



## Глава четвертая

# ПЛУТАРХ ИЗ ХЕРОНЕИ И ИСТОКИ ПЛАТОНИЗМА ВТОРОГО СТОЛЕТИЯ

### А. ВВЕДЕНИЕ

В этой главе мы обратимся к Плутарху и через него к рассмотрению состояния платонизма после Филона, то есть в тот период, который приблизительно охватывает 50–150 гг. н. э. Мы снова возвращаемся в Афины. История не сохранила никакой информации о том, что происходило в философских кругах Афин за весь тот период, который обсуждался в предыдущей главе. Нашей первой точной датой являются 66–67 гг., когда, как сообщается, учитель Плутарха Аммоний заведовал платоновской Академией в Афинах (точнее, *некой* платоновской Академией). Именно в это время получили свое образование Плутарх и его друзья. Несколько ниже мы рассмотрим Аммония подробнее; отметим только, что платонизм, которому он учил, происходит по прямой линии от того догматического синтеза, который был осуществлен на полтора столетия ранее в Афинах и в Александрии. Сам Аммоний был египетского происхождения (Евнапий. *Жизни философов*. Р. 454 Voissonade), так что он вполне мог лично насадить Александрийскую платоническую традицию в Афинах.

Нам известен только один платоник этого смутного периода, который жил за пределами Александрии (хотя и происходил оттуда), и это был Трасил (Thrasyllus), придворный философ Тиберия, который известен тем, что осуществил новое издание диалогов Платона, расположив их по тетралогиям и по тематическому принципу, снабдив каждый из них в добавление к традиционному заглавию кратким пояснением-подзаголовком (DL III 46–62).<sup>1</sup> Что касается его

---

<sup>1</sup> Само разделение диалогов на тетралогии не является изобретением Трасила и известно по крайней мере со времен Варрона (Varro. *De Lingua Latina* VII 37).

философской позиции, то до нас дошло только несколько деталей, впрочем, немаловажных. Прежде всего он был законченным астрологом и именно в этом качестве привлек внимание Тиберия, который в то время находился в изгнании на острове Родосе (Suet., Tib. 14; Tac. Ann. VI 20 sq.). Кроме того, он также увлекался пифагорейством. Из очерка Лонгина, сохранившегося в *Жизни Плотина* Порфирия (20), мы узнаем, что Трасил писал о «первопринципах пифагореизма и платонизма».<sup>1</sup> У Порфирия же (ap. Ptol., Harmon. P. 266) упоминается о книге Трасила *О семи (музыкальных) тонах*, что также несомненно указывает на пифагорейскую проблематику. Он сочинил также трактат о небесных телах, дважды упоминаемый Ахиллом (In Arat. Pp. 43, 9; 46, 30 Maass) и используемый столетие спустя Теоном Смирнским в его Expositio.

Следовательно, Трасил, как и туманная фигура Деркилида, который, по-видимому, был старше его, свидетельствует еще раз о пифагорейских и астрологических тенденциях александрийского платонизма — той среды, из которой вышел наставник Плутарха Аммоний.

Однако прежде чем перейти к нему, вкратце рассмотрим жизнь и труды Плутарха. Я должен повторить здесь, что, как и в случае с Филоном, Плутарх в этой работе рассматривается только в качестве представителя современного ему платонизма. Мы оставляем в стороне многие другие заслуги Плутарха как эссеиста, историка, преподавателя, ратора и политика. Исследование фигуры Плутарха во всей ее целостности было уже прекрасно проделано Д. А. Расселом.<sup>2</sup> Плутарх не был великим философом, однако его труды представляют собой важное связующее звено в цепи свидетельств о развитии среднего платонизма. Кроме того, воззрения его, как мы увидим, не лишены оригинальности.

## **В. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ**

Поскольку Плутарх говорит, что он начал изучать философию у Аммония в 66–67 гг. (De E. 387 sq.), можно предположить, что ему в это время было не более 20 лет. Следовательно, ничто не мешает предположить, что он родился примерно в 45 году н. э. Согласно *Хронике* Евсевия, он был еще жив в 119 году, и в этом году Адриан

<sup>1</sup> Возможно, что именно эта работа легла в основание обзора пифагорейской доктрины у Секста Эмпирика (Adv. Phys. II 248–283). Я вернусь к этому моменту в седьмой главе.

<sup>2</sup> Russel D. A. *Plutarch*. London, 1972.

назначил его прокуратором (*epitropos*) Ахайи.<sup>1</sup> С другой стороны, если бы он после этого прожил намного дольше, то о нем не премили бы упомянуть как о человеке, который прожил *очень* долгую жизнь (например, в книге Лукиана *О проживших более восьмидесяти лет*). Отсюда можно заключить, что он прожил около восьмидесяти лет и умер до 125 года. Плутарх принадлежал к древнему и славному роду из беотийского городка Херонея. И хотя он учился в Афинах, много путешествовал и приобрел друзей в разных городах, в том числе и в Риме, на протяжении всей своей жизни он оставался верным Херонее и прожил здесь до конца своих дней, занимая различные публичные должности, окруженный друзьями и учениками, образовавшими некое подобие академии.

Другим местом притяжения для него стали Дельфы. Он стал жрецом храма Аполлона и пользовался заслуженным авторитетом в толковании дельфийских ритуалов и дельфийской истории. Эта тематика обсуждается в значительной части его очерков.

Сохранился огромный корпус сочинений Плутарха, однако большая часть из них выходит за рамки нашей тематики. Это касается прежде всего его сравнительных жизнеописаний и других нефилософских сочинений. Мы сосредоточимся на тех работах Плутарха, в которых философская тема доминирует и которые могут быть разделены на два типа: теоретические и полемические.

Плутарх был платоником в том смысле этого слова, который возник за столетие до его рождения и основные особенности которого были обрисованы в двух предыдущих главах. Разумеется, он испытал косвенное влияние со стороны аристотелизма и стоицизма, что не помешало ему атаковать последний в серии его полемических трактатов.<sup>2</sup> Пифагореизм также интересует Плутарха, на что указывает числовой символизм *De E* 387f, а также его юношеский протест против употребления в пищу мяса (в очерке *О животной пище*), симпатия к животным и признание их разумности (*О сообразительности животных* и *О том, что животные также имеют разум*). В этом вопросе он расходится с Филоном и тем более со стоиками, демонстрируя тем самым пифагорейскую подоплеку своей мысли.

<sup>1</sup> Этот пост предполагал управление имперским имуществом в провинции, однако, учитывая возраст Плутарха, в его случае это была, скорее, почетная должность. Несколько ранее Траян даровал ему *ornamenta consularia*, привилегии консула, что также было весьма почетной привилегией.

<sup>2</sup> Аристотелизм не критикуется Плутархом в формальном смысле этого слова, однако делается строгое различие между платоническим и перипатетическим подходами в таких важных пунктах, как учение об идеях и бессмертии души (*Adv. Col.* 1115a). Неявно аристотелизм критикуется и в эссе *О контроле над гневом*.

Серьезные философские трактаты, которые мы будем использовать далее, носят следующие названия (в порядке их расположения в *Моралиях*): *Об Изиде и Озирисе* (De Is.); *О знаке Е в Дельфах* (De E); *О дельфийских оракулах* (De Pyth.); *О падении оракулов* (Def. Or.); *О том, возможно ли научить добродетели?* (An Virt.); *О добродетелях* (De Virt.); *О тех, кого божество наказывает не сразу* (De sera); *О демоне Сократа* (De gen.); *О лике на Луне* (De fac.); *Платоновские вопросы* (Plat. Quaest.); *О сотворении души в Тимее* (Proc. An). Интересные моменты встречаются также в биографиях, в книгах *Застольных бесед* (Quaest. Conv.) и во многих других сочинениях, которые сам Плутарх, вероятно, назвал бы философскими, однако, с нашей точки зрения, они представляют собой скорее литературные произведения. Разумеется, мы не обойдем вниманием те из них, которые относятся к делу.

Плутарху принадлежат также несколько сочинений полемического характера, направленных против представителей других школ, прежде всего стоиков и эпикурейцев. Полемика со стоиками содержится прежде всего в трактатах *О противоречиях стоиков* (Stoic. Rep.) и *Об общих понятиях* (*κοιναι εννοιαι*), *против стоиков* (Comm. Not.). Эпикурейцы критикуются в таких работах, как *О том, что нельзя жить счастливо, следуя Эпикуру* (Non posse), *Против Колота* (Adv. Col.) и *О верности высказывания «живи незаметно»* (lathe biosas) (Lat. Viv.).

Не следует забывать и о списке утраченных трактатов из каталога Лампрция, который показывает весь спектр его философских интересов. Некоторые из этих работ являются поистине тяжелой утратой, так как они могли бы многое прояснить в развитии среднеплатонической доктрины. В некоторых случаях мы можем догадаться о содержании этих работ по их заголовкам, однако зачастую философская позиция, в них изложенная, остается неразрешимой загадкой.

Номер 44, например, носит название *О пятом элементе*. Принимает его Плутарх или отвергает? Данные, извлеченные из сохранившихся произведений, не проясняют этот вопрос, как мы увидим. № 48 носит название *Введение в психологию*; № 49 *О чувствах*; № 58 *О судьбе в двух книгах*. Этот последний трактат не тождествен с другим, сохранившимся, и вместе с № 154 *О том, что в наших силах, против стоиков*, мог бы нам многое сказать о воззрениях Плутарха на проблему судьбы и свободной воли, которые, вероятно, несколько отличаются от стандартной среднеплатонической доктрины. Досшедший до нас трактат De Fato, приписываемый Плутарху, не очень расходится с базовыми воззрениями нашего автора.

Номер 66 *О том, что, по Платону, мир имеет начало*, вероятно, говорил о том же, что и трактат *О сотворении души в Тимее*. № 67

Где находятся формы?; № 68 Каким образом материя причастна формам, точнее, что она создает первые тела; № 185 О материи, если бы они сохранились, многое могли бы сказать о его метафизике. № 144 Что значит понимать? и № 146 О том, что понимание возможно касаются теории познания, которая, по всей видимости, не лишена скептицизма, о чем свидетельствуют и следующие названия: № 210 Верно ли, что воздерживающийся от суждения (*ho ereshon*) повинен в бездействии? — что напоминает позицию скептической академии. № 158 О десяти Пирроновых тропах также был написан в скептическом ключе. Кроме того, упоминаются такие тексты, как № 63 О единстве Академии со времени Платона и № 64 О различии между скептиками и академиком, которые свидетельствуют о том, что Плутарх принимал линию Новой академии как продолжение платонизма, различая скептицизм Академии и последователей Пиррона, очевидно, как менее абсолютный и не столь тотальный. Как видим, Плутарх расходится с Антиохом (и, как нам предстоит увидеть, с Нумением) по ряду важных вопросов.

Номер 170 О высказывании «Познай себя» и О том, что душа бессмертна напоминают содержание первой книги *Тускуланских бесед* Цицерона и, очевидно, следуют тому же курсу. Трактат *О душе* (№ 209), несколько фрагментов которого сохранились, должно быть, содержал изложение психологических воззрений Плутарха. № 226 О том, что душа бессмертна, по всей видимости, касался тех же вопросов, что и № 177.

