний*. Так оно и есть. *Афинянин*. К ним присоединяются еще мнения относительно будущего, общее имя которым «надежда». В частности, ожидание скорби называется страхом, ожидание удовольствия – отвагой.

Над всем этим стоит разум, решающий, что из них лучше, что хуже; он-то, став общим установлением государства, получает название закона»<sup>1</sup>.

- (76) νόμος соединенный с δίκαιον, v. g. PLAT., *Apol.* 2 b 8 μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίον ᾧμην καλλόν με δεῖν διακινδυνεύειν. Кроме того, смотреть Просопею Законов в *Критоне*.
- (77) ΠΛΑΤΩΝ, *Эпиномис*, VIII 354 e 2 ἵνα δὴ δουλεύοιεν μηδενὶ μήτε σὺν δίκῃ μήτεν ὁμῶ δεσπότη.
- (78) Νόμος ἐπειδὴ κύριος ἐγένετο βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωποι τύραννοι νόμων, ΠΛΑΤΩΝ, *Эпиномис*, VIII 354 c 1–3. См. Pohlenz, *l. c.*
- (79) См. ΠΛΑΤΩΝ, *Государство*, V 473 c 11-e 2 = *Эпиномис*, VII 326 a 8-b 4.
- (80) νῦν οὖν τοῖς μὲν ἐλευθερία γιγνέσθω μετὰ βασιλικῆς ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἀρχῇ ὑπεύθυνος βασιλική, δεσποζόντων νόμων τῶν τε ἄλλων πολιτῶν καὶ τῶν βασιλέων αὐτῶν, ἃν τιτ ἀράνομον πράττωσιν, ΠΛΑΤΩΝ, *Эпиномис*, VIII 355 d 9-e 4.
- (81) Νόμος соединенное с λόγος, v. gr. ΠΛΑΤΩΝ, *Государство*, IX 587 c 1: тиран спасается бегством νόμον τε καὶ λόγον, чтобы жить в рабских удовольствиях.
- (82) Но также земля и море, см. в негативной части (15-16) οὐδέ... ἐπὶ χθονί... οὔτε κατ' αἰθερεον... πόλονοῦτ' ἐνιπόντῳ. Это разделение троичное, являющееся классическим (ΠΛΑΤΩΝ, *Законы*, X 896 e 8-9); оно присутствует равно и в позитивной части: небо (12-13), затем лагуна. См. WILAMOWITZ, *op. cit.*, II, p. 259; NEUSTADT, *l. c.*, p. 395, который сравнивает это с ЛУКРЕЦИЕМ, I, 2-5.
- (83) О благодати Демиурга, см. Тимей 29 a, 29 e-30 c. О великолепии мироздания, *ib.* 29 c-34.
- (84) ΚΛΕΑΝΦ ap. ΕΠΙΚΤΕΤ, *Enchir.* 53 = POWELL, p. 229, n° 2. Об этом тексте смотреть W. THEILER, *Phyllobolia für P. v. d Mühl*, Basel, 1945, pp. 54, 86-87, и об общем смысле уже NEUSTADT, сравнивающий это с ГЕРАКЛИТОМ, fr. 102. Смотреть также ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЯ, *de mundo* 316 b 7 ss.
- (85) ΕΒΡΙΠΙΔ, *Ипполит* 73 ss.

<sup>1</sup> Цитировано по изданию: Платон. Законы. М.: Мысль, 1999. Перевод А.Н. Егунова.

- (86) Сократ никогда не уезжал из Афин, разве что кроме военной службы Афинам. Никакое несчастье не казалось вящим в V веке до нашей эры, нежели изнаничество, см. прекрасные слова встречи Тесея с Эдипом, *ÆdipeCol.* 560 ss. Тесей готов согласиться с Эдипом, ведь он знает, что представляет собой изгнание: он вырос в нем, и он жестоко страдал на чужой земле.
- (87) См. WILAMOWITZ, *Hell. Dicht.*, I, p. 2: «Dagegen (sc. По контрасту со временем Посидония и даже Полибия) darf die Zeit bis etwa 250 gerade zu als der Zenith seiner (sc. От эллинизма) weltbeherrschenden Macht bezeichnet werden ... Nur aus jener ersten Periode des Hellenismus besitzen wir Werke bedeutender Dichter; das kann kein Zufall sein».
- (88) См. *Idéal rel. d. Grecs*, pp. 101 ss.
- (89) Об этих сложностях смотреть, например, E. BRÉHIER, *Chrysi-ippe*, pp. 205–212.
- (90) SVF. II 1118.
- (91) SVF. I 176.
- (92) Или, по крайней мере, находившегося под влиянием стоицизма. Смотреть на этот счет KAIBEL, *Hermes*, XXXIX (1904), p. 84, Ed. SCHWARZ, *D. L. Z.*, 1893, pp. 745 ss. Прежде чем оказаться при дворе Антигона Гонатаса в Пелле (277 год до нашей эры), Арат долгое время пребывал в Афинах, где он был учеником Зенона. Что касается датировки *Phainomena*, то Кнаак предполагает 276 год до нашей эры, а Виламовитц – около 260 года до нашей эры. Поэма была написана в Македонии по наущению Антигона. – Об Арате (с. 315/305–240/239), кроме того, статья KNAACK, P. W., II, 391–399, см. W. W. TARN, *Antigonos Gonatas*, pp. 226 ss. et index, s. c. WILAMOWITZ, *Hell. Dicht.*, II, pp. 274–276. E. MAAS, *Aratea (Philol. Unters.*, XII, 1892), трактует о нескольких проблемах, касающихся Арата, в частности об утраченных сочинениях, pp. 211–248. Я перевел, согласно изданию Мааса (Berlin, 1893), при помощи Виламовитца (*Hell. Dicht.*, II, pp. 262–274 (выбор аннотированных отрывков) и издания (с английским переводом) G. R. MAIR (Loeb Coll., 1921).
- (93) Это вторая часть в некоторых рукописях несет заглавие διουσημία или προγνώσις (*prognos circa Ciceron*): см. критический отзыв Маасана стих 732.



