

Раздел II

ПЕРЕВОДЫ

НУМЕНИЙ ИЗ АПАМЕИ ИЗБРАННЫЕ ФРАГМЕНТЫ

Перевод, комментарий и послесловие Р. В. Светлова

Macrobius. Saturn. I. 17. 65:

Аполлон назван Дельфийским потому, что он проливает ясный свет на то, что темно и показывает это в ясном свете «ἐκ τοῦ δηλοῦν ἀφανῆ» [«от неясного к ясному»], или, как предпочитает говорить Нумений, «единый и единственный». Он утверждает, в самом деле, что на старинном греческом языке «δέλφοι» означает «единственный», и от этого слова произошло слово, обозначающее брата, «ἀδελφός», поскольку он уже не один.

Перед нами примеры стандартных античных этимологий. Если первая построена в духе «кратиловских» изысков, опиравшихся на гераклитовскую и софистическую традиции, когда слово понималось как своего рода сокращение целого выражения, позволяющего раскрыть его внутренний смысл, совпадающий с замыслом демиурга об этой вещи (явлении) — в позднем неоплатонизме это так называемые «синфемы», то Нумениева более проста (хотя, вероятно, и не менее надуманна). Выделяя отрицательную частицу «ἀ» в начале эпитета Аполлона, он предполагает, что корневая основа должна означать «единственный». Это вполне соотносится с еще одной традиционной этимологией имени Аполлона от «Α-πολλά», что понималось как «не-многий», «немножественный».

Olimpiodorus in Phaedonem, 66. 23

В согласии со всеми этими положениями нетрудно доказать, что ни благо не является стражей, как говорят некоторые, ни удовольствии, как говорит Нумений.

© Р. В. Светлов, пер., коммент., послесловие, 2003

Proclus in Tim. 24

Упоминание истории об атлантах и афинянах совершается ради различения лучших душ, вскормленных Афиной, и иных созданных душ, имеющих отношение к богу, руководящему рождением, и именно так объясняет это Нумений... Ориген добавляет, что вся эта повесть является выдумкой, и таким образом он оказывается созвучен Нумению во всем.

Мы видим, что Нумений склонен к сугубо аллегорическому толкованию вступительных частей «Тимея», что приближает его к тем экзегетам, которые понимали первые страницы данного платоновского диалога как этические (например, к Порфирию). Совпадение с его мнением мнения Оригена еще не говорит в пользу известной теории о наличии «двух Оригенов» — христианского богослова и неоплатоника. Хотя Ориген-христианин и считал, что боговдохновенный текст обязательно истинен на всех трех уровнях прочтения — буквально-телесном, душевно-аллегорическом (философском) и духовно-верующем, он вполне мог отбрасывать первый пласт при обращении к наследию Платона. Ясно, что история, изложенная на вступительных страницах «Тимея» не находила исторических параллелей в Писании, поэтому буквальное ее восприятие было бы для него неприемлемым и вслед за Нумением (которого «Ориген-христианин» очень почитал) он принимал моральную аллегорическую интерпретацию.

В всяком случае мы можем реконструировать толкование Нумения-Оригена следующим образом. История доисторической войны между афинянами и жителями Атлантиды, поведанная египетским жрецом, представляет собой аллерию противостояния двух типов душ, находящихся под воздействием двух различных демиургов и демиургий в целом. Первые, находящиеся под влиянием Афины, имеют отношение и связь с более высокими и духовными «воздушными» стихиями (что само также является физической метафорой этического). Недаром Платон говорит о благой смешанности природных условий, создающих идеальный климат Аттики. Им противостоят вторые души, находящиеся во власти демиурга физического становления, олицетворенные богом морей Посейдоном и аллегорическим островом Атлантидой, находящимся посреди Океана. «Водные» души — значит более близкие вождению и привязанности к своим телесным носителям. Иными словами, перед нами аллегория постоянной борьбы между духовной составляющей человека и той стороной его природы, которая включена в порядок телесного становления.