Номер 192 Лекция о десяти категориях могла бы сообщить нам позицию Плутарха по этому вопросу. Создается впечатление, что он едва ли был среди тех, кто атаковал Аристотеля. Кроме того, он интересовался некоторыми более частными логическими вопросами. Упоминается, например, № 162 О тавтологии и № 152 Ответ Хрисиппу о «первом следствии» (возможно, имеется в виду первый недоказуемый принцип?), что указывает на негативное отношение к стоической логике.

Наконец, упомянем № 221 Что такое *telos* по Платону? — в котором *telos* наверняка определяется как «уподобление Богу», тем не менее очень жаль, что этот текст не сохранился, поскольку он мог бы содержать интересную критику альтернативных подходов.

Этот очерк не является исчерпывающим. Здесь упомянуты названия только тех трактатов, которые могли иметь философский интерес. В отличие от многих более легковесных работ Плутарха все они исчезли, вероятно, потому, что содержали слишком много технических деталей, были слишком ориентированы на школьную полемику, а следовательно, сразу устарели после того, как появились более продвинутые неоплатонические сочинения, трактующие те же

темы. Однако для исследователя нашего периода их утрата весьма прискорбна.

Как мы уже видели, в античности не очень стремились к точности в литературной и философской полемике. Критика оппонента не всегда была точна, и его позиция по обсуждаемому вопросу далеко не всегда отражалась адекватно. Эпикурейцы полностью выпали из поля зрения Плутарха, как, впрочем, и всех средних платоников, однако стойки привлекали его пристальное внимание. Точная оценка его отношения к стоицизму заслуживает внимательного исследования.<sup>1</sup>

Несколько слов следует сказать о природе этических воззрений Плутарха, зачастую риторических. Обычно он высказывается на эту тему в духе строгой «стоической» этики, что ввело в заблуждение некоторых исследователей. Следует понимать, что в данном случае его тексты в полной мере вписываются в рамки стандартного кинико-стоического школьного рассуждения по поводу основных этических тем, или *topoi*. В этом смысле они являются всего лишь вариациями на заданную тему. В эссе, озаглавленном *О свободе от гнева*, например, он говорит, что необходимо не только обуздать гнев, но достигнуть *aorgesia*, то есть полностью искоренить его. Поэтому он осуждает тех философов (перипатетиков), которые оправдывают «великодушные» или «праведный гнев» (456f). Однако в другой своей работе — *О гневе*, фрагмент которой сохранился у Стобея (fr. 148 Sandbach), он принимает платонический и перипатетический подход, согласно которому гнев (*tymos*) должен рассматриваться как союзник праведности, если он подконтролен разуму, и должен быть изгнан из души лишь тогда, когда превосходит допустимые пределы. Как мы увидим далее, именно эта позиция более соответствует его общему подходу к этическим вопросам, в то время как первый трактат является данью школьной традиции (так же как многие другие, например *О спокойствии души* и *Об изгнании*). Итак, прежде чем делать определенные выводы относительно философской позиции Плутарха, следует всегда помнить, что он прежде всего писатель и работает в различных литературных жанрах.

### С. УЧИТЕЛЬ ПЛУТАРХА АММОНИЙ

Прежде чем перейти к рассмотрению философской позиции самого Плутарха, необходимо остановиться на воззрениях его учителя Аммония. К сожалению, все наши сведения об Аммонии извлекаются из работ самого Плутарха. При этом Аммоний выводится

<sup>1</sup> См.: Babut D. *Plutarque et le Stoicisme*. Paris, 1969.

скорее как литературный персонаж в диалогах, поэтому эти свидетельства следует принимать с некоторой осторожностью. Однако анализ речи Аммония в трактате *Об Е в Дельфах* (391e–394c) показывает, что ее автор придерживается специфического типа платонизма, который, как естественно заключить, Плутарх не стал бы ему приписывать, если бы исторический Аммоний совершенно не разделял этих воззрений. Поскольку Аммоний является представителем александрийского платонизма, приписываемые ему воззрения не должны нас удивлять.

Действие диалога происходит в 66–67 гг. во время визита Нерона в Грецию, когда сам Плутарх только начинал учиться у Аммония. Эта дата полезна, хотя у нас нет никаких оснований верить в реальность самого описываемого события. Плутарх предваряет речь Аммония замечанием, что «он однозначно утверждал, что в математике заключена не самая незначительная часть философии», что в данном контексте может служить указанием на пифагорейский числовой символизм. Незадолго до этого (387f) Плутарх говорит, что в это время он «изучал математику с величайшим энтузиазмом», однако в скором времени вынужден был исполнить совет «избегай крайностей», поскольку в то время уже присоединился к Академии. Из этих, а также из других замечаний Плутарха о нумерологических исследованиях Аммония (Quest. Conv. 744b) мы можем заключить, что в это время Аммоний весьма уважал этот раздел философии (De E 391e), хотя, возможно, и не придавал ему такого же значения, как некоторые другие философы (например, Филон). Можно предположить, что он ценил математику как необходимую составляющую философского образования, которую, однако, не следовало распространять слишком широко, и поэтому он учил своих слушателей не принимать ее слишком всерьез. В диалоге он отрицает, что буква *Е* символизирует число пять, поскольку число семь более подходит для Аполлона. Далее он говорит, что эта надпись утверждает существование Божества: *Еi* означает «ты есть». Заметим, что такой акт прославления Бога с радостью принял бы и Филон.

Далее следует строгое различие между мирами бытия и становления, причем первый из них нам недоступен, поскольку наш разум не способен ухватить его непосредственно. Далее цитируется изречение Гераклита о том, что «невозможно войти в одну и ту же реку дважды» (fr. 91 DK), оно же повторяется еще раз ниже (392c).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Такое же описание физического мира, подкрепляемое цитатой из Гераклита, мы встречаем в письме Сенеки (Ep. 58, 22–23). А это письмо, как мы уже отмечали, является компендием среднеплатонической доктрины.

Все это вполне вписывается в круг стандартных платонических представлений, однако по мере развития сюжета дуализм усиливается.

После нового заявления, что высшее Божество едино и неизменно (393a), а поэтому справедливо именуется Аполлоном (имя которого означает «не-многое»), и указания на ошибку тех, кто отождествляет Аполлона с Солнцем, в то время как его следует отождествлять с умопостигаемым архетипом Солнца, Аммоний в речи говорит, что все «дела и свершения», которые обычно приписываются высшему Божеству, должны в действительности относиться к «некоему иному божеству, или демону, деятельность которого связана с разрушениями и порождениями в природе», то есть в подлунном мире. Этот бог или демон может быть отождествлен с Гадесом или Плутоном.

Подобное развитие сюжета, предугадывающее неоплатоническое отождествление Гадеса с демиургом подлунного мира, напоминает и воззрение Филона (QG IV 8). Сам Плутарх помещает Гадеса в области между Луной и Землей (см. миф в De Genio 591a–b). Идея эта может восходить к Ксенократу (fr. 15 Heinze) или даже к Платону (Leg. X 904d), но само допущение, что Земля управляется неким существом, не обязательно злым, однако противоположным совершенному высшему Богу, напоминает скорее персидскую религию, нежели исконно греческую, а такой Плутон скорее напоминает Ариана (cf. De Is. 369e; Proc. An. 1026b).<sup>1</sup>

Трудно сказать, следует ли считать это воззрение принадлежащим самому Аммонию, однако для истории среднего платонизма это не очень важно. Больше значение имеет сам факт, что такая идея существовала, независимо от того, придерживался ли его Аммоний или Плутарх. С другой стороны, нет оснований полагать, что Плутарх приписал бы Аммонию такие воззрения, которые были бы ему совершенно чуждыми. Следовательно, резонно предположить, что различные персидские влияния и знание персидской религии, которые проявляются прежде всего в трактате *Об Изиде и Озирисе*, достались Плутарху в наследство от его учителя.

Вероятнее всего, к 80 году Аммоний уже умер, поскольку Плутарх ни разу не упоминает о его визите в Херонею. Ведь естественно предположить, что он был бы рад визиту своего учителя.<sup>2</sup> Аммоний был известным гражданином Афин и по крайней мере трижды из-

<sup>1</sup> Ср. странную формулировку Ксенократа (фр. 18, цитируемый в Plat. Quest. 9, 1007f), в которой различаются высший и низший Зевсы, которые управляют соответственно надлунным и подлунным мирами.

<sup>2</sup> Сам по себе этот факт ничего не доказывает. Кто знает, может Аммоний не любил путешествовать? — *Прим. пер.*

бирался стратегом (Quest. Conv. VIII 3, 1), а его потомки были впоследствии известны в академических кругах.<sup>1</sup>

## Д. ФИЛОСОФСКАЯ ПОЗИЦИЯ ПЛУТАРХА

Мне кажется, что философские воззрения Плутарха разумнее всего излагать в том же порядке, в каком я это делал в случае с предыдущими авторами. Дело в том, что обычно исследователи обращаются прежде всего к тем особенностям его философии, таким как дуализм, демонология или вера во временное творение мира, которые на первый взгляд кажутся уникальными. В результате возникает некая диспропорция в основном по причине неадекватной оценки общей среднеплатонической подосновы его учения, в рамках которой эти особенности возникают.

### 1. Этика

#### а) *Telos*

Для Плутарха, как и для всех известных нам платоников после Евдора, целью человеческой жизни является «уподобление Богу», а не «согласие с природой». Об этом (от своего имени) Плутарх говорит в трактате *О божественном возмездии* (De sera 550d):

«Учти, что Бог, как говорит Платон (*Тезетет* 176e), предлагает себя самого в качестве образца, являя человеку такие добродетели, которые в некотором роде являются уподоблением ему самому (exhomoiosin... pros hauton), а потому доступны тем, кто в силах следовать Богу. Ведь именно в этом состояло изменение в природе универсума, который из бесформенной массы превратился в космос: после оформления он уподобился божественному совершенству и стал причастным идеям. Этот же философ далее говорит, что природа посылает нам видение, благодаря которому душа, созерцающая небесные движения и удивляющаяся их виду, дорастает до восприятия и оценки всего того, что движется стройно и упорядоченно, так научаясь ненавидеть беспорядок и ложные стремления, а также избегать бесцельное и случайное как источник всех зол и раздражающих погрешностей. Ибо человек создан для того, чтобы воспринять от Бога великое благо добродетели, которое достигается посредством уподобления его красоте и того вдохновения, которое она ему дает».

<sup>1</sup> Полный обзор литературных и эпиграфических свидетельств см.: Jones C. P. *The Teacher of Plutarch* // Harvard Studies in Classical Philology, 71 (1966). P. 205–213.

Вторая часть этого высказывания суммирует и истолковывает пассаж из платоновского *Тимея* (47а–с), в котором восхваляется способность созерцания.<sup>1</sup> Таким образом, оказывается, что уподобление осуществляется скорее благодаря нашему зрению, нежели умозрению. Разумеется, наши глаза являются всего лишь инструментом познания, как это видно из вводных предложений трактата *Об Изиде и Озирисе*.