- (94) Маас хорошо видел это единство поэмы, *Aratea*, p. 326.
- (95) На которого он делает аллюзию в стихах 373–382 (это Евдоксий, первый, сгруппировавший неподвижные звезды в созвездия и давший им имена). О Евдоксии (расцвет 368–365 гг. до нашей эры), посещавшем Академию, см. важную статью HULTSCH, P. W., VI 930–950. Евдоксий составил свое описание неба в двух изданиях – *Phainomena* и *Зеркало* (Ἐνολτρον), см. MAAS, *Aratea*, pp. 282–283 (ib., pp. 283–304, издание фрагментов обоих произведений Евдоксия, извлеченных из Гиппарха), и HULTSCH, *l. c.*, 940–944.
- (96) См. KNAACK, *l. c.*, 397, и HULTSCH, *l. c.*, 941, 943.
- (97) ἀλλὰ βόες καὶ ἄροτρα καὶ αὐτὴ πότνια λαῶν | μυρία πάντα παρεῖχε Δίκη 112–113. Согласно Виламовитцу, одной темой спареῖχε была Dikè, μ. π. пар. Могло подходить только к ней. Это не верно. При царствовании Справедливости благодаря процветанию, утверждавшему состояние мира, полевая работа обеспечивалась всякими вещами: их не было нужды искать в другом месте. Больше, чем кто-нибудь другой, афинянин мог понять это примечание. Когда враг опустошал поля Аттики, он не имел больше иного ресурса, кроме заморского зерна. Волы и обработка почвы, с одной стороны, Справедливость, с другой, мне показались здесь как бы двумя элементами, неизбежно обуславливающими простое счастье людей прошлого.
- (98) Замечание Виламовитца (p. 269): «Sie spricht einen einzelnen an» предполагает связь μουνάξ с οὐδε τεφ̣ ἐτερίσγето μελίχιοισιν 119, а не с ἥγγετο 118. В этом случае смысл следующий: «и она больше одна не обращалась ни к одному человеку». Это возможно, но образ Dikè, который один нисходил с гор, где она устроила свое пристанище, является все же лучшим.
- (99) Μάχαϊραν εἰνοδίην 130/1. Сразу вспоминается история Эдипа, убивающего Лайос на перекрестке дорог. Убийство ἐν ὁδῷ осталось безнаказанным.
- (100) Выражение, как мы знаем, есть у CUMONT, *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, Bull. Ac. Roy. de Belg., Cl. des Lettres, n° 5, 1909, pp. 256–286. Смотреть также F. BOLL, *Vita Contemplativa*, Heidelberg, 1922.
- (101) δινωτά. Небесные круги образуют как бы кольца на всей поверхности небесной сферы.

- (102) Экватор, эклиптика (Зодиакальный круг), тропики Рака и Козерога. К этим четырем воображаемым кругам Арат добавляет (стих 469) зримый круг Млечного Пути.
- (103) συνεεργμένα (*vinctos inter* Цицерона) Buttman: συνεεργμένα cod. (retin. Mair).
- (104) Буквально «не имеют ширины», ἀπλατέες (как необходимо читать стих 467, но не ἀπλανέες). Арат хочет сказать, что они чисто вымышленные, νοητοί, как это и объясняет схолиаст.
- (105) Экватор = эклиптика; оба тропика равны один другому.
- (106) Я принимаю в стихе 476 пунктуацию Мааса: точка после Γάλα μιν καλέουσιν, аподозис, отвечающий протазису: εἴ ποτέ τοι (стих 469, повторение стих 473). Так же полагает Дж. Р. Маир (точка вверху после καλέουσιν). Виламовитц делает из Γάλα случайность, читая затем τῷ δὴ τοι вместо τῷ δ' ἦτοι, и считает, что τῷ δὴ τοι это аподозис.
- (107) ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, v 1. См. АСН. ТАТ., in *Ar.*, p. 81.25 М. ἀρμόττον γὰρ ἂν εἶν ἀπ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ποιησάσθαι τὸν περὶ τῶν οὐρανίων ἐξηγούμενον. Πρέπει δὲ καὶ ποιηταῖς μάλιστα αὕτη ἡ ἀρχή, ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς συμποσίοις τρεῖς κρατῆρας ἐκίρνων. καὶ τὸν μὲν πρῶτον Διὸς Ὀλυμπίου, τὸν δὲ δεῦτερον Διοσκουρων καὶ ἡρώων, τὸν δὲ τρίτον Διὸς Σωτῆρος. διὸ καὶ ὁ Θεόκριτος (XVII 1) 'ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα' φησὶ 'καὶ ἐς Δία λήγετε Μοῖσαι', ὁ δὲ Ὀρφεὺς πάντα καιρὸν ἀνατίθησι Διὶ λέγων 'Ζεὺς ἀοχή κτλ.' ὅθεν ἀκολούθως καὶ τῷ ἄνευ τῶπ αλαιῶ καὶ τῇ ὑποκειμένῃ ὑποθέσει ἀπὸ Διὸς πελοίηται τὴν ἀρχήν.
- (108) «φυτὰ γυρῶσαι (v. 9) в соединении с посевом обозначает не выращивать деревья, но разрыхлять почву вокруг виноградных посадок и оливок: очень ясный образ, для которого есть опыт садоводства», WILAMOWITZ, *Hell. Dicht.*, II, p. 263. Собственно, γῦρος это канавка вокруг дерева (γυρῶσαι κύκλω περισκάψαι τὰς γὰρ τὸ κυκλωτερές γυρόν, АСН.ТАТ., in *Ar.*, p. 84.27 Maas).
- (109) τετυγμένα· παρῳχημένου χρόνου ἀντὶ μέλλοντος, как хорошо говорит Ахилл Таций (p. 85.1 М.), который цитирует Одиссею, V 90, εἰ δύναμαι τελέσαι γε, καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστὶν вместо τελεσθησόμενον. Означает «задача для исполнения».
- (110) V. 11–13. Текст, пунктуация и интерпретация Виламовитца (*l. c.*, p. 262): ἐσμεψατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν | ἀστέρας, οἳ γε μάλιστα