Proclus in Tim. 24d

Эти теологи учат, что, прежде чем души ниспадают в твердые тела, они должны пройти через борьбу с материальными демонами, приходящими от закатной стороны горизонта, так как закатная сторона, как говорят египтяне, является местом проживания злых демонов . . . Это мнение философа Порфирия, который удивил бы нас, если бы говорил нечто иное, помимо пересказа Нумения.

Поскольку у древних народов, в том числе египтян, запад ассоциировался со страной мертвых, то и местоположение злых демонов они также обнаруживали на западе. Место, где «умирает» солнце, совершая своеобразный «ритуал перехода» от дневной своей ипостаси к ночной, подземной, по сути своей должно иметь амбивалентный характер, будучи населено существами и силами, которые противоречат порядку и строю космоса. Мы знаем, что ни египетская идеология, ни платонизм не признают наличия абсолютного зла, поэтому «дурной» характер демонов имеет лишь относительный характер. В конце концов, зло — один из спектров широкой цветовой гаммы, в которой создан космос. Без него не было бы искомой полноты сущего.

Тем не менее на уровне частной души зло и злые демоны являются испытанием (мы бы даже сказали — мистериальным испытанием), через которое она должна пройти. Сейчас трудно уже сказать, почему Нумений, а вслед за ним Порфирий утверждали, что перед воплощением душа вынуждена встретиться с силами зла: было ли это мнение вызвано какими-то теологическими спекуляциями, влиянием орфизма (и египетской религии), или же «практическим» опытом, обусловленным наличием неких психотехник, однако читатель без труда обнаружит внутренние параллели этой идеи и, например, тибетской «Книги Мертвых».

Отождествление атлантов с материальными демонами могло основываться уже на том, что и сама Атлантида находилась к западу от Геракловых столпов.

Eusebius, P. E. XIII, 4

Если бы Платон собрался писать о теологах афинян и затем с досадой обвинил бы их в общем разногласии друг с другом по поводу кровосмешения [богов] с собственными детьми, и в пожирании последних, и в случаях мщения отцов и братьев, и в подобных вещах, если бы Платон представил все это в виде открытых обвинений, то, по моему мнению, он дал бы афинянам случай совершить [еще одно] зло — убить его, подобно Сократу. Так как [Платон] не направлял свою жизнь ни на что, кроме истины, и видел, что ради истины ему следует жить в безопасности, он представил афинян в виде

Евтифрона, хвастливого и глупого человека, наилучшего из теологов, свое же учение изложил устами Сократа, которого изобразил в его собственном облике, как будто бы тот по обыкновению хотел опровергнуть каждого, с кем он общался.

Поскольку Евтифрон был, во-первых реальным историческим лицом, а во-вторых, басилеем Афин, т. е. архонтом, ответственным за дела культа, то можно предположить, что Платон в диалоге «Евтифрон» действительно насмеялся над представлениями афинян о богах, основанными на некритическом восприятии поэтов-«теологов» и народной мифологии. На самом деле после «раскаяния» афинян по поводу процесса над Сократом и возвращения в Афины Платона (а также ряда других учеников Сократа) в этом городе отношение к рационалистическим теологическим спекуляциям было достаточно спокойным. Во всяком случае в «Государстве» Платон высказывает очень жесткую оценку творчества поэтов-«теологов». Пафос данного фрагмента скорее в обращенности к читателю II в., когда в массовой религии Римской империи действительно существовали самые «экзотические» с точки зрения морали представления об отношениях между божествами.

Macrobius in Somn. Scip. I. 219

Наконец, среди философов Нумений был одним из наиболее сильно интересовавшихся божественными таинствами. Поскольку он сделал общеизвестным толкование мистерий, боги показали ему во сне, что они обижены на него. Ему снилось, в частности, что элевсинские богини, облаченные, словно проститутки из лупанария, стоят перед публичным домом. Поскольку он был удивлен, как богини дошли до такого позорного наряда, они гневно отвечали, что именно из-за него они вырваны из убежища их скромности и выставлены так, что каждый проходящий мимо может воспользоваться ими.