О цели (*telos*) довольно отчетливо сказано и в трактате *О спокойствии*, фрагмент которого сохранен Стобеем (fr. 143 Sandbach):

«Спокойствие (*hesuchia*), как видно, исполнено великой премудрости! Оно наиболее подходит для ученых занятий и достижения мудрости (*phronesis*), не просто умудренности, которая помогает в торговых делах и на рынке, но той великой мудрости, которая делает достигшего его подобным Богу».

Практическое благоразумие и навыки здесь строго отделяются от теоретической мудрости. И хотя Плутарх говорит здесь о *phronesis*, более подходящий термин *sophia* употребляется им незадолго до этого, причем целью этой софии снова называется *homoiosis theoi*.

### *б) Добродетели*

В вопросе о добродетелях Плутарх скорее склоняется к более «универсальной» позиции Антиоха, нежели к тому стойко-пифагорейскому аскетизму, который мы видели у Евдора и Филона. Его терминология также скорее перипатетическая, нежели стоическая. Его этическая позиция хорошо излагается в трактате *О добродетелях*. По своему тону эта работа выглядит как раннее произведение Плутарха, возможно, написанное еще в то время, когда он учился у Аммония. В целом она направлена против стоиков, в особенности против утверждения Хрисиппа о том, что душа едина, а следовательно, в ней невозможно вычленить неразумную душу в качестве отдельной части. Моральную добродетель (*ethike arete*), говорит Плутарх в начале трактата, следует отличать от теоретической добродетели, поскольку первая имеет дело с эмоцией (*pathos*) в качестве материи и с разумом в качестве формы, а вторая касается только разумной части души.

<sup>1</sup> Примечательно, что, по Плутарху, природа «зажигает» (*anpharsai*) в нас зрение. Этот глагол не используется самим Платоном, однако встречается в соответствующем месте у Тимея Локрского (*Peri Physios* 100с). Отсюда не следует с необходимостью, что Плутарх мог читать самого Тимея Локрского, однако он мог быть знаком с соответствующей работой Евдора, воззрения которого, как мы отмечали, согласуются с Тимеем Локрским.

После определения задачи трактата Плутарх в лучших школьных традициях переходит к доксографическому очерку. Сначала он дает очерк стоических воззрений (440e–441d), затем переходит к пифагорейцам, Платону и Аристотелю, отмечая, что все последние предпочитают различать в душе две части. Примечательно, как он говорит об этом:

«...это, как видно, не было чуждо и Пифагору, насколько мы можем судить на основании его внимательного отношения к музыке, задачей которой, как он считал, является настройка и успокоение души, поскольку он видел, что не все части души поддаются наставлению и научению и что не все ее части можно отвлечь от зла силою разума».

Очевидно, Плутарху было важно показать, что Пифагор является создателем этой теории (аналогично тому, как Евдор возводил к Пифагору доктрину об «уподоблении Богу»). Однако полного развития эти представления все же достигли у Платона:

«Платон понимал ясно, отчетливо и без каких-либо ограничений, что душа нашего мира не является простой, лишенной частей и единообразной, но что она, будучи составленной из возможностей (*dynameis*) тождественного и иного, в одной своей части управляет единообразно и движения ее подчинены определенному порядку, однако другая ее часть разделена на движения и круги, которые вращаются в противоположных направлениях и блуждают, таким образом порождая дифференциацию и изменение в тех вещах, которые рождаются и гибнут на этой земле».

Этот пассаж является комментарием на место из *Тимея* 35а, о котором более подробно Плутарх говорит в *Proс. An.* Далее он говорит, что человеческая душа, будучи частью или копией Мировой души, состоит из тех же частей — разумной и неразумной. Как и все поздние платоники, тройственное разделение души в *Государстве* Плутарх интерпретирует в том смысле, что две низших части души вместе составляют неразумную часть души, совершенно справедливо полагая, что по сути Платон говорит о двух частях души.<sup>1</sup>

Аристотель следует в этом отношении Платону:

«Сначала Аристотель активно использовал эти принципы, как это очевидно из его произведений [здесь речь идет о его утраченных

---

<sup>1</sup> В этой связи интересным представляется пассаж из *Plat. Quest.* 9, 1007e, где разделение души на три части и все попытки соотношения отдельных частей души с частями тела отвергаются на том основании, что «силы» души не могут иметь пространственную природу. И хотя здесь Плутарх говорит о трех частях души, очевидно, что базовым для него по-прежнему является разделение ее на разумную и неразумную части.

произведениях — *Диалогах*. — Дж. Д.]. Затем он стал приписывать душевные движения страстной части души на том основании, что гнев является видом страсти и желания местию вызвать ответное страдание (*De anima* 403 a30). Однако и в конце он продолжал считать, что страстная и неразумная части души отличаются от разумной...»

Таким образом, оказывается, что Аристотель не очень отличается от Платона в этом вопросе,<sup>1</sup> что позволяет Плутарху безоговорочно использовать перипатетическую этику в полемике со стоиками. При этом в основном используется *Никомахова этика*, в особенности главы 5–7 второй книги. Плутарх подробно рассматривает доктрину «меры» (444c–445a), отмечая, что только теоретическая добродетель, или софия, не может быть описана в таких терминах.

«Не следует думать, что все добродетели достигаются посредством соблюдения меры. Напротив, мудрость, поскольку она не нуждается в иррациональном и является чистой и незапятнанной чувствительностью ума, представляет собой самодостаточное совершенство и силу разума, благодаря которой мы получаем доступ к наиболее божественной и благой части познания. С другой стороны, та добродетель, которая необходима нам по причине нашей физической ограниченности, а поэтому, клянусь Зевсом, нуждается в чувственных желаниях в качестве, так сказать, инструмента для достижения ее целей, не должна разрушать неразумную часть души или воздерживаться от ее использования, но упорядочивать ее и ограничивать; потому по своей силе и качеству она является крайностью (*akrotēs*), а количественно представляет собой меру (*mesotēs*), поскольку позволяет избавиться от избытка и недостатка».

Примечательно, что во всех иных отношениях следуя александрийскому платонизму, в этике Плутарх обращается к аристотелизму. Разумеется, все платоники также принимали учение о двойственной природе души, которое здесь защищает Плутарх, однако этот подход вполне можно было примирить и со стоической этикой.

В описании Плутархом добродетели как меры можно усмотреть и такой элемент, который не только не встречается в соответствующем месте *Никомаховой этики* (*Eth. Nic. II, 5–6*), но и не согласуется с представленной там позицией. Аристотель говорит о добродетели как о состоянии (*hexis*), расположенном между двумя противоположностями (1106b 36); он отрицает, что это деятельность или способность (1106a 5 sq.). Напротив, по Плутарху, добродетель — это именно «активность (*kinesis*) или способность (*dynamis*) неразумной части души, которая справляется с любым подавленным или

<sup>1</sup> Плутарх принимает и пятичастное деление души в *De anima* (*De E* 390f; *De Def.* 429e).

чрезмерным душевным импульсом (*horme*) и обуздывает все страсти, доводя их до упорядоченного и безгрешного состояния» (*Virt. Mor.* 444f).

Определяя смысл термина *мера* по отношению к добродетели, он указывает, что добродетель: 1) не является мерой или средним в том же смысле, что и тела, составленные из противоположных сущностей, например черного и белого; 2) она не является средним в таком же смысле, как находящееся посередине между внешним и внутренним, например, как число восемь является средним для четырех и двенадцати; 3) наконец, она не является серединой как нечто непричастное двум крайностям, как, например, безразличие (*adiaphoron*) является средним между добром и злом.

«Однако она является мерой в том же смысле, в каком таковыми являются музыкальные звуки и гармонические сочетания. Именно такова правильно взятая нота, мера (*mesē*), как *nete* или *hypate*, которая избегает высоту одной и глубину другой».

Это схоластическое перечисление трех неверных смыслов меры для того, чтобы выявить один верный, а именно аналогичный музыкальной гармонии, является примечательным развитием аристотелевского подхода. Музыкальная аналогия указывает на пифагорейское влияние. Ведь именно в пифагорейских источниках добродетель описывается как гармония между разумной и неразумной частями души («Архит». *О законе и справедливости*. Р. 33, 17 *Thesleff*; «Метоп». *О Добродетели*, 119, 27; «Теарг». *О Добродетели*, 190, 1 сл.; «Дамипп». *О мудрости и счастливой судьбе*, 68, 26; «Эккел». *О справедливости*, 78, 3). Аналогичных воззрений придерживается и Филон (*Immut.* 24; *Sacr.* 37). Напротив, Арий Дидим в своем комментарии на этику Аристотеля строго придерживается аристотелевского представления о смысле меры (*ap. Stob.* II 137–142 *Wachs.*). По всей видимости, Плутарх делает попытку «расширить» аристотелевскую этику в пифагорейском направлении. (И разумеется, он не захотел бы признать, что имеет дело с собственно аристотелевской теорией, за исключением тех случаев, когда Аристотель вполне согласуется с Платоном.)

В его очерке этики ничего не говорится о статусе трех типов благ — психических, телесных и внешних — и об их отношении к цели. Однако в силу своей склонности к перипатетизму умеренность (*metriopatheia*) он предпочитает бесстрастию (*apatheia*). Интересно, что в процессе изложения этой позиции (451b) он оперирует такими терминами, которые традиционно считаются стоическими, однако использует их для критики стоической позиции. Так, он говорит о выделении четырех принципов (вольно истолковываемых также Филоном, *Leg. All.* II 22; *Immut.* 33–50).

«В целом, как они (стойки) сами соглашаются, — и это действительно так, — некоторые вещи управляются сцеплением (*hexis*), другие природой (*physis*), иные неразумной душой, а некоторые разумной душой. Человек так или иначе причастен всем этим способам и существует благодаря всем вышеперечисленным принципам. В силу сцепления он представляет собой единое целое, по природе питается и растет, кроме того, он пользуется рассудком и умом. Следовательно, он причастен и неразумной душе, и в себе самом содержит причину страстей, не в качестве чего-то внешнего, но как необходимую часть его бытия, от которой невозможно полностью избавиться, но которой можно научиться управлять».

Сила этого аргумента базируется на предположении, что все, что содержит в себе высший объединяющий принцип, которым является разумная душа, должен с необходимостью включать также и низшие, причем обратное неверно. Следовательно, человек в силу аргумента самих стойков, если он обладает разумной душой, должен содержать в себе неразумную душу, а также природную силу роста и естественного соединения.

В действительности, Плутарх также согласен с тем, что три типа благ способствуют достижению этической цели, или счастья. В другом трактате, также направленном против стойков (*Comm. Not. 1060c sq.*), он критикует (как и Антиох) позицию Хрисиппа, который полагал, что телесные и внешние блага не составляют существенное условие (*symploerotika*) для достижения счастья, хотя сама природа доставляет нам их. Следовательно, позиция Плутарха в этом вопросе напоминает критикуемое Евдором воззрение «некоторых недавних перипатетиков», уже обсуждаемое выше, а значит, в своей этике, несмотря на явный интерес к пифагорейству, Плутарх возвращается к позиции Антиоха, отвергаемой более «строгими» александрийцами.