τετυγμένα σημαίνουσιν, | ἀνδράσιν ὥρων ὅσο' ἔμπεδα πάντα  
φύονται.

- (111) πρῶτόν τε καὶ ὕστατον. См. Orph. Fr. 21 a (p. 91 Kern) Ζεὺς  
πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος, ПЛАТОН, Законы  
IV 715 e ὁ μὲν δὲ θεός, ὡς περ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ  
τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων κτλ.; и уже ГЕСИ-  
ОД, *Теог.* 34 οφᾶς δ' αὐτάς (Музы) πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν  
ἀεῖδεῖν.
- (112) Μέγα θαῦμα v. 15. Вилановитц цитирует Меланиппида Млад-  
шего, современника Еврипида ср. Климент Александрий-  
ский, Строматы, V 112, 1 = fr. 6, t. IIIр. 236 Edmonds) κλυθί  
μοι, ὦ μάκαρ, θαῦμα βροτῶν, | τᾶς ἀειζῶου μεδέων ψυχᾶς (это  
может касаться только Души Мира, Wil., *l. c.*). Rohde (*Psyche*,  
tr. fr., p. 431) видит в этой молитве призывание Диониса.
- (113) Согласно Виламовитцу (*l. c.*, p. 264), речь шла о богах, кото-  
рые в стоической системе образуют с людьми πολιτεία θεῶν  
καὶ ἀνθρώπων, где они непременно выражают первое поро-  
ждение.
- (114) τεκμήρατε· μέχρι τέλους εἵπατε· τέκμων γὰρ τὸ τέλος, АСН.  
ТАТ., *in Arat.*, p. 85.30 M.
- (115) *Agnostos Theos* (2e ed., Berlin, 1929), pp. 16, 18–19.
- (116) XII 28, t. I, p. 162. 10 Arn.
- (117) ἥπιος. Об этом эпитете см. KEYSSNER, pp. 93–95.
- (118) По случаю отметим, насколько ошибочно относить всю эту  
религию к Посидонию, v. g. NORDEN, p. 16: «Manilius, der  
hier erwiesenermassen Gedanken des Posidonios paraphrasiert...  
»Гимн Клеанфа, пролог Арата достаточно показывают, что  
идея божественной вездесущности и провидения Божия яв-  
ляется намного более древней.



**Шарбонно-Лассе Л.  
БЕСТИАРИЙ ХРИСТА**  
**Энциклопедия мистических существ  
и животных в христианстве.**  
*Том I. Части (I–VIII)*

Бестиарий Христа, плод монументального труда Луи Шарбонно-Лассэ, был опубликован впервые в 1941 году. Два года спустя тираж этого издания почти полностью погиб во время бомбардировки Брюгге союзниками, как и все деревянные дощечки, служившие для украшения 1157-ю гравюрами этого трактата по зоологической символике, связанной с Иисусом Христом. Сегодня «Бестиарий Христа» в буквальном смысле воскрешен усилием французских ученых и впервые представлен на суд уже русскоязычного читателя. Рассчитано на взрослого читателя.

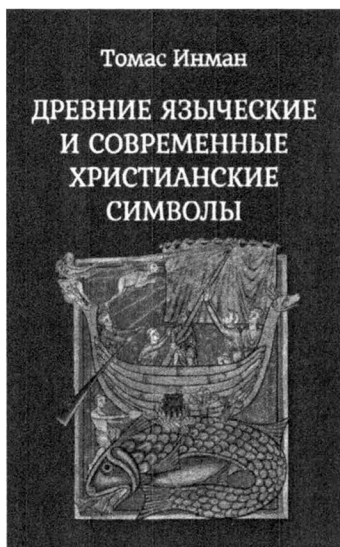
Луи Шарбонно-Лассэ (1871-1946), христианский эзотерик, символист, археолог, геральдист, гравер, сигиллограф и нумизмат. Член христианских средневековых парама-сонских сообществ: Ордена Внутренней Звезды и Братства Рыцарей Божественного Параклета; друг и творческий соратник знаменитого философа и родоначальника интегрального традиционализма Рене Генона (1886-1951), входивший в исследовательский круг, связанный с именами барона Алексея Сарачага-Лобанова-Ростовского и иезуита Виктора Древо-на и близкий таинственному алхимику XX-го столетия Фулканелли.