Традиция истолкования мистерий обычно связывается со стоической школой. Однако в целом это явно продукт эллинистического времени, присущий многим школам; стоики же в наибольшей степени сохранились в истории благодаря своей методологии, аллегорезам.

Во времена Нумения мистерияльное действие постепенно становится не просто предметом толкования досужего любителя тайной мудрости, но начинает превращаться в необходимый момент экзегезы священного текста. Исходя из представления о символической структуре универсума философы-толкователи желали обнаружить и обнаруживали единую священную истину во всем, показывая энигматическую зашифрованность неких глубинных логосов в самых странных формах мистерияльных действий. Естественно, как в случае с Нумением, эти попытки приводили к гипертрофированным результатам.

Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении (Платон. Тимей, 36d)¹

Божественный Ямвлих, тем не менее, критикует все подобные теории в своем «Опровержении воззрений Амелия и его учеников и Нумения», ибо такой заголовок он дает этой главе. Не могу сказать, приписывает ли он им взгляды Нумения [в целом], или же считает, что они придерживаются сходных воззрений [лишь] в данном вопросе. Во всяком случае божественный Ямвлих говорит, во-первых, что не следует, исходя из числа букв [в слове «душа» (ψυχή)], считать душу суммарным числом, или геометрическим числом. Ведь [слово] «тело» (σῶμα) состоит из такого же числа букв, и небытие (μὴ ὄν) [тогда тоже] будет некоторым суммарным числом². И можно найти множество других слов, слагающихся из такого же количества букв, в том числе дурных³ и даже совершенно противоположных друг другу, смешивать которые было бы неверно.

Во-вторых, ненадежное это дело — выводить умозаключения из таких особенностей [слов]; ведь слова существуют по установлению, и их вид менялся от древности до наших дней. Z, например, на которой он⁴ основывает свое суждение, вовсе не имела ни противоположащих параллелей, ни средней кривой линии, но была прямой, как это видно на древних стелах.

В-третьих, сведение [души] к коренным числам и трата времени на них переводят теорию от одного типа чисел к другому. Ведь не одно и тоже — седемерица, когда она одна, или семь как число десятков или как число сотен. Поскольку далее эта седемерица представлена в имени души⁵, что заставляет вновь возвращаться в размышлении

¹Перевод С. С. Аверинцева.

²Что уже принципиально невозможно. Как показывает в «Софисте» Платон, небытие не может быть предметом речи именно потому, что оно не может быть предметом счета (см. 238a и далее).

³Напр., χῶχη («позор»).

⁴Нумений?

⁵Первая буква греч. слова «душа» (ψυχή) при записи ее как числительного «ή» обозначала число 700. Следует напомнить, что речь здесь идет и о семи «числах души» (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27).

к этим коренным числам? Ведь таким образом мы сможем свести любую вещь к любому числу — разделяя ли, соединяя ли, умножая ли.

Это его главное возражение. Однако он отрицает и каждое положение — как надуманное и неразумное. И если кто-либо возжелает рассмотреть негодность всех этих толкований, тому легко будет взять его книгу и прочесть соответствующие опровержения на каждое из положений.

Видимо, в данном фрагменте Прокл имеет в виду Феодора Асинского, который рассматривал свойства и «числа» букв, например, слова «единое», в сочинении «Об именовании». Феодор утверждал, что это слово, написанное заглавными буквами (EN), выражает собой вторую триаду, следующую после триады неизреченного. Первый, не записываемый как буква звук (густое придыхание) является звучанием, охватывающим все это слово и все заключенные в нем чины. Это — мистическая полнота умопостигаемого единства. Вторая буква (эпсилон) символизирует в своей закругленности охватывающий все свод умопостигаемых небес (и потому она — все умопостигаемое). Третья же (ню), в случае, если она будет положена на бок, явит нам «дзету», заглавную букву слова «жизнь» (дзоон).