В этой связи заслуживает рассмотрения пассаж из утраченного трактата Плутарха *В защиту красоты* (fr. 144 Sandbach). Несмотря на свою риторичность, здесь, как и у Антиоха, мы снова встречается с признанием того факта, что тело является сущностной частью человека:

«Что же? Разве человек по своей природе не состоит из тела и души? Разве мы можем обойтись одной из этих частей и жить без другой? Разве одной части достаточно? Ведь первая часть не может существовать без помощи души, а душа не может существовать, если ничто не скрепляет ее воедино. И они в равной мере причастны, так сказать, присущим им добродетелям; душе свойственны справедливость, умеренность и мудрость, а телу — сила, красота и здоровье. Было бы странно говорить о красотах души, забывая при этом о телесной красоте».

Разумеется, сфера этики шире, нежели учение о цели человеческой жизни, и Плутарх высказывается по многим практическим вопросам, однако в настоящее время нас интересуют лишь базовые теоретические принципы, которые позволили бы определить его место в рамках основного течения среднего платонизма. Кроме того, его собственные воззрения, как уже отмечалось, зачастую затемняются традиционной риторикой, принятой в той традиции, которой он во многом следует и которая по своей сути является кинико-стоической.

### с) Политика

Несколько слов следует сказать и о политической теории Плутарха. Он ратовал за активную политическую позицию и был приверженцем монархии. Он осуждает эпикурейцев (*Adv. Col.* 1125c) и стоиков (*Stoic. Rep.* 1033e–f) за их презрение к политической жизни и полагает, что быть политически активным человеком — это самое благородное и достойное из возможных занятий (*An Seni* 786b). Не удивительно, что он не очень одобрял демократию. Как и Филон, он принимал стоическую теорию о том, что правитель является образом (εἰκόν) Бога, который управляет космосом, а следовательно, выступает в качестве агента Бога в этом мире (*Ad Princ. Inerud.* 780d–e). В своем очерке, озаглавленном *О монархии, демократии и олигархии*, взывая к авторитету Платона, он доказывает, что монархия является лучшей формой государственного правления (827b).

Плутарх написал несколько работ, непосредственно касающихся политических вопросов (например, *О том, что философы должны прежде всего общаться с правителями*, 776а сл.; *К неученому правителю* (*Ad Princ. Inerud.*), 779с сл.; *О монархии, демократии и олигархии*, 826а сл.; *Следует ли пожилому человеку ввязываться в политику* (*An Seni*), 783а сл.), однако все они достаточно поверхностны и не углубляются в проблемы теории. В своем подходе к политике Плутарх является типичным средним платоником. Действительно, нам ничего не известно о «платонической оппозиции» принципату, подобной стоической оппозиции. Критика, которой ограничивались платоники, обычно не выходила за рамки осуждения политики отдельных императоров, таких как Нерон или Домициан, и не затрагивала самих принципов монархии.

Что касается отношения к активной политической жизни, то здесь позиция платоников могла различаться. Плутарх, как Антиох и его учитель Аммоний, является приверженцем активной политической позиции в рамках существующего status quo. В свои пожилые годы Плутарх несомненно был важной политической фигурой в провинции Ахайя. Подобного же и вполне успешного отношения с властями достиг, как мы увидим в следующей главе, его последователь Кальвин Тавр.

## 2. Физика

### *а) Первые принципы: Бог, Единица и неопределенная Двоица*

Представления Плутарха о Боге, то есть высшем существе, вполне естественны для платоника: Бог — это истинно сущее (*to ontos on*), вечное, неизменное, простое, не запятнанное причастностью к материи (все эти определения извлечены из речи Аммония в *De E*, 392e, которая, как мне представляется, вполне может отражать воззрения самого Плутарха.) То обстоятельство, что в этой речи говорится об Аполлоне, показывает, каким образом традиционные эллинские божества превратились в глазах таких философствующих теологов, как Плутарх, в аспекты высшего Бога. Филон, как мы видели ранее, для описания свойств высшего Бога и Логоса также использовал атрибуты Аполлона и Афины и самого Зевса. Бог, по Плутарху, также всеведущ (*De Is*. 351d) и оформляет (*kosmei*) весь универсум (*Ibid*. 382b). Ему свойственно Провидение, о котором речь пойдет ниже. Кроме того, он описывается как «предмет желания для всей природы» (например, *De fac*. 944e), что напоминает аристотелевскую доктрину о первом двигателе (*Met*. XII, 7; *Phys*. I, 9).

Будучи «истинно сущим», Бог, по Плутарху, обладает двумя другими платоническими свойствами: он является Благом (*Def. Or*. 423d) и Единым (*De E*. 393b–c). В качестве Единого божество описывается пифагорейской системой принципов (*Def. Or*. 428f). Именно в этом месте мы впервые встречаемся с принципиально дуалистическим подходом Плутарха. Именно он говорит о традиционной пифагорейской паре противоположностей, не предполагая, в отличие от Евдора, единого высшего принципа:

«Из высших (*anotato*) принципов, в качестве которых я принимаю Единое и неопределенную Двоицу, последняя, поскольку она является элементом, подлежащим всему бесформенному и беспорядочному, называется беспредельностью (*areiria*); однако природа Единого ограничивает и содержит в себе все пустое, неразумное и неопределенное в этой беспредельности, придает ему форму и позволяет ему каким-то образом примириться с определенным и воспринять его».

Разумеется, эта пара противоположностей вводится здесь в связи с происхождением чисел, однако она может быть понята и как указание на базовые принципы творения. Неопределенная Двоица, как мы увидим далее, является не просто материей, хотя в данном пассаже ничто не указывает на то, что она представляет собой нечто большее.

### в) Логос и идеи

Такой Бог может соотноситься с миром только при посредстве подходящих для этого промежуточных принципов, первым из которых, что естественно, является Логос. Этот Логос проявляет себя в двух аспектах — трансцендентном и имманентном. В трактате *Об Изиде и Озирисе* (373ab) эти два аспекта или момента различаются как душа и тело Озириса. Его душа описывается как «вечная и нерушимая», в то время как тело постоянно разрывается на части Тифоном и снова собирается воедино Изидой. Тело Озириса — это Логос или идеи, имманентные материи:

«Истинно сущее, умопостигаемое и благое превосходит разрушение и изменение; однако образы (eikones), которые чувственное и телесное создает из него, логосы, формы и подобия, которые оно принимает, подобны фигурам, отпечатанным на воске, которые не могут существовать вечно. И они захватываются тем элементом беспорядка и смешения, который привлекается сюда свыше и борется против Гора, созданного Изидой в качестве образа умопостигаемого и являющегося чувственным миром (kosmos aisthetos)».

Образ форм, впечатанных в материю, не используется в *Тимее* и заимствован из *Тезета* (191с). Об образе как печати на воске говорят многие платоники, такие, например, как Арий Дидим в *Компендии платоновской доктрины* (ар. Eusebius, Pr. Ev. XI 23, 3–6) или Филон (Евр. 133; Migr. 102; Mut. 134).

Логос снова появляется, причем весьма примечательным образом, в *Диалоге о любви*. Этот диалог напоминает платоновский *Пир* (особенно это касается вводного энкомия, посвященного Богу Эроту) и написан под явным влиянием *Федра*, однако в кульминационной речи, которую произносит сам Плутарх, Эрот оказывается не демоном, как это было в *Пире*, но Богом. Плутарх вполне мог бы сослаться на авторитетные источники, восходящие к Гесиоду, однако его задачей является отождествление Эрота с умопостигаемым архетипическим Солнцем, то есть с Благом *Государства VI*.

Его речь начинается с замечания, что египтяне называли Эрота Солнцем, а Афродиту Луной (764b). Поэтому нам следует согласиться по крайней мере с этим уподоблением, если мы не готовы признать их тождество:

«Разумно предположить, что уподобление Луны Афродите, а Эрота Солнцу является гораздо более точным, нежели сопоставление остальных звезд с различными иными богами. И все же они не тождественны, поскольку тело не то же самое, что душа, но нечто от нее отличное. Солнце видимо, Эрот же постижим лишь силою разума».

Далее говорится, что деятельность Солнца и Эрота противоположна. Солнце отвлекает наше внимание от умопостигаемого и направляет на чувственно воспринимаемое, в то время как Эрот ведет нас по ступеням от чувственного к умопостигаемому,<sup>1</sup> возводя, в конечном итоге, к красоте как таковой (765a, где отчетливо прослеживается влиянием речи Диотимы из *Пира*). Эрот, таким образом, оказывается среднеплатоническим Логосом в его анагогическом аспекте: сам он располагается в умопостигаемом космосе, мире идей, однако простирает свое влияние вплоть до сферы душ и возводит в этот мир. Афродита при этом оказывается подобной фигуре Изиды в мифе из *Изиды и Озириса* (о котором речь впереди). Опираясь на воззрения ранних физиков, Плутарх говорит также, что Солнце любит Луну, стремится соединиться с ней и двигаться вместе. Благодаря участию Луны Солнце непрерывно животворит землю. Кроме того, здесь делается намек на ту тройственную схему, о которой пойдет речь далее.

В *Изиде и Озирисе* идеи представлены в их имманентном аспекте в качестве содержания имманентного Логоса. Идеи в их трансцендентном аспекте, «идеи в себе», по Плутарху, являются мыслями Бога, что объединяет его с другими средними платониками, его предшественниками. Из цитируемого выше пассажа из трактата *О божественном возмездии* (De sera 550d) становится ясно, что сам Бог как совокупность идей является парадигмой для физического мира и человека. «Парадигма» *Тимея* — это действительно совокупность идей, следовательно, Бог здесь является парадигмой для самого себя. Отметим также и то, как идеал «уподобления Богу» и «следования Богу» увязывается в этом месте с идеей о том, что Бог в себе самом содержит все архетипы, на основании которых создается мир. В *Платоновских вопросах*, 3 (1001e sq.) он дает более или менее ортодоксальное представление об идеях, основанное на образе разделенной линии из шестой книги *Государства*.

Кроме этой общей теории идей, Плутарх придерживается другой примечательной доктрины (Def. Or., 428c sq.), связывая пять «величайших родов» (megista gene) платоновского *Софиста* (256c) — бытие, тождество, различие, движение и покой, с четырьмя элементами — землей, огнем, воздухом, водой и физическим миром как целым. Пять правильных тел платоновского *Тимея* (53c–56c) — куб, обозначающий воду, пирамиду, обозначающую огонь, октаэдр — воздух и икосаэдр — воду, — связываются здесь соответственно с

<sup>1</sup> Более того, он описывается как зачаровывающий (goeteuon) нас, на манер того софиста из одноименного платоновского диалога, которого неоплатоники впоследствии истолковали как образ надлунного Демиурга.

покоем, движением, тождеством и различием. «Додекаэдр, — далее говорит он, — будучи достаточно вместительным, чтобы включить в себя все эти фигуры, можно вполне считать образом всего сущего, телесного мира как целого». Это построение выглядит вполне логичным, однако можно было бы ожидать здесь и упоминание аристотелевского эфира, тем более что сам Плутарх называет его пятым элементом (в De E, 390a и в том же Def. Or. 427a). Вероятно, дело в том, что в данном случае он стремится точно следовать *Тимею*. Вся эта конструкция вполне естественна для среднего платонизма, однако, насколько мне известно, до Плутарха она ни у кого не встречается.<sup>1</sup> Впоследствии эти роды *Софиста* были истолкованы как «платоновские категории» и противопоставлены аристотелевской и стоической системам категорий, как мы видим это у Плотина в его критике на *Категории* Аристотеля (Enn. VI 1–3). Данное построение в этой связи представляет особый интерес, тем более что Евдор и Филон, критикуя аристотелевские категории, предпочли обратиться к стоической системе, не замечая этой возможности, предоставляемой *Софистом*.