«Бестиарий Христа», плод монументального труда Луи Шарбонно-Лассэ, был опубликован впервые в 1941 году. Два года спустя тираж этого издания почти полностью погиб во время бомбардировки Брюгге союзниками, как и все деревянные дощечки, служившие для украшения 1157-ю гравюрами этого трактата по зоологической символике, связанной с Иисусом Христом. Сегодня «Бестиарий Христа» в буквальном смысле воскрешен усилием французских ученых и теперь впервые представлен на суд уже русскоязычного читателя.

По мысли автора, «Бестиарий Христа» составлял первую часть беспрецедентной мистико-герметической Тетралогии, и затем должны были выйти в свет: «Вульнерарий Христа» (Книга ран Христовых; в настоящее время восстановлена и опубликована по-французски), «Флорарий Христа» (Книга о цветах Христовых) и «Липидарий Христа» (Книга о камнях Христовых). Для воплощения своего предприятия автор тщательно изучил мифы дохристианских религий, священные книги обеих Заветов, доктрины древних гностиков, каббалистов, средневековые источники, воспоминания путешественников и натуралистов, фольклорные предания и даже тайные сведения средневековых парама-сонских инициатических сообществ, существовавших во Франции еще в 1930 году.

Наследники многих знаний, происхождение которых взялся проследить Шарбонно-Лассэ, художники Средневековья успешно отобразили благодаря своим символам самые утонченные учения теологии и побуждения универсальной мистики. Вот почему эта книга, являясь одновременно как бы синтезом средневековых тайн, предстает еще практическим пособием по истории и происхождению «биологической» символики и геральдики в свете экзотеризма и экзотеризма животных форм мироздания.

*Владимир Ткаченко-Гильдебрандт, переводчик, независимый исследователь*



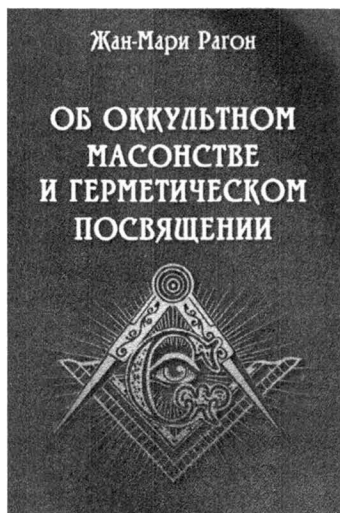
**Томас Инман**  
**ДРЕВНИЕ ЯЗЫЧЕСКИЕ И СОВРЕМЕН-**  
**НЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ СИМВОЛЫ**

Долгое время истоки христианской символики были либо полностью сокрыты, либо описаны туманно и неоднозначно. У нас попросту не было доступа ко многим ценным трудам, посвященным данной теме. И вот, эта книга – перевод работы английского исследователя Томаса Инмана, жившего в XIX веке, проливает свет на многие вопросы религиозного символизма.

Автор обратил свой взор в доисторические времена и пришел к весьма оригинальным выводам, которыми и делится здесь с читателями.

Мы знаем, что самые ранние религии довольствовались незатейливыми, простыми символами жизни. Всё, что могло напоминать человечеству первую часть творения и создателей в виде мужского и женского начал, получало культовое значе-

ние. В более поздних и совершенных формах богослужения грубые типы стали изображать условно, заменив их сложной и менее очевидной символикой. Исследование, представленное в этой книге, – это попытка проследить языческие прообразы той символики, к которой, мы, можем быть, привыкли, но понятия не имеем, какое было ее первоначальное значение. Книга для широкого круга читателей.



**Рагон Жан-Мари**  
**ОБ ОККУЛЬТНОМ МАСОНСТВЕ И**  
**ГЕРМЕТИЧЕСКОМ ПОСВЯЩЕНИИ**

Книга «Об оккультном масонстве и герметическом посвящении», высоко ценяемая основательницей теософского учения Е.П. Блаватской, является одним из лучших произведений Жана-Мари Рагона (1781–1862), выдающегося французского символиста, франкмасонского историографа, «самого просвещенного масона XIX столетия», как называли Рагона его современники.

Эта книга, впервые публикуемая на русском языке, содержит не только теоретическую часть, проливающую новый, совершенно неожиданный, свет на происхождение, структуру, философию, символику и ритуалы братства

вольных каменщиков, но и фрагменты подлинных франкмасонских посвящений, чем будет интересна не только практикующим в эзотерике специалистам, но и широкому кругу читателей. Книга для широкого круга читателей.



## Malevon ПЛАНЕТНАЯ МАГИЯ

Это вторая книга Малевона о тайнах Сокровенного Знания, вышедшая в издательстве «Велигор». Если в своей первой книге «Учение Змея» автор рассматривал магическое искусство с точки зрения Тёмной Вельмовской Традиции, то здесь оно явлено под светом более распространённой Магической Традиции Запада, которая существовала в Средние века и ныне почти исчезла. Так или иначе, эта книга перевернёт воззрение большинства читателей на суть Сокровенного Искусства и развеет громоздкие и крепкие заблуждения, касающиеся природы Ангелов и Демонов.

Также в этой книге впервые представлено для русскоязычной аудитории большое количество Пентаклей и ритуалов, никогда прежде не публиковавшихся на русском языке. Книга предназначена для тех, кто уже имеет определённый опыт в Колдовстве, но также хорошо подойдёт и начинающим – обучит основам Планетной Магии, её главным ритуалам и некоторым принципам составления своих собственных ритуалов для осуществления тех или иных целей. Она написана в форме Гримуара, читая и используя который, каждый должен будет приложить собственные усилия, чтобы добиться успеха в своей магической практике. Книга для широкого круга читателей.