Критикуемая Ямвлихом *гематрия* заключалась в убеждении, что каждой букве греческого (или еврейского, финикийского) алфавита соответствует особое число. Поскольку в греческом языке для записи чисел использовались именно буквы, возникновение подобных идей не удивительно. Суммируя буквы-числа, составляющие слово, мы получаем его число, имеющее магический смысл.

Гематрия распространилась среди эллинов после походов Александра, предположительно, от иудейской эзотерики (впрочем, ряд ученых ищет в ней собственно эллиские корни). В результате в первые века нашей эры появляются многие герметические и гностические божеества, чьи имена являют собой плод опытов с «числовым звучанием» слов (например, знаменитый Абракасас). Возможно, многие из магических и герметических молитв, содержащие слова, кажущиеся хаотичным набором звуков, на самом деле организованы по законам той же «дисциплины».

Так, школа гностика Марка, памятуя о первых словах Евангелия от Иоанна («Вначале было Слово») создала впечатляющую попытку описать всеединство сущего через концепцию сотворения его при помощи божественного алфавита: бог произносит первую букву, которая выговаривается как слог (например, «а» — «альфа»), затем произносится каждая из букв этого слога, затем каждая из букв новообразовавшихся слогов и т. д. Существование нашего мира есть звучание этих букв и слогов. Как только будет произнесена последняя из них, все вер-

нется к первозвуку, который завершит существование мира (как слово «Аминь» завершает молитву)⁶.

Человеческая речь и человеческие алфавиты выражают лишь некоторые из божественных звучаний. Вот что Марк говорил по поводу греческого алфавита: «Вообрази, что девять безгласных букв — это образы Отца и Истины, ибо последние безгласны, т. е. неизреченны и невыговариваемы. Полугласные же, которых восемь, суть образы Слова и Жизни, будучи как бы средними между безгласными и гласными, являясь причастными природе высших и низших. Гласные же, числом семь, являются образами Человека и Церкви, ибо голос, изшедший от Человека, создал все».⁷

О том, что и в школе Плотина к магии слов относились серьезно, свидетельствует рассказанная Порфирием история о том, что Амелий хотел изменить свое имя на Америк (см.: О жизни Плотина, 7). Гематрия прямо была связана с этимологическими изысками позднеантичных философов, так что нет ничего удивительного в том, что Нумений мог увлекаться и спекуляциями по поводу мистической структуры слова.

248e–249b; III. 32.32

С одной стороны, точка зрения Порфирия и некоторых других платоников заключалась в том, что только чувственные сущности участвуют в истинно существе, только здесь мы можем обнаружить образы⁸; с другой стороны, если, как писал Амелий, а до него Нумений, в умопостигаемом также присутствует причастность, то образы можно обнаружить и там⁹. Но если на самом деле божес-

⁶См.: *Иринея Лионский*. Против еретиков. I.6.

⁷Там же, 5. — Упускаем, как само собой очевидные, аналогии концепции Марка с Каббалой.

⁸Порфирия неоднократно критиковали за его невнимание к средним родам сущего.

⁹Концепция причастности, приписываемая здесь Амелию, судя по всему, возникла из идеи Нумения о причастности второго бога-ума первому.

В «Комментарии на „Метафизику“» (на 1079a) Сириан задается вопросом о том, существует ли причастность среди идей. Аристотель утверждает, что если следовать точке зрения платоников, то не только чувственные вещи должны быть причастны вечным, которые содержат в себе единство первых, но и среди вечных присутствуют такие же единства многих родственных эйдосов (например, эйдосы геометрического, этического и т. д.).

Разбирая точки зрения своих предшественников на этот вопрос, Сириан отмечает, что Нумений, Кроний и Амелий видели причастность и на уровне чувственного, и среди умопостигаемого. По Нумению, в частности, умопостигаемое причастно таким идеям, как бытие, тождество, различие. Их точку зрения критиковал Порфирий, который отождествлял идеи и умопостигаемое бытие и к тому же упускал «средние роды», т. е. все душевное устройство.