### с) Иррациональная душа: дуализм Плутарха

Дуализм позиции Плутарха проявляется в его описании идей, которые «захватываются тем элементом беспорядка и смешения, который привлекается сюда свыше». Эта формулировка предполагает большее, нежели просто негативный и неистинный принцип *Тимея*, и указывает на некую позитивную силу, «злую душу», которая на каком-то из этапов откололась от умопостигаемого мира. Это напоминает гностические воззрения, однако сам Плутарх немного ранее в том же тексте апеллирует к авторитету Платона (370e). Действительно, в десятой книге *Законов* сам Платон постулировал некую «противоположную» Мировой душе силу (896d), которая ответственна за все неразумные движения космоса (898b), точнее, за те неразумные движения, которые происходят в подлунном мире. Правда, у Платона эта душа не происходит «свыше», иначе это действительно напоминало бы гностическую концепцию. Любая сущность, которая называется душой, должна также быть живой и обладать самостоятельным движением, следовательно, здесь Плутарх значительно выходит за пределы того животворящего принципа инаковости или необходимости, который постулируется в *Тимее*. Как это часто

<sup>1</sup> Можно указать также на отождествление пяти *megista gene* или *kyriotatai archai*, как он называет их, с пятью причинами *Филеба* (De E. 391bc). Эти причины для него все еще являются скорее метафизическими принципами, нежели логическими.

случается, текст Платона оставляет это сомнительное развитие концепции подвешенным в воздухе. Однако даже этого намека вполне достаточно для такого автора, как Плутарх, чтобы построить на его основании нечто новое.

Плутарх (как и Аммоний до него) для интерпретации Платона привлекал некоторые представления, заимствованные из персидской религии. (Возможно, что и сам Платон намекал именно на это.) В трактате *Об Изиде и Озирисе* (369e) Плутарх весьма хвалебно отзывается о зороастризме, говоря, что положения этой религии «разделяются большинством мудрецов». Непосредственно перед этим утверждением он следующим образом представляет собственные воззрения, прибегая, как это было принято в его время, к авторитету учений, восходящих к незапамятным временам:

«Итак, это древнее учение неизвестного происхождения, которое от теологов и законодателей перешло к поэтам и философам [непосредственно перед этим текстом цитируются Гераклит и Еврипид. — *Дж. Д.*], является верным и неизменным свидетельством о том, что универсум не существует сам по себе без всякого ума, разума и управления, и не существует единого принципа, который бы управлял им с помощью, так сказать, руля или узды, но в его управлении участвуют многие силы, которые причастны как добру, так и злу. И поскольку природа не содержит ничего такого, что не было бы смесью, нет и одного-единственного служителя, который бы раздавал нам все, что причитается, словно смешивая напитки из двух сосудов,<sup>1</sup> как на постоялом дворе. В действительности все происходит иначе: жизнь и космос — если не весь космос, то по крайней мере та его часть, которая составляет подлунный мир, гетерогенный, изменчивый и подверженный всякого рода изменениям, — составлены из двух противоположных принципов (archai) и двух борющихся друг с другом сил (dunameis), одна из которых ведет прямо и направо, а другая стремится отклониться и повернуть назад. Ибо если ничто не возникает без причины и если благо не может быть причиной зла, следовательно, сама природа должна содержать в себе порождение и начало как добра, так и зла».

Эта пространная цитата показывает со всей определенностью, что Плутарх придерживался дуалистической позиции, которая от него по наследству перешла Аттике и Нумению (причем последний приписал ее Пифагору, фр. 53d, ниже) и которая была решительно отвергнута Плотинем и всеми последующими неоплатониками. Плутарх полагал, что эта Злая душа еще до того, как Бог сотворил кос-

<sup>1</sup> Не совсем почтительная аллюзия на гомеровский образ Зевса, который раздает людям зло и добро из двух сосудов (*Илиада*. XXIV 527–528).

мос в собственном смысле этого слова (следовательно, заметим в скобках, мир имел, по Плутарху, начало во времени), сотворила некое бледное подобие космоса, напоминающее то, о чем говорится в *Тимее* 52e сл., и в *De Is.* представлено образом старшего Гора. Плутарх говорит следующее (373c): «Еще до того, как этот мир появился на свет и был оформлен Логосом, материя, будучи по своей природе бесформенной, произвела первое творение». Это первое творение было только «видением и фантазией» того мира, который возник впоследствии. Тем не менее это творение было воплощением желания Изиды создать некую форму, а не злобным творением Сета-Тифона, принципа беспорядка и неразумия (то есть неопределенной Двоицы).

О неопределенной Двоице и ее связи с Единым речь шла в приведенном выше пассаже (*Def.* 428e), однако здесь говорится нечто большее. Число и космос творятся единым путем «отрезания» больших и малых частей множественности (429a). «Но если Единое отступает, — говорит Плутарх, — неопределенная Двоица снова все смешивает, разрушает весь ритм, связи и меру». Поскольку Плутарх, насколько нам известно, не верил в *ekruptoseis*, очевидно, что такое разрушение может происходить только на локальном уровне, однако эта опасность всегда присутствует. Весь обсуждаемый пассаж (428e–429d) пропитан пифагорейским влиянием, как это становится ясно из сравнения его с соответствующими местами из *Модерата* и *Никомаха* (см. ниже, глава 7). О Диаде в качестве Злой души речь подробнее пойдет далее, в разделе о сотворении мира, поскольку она по преимуществу фигурирует в трактате *О сотворении души в Тимее* (1014d–e; 1051d; 1024c).

#### *d) Иррациональная душа и материя*

Изида, которая отождествляется с «восприимницей» *Тимея*, материей (372e), а также Мудростью (351e, хотя здесь говорится не о Софии, но об *eidesis* и *phronesis*) и во многом напоминает Софию в системе Филона, ясно показывает, что в александрийском платонизме имелась тенденция к отождествлению по крайней мере позитивного аспекта материи с Мировой душой и истолкованию их в смысле пифагорейской неопределенной Двоицы и мифологической фигурой Дике и Реей примерно в том же смысле, в каком Филон отождествил ее с Софией иудейской эллинистической теологии. Эта сложная сущность представляет собой, с одной стороны, некое падшее и несовершенное существо, которое, однако, стремится к совершенству и божественному Логосу, а с другой стороны, оно же является причиной творения и тем средством, благодаря которому мы можем достигнуть знания Бога. Существо подобного рода с неизбежностью мифо-

логизируется. В результате, например, в системе Валентина (см. главу 7) мы видим гностическую Софию и ее отпрыска Демиурга, которые в интерпретации Плутарха тождественны Изиде и ее сыну Гору (младшему). Изида описывается таким образом (372e):

«Итак, Изида — это природный женский принцип, который принимает на себя все творение, и именно поэтому она называется Платоном кормилицей и восприемницей всего (*pandeches*)... Она преисполнена любви к первому наивысшему принципу — Блугу; и она стремится к нему как к предмету своего вождения. Той части, которая лежит во зле, она стесняется и отказывается от нее, однако в действительности она есть вместилище (*chora*) и материя (*hyle*) и для того, и для другого; однако она всегда стремится к лучшему, отдавая ему и принимая в себя истечения семени, несущего подобие. Она радуется каждый раз, когда она становится беременной и готовой родить. Ибо порождение Материи является образом Бытия и имитацией Того, что существует».

Кроме этой неразумной души отметим также примечательный образ «спящей души», аналогичный тому, который встречается и в *Учебнике платоновской философии* (Did. Cap. 14, 169, 30 sq. Hermann). Весьма неожиданное высказывание на этот счет мы встречаем в Proc. An. 1026e–f:

«Однако и та природа, которая управляет небом (то есть разумная или демиургическая Мировая душа), не свободна от причастности к этим двум принципам. Благодаря некоторого рода сбалансированности, в определенные моменты времени она способна выдерживать правильный курс, благодаря силе доминирующего в это время движения тождественного; в это время она твердо держит управление миром. Однако иногда наступает такое время (и это не раз уже случилось), когда разумное начало затемняется и отправляется спать, забывая о своем предназначении. И тогда тот элемент, который от начала был в состоянии согласия и симпатии с телом, тянет ее вниз, отяжеляет и отклоняет движение космоса с правильного курса. Разумеется, он не может полностью изменить движение, и когда лучший элемент просыпается и устремляет свой взор на Образец, Бог снова помогает ему выправить курс и следовать ему».

Разумеется, сам образ заимствован из *Политика* (269c сл.), однако странно, что Плутарх истолковывает его таким образом. Допущение о том, что космические периоды порядка и беспорядка циклически сменяют друг друга, более нигде не встречается у Плутарха, и вывод, который следует немедленно после этого пассажа, показывает, что Плутарх не склонен принимать теорию циклов буквально. Единственное, что его интересует, — это то обстоятельство, что беспорядочная душа постоянно присутствует в мире (1027a):

«Мы привели многочисленные доказательства того, что душа не является исключительным творением Бога, но в ней неизбежно присутствует элемент зла. Бог в силах только организовать ее, ограничив Беспредельность с помощью Единого, чтобы она стала сущностью, причастной Пределу, и силою Тожественного и Иного смешать воедино порядок и изменение, различие и подобие, благодаря числовой гармонии приведя эти противоположности в возможно более единое и дружественное состояние».

Итак, постулировав на основании мифа из *Политика* существование космических циклов, Плутарх никак далее не развивает это представление. Образ спящей Мировой души (аналогичной сказочному сюжету о спящей красавице) имеет таинственное происхождение. Этот образ, по крайней мере в таком виде, не платонического происхождения, хотя идея о том, что наша жизнь есть сон, является весьма древней и известной. Образ этот мог возникнуть в результате творческого развития мифа из *Политика*, однако тот факт, что аналогичная идея встречается также и в *Учебнике платоновской философии*, позволяет предположить, что он имеет более древнее происхождение (с другой стороны, Альбин вполне мог читать Плутарха). Как бы там ни было, мы имеем дело с некой неразумной Мировой душой, Изидой, которая неразрывно сплетена с разумной душой и является причиной постоянного космического напряжения.

Мы видим, что метафизическая схема Плутарха вместо традиционной платонической триады (Бог, Материя и Идеи или Логос) включает в себя пять принципов: прежде всего он постулирует пару противоположностей, Бога (Единый Ум) и некое злое начало, неопределенную Двоицу, которые представлены парой противоборствующих сущностей персидской религии — Ахура-маздой и Ариманом (De Is. 369e) или душой Озириса и Тифоном; затем идут имманентный Логос, тождественный с телом Озириса, Мировая душа в материи, Изида и, наконец, их порождение, чувственный мир, Гор. Плутарх говорит о трех платонических принципах, умопостижимом начале (noeton), материи и их порождении (ibid. 373e), однако он принимает их в качестве «элементов лучшей и божественной природы», к которой вся действительность далеко не сводится. Кроме того, поступая таким образом, Плутарх сам затемняет только что им введенное различие между двумя аспектами действующего принципа — трансцендентным и имманентным.