## Андре-Жан Фестюжера ОТКРОВЕНИЕ ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА. АСТРОЛОГИЯ И ОККУЛЬТНЫЕ ЗНАНИЯ

«Откровение Гермеса Трисмегиста» это выдающееся, ставшее классическим произведение французского религиоведа, историка античной философии и теолога Андре-Жана Фестюжера (1898-1982), брата Ордена проповедников (Святого Доминика) Римско-католической церкви. Наряду с написанием «Откровения Гермеса Трисмегиста», Андре-Жан Фестюжьер собрал и опубликовал вместе с гарвардским профессором Артуром Дерби

Ноком в четырех томах Corpus hermeticum («Герметический корпус»), наиболее полный свод произведений, приписываемых египетскому богу Гермесу-Тоту Трисмегисту, на древнегреческом языке и латыни.

В отличие от своих предшественников, сосредотачивавшихся в основном на теоретических аспектах герметического предания, автор делает упор на его практическое выражение и ритуалистику: так «Откровение Гермеса Трисмегиста» обретает уникальный характер первоисточника. Вот перечень некоторых глав и параграфов произведения, вошедших в первый том: Алхимия как мистическая религия, Свидетельство мистических папирусов, Тексты герметической магии, Тексты, относящиеся к Тоту-Гермесу (Тот, изобретатель магии; Способы заклинаний Тота-Гермеса; Способы, когда маг отождествляется с Тотом-Гермесом...), Тексты, относящиеся к герметическому гнозису (Молитвы Всевышнему Богу, Молитвы Солнцу, Способ бессмертия) и пр. Стоит отметить, что сочинение содержит три тома с характерными названиями: 1-й том – Астрология и Окультиные Знания; 2-й том – Космический Бог; 3-й том – Доктрины Души. Неведомый Бог и Гнозис.

Книга предпослана всем, кто интересуется не только оккультно-алхимической традицией, но и эллинистической философией зари нашей эры. Для многих она послужит путеводителем в мир тайных знаний.

На оборот переплета можно поместить следующее:

«Святое Писание говорит, что существует известный род демонов, имеющих сношения с женщинами. Гермес говорит о них в своих книгах о Природе. Древнее и Священное Писание рассказывает, что некоторые ангелы, увлечённые любовью к женщинам, сошли на землю и научили их тайнам Природы. По этой причине ангелы были прогнаны с неба и осуждены на вечное изгнание. От этой связи родилось племя великанов. Книга, по которой они учились Искусству, называлась Хема. Отсюда - имя Хема - Алхимия, прилагаемое к Царскому Искусству по преимуществу».

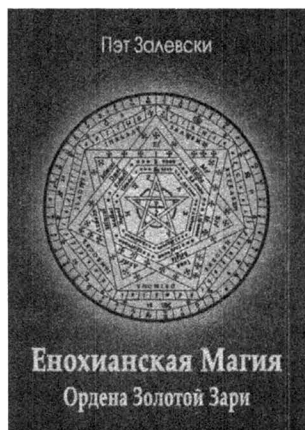
Притча о происхождении Алхимии, переданная Зосимой Панополитанским в сочинении «Имут», в честь египетского бога Имхотепа, и процитированная Георгием Синкеллом.

**Фестюжьер Андре-Жан**  
**Откровения Гермеса Трисмегиста. II.**  
*Космический Бог*



Продолжаем знакомить наших читателей с творчеством замечательного французского религиоведа, историка античной философии и теолога Андре-Жана Фестюжьера (1898–1982), брата Ордена проповедников (Святого Доминика) Римскокатолической церкви. Напомним, что в прошлом году в нашем издательстве впервые вышел в свет на русском языке I-й том его выдающегося философско-эзотерического исследования «Откровение Гермеса Трисмегиста» – Астрология и окультиные знания».

Во II-м томе своего произведения (в двух книгах), имеющем подзаголовок «Космический Бог», автор останавливается на доктринальных аспектах возникновения герметического мировоззрения, умело проводя его генеалогию от великого Платона, платоников и стоиков к Филону Александрийскому. Тем самым показывая, на какой почве выросло эллинистическое учение о Логосе, впоследствии охватившее всю христианскую ойкумену. II-й том (в двух книгах) монументальной трилогии французского священнослужителя Андре-Жана Фестюжера предназначен для всех, кто интересуются становлением не только оккультно-герметической, но и религиозной традиции, начиная с классической античности и эллинистических времен. Это продолжение захватывающего расследования тайных мистериальных начал и сил нашего космоса и бытия.



### **Пэт Залевски** **Енохианская Магия Ордена Золотой Зари**

Енохианская система магии была открыта во время эпохи Возрождения известным придворным астрологом и магом Джоном Ди и его загадочным помощником Эдвардом Келли. Ди и Келли использовали многовековую технику скраинга (то есть технику ясновидения, основанную на созерцании кристалла), для того чтобы раскрыть сложную, но необычайно интересную систему ангельских иерархий, духовных планов и енохианского ангельского алфавита.

В качестве члена храма Обитель Ра в Новой Зеландии автор этой книги Пэт Залевски провёл собственное исследование и составил превосходный справочник с новой информацией и ценной интерпретацией.