ственный Платон не помещал образы ни среди первых сущих, ни исключительно в чувственном, то Ямвлих торжествует и в данном случае — как, действительно, это случается почти со всеми вопросами, — приказывая нас созерцать причастность как в средних чинах, так и в последних.

268b–с, III. 104. 8

Сколько и каких видов усматривает ум в самом живом существе, столько же он и осуществляет (Тимей, Платон, 39е).

Этих [Нумения и Амелия] божественный Ямвлих так же успешно опровергает¹⁰, добавляя, что в «Софисте», «Филебе» и «Пармениде» Платон не совершал подобных разделений в божественных порядках, как утверждают эти люди, но что он дал там различные описания по поводу каждого чина, разделив гипотезы одну от другой, отдельно — гипотезу о едином, отдельно — о целом, и разделил по порядку все подобные чины, каждый — согласно свойственному ему определению¹¹.

Прокл, как и Ямвлих, принимает наличие причастия в умопостигаемом. Это иная причастность, чем у Нумения и Амелия. Во-первых, низшее причастно не высшему роду, но собственной монаде, расположенной в высшем. Во-вторых, идеи у Ямвлиха пребывают в «τὰ ὅπως ὄντα», противостоя постигающему их уму (и охватывая его). Позиция мыслящего и мыслимого переворачивается, что делает саму причастность в умопостигаемом более логичной (не идеи причастны уму потому, что он мыслит их, а ум причастен идеям, мысля их в свете самого блага).

¹⁰Критикуя Нумения, Ямвлих и Прокл наносят удар по центральной онтологической схеме этого мыслителя. Как сообщает Прокл (103.28), Нумений отождествляет само живое существо с Первым богом, который мыслит, используя как инструмент Второго бога. Последнего Нумений отождествляет с платоновским умом, который, в свою очередь, создает мир, используя как инструмент Третьего бога, отождествляемого с размышлением/рассудком (ὁ διανοούμενος). Прокл уже сообщал о трех богах Нумения — Отце, Творце и творении, или, как их называет сам Нумений — «πάπλος» («дед»; «ἔγγονος», «потомок»); ἀπόγονος («внук», «произшедший») (см.: I. 303. 27). Нумений, следовательно, постулирует двух демиургов, один из которых использует второго как инструмент.

Амелий выводит из этого места в «Тимее» свою триаду демиургического ума — «ὁ ὢν», которое он отождествляет с подлинным живым существом, «ὁ ἔχων», которое он выводит из «ἐνούσας» («усматривает») в тексте самого Платона, и «ὁ ὀρέων» (граница) от «ἡδὸρῶν» (Там же).

¹¹Суть критики Проклом воззрений Нумения и Амелия заключалась в утверждении, что Платон помещает идеи в подлинное живое существо, не выделяя их в особый чин. По поводу Нумения Прокл замечает (103. 25), что его разделения имеют важный характер, однако они не соответствуют тем, что совершает Платон для различения мыслящего ума от рассуждающего. Платон не отделяет энергии от действующей сущности: в случае богов энергия слита с их сущностями, поэтому здесь нельзя отделять ипостась мышления от ипостаси объектов мышления (идей).

ФИЛОСОФИЯ НУМЕНИЯ ИЗ АПАМЕИ

Самая последовательная триадическая «система», созданная философской мыслью тех веков, принадлежит Нумению из Апамеи (вторая половина II в. н. э.). Этот мыслитель, сочинения которого дошли до нас, к сожалению, крайне отрывочно, не просто был заметной фигурой на интеллектуальном небосклоне того времени, но оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут доминировать в языческой интеллектуальной элите III в. Об одном из таких кружков — «*viri novi*», мы слышаны благодаря христианской апологии Арнобия¹². С этими «новыми мужами» («мужами нового благочестия») пытались отождествить и неоплатоников, возглавленных после смерти Плотина Порфирием¹³, и гностиков Адельфия и Аквелина¹⁴, с которыми тот же Плотин полемизировал. Кто бы они ни были, Нумений был для них одной из фундаментальнейших фигур. Арнобий говорит: «Вы верите Платону, Кронию, Нумению. . .»¹⁵ Как свидетельствует Порфирий, Нумениево учение было широко известно и в Элладе, и в Александрии, и в Финикии¹⁶. Таким образом, неопифагореец и платоник, очень популярный в III в. автор, Нумений принадлежал к числу тех мыслителей, которые создали предпосылки для восприятия и будущей популярности неоплатонизма.