#### *е) Мировая душа и индивидуальная душа: сотворение мира*

Вышеизложенные представления о вечной и независимо существующей неразумной Мировой душе, естественно, повлияли и на воззрения Плутарха на природу и строение души мира и индивидуальных

душ, описанных, в частности, в *Тимее*. Плутарх даже посвятил этой проблеме специальный трактат, озаглавленный *О сотворении души в Тимее* (Proc. An), в котором его воззрения излагаются в форме развернутого комментария на *Тим.* 35a–b.

Особой проблемой является правильное понимание смысла того, что обозначено в *Тимее* (35a) как «сущность, разделенная в телах». Плутарх говорит (1012d sq.), что его предшественники придерживались в этом отношении двух позиций (объединенные Евдором (1013b), который, по-видимому, как мы уже отмечали, является источником доксграфической части трактата). Первой из этих позиций придерживался Ксенократ, который полагал, что душа составлена из Единого и Многого (plethos), которое он также называл неопределенной Двоицей. Другой позиции придерживался Крантор. Он полагал, что душа состоит из «умопостигаемой сущности» и «той, о которой можно составить мнение на основании чувственных данных». Эти два элемента образуют разум и чувства, которые и являются частями души. В любом случае, о какой-либо второй душе нет и речи. Критикуя эту последнюю позицию, Плутарх говорит (1031c), что смешением умопостигаемой и чувственной сущностей можно объяснить творение любого элемента космоса. В этом нет ничего специфического, присущего только душе. Однако душа не может происходить из чего-либо, что само лишено души. Что касается позиции Ксенократа, которая на первый взгляд схожа с воззрением Плутарха, то она также отвергается на том основании, что душа, подвижное по своей природе начало, не может быть составлена из чисел, которые сами по себе неподвижны. Кроме того, обе эти позиции не допускают, что сотворение души и мира имело место в определенный момент времени, в то время как, по мнению Плутарха, собственные слова Платона в *Тимее* ясно указывают на это.

Плутарх убежден, что проблемы его предшественников обусловлены тем, что они не желают признать тот факт, что неупорядоченная душа у Платона предшествует акту оформления мира Демиургом. Если же прочитать *Тимей* с точки зрения десятой книги *Законов*, то такая сущность немедленно появится:

«Творение возникает не из того, что не существует, но из некоей сущности, которая пребывала до этого в неподходящем и несовершенном состоянии. Так творится дом, одежда или статуя. Состояние, в котором вещи пребывают до творения упорядоченного мира (kosmos), есть состояние беспорядка (akosmia). И это беспорядочное состояние не есть нечто бестелесное, неподвижное или неодушевленное. Скорее всего, оно является некоей бесформенной и нестабильной телесной природой, которая обладает способностью движения, однако делает это беспорядочно и иррационально. Именно таково состояние души, которая еще не обладает разумом (logos)».

Таким образом, тот беспорядочный элемент, который Платон называет Необходимостью (*Тим.* 48а; 56с; 68е), не следует считать чем-то негативным и бесхарактерным, как материя. Напротив, он и является той позитивной силой, которая называется неупорядоченной или злой душой. Необходимо различать между материей, описанной в *Тим.* 50е, которая действительно бескачественна и бессильна, и этим обладающим определенными качествами и силой элементом, который противостоит порядку. Далее, для усиления своей позиции Плутарх обращается к *Филебу* (24а) и *Политику* (273b), в результате чего получает вполне обоснованную и когерентную теорию, которая, разумеется, базируется на допущении, что воззрения Платона в каждом из этих случаев согласованы друг с другом и остаются неизменными.

Как бы там ни было, Плутарх оперирует понятием, которое отождествляется им с «разделяемой сущностью» *Тимея* и с Изидой, которое представляет собой некий позитивный беспорядочный элемент в космосе, который, однако, как это видно из описания Изиды (и Бедности в его толковании на миф из *Пира*, *De Is.* 374с), тем не менее желает порядка и желает «забеременеть» от божественного Логоса. Этот элемент является причиной зла (*какopoiois*), однако сам по себе не есть зло. Позитивный элемент, актуально несущий зло, — это нечто иное, неопределенная Двоица, Тифон или Ариман, и этот элемент в системе Плутарха является новшеством, гораздо более чуждым платонизму, нежели представление о неразумной душе (хотя он, вероятно, и не чужд Ксенократу).

### ***f) Судьба, промысел и свободная воля***

Как мы уже видели, одним из пунктов, по которым стоики расходились с платониками и перипатетиками, была стоическая теория о судьбе и необходимости. Неизбежную цепь причинности, о которой говорили такие авторы, как Хрисипп, трудно было принять тем философам, которые все еще стремились сохранить автономию человеческой души, не говоря уже о трансцендентности Бога или Божественном провидении. Однако противники Хрисиппа в то же время имели возможность убедиться в том, насколько трудно опровергнуть эту теорию. Мы видели уже одну такую попытку, предпринятую Цицероном в его трактате *О судьбе*. Ко времени Плутарха основные точки расхождения и методы аргументации были уже разработаны, поэтому он скорее присоединяется к уже разработанной схеме, нежели вносит нечто свое. Два несохранившихся произведения Плутарха, которые упоминаются в каталоге Ламприя (*О судьбе* и *О том, что в наших силах: против стоиков*), показывают, что Плутарх интересовался этой проблемой, и второй из этих трактатов явно показывает, чьей стороны он придерживался.

К сожалению, тот трактат *О судьбе*, который сохранился до наших дней, не может быть признан произведением самого Плутарха. Подложность трактата доказывает стилистический анализ, и кроме того, как это будет показано в шестой главе, этот текст резонно отнести к более поздней афинской традиции платонизма. И все же, насколько можно об этом судить на основании других свидетельств, позиция, изложенная в этом трактате, в целом не должна слишком сильно отличаться от собственной доктрины Плутарха.

Отблески его собственных воззрений мы находим, например, в пассаже из *Застольных бесед* (QC IX 5, 740c), где брат Плутарха Ламприй (персонаж, который весьма часто фигурирует в его диалогах) излагает то, что, по его мнению, является платоновской доктриной о судьбе и свободной воле (в связи с мифом Эра из *Государства*):

«Платон постоянно говорит о трех причинах, что вполне естественно для человека, который первым и наиболее точно увидел, как действие в соответствии с судьбой (to kath' heimarmenen) в природе переплетено с действием случая (tyche), а наша свободная воля (to erh' hemin), в свою очередь, соединена с одним из этих действий или же с двумя сразу. Так, в этом месте (Rep. 614b sq.) он великолепно показал, какое влияние каждая из этих причин оказывает на наши поступки, оставляя выбор жизни нашей свободной воле [ибо «добродетель никому не подчиняется»] (Rep. 617e), равно как и порок], предоставляя и в то же самое время судьбе право даровать благую жизнь тем, кто выбрал правильно, и дать нечто противоположное тем, чей выбор был неверен. Далее, сами жребии, рассыпанные в беспорядке, остаются на долю Случая, который также многое определяет в нашей жизни, поскольку многое зависит от воспитания и того общества, в котором человеку предстоит жить».

В заключение он говорит, что искать причину в том, что является делом случая, — это абсурдное занятие.

Не вполне ясно, где именно, по мнению Ламприя, у Платона говорится о трех причинах, однако по крайней мере одно место из *Законов* (IV 709b) могло подать школьному философу повод для такого умозаключения.<sup>1</sup> Именно Афинянин говорит здесь следующее:

«Бог управляет всем сущим, а Случай и подходящее время (kairos) содействует Богу в его контроле над человеческими делами».

Бог, таким образом, ассоциируется с Судьбой или Промыслом, а kairos является тем, «что в наших силах». Однако более подходя-

<sup>1</sup> Плутарх упоминает это место только один раз в связи с kairos (Comm. In Hesiod., fr. 63), однако Максим Тирский использует его в процессе обсуждения проблемы Промысла и свободной воли (Or. XI 7).

щий пассаж можно встретить в *Никомаховой этике* Аристотеля (III 3, 1112a 32), где перечисляются три причины — природа, необходимость и случай, а за ними следуют разум и свободная воля (το ερῆ' ἡμῖν). Здесь говорится о пяти «причинах», однако природа может быть соотнесена с разумом, и эти две причины явно находятся на уровень выше, чем остальные три. Вполне возможно, что Древняя академия могла далее развить эту схему.

Разумеется, это не решает проблему, поставленную стоиками, однако является хорошим примером того, как обычно рассуждали в подобных случаях платоники. Трактат *О судьбе* излагает платоническую доктрину более систематически, в данном же случае Плутарх касается сюжета по ходу дела, в процессе застольной беседы на более тривиальную тему.

В более серьезном контексте, во время обсуждения строения Луны в *De fac.*, мы снова встречаем Ламприя, который в противоположность стоикам делает строгое различие между Судьбой, или порядком природы, и Промыслом (927a). Оказывается, что Бог силою своего Промысла зачастую делает так, что элементы оказываются в положении, которое для них не естественно. Так Луна, которая по природе должна бы быть огненной, на самом деле оказывается состоящей из «земли». Какова бы была нужда в мастере, спрашивает Ламприй, если бы природа и без его участия могла производить все, что нужно в совершенной форме? Следовательно, стоики ошибаются, смешивая Зевса и Промысел с Судьбой и Необходимостью.

Судя по всему, Плутарха не очень интересовала суть проблемы. Особая роль Промысла в конечном итоге обосновывается на том основании, что круговые движения небесных тел не являются «естественными», поскольку стоический «огонь» должен был бы просто подниматься вверх. Между тем предметом доказательства в данном случае является уяснение причины, по которой Луна, несмотря на свою «земляную» природу, тем не менее не падает в центр космоса. Стоики не были с этим согласны, однако даже если бы они и согласились с этим, то вполне могли бы обойтись и без постулирования каких-либо сверхъестественных сил. Достаточно было бы, например, ввести новый закон природы. Как бы там ни было, этот сюжет является хорошим примером типичного платонического рассуждения.

Этот же вопрос поднимается еще раз в *Def. Or.*, на сей раз в связи с проблемой природы пророческих способностей, и снова от лица Ламприя. Он защищает свою позицию от критики Аммония, который утверждает, что, пытаясь объяснить пророческую способность естественными причинами (конкретно — испарениями, исходящими от земли), он якобы тем самым полностью устраняет роль божественного Промысла. Ламприй смущен и настаивает на том, что

ничего подобного не входило в его намерения. Далее он развивает доктрину двойственной причинности, которую возводит к Платону (435f). Эта доктрина не очень согласуется с описанным выше представлением о трех причинах. Там говорилось о Боге, Случае и свободной воле, здесь же речь идет о Боге и Необходимости. Противоречие, возможно, объясняется тем, что учение о трех причинах относится лишь к подлунному миру, в то время как в данном случае речь идет обо всем космосе. Таким образом, три причины могут рассматриваться лишь как подразделы материальной причины.