Более 100 рисунков, диаграмм и таблиц включены для ознакомления читателя с енохианскими тайнами, а важные ритуалы, связанные с енохианской магией, представлены в приложениях к книге.

Используя эту информацию, современные практикующие маги могут, как Ди и Келли, путешествовать к новым уровням сознания и исследовать альтернативные реальности.





**Луи Шарбонно-Лассэ**  
**ВУЛЬНЕРАРИЙ ХРИСТА,**  
или таинственная эмблематика ран тела  
и сердца Иисуса Христа

Дорогие наши читатели. Данная книга в данный момент готовится к изданию. Мы делаем сложный перевод и постараемся в феврале 2019 года выпустить эту уникальную книгу в свет. Здесь Вы можете сделать предварительные заказ этой книги, чтобы мы понимали какое количество книг нужно отпечатать.

Таково название третьего тома произведения выдающегося французского исследователя Луи Шарбонно-Лассэ, христианского символиста, археолога, историка, краеведа, геральдиста,

сигиллографа и нумизмата (два первых тома под названием «Бестиарий Христа» уже увидели свет в нашем издательстве в 2017 и 2018 гг.).

Судьба Вульнерария Христа (Книги Ран Христовых) сама по себе удивительна и загадочна: книга уже была готова к публикации, но таинственным образом исчезла несколько лет спустя после смерти автора. Однако благодаря упорным усилиям современных французских ученых, несколько лет трудившихся в архивах Луи Шарбонно-Лассэ, ее удалось воссоздать практически в первоначальном виде. Книга представляет собой логическое продолжение «Бестиария Христа», хотя ее основная тема заключается в раскрытии и интерпретации Signaculum Domini - первоначальной печати пяти ран Иисуса Христа и источника всей последующей христианской иконографии Запада и Востока. На страницах произведения автор особо уделяет внимание истории и становлению культа Сердца Иисусова, связанного с боковой раной Спасителя, нанесенной сотником Лонгином Святым Копьем уже после Его крестной смерти.

Первое издание Вульнерария Христа на русском языке предваряет статья переводчика Владимира Ткаченко-Гильдебрандта о неизвестных фактах жизни и исследовательской деятельности Луи Шарбонно-Лассэ, а также о средневековых мистико-герметических сообществах Франции – Внутренней Звезде и Братстве Рыцарей Параклета, связанных с тамплиерской традицией, и в архивах которых автор почерпнул многие из своих сведений.

На русском языке книга выходит впервые и предназначена как для лиц, интересующихся средневековой христианской мистикой и эзотерикой, так и для искусствоведов-медиевистов и студентов искусствоведческих факультетов ВУЗов.



**Марк Алан Смит**

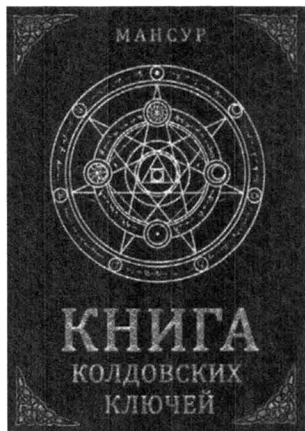
**Королева Ада**

*Перевод - Редькин Артем Михайлович*

Эта увлекательная книга – для тех, кто осмелился исследовать Тьму и её тайны, **древние обряды ремесла ведьмы, проводимые при лунном свете, символику Ночи и тайные колдовские знаки.**

Данный труд прежде всего посвящен Королеве Ада Гекате – покровительнице пути тёмной стороны. Именно от Неё маги и ведьмы далекого прошлого узнали о том, как достигать ночной стороны Древа Жизни – Древа Знания, Древа Смерти. И здесь вы почерпнете достаточно сведений о путях духовного вознесения,

о путешествии в разные измерения и в другие миры. Вы также получите практическое пособие по работе в ведьминском искусстве, и вам откроется скрытый путь в колдовстве, путь против естественного потока, вверх по течению – к источнику неиссякаемой силы.



## МАНСУР КНИГА КОЛДОВСКИХ КЛЮЧЕЙ

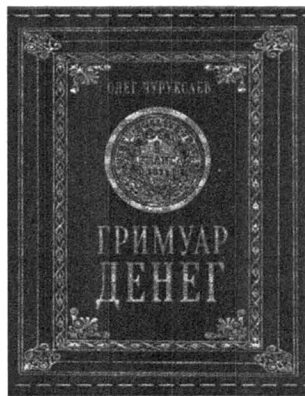
Эту книгу сотворил известный многим колдун-чернокнижник Мансур, на практике доказавший Силу своей Черной Магии. Те обряды, которые получили широкое распространение и в народе именуются «обрядами Мансура», – лишь разрозненные части единого учения об Истинном Чернокнижии.

В данной книге Мансур передает Традицию Чернокнижия, являющую собой четкую систему, он дает Ключи, которые делают все обряды действительно рабочими. Тот, у кого Ключи, сможет полностью совладать с Бесовской силой и направить ее в цель.

Мансур говорит: «Тот, кто будет следовать моим указаниям, постигнет все тайны колдовства, и дарована будет ему сила, и он постигнет всю глубину этого учения. Я – последний носитель этих знаний. И я дам возможность тем, кто достоин, изучить истинное чернокнижие, – в таком виде, в каком оно передавалось через века».

Данный материал ранее нигде не публиковался, и он будет интересен как начинающим, так и Мастерам колдовского дела. Следуйте всем предписаниям, что даны, и вы достигнете результата.