При этом между его учением и учением Плотина нельзя поставить знак равенства. Прежде всего это касается вопроса об источниках, на которые ориентировался мыслитель из Апамеи. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости. Ориген с нескрываемым удовольствием ставил в пример Цельсу и тем, кто думает подобно Цельсу, «пифагорейца Нумения». «Этот лучший толкователь Платоновых писаний и знаток пифагорейских теорий, в своих сочинениях всюду приводит выдержки из Моисея и пророков, и его аллегорическим объяснениям, даваемым некоторым буквальным местам, вполне можно доверять. В третьей книге своего произведения „О высочайшем Благое“ он даже приводит сказание из Иисусовой жизни, не называя, правда,

Но ведь именно Ямвлих, вопреки Нумению, утверждал, что демиург охватывает собой *все* умопостижимое. Следовательно, позиция Прокла сформировалась под его влиянием.

¹² *Arnob.* *Adversus nationes.* II, 11–26.

¹³ *Mastandrea P.* *Un neoplatonico latino* Cornelio Labeone. Leiden, 1979. Цит. по: *Лосев А. Ф.* *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.* М., 1992. С. 69.

¹⁴ *Судоров А. И.* Плотин и гностики // ВДИ. 1979. № 1. С. 54–70.

¹⁵ *Arnob.* *Op. cit.* II, 11.

¹⁶ *Porf.* *De vit. Plot.* 17–20.

Его по имени . . . Он рассказывает также историю Моисея, Ианния и Иамврия»¹⁷. Увлечение Востоком вызвано было, очевидно, не только происхождением Нумения (Апамея — город в Сирии), но и тем широким полем для экзегезы, которое создавало соединение его интерпретаций Платона¹⁸ с толкованием иудейских и христианских боговдохновенных текстов. Параллелизм действительно многозначителен. Однако хотя Нумений и прочитывал Ветхий Завет, Новозаветные сочинения, но скорее глазами гностика, нежели будущих ортодоксальных толкователей.

Учение Нумения разнилось с концепцией Плотина также и в характеристике высшего принципа. У философа из Апамеи Сирийской эту роль выполняет «самосущий Ум»¹⁹. Поскольку же Нумений соглашается с Платоновым «превыше существа», то мы видим в его трактовке первоначала явный «филонизм». «Большой» сущности и идеи Ум Нумения мыслит последние. Но точно так же Филон Александрийский считал идеи «мыслями Бога» о мире, а сам Абсолют называл «истинно-сущим». Иными словами, для Нумения, как и для Филона (и Модерата), мыслящее начало выше мыслимого. Плотин, как известно, энергично выступал против такой интерпретации Божества. «Деятельность ума — мышление, а мышление, созерцая умопостигаемое и обращаясь к нему, получает завершенность; само же мышление есть нечто неопределенное»²⁰. В горизонте неоплатонизма аристотелевски-стоическое представление об интеллектуальной природе Божества совершенно неприемлемо, так как оно умаляет суть Созидателя. Критика Нумения, развиваемая Плотиним, является одновременно и неявной критикой стоицизма, по крайней мере, стоических концепций I в. до н. э. — II в. н. э., сформировавшихся под влиянием Посидония²¹. Но для нас важно, что именно стоическая концепция Первоначала как Нуса-Логоса, некоего разумного, совершенного, мыслящего духа, правящего во Вселенной, окажется близка христианским богословам. Они, сохраняя платонический апофатизм в определении своего высшего начала, назовут его, тем не менее, «разумным духом»²². Таким образом, мы

¹⁷ *Orig. Contr. Cels.* IV; см. также I, 15: «И насколько справедливее Цельса был пифагореец Нумений, о великой учености которого свидетельствуют его многочисленные произведения . . . Он не пренебрегает в своем сочинении („О Благе“) даже изречениями пророков и изобразил их в форме образов».