Ламприй начинает с платоновской критики учения Анаксагора о причинности (*Федон*, 97b–c). Затем он продолжает:

«Платон был первым философом... который, с одной стороны, приписывал Богу происхождение всех тех вещей, которые существуют в согласии с разумом (*kata logon*), и, с другой стороны, не лишал материю тех причин, которые необходимы для всего возникающего, хорошо понимая, что чувственно воспринимаемый космос, даже будучи уже оформленным, не вполне чист и незапятнан, но берет свое происхождение от материи, когда та вступает в союз с логосом».

Этот пассаж базируется на *Тимее* (48e), где говорится о необходимости как свойстве материи. Однако по ходу дела проблема детерминизма теряется. То, что мир является порождением материи и логоса, — это бесспорный факт. Проблемой является выяснение того, какое место в этом соединении отводится для индивидуальной свободы выбора. Однако об этом в данном пассаже не говорится вовсе, а сама проблема в начале данного рассуждения упоминается чисто догматически.

К сожалению, примерно таким же образом ведут себя в отношении проблемы Судьбы и свободной воли все средние платоники. Серьезное внимание этой проблеме уделяется только со времен Плотина, который в *Епп.* III 2–3 в конечном итоге преуспевает лишь в доказательстве ее неразрешимости.

### g) Душа и разум

Плутарх четко различает между человеческой душой и человеческим разумом (*nous*). Разумеется, такая дистинкция в той или иной форме присуща любой философской теории, однако никто до него не доводил ее до крайности, противопоставляя душу и ум как отдельные сущности. В этой связи прежде всего рассмотрим пассаж из трактата *О лике на Луне* (943a сл.). Здесь Плутарх говорит не от своего имени, однако нет оснований сомневаться в том, что сам он разделяет высказываемую позицию:

«Многие вполне справедливо полагают, что человек — это сложное существо, однако ошибочно думают, что он состоит из двух час-

тей. Проблема в том, что они считают ум частью души, ошибаясь в этом не менее тех, кто думает, что душа есть часть тела, ибо ум лучше и божественней души в той же степени, в какой душа лучше тела. Смешение души и тела обусловлено неразумной или чувственной причиной, в то время как соединение души и ума порождает разум. При этом первая отвечает за наслаждение и страдание, а второй — за добродетель и порок».

Мы видим, что кроме недвусмысленного разделения человека на три составные части здесь говорится о двух соединениях (*synodoi*), причем соединение тела и души связано с неразумной душой, а соединение души и ума с разумом (*logos*). Таким образом, оказывается, что в своем чистом виде разумная душа не сводится только к уму, но представляет собой нечто высшее. Это трехчленное деление описывается, хотя и не очень отчетливо, в трактате *О моральных добродетелях* (441 сл.), что может служить указанием на то, что и сам Плутарх разработал эту теорию не до конца:

«Создается впечатление, однако, что истинный смысл двойственности и сложности человека ускользнул от этих философов [то есть стоиков]. Сосредоточив все свое внимание на более очевидном соединении души и тела, они не смогли увидеть, что в нас существует и другая природа, также двойственная».

Далее можно было бы ожидать изложения примерно того же, что мы уже ранее видели в *De fac.*, однако Плутарх ограничивается описанием платоновской теории о трех частях души, причем, как мы уже говорили, в его представлении между разумной и неразумной частями души существует принципиальное различие.

В трактате *О демоне Сократа* (591d sq.) эта теория излагается более явно:

«Каждая душа причастна уму; ни одна не может быть названа неразумной или безумной (*apous*). Однако та часть души, которая подвержена смешению с телесным, испытывает изменения и становится неразумной по причине тех страстей и страданий, которые в нее проникают. При этом не все души смешиваются с телом в одинаковой мере: некоторые погружаются в него полностью и поэтому на протяжении всей жизни так и остаются неразумными и раздражаемыми страстями, другие смешиваются с телесным только отчасти, оставляя лучшую их часть совершенно непричастной материи. Такие души, в отличие от других, не погружены в материю полностью, но, словно поплавок, плавают по поверхности, подобно тому пловцу, голова которого находится над волнами, в то время как все остальное его тело погружено в глубину. Благодаря присущей им способности такие души в силах уверенно держаться на поверхности, подчиняясь движению волн и не опасаясь, что те их опрокинут.

Итак, та часть, которая погружена в тело, обычно называется душой, в то время как другую часть, которая не искажается под воздействием тела, большинство людей называет разумом. Причем, как они полагают, этот разум находится в них самих подобно тому, как изображаемые объекты находятся в зеркале, которое их отображает. Однако понимающие смысл всего этого утверждают, что в действительности эта часть является демоном, который находится вовне и имеет самостоятельное существование».

Сказанное здесь несколько отличается от того, что мы видели ранее. Оказывается, что ум является чем-то внешним (*ektos*) по отношению к телу и обитает в нем как некий демон. Для того чтобы понять смысл здесь сказанного, можно обратиться к *Тимею* 90а, где Платон «наиболее важный элемент нашей души» также называет демоном, которого Бог даровал каждому из нас и благодаря которому мы в силах подняться от земли к родственному нам элементу (*sygeneia*) на небесах. Разумеется, отсюда можно вывести, хотя это и не говорится явно, что этот демон находится вне нас.

Исходные посылки для различения между душой и умом также можно найти в *Тимее* (30а). Действительно, здесь говорится, что Демиург «строит космос, помещая ум в душу, а душу в тело». Разумеется, речь здесь идет о космосе в целом, однако строение отдельного человека вполне можно рассматривать как отражение строения целого. И хотя далее (41d) говорится, что собственноручно Демиург создает только разумную часть души, оставляя неразумную младшим Богам, В. Гамильтон в своей статье в *Classical Quarterly* 28 (1934. P. 24–30) вполне справедливо замечает, что именно это место в конечном итоге является тем источником, на основании которого Плутарх строит свою схему. Разумеется, влияние это представляется опосредованным, поскольку в период, который разделяет Платона и Плутарха, вся эта доктрина была формализована и не раз претерпела различные модификации. Замечание Аристотеля о том, что ум является отдельной и вечной сущностью (*De Anima* III 5), также, по-видимому, сыграло свою роль.

Возможно, что имели место и другие влияния. В *Герметическом корпусе* (в особенности в трактатах I и X) мы также встречаемся с учением о раздельном существовании ума и души. Разумеется, эта теория сама могла возникнуть под непосредственным влиянием платонизма, однако в герметическом представлении об уме можно усмотреть еще один элемент, который, вообще говоря, чужд платонизму. В трактате X *Герметического корпуса* *Nous* описывается не просто как человеческая способность, но как некий демон, посланный Богом для того, чтобы награждать или карать людей в меру их заслуг или прегрешений. Даже такое видение может при желании

быть возведено к *Тимею* (90а), однако несомненно, что общая направленность мысли в данном случае является чуждой для Платона. О герметическом и гностическом представлениях об уме речь пойдет в последней главе, в настоящее время достаточно отметить, что от подобного рода влияний Плутарх ни в коей мере не был защищен.

Примечательно, что, согласно Плутарху, ум-демон присущ не каждой душе, и у тех душ, которые имеют демона, отношения между ними и этим демоном бывают различными. Некоторые души полностью погружены в тело, некоторые же погружены только отчасти, умудряясь держать на поверхности лучшую свою часть. По всей видимости, только эти последние имеют отдельного демона. Далее (592а) говорится, что эти умы-демоны (как звезды) неслышно витают над душами, «как поплавки, которые плавают над водой, отмечая место, где расположены сети», в то время как другие «выделяют прихотливые и неровные спирали, как поплавки спиннинга, путая леску и не имея возможности выровнять свое движение». Эти последние не в силах сохранить контроль над движениями души, несмотря на то, что разум управляет ими. Поэтому он вынужден прибегать к строгим мерам для того, чтобы выправить курс. Итак, имеются три класса людей, первый из которых не имеет в своей душе никакого высшего начала, второй имеет такое начало и беспрекословно ему подчиняется, а третий примечателен тем, что высшее начало здесь встречает сопротивление, однако в конечном итоге побеждает. Это курьезное деление может восходить к платоновскому *Федру* (248а), как на это указывает язык Плутарха. Вполне вероятно, что он развивает образ трех классов «небесных наездников» и конных упряжек. Однако заявление Плутарха, что не всем душам присущ разум и что по отношению к некоторым он выполняет карательные функции, находит явное соответствие в десятом трактате из *СН* (19–21 и Appendix B. P. 138 ff.). «Элитарная» теория ума, представленная здесь, имеет гностическое звучание, однако в конечном итоге не очень отличается от того, что мы уже видели в Цицероновом *Somnium Scipionis*, к какому бы он ни восходил источнику.

#### *h) Разделение космоса и иерархия бытия*

Три части человека соответствуют у Плутарха трехчастному делению космоса. Эта теория излагается в *De facie* (943f), причем Плутарх здесь базируется на концепции трех «плотностей» (рукна), которая восходит к Ксенократу. Сам по себе этот случай зависимости Плутарха от древнего академика весьма интересен, однако по-прежнему не ясно, восходит ли само учение об отдельном уме к тому же источнику.

С общефилософской точки зрения более интересным представляется более развитая система уровней бытия в *De genio Socratis*, где к трем основным уровням из *De facie* добавляется еще один — Монада. Общая схема весьма напоминает систему ипостасей Плотина, и ее точная интерпретация составляет проблему. В любом случае нет оснований сомневаться в том, что сам Плутарх относится к этой теории позитивно. Приведем соответствующее место (591b):

«Имеется четыре начала (archai) всех вещей: первое — это жизнь (zoe), второе — движение, третье — рождение (genesis), а последнее — распад (phthora). Первое привязано ко второму Монадой в сфере невидимого (to aoraton), второе к третьему — Умом на Солнце, третье к четвертому — природой на Луне. Хранит ключи и управляет каждым из этих соединений соответствующая Судьба, дочь Необходимости: первым соединением — Атропос, вторым — Клото, а соединением, которое на Луне, — Лахесис. Поворотной точкой рождения является Луна».

Вероятно, «невидимое» ради сохранности аналогии можно отождествить с внешним небом, однако термин этот, и возможно намеренно, оставлен Плутархом неопределенным. Природа может быть отождествлена с Душой в ее под-рациональном аспекте. А поскольку Ум и Душа строго различаются как сферы соответственно Солнца и Луны, общая схема находится в соответствии с тем, что мы ранее видели в *De facie*. Три судьбы также находят здесь свои аналогии (*De fac.*, 945c). Новым элементом является Жизнь, а также Монада, которая связывает (syndeî) ее с уровнем движения.

Данный пассаж уже рассматривался Крэмером (*Ursprung*, S. 98, п. 250). Тот факт, что высший принцип называется Монадой, не исключает того, что он является также и Умом, однако он строго отличается от того, что называется *Nous*, который в таком случае должен рассматриваться как демиургический ум, объединяющий в себе Демиурга *Тимея* и рациональный аспект Мировой души. Тогда Монада окажется трансцендентным Умом, занятым самосозерцанием, высшим принципом всякого рода бытия, включая и Демиурга. Эта схема аналогична тому, что мы видим у Модерата и Нумения (см. седьмую главу). Эпитет *Жизнь*, обозначающий эту высшую сущность, является несколько неожиданным. Получается, что жизненный принцип помещается выше демиургического Ума, точно так же как в *Халдейских Оракулах* и позднем неоплатонизме. Неожиданным, как мне кажется, является также разграничение сфер рождения и распада, которые обычно связываются воедино и рассматриваются как характеристики подлунного мира. Возможно, что Плутарх их и не разделяет, просто рождение является основной функцией Луны, а разрушение — Земли. При этом они сотрудничают в созда-

нии мира природы. Если это так, то мы возвращаемся к базовому трехчленному делению бытия в согласии с Ксенократом.