Подходите к данной информации с ответственностью. В ваших руках судьбы людей – помните об этом!



## Олег Чуруксаев ГРИМУАР ДЕНЕГ

Данная работа является уникальным практическим пособием для профессионалов, а так же путеводителем для тех, кто желает познать науку магии.

В этом издании автор делится своими магическими наработками в области бизнеса и финансов, полученными в процессе многолетнего опыта. Здесь вы не найдете громких лирических отступлений, так как мастер предпочитает показать именно практическое применение материала, которым и делится с вами.

Кроме этого вы познакомитесь с новыми мастерами, учениками, которые по просьбе Автора делятся с вами своими методами, обрядами и ритуалами для достижения благополучия.

Вы получаете проверенные методы, наработанные автором самостоятельно для привлечения денег, увеличения своего благосостояния, обретения счастья и прочих благоволений.

В книгу прежде всего вложена огромная любовь к предмету и многолетний опыт, полученный за долгие годы поиска лучших методик, именно в этой области. Книга для широкого круга читателей.

**Мансур**

**Русское  
Чернокнижие  
Базовый курс**

**Мансур  
РУССКОЕ ЧЕРНОКНИЖИЕ  
БАЗОВЫЙ КУРС**

Данный курс разработан на основе той информации, которой я обладаю, и те, кто будут следовать данным здесь предписаниям, смогут безопасно и успешно практиковать русское чернокнижие. Все должны понимать, что это именно базовый курс — здесь даны те шаги, без которых овладение русским чернокнижием приводит к трагическим последствиям. Многие из вас знакомы с моими обрядами, но проблема в том, что в интернете обряды даны вперемешку: там даны и обряды для начинающих, и обряды для тех, кто очень

давно практикует. Словно задачи первого класса перемешаны с задачами девятого класса, а сам ученик — непонятно из какого класса: может он часть осилит, а может ему вообще в новинку все покажется. Поэтому произошла такая суматоха: все кинулись практиковать, не имея базовых знаний. Здесь я дам базовые знания собранные мной именно для заочного курса обучения. Через данную здесь информацию вы прикоснетесь к Силе, и она преобразит вас!

Есть мир людей, и есть Мир Колдовских Сил. Люди во все времена пытались открыть дверь — подобрать ключи к миру колдовских тайн.

Ведь тот, кто подберет ключи, в прямом смысле слова, станет вершителем судеб!

**Чуруксаев О.  
ГРИМУАР ЛЮБОВНОЙ МАГИИ**



Данный «гримуар» содержит сильнейшие заклинания, обряды, привороты, рассорки, магические ванны и т.д. Автор используя опыт колдунов Вуду, Худу, Брухерии, Сантерии, израильской магии, а также славянского язычества. Весь этот материал автор нарабатывал долгие годы со своими учениками и теперь появилась возможность и время, чтобы этот материал увидели многие люди. Из книги вы узнаете, как правильно их проводить и добьётесь того, чего страстно желаете. Книга рассчитана для практикующих людей, которые серьезно изучают это направление в магии.

Иногда случается так, что отношения, еще недавно казавшиеся идеальными, рушатся в мгновение ока, а тот, что клялся в вечной любви, уходит из вашей жизни, унося с собой частичку по-прежнему любящего сердца. И так не должно быть.

Что делать в такой ситуации, если все попытки вернуть любимого ни к чему не приводят?

Любовная магия испокон веков помогала людям гармонизировать свою личную жизнь. Вернуть в семью мир и гармонию можно с помощью любовного приворота.

Но не стоит забывать, что любое энергетическое вмешательство в жизнь человека может привести к нежелательным изменениям в его состоянии духа, поведении и самочувствии. Любовная магия может помочь даже в такой тяжелой ситуации!

**Mylene Maelinhon**

## **ЛЕМЕГЕТОН 2.0: ЭКЗОТЕРИКА**



Эта книга навсегда изменит ваши представления не только о демонологии и работе с различными богами и пантеонами, но и о магии в целом. Мы привыкли говорить только о том, как работать с теми или иными магическими техниками, эта же книга ответит на более важный вопрос: почему и как они работают, какие алгоритмы лежат в основе работы таро, рун, ритуалов и любых других практик.

Это первый масштабный труд, который предлагает отойти от туманного сакрума и вывести четкую, понятную схему устройства мира, ответить на все вопросы и навсегда убрать белые пятна из каждого раздела магии. От закрытой эзотерики до простой и доступной экзотерики. Вы узнаете, как устроено Древо Жизни и все его стихии, как оно появилось, что было до него, какие существа его населяют и в чем их фундаментальное отличие. И всё это на примере настоящих и живых историй демонов Лемегетона. Кто они, как на самом деле выглядят, их родовые связи, реальные сферы влияния и как с ними правильно работать в XXI в. Это – магия 2.0."



## **ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЕЛИГОР»**

**предлагает широкий спектр полиграфических услуг**

---

1. Издательство «ВЕЛИГОР» предлагает оперативное и качественное типографское обслуживание по любым видам полиграфии на цифровом оборудовании (тираж от 50 экземпляров).

2. Издательство предоставляет услуги начинающим авторам в издании книг за счет средств автора с последующей реализацией тиража Издательством в торговой сети Издательства по фиксированной цене назначенной автором.

3. Оперативное и качественное типографское обслуживание любого вида продукции:

- Брошюры и книги в твердом переплете.
- Красочные упаковки из картона и кашированного микрогофрокартона.
- Подготовка макетов книг к изданию (дизайн, корректура, редакция, верстка).
- Реализация книг через нашу книготорговую сеть.