¹⁸ Прежде всего «Тимея», текста для платоников, предшествовавших эпохе Плотина.

¹⁹ Здесь и далее ссылки даются по: *Des Places E.* Numenius. Paris, 1973. Fr.17.

²⁰ *Plot. Enneades.* V. 4, 2.

²¹ В том числе и Филона, философствование которого складывалось под несомненным влиянием Посидониева стоицизма.

²² А знаменитый латинский апологет Тертуллиан будет настолько «стоичен», что объявит Бога тончайшей телесной природой.

не побоимся назвать Нумения одним из предшественников европейского интеллектуализма в трактовке Абсолюта. Плотин в этом смысле «архаичнее», он ближе к собственно античной религиозности и дохристианской метафизике.

Особенностью учения Нумения являлась «космоонтологизация» пифагорейского учения о противостоянии монады (предела) диаде (беспредельному), взаимоограничение которых и создает феноменальный мир. Это противостояние изображается у него как оппозиция Нуса-Божества (или первой простоты, монады), находящейся в постоянном течении материи (бесформенной диаде)²³. Оба принципа несотворены — и монада, причина блага, и диада, причина зла. Созидание Космоса происходит как охват Умом материи, а точнее — опять же как пифагорейское взаимоограничение, превращающееся у Нумения в описание иерархии онтологических начал, опосредующих демиургическую деятельность Первого Ума.

Будучи совершеннейшей простотой, он вовсе не вступает во взаимодействие с материей. Однако само его «присутствие», сам факт его неподвижного стояния, спокойствия вызывает упорядочивание всяческого движения, появление постоянства и даже «святости». Иными словами, его бездеятельность на самом деле созидательна²⁴. Потенциально в нем содержатся весь порядок, полнота и строй Космоса — как в семени все будущее растение²⁵. Реализацией этой потенции или выявлением порядка становится Второй Бог, Второй Ум, или Демиург в сфере становящегося, чье бытие изображается Нумением через концепцию «подражания» первому Богу²⁶. Его благодать, его существование возможны благодаря причастности Первому, но, с другой стороны, он является максимальной осуществленностью Бога, так как нет ничего ближе него к Абсолюту²⁷. Есть основания полагать, что происхождение Второго Ума Нумением трактуется не как эманация, или процесс рождения. Демиург «заботится» о материи и «един» с ней, однако он «отказывается» от диады, поскольку та «от природы» своей беспорядочна и беспокойна²⁸. Чисто внешне суждения Нумения напоминают представления Василида о «сыновствах», возносящихся от панспермии к Отцу. Происхождение Второго Ума поэтому можно представить как вариацию на тему языческого творческого «зова». Однако вполне возможно, что в самой концепции Нумения совмещались самые разные идеи.

²³ *Numen*. Fr. 52.

²⁴ *Ibid.* Fr. 15.

²⁵ *Ibid.* Fr. 13.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* Fr. 19.

²⁸ *Ibid.* Fr. 11.

Демиург лишен спокойствия и вечно самодостаточного пребывания Отца, и выражается это в том, что он движется. В первую очередь данное движение нужно понимать как рассудочность, т. е. временный, дискурсивный характер его мышления. Но это движение имеет пространственную, а следовательно, телесную выраженность, ибо Демиург «разделяется» материей, когда вступает с ней в связь²⁹. В результате в нем присутствует и способность к суждению, и чувственные устремления³⁰. Всегда двойственный, он в конечном итоге распадается на два уровня. Взвешивая на Первого Бога часть его является «рассуждающим» началом. Это своего рода штурман, прокладывающий путь Космоса-корабля (чисто пифагорейский образ мироздания) по звездам. С другой стороны, кораблю необходим лоцман, тот, кто зрит на воду, на материю — это Третий Бог, стремящийся чисто платонически вниз, вечно находящийся под угрозой потери себя в низайшем³¹. Это третье начало уже и обустроивает материю, соединяя ее в тела, украшая, придавая ей некоторое подобие божественной субстанции³². Нумений, правда, и здесь подчеркивает отсутствие окончательного смешения божества (пусть даже третьего по порядку) с материей. Демиургию он совершает как бы «меча издали» свои силы³³.