Изготовление в короткие сроки и доставка в любую точку страны транспортной компанией.

**Возможно размещение книг в интернет-магазине Издательства (баннер) с анонсом книги до выхода книги из типографии, для получения предварительных заказов от потенциальных покупателей.**

---

Пишите на электр. адрес:

**veligor97@gmail.com**

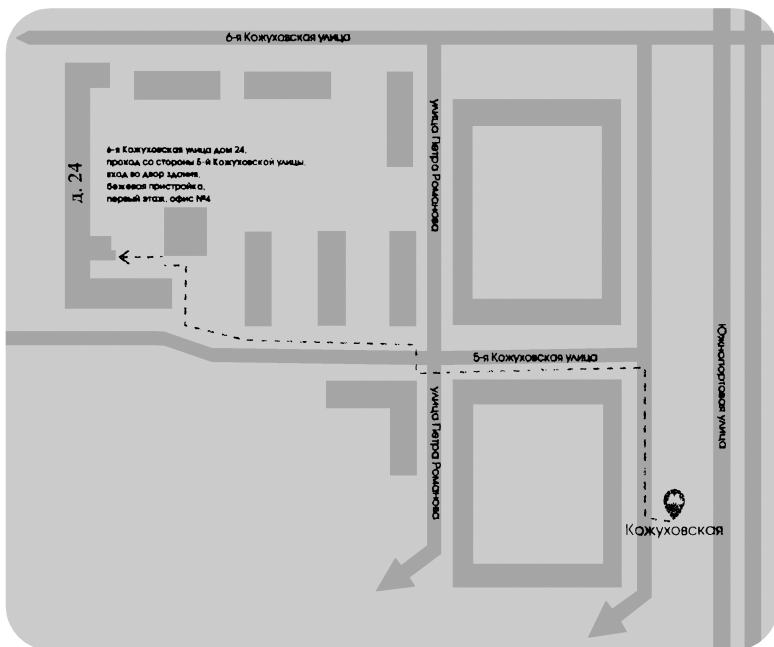
Звоните:

**+7 (495) 784-06-61**

Приходите:

**м. Кожуховская., 6-я Кожуховская ул, д.24,  
Первый этаж, офис 4**

# КАК НАС НАЙТИ



Тел: +7 (495) 784-06-61 (985) 784-08-16 с 11-18 часов

E-mail: [veligor@veligor.ru](mailto:veligor@veligor.ru), [veligor97@gmail.com](mailto:veligor97@gmail.com)

Предложения по изданию книг: [redaktor.veligor@gmail.com](mailto:redaktor.veligor@gmail.com)

**Интернет-магазин-[WWW.VELIGOR.RU](http://WWW.VELIGOR.RU)**

Украина г. Киев Интернет-магазин - [esoterica.com.ua](http://esoterica.com.ua)

**ПРИГЛАШАЕМ НОВЫХ И ИЗВЕСТНЫХ АВТОРОВ  
К СОТРУДНИЧЕСТВУ**

**ВЫПОЛНЯЕМ ЗАКАЗНЫЕ РАБОТЫ!**

**ПО ИЗДАНИЮ И РАСПРОСТРАНЕНИЮ КНИЖНОЙ  
ПРОДУКЦИИ ТИРАЖИ ОТ 50 ЭКЗЕМПЛЯРОВ**

**ПРИ ИЗДАТЕЛЬСТВЕ  
РАБОТАЕТ КНИЖНЫЙ МАГАЗИН!**



Итак, мы продолжаем знакомить наших читателей с творчеством замечательного французского религиоведа, историка античной философии и теолога Андре-Жана Фестюжера (1898-1982), брата Ордена проповедников (Святого Доминика) Римско-католической церкви. Напомним, что в прошлом году в нашем издательстве впервые вышел в свет на русском языке I-й том его выдающегося философско-эзотерического исследования «Откровение Гермеса Трисмегиста» – «Астрология и оккультные знания». Во II-м томе своего произведения (в двух книгах), имеющем подзаголовок «Космический Бог», автор останавливается на доктринальных аспектах возникновения герметического мировоззрения, умело проводя его генеалогию от великого Платона, платоников и стоиков к Филону Александрийскому. Тем самым показывая, на какой почве выросло эллинистическое учение о Логосе, впоследствии охватившее всю христианскую ойкумену. Для Фестюжера эллинистический герметизм – это своеобразный мост или переход, благодаря которому совершился сплав между ветхозаветным монотеизмом и греческой мистериальной религией Аполлона-Демииурга, Космократора или Космического Бога, в результате чего и произошло на концептуально-теологическом уровне христианство. В отличие от разного рода гностиков древности и нынешних времен, Фестюжьер позитивно рассматривает демиургическое начало в мироздании, особо подчеркивая космизм герметического сознания. «Космический Бог» Фестюжера предпослан статьей переводчика и военного историка Владимира Ткаченко-Гильдебрандта, посвященной истории европейского, в том числе русского космизма и его связи с герметическими кругами в христианстве. II-й том (в двух книгах) монументальной трилогии французского священнослужителя Андре-Жана Фестюжера предназначен для всех, кто интересуются становлением не только оккультно-герметической, но и религиозной традиции, начиная с классической античности и эллинистических времен. Это продолжение захватывающего расследования тайных мистериальных начал и сил нашего космоса и бытия.

Интернет-магазин-[WWW.VELIGOR.RU](http://WWW.VELIGOR.RU)