Этот «третий Бог», по всей видимости, жизненный принцип Космоса, ибо, несмотря на все оговорки, он вовлечен в чувственный мир, даже «помещается в нем»³⁴. Очевидно, что идея «третьего начала» у Нумения близка к Платонову понятию Мировой Души³⁵. Но поскольку, как отметил Нумений, у третьего Бога объективно есть опасность «затеряться в материи», он становится философской формой гностического представления о склонной к отпадению Софии³⁶.

Отпадение, собственно, уже произошло: различие между первым, вторым и третьим началами — это проявление разных степеней интенсивности мышления и бытия. Чем ниже склоняется долу Демиург, тем более в нем от Диалектики. На стадии же души высшая сущность превращается в самую двойственность: согласно Проклу, «Аристандр и Нумений утверждают, что душа состоит из монады и диалектики»³⁷. Поэтому в своем существовании она вечно колеблется между этими начала-

²⁹Ibid.

³⁰Ibid. Fr. 18.

³¹Ibid. Fr. 11.

³²Ibid. Fr. 52.

³³Ibid. Fr. 18.

³⁴Ibid.

³⁵«Всецелой души» (см.: *Kramer H. Die Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1964. S. 63–92*).

³⁶*Сидоров А. И. Плотин и гностики. С. 66.*

³⁷*Прокл. Комментарии на «Тимей». 187а.*

ми. У Оригена можно найти любопытное рассуждение, хотя и не связываемое александрийским богословом с Нумением, однако, вне всяких сомнений, относящееся к последнему. В четвертой главе 3-й книги «О принципах» он спорит с языческими и еретическими философами, «делившими» душу на несколько уровней. Отрицанию подвергаются Платоновская «трехчастность», а также идея о наличии двух душ — плотской и высшей. Ссылаясь, между прочим, на Книгу Левит (Лев. 17.14): «Души всякая плоть — кровь его», сторонники этой точки зрения утверждают, что, помимо приходящей от небес части души, существует некий материальный дух, который не подчинен закону Божию. Он проявляется в честолюбии, скупости, ревности, гордости — все эти страсти не зависят от тела, но прямо направлены против Бога и божественного. Ориген возражает: «Плоть — субстанция, не имеющая души», а потому никакого «материального духа» нет³⁸. Но в рамках того платонизирующего пифагореизма, к которому принадлежал Нумений, позиция «Двух душ» была вполне естественна. Она объясняла самоактивность материи, невозможность эйдосам полностью охватить ее беспорядочное самодвижение. Прекрасно видно, где здесь имеется «лазейка» для гностицизма: о «злой душе» можно говорить, конечно, лишь после того, как материю начинает обустривать демиургический логос и та облекается в душевную форму. Последняя реализует высшее, но лишь настолько, насколько позволяет ее природа. Отсюда — зло, неустойчивость и пр.³⁹ Гордыня, честолюбие, зависть — язык уже душевный, но говорит этим языком материальное начало. Оно может подчинить себе всю душевную сферу, и тогда Третий Бог окончательно ниспадет, иными словами, весь чувственный Космос обратится ко злу. Едва ли сам Нумений делал этот вывод. Название его произведения «О Высочайшем Благе» показывает, что он стремился рассуждать вполне в античном духе. Но разнесение материального и умопостигаемого начал на полюса Блага — Зла вполне позволяет включить его в число гнозисных по духу мыслителей.

³⁸ *Origen. De princ.* III, 4, 2, а также 3–5.

³⁹ Ср.: Halcidii in Timaeus Commentarius. 295–300.