Оба эти мифа говорят о том, что ум связан с Солнцем, а душа — с Луной и человек умирает «двойной смертью»: сначала душа (вместе с умом) покидает тело и отправляется на Луну, затем ум отделяется от души и поднимается к Солнцу. Имеет место и обратный процесс: Солнце сеет умы на Луне, а Луна помещает эти (уже снабженные душами) умы в тела (De fac. 945bc). Эта земледельческая метафора также может быть возведена непосредственно к *Тимею* (41–42), однако снова очевидно, что еще до Плутарха эта теория претерпела значительную формализацию. Демиург в данном случае является Солнцем, а младшие боги — Луной. Эта солярная теология также может восходить непосредственно к Ксенократу.

### і) Демоны

Чем более трансцендентным становится Бог, тем в большей мере он нуждается в посредниках между ним и материальным миром, которым, как с этим соглашаются все платоники, он управляет с помощью своего Промысла (проνοία). Мы видели, что эту функцию выполняет Логос, однако кроме него у Плутарха, как и у всех средних платоников, имеется уровень демонических существ.

Очевидно, что фундаментальное влияние на Плутарха здесь снова оказал Ксенократ, который, в свою очередь, в демонологии зависел от традиционной теории пропорций и промежуточных сущностей. В трактате *О падении оракулов* (Def. Or. 416c sq.) обсуждается вопрос о том, насколько долго живут эти демоны, причем Клеоброт из Спарты делает заявление, которое может совпадать с мнением самого Плутарха, поскольку далее в трактате оно не опровергается:

«Между людьми и богами существует определенный класс существ, которые восприимчивы к человеческим эмоциям и волевым актам и которых было бы справедливо, как это делали и до нас, и ни в коей мере не выказывая неуважения к ним, назвать демонами. В качестве иллюстрации к этой теории Ксенократ, последователь Платона, предлагает образ треугольника. Равносторонний треугольник он уподобляет богам, неравносторонний — человеку, а равнобедренный — этим демонам. Ибо первый равен себе во всех отношениях, второй — не равен, а третий — отчасти равен, а отчасти нет, подобно демону, который одновременно обладает человеческими эмоциями и божественной силой.

Природа поместила перед нами чувственно воспринимаемые образы и видимые подобию всех этих классов существ: боги подобны солнцу и звездам, смертные люди — свету, кометам и метеорам... однако существует такое небесное тело, которое обладает сложными

свойствами и подобно демонам — именно Луна. Наблюдая, что она постоянно изменяется в согласии с теми циклами (periphorai), которые присущи этим существам [очевидно, указание на расхожее мнение, что демоны могут убывать и возрастать в определенные фазы Луны, как об этом говорил и Эмпедокл, см. Is. 361c], уменьшаясь, увеличиваясь и трансформируясь, некоторые люди называют ее землеподобной звездой, некоторые — небесной землей (cf. De fac. 935c), а некоторые — областью Гекаты, которая частью принадлежит земле, а частью — небу.

Если бы воздух, который находится между Землей и Луной, был удален, то единство и согласие (κοινοπία) в космосе бы нарушились, поскольку в этом промежутке образовалось бы пустое и ни с чем не связанное пространство. Точно так же все те, кто устраняет эту расу демонов, либо устанавливают тем самым разрыв между богами и людьми, устраняя ту “передающую и предписывающую природу”, о которой говорит Платон (*Политик* 260d; *Пир* 202e), либо заставляют нас признать великое смешение в вещах, приписывая Богу наши чувства и наши дела, низводя его до уровня наших потребностей, подобно тому, как, по известной поговорке, женщины Фессалии стащили на землю Луну».

Эта пространная цитата, в данном случае, как мне кажется, вполне оправданная, включает в себя все основные элементы демонологии Плутарха. Поскольку необходимо сохранить и божественный Промысел, и трансцендентность Бога, не допустив при этом явных разрывов и необоснованных переходов, Плутарху требуется этот класс демонов, который заполняет промежуточные состояния и связывает космос воедино, о чем говорится и в знаменитом пассаже из *Пира* (упомянутом выше) и более подробно разработано у Ксенократа, который, как мы видели ранее, использовался Плутархом для определения трех мировых уровней (De fac. 943e = fr. 56 Heinze).<sup>1</sup> Луна, которая в этом мифе является обителью душ и символом Мировой души, рассматривается теперь и как место, где живут демоны (которые, кроме того, и сами являются душами). В любом случае, Луна является тем местом, которое выполняет переходные функции в мировой схеме.

Демоны, таким образом, представляют собой связующее звено между людьми и богами, вмешиваясь в такие человеческие дела, в которые боги вникать не должны, да и не могут в силу их непо-

<sup>1</sup> Вполне возможно, что сам Ксенократ основывался на тексте из *Горгия* (508a), где Платон говорит о «геометрическом равенстве», которое связывает воедино небо и землю, а также людей и богов.

движного спокойствия. Одним из основных пунктов, по которым христиане критиковались такими платониками, как Цельс (живший на поколение позже Плутарха), было именно это христианское допущение о слишком тесном контакте Бога и подлунного мира.

Основной темой дискуссии в трактате *О падении оракулов* является выяснение того, как демоны управляют оракулами, однако кроме того им приписывается участие во всех остальных сферах человеческой жизни. Все сверхъестественное, происходящее в жизни, является их делом, хотя вульгарное сознание приписывает (или вменяет) это богам. Страсти демонам не чужды, поэтому они могут быть как добрыми, так и злыми. Следующий пассаж поясняет это (De fac. 944cd):

«Демоны не все свое время проводят на Луне. Иногда они спускаются вниз для того, чтобы дать какой-нибудь оракул, принять участие в важнейших из мистических ритуалов (*teletai*), иногда они дают знак во время битвы или являются путеводным знаком на море. [Это в особенности относится к Диоскурам]. Действия, которые они совершают, не всегда являются честными, но зачастую обусловлены гневом и направлены на несправедливое дело или являются местью за наказание, которому они подверглись, поскольку их сбрасывают на землю и снова связывают с человеческими телами за несправедливые поступки».

Таковы злые демоны, однако, как мне представляется, у Плутарха они не являются злыми по своей сути, подобно тем демонам, о которых говорится в зороастризме или у гностиков. Эти демоны на время утратили свою обитель, однако они вполне могут снова туда вернуться. Следует отметить, что, будучи рассмотренным независимо от других, описание демонов в трактате *Об Исиде и Озирисе* может быть понято именно в том смысле, что некоторые демоны несут зло по своей природе. В этом трактате позиция Плутарха выглядит гораздо более зороастрийской и дуалистичной, нежели в других его сочинениях. С помощью этой теории он обосновывает, например, существование таких существей, как Тифон, Гиганты и Титаны, которые являются изначально злыми по своей природе (360d). Однако все эти монстры, в особенности Гиганты и Титаны, несмотря на популярное мнение об их происхождении, Плутархом рассматриваются как падшие демоны, помещенные в тела за их грехи, и даже Тифон включен в этот список (De fac. 945b). В тела они помещаются именно за свои грехи, однако «даже их Луна в подходящее для этого время забирает назад и восстанавливает в исходное положение» (Loc. cit.).

Кроме того, существуют злые демоны, которые никогда не воплощаются в тела. (В обыденном сознании они именно так обычно и

представлялись.) Плутарх цитирует Ксенократа (Is. 361b) в качестве авторитетного источника, утверждающего, что «существуют великие и сильные существа (phuseis) в земной атмосфере, злокозненные и страшные, которые жаждут [жертв], однако получив то, что им полагается, они более не вредят». Эти существа всегда присутствуют в мире, поэтому их нужно постоянно успокаивать жертвами. Очевидно, что эти два описания природы демонов не согласуются между собой, однако подробнее на этом сюжете я остановлюсь в конце раздела.

От злых демонов следует отличать тех, которые посланы Богом для того, чтобы покарать виновных. О подобных духах говорил Филон. Плутарх также признает их. Он говорит, в частности (Def. Or. 417b), о таких демонах, «которые нисходят в качестве мстителей (timoroi) за наиболее наглые проступки и тяжкие несправедливости». Это представление старо и восходит по крайней мере к Гесиоду (Opera et dies, 254–255). Этим демонов следует считать несущими благо, причем в случае превышения своих полномочий они также могут быть подвергнуты наказанию и «сняты» с занимаемой должности.

Далее, следует различать между демонами и героями (Ibid. 415b), что также восходит к Гесиоду (Op. 122), хотя в данном случае основание для различения между ними не очень ясно. Герои по своему рангу стоят ниже демонов и, вероятно, являются теми сверхчеловеческими душами, которые только недавно покинули тела. Примечательно, что Плутарх не верит в статическую картину мира, где каждый уровень раз и навсегда зафиксирован, поэтому он рисует делую схему «продвижения» демонов по службе, которая весьма примечательна:

«Другие [не Гомер и не Гесиод] полагали, что души и тела подвержены трансмутации. Подобно тому, как вода возникает из земли, воздух из воды, а огонь из воздуха, по мере того как их субстанция поднимается вверх, так и души лучших из людей превращаются в героев, а из героев в демонов. Наконец, некоторые демонические души, спустя долгие промежутки времени и благодаря их исключительному совершенству, после очищения достигают причастности божественному состоянию (theiotes)».

Разумеется, эти воззрения Плутарх приписывает не своему персонажу (в данном случае, Ламприю), а «другим» (очевидно, таким философам, как Эмпедокл), однако, учитывая, что он не опровергает эти слова, можно вполне допустить, что сам он также разделяет эту теорию.

Таким образом, в исключительных случаях человек может стать богом (как это случилось, например, с Гераклом или Дионисом в традиционной мифологии) или же, если придерживаться более монотеистической позиции, полностью уподобиться Богу. Это приме-

чательное допущение Плутарха согласуется, например, с воззрением Плотина, однако отличается от воззрений таких поздних неоплатоников, как Ямвлих, который предпочитал сохранять непреодолимую пропасть между Богом и людьми, допуская, что некоторые человеческие души могли достигнуть демонического уровня. Что касается обратного процесса, нисхождения, то я полагаю, что он вполне допускал возможность нисхождения и для демонов, однако едва ли бы принял идею нисхождения богов. К сожалению, мы не располагаем определенными данными на этот счет.

### j) Демон-хранитель

Осталось сказать несколько слов о личном демоне или демоне-хранителе, символом которого для средних платоников оставался тот демонический голос, которого, как утверждалось в платоновских диалогах, слушался Сократ. В мифе, рассказываемом в диалоге *О демоне Сократа* (591d), этот демон отождествляется с умом (*nous*). Однако несколько далее (593d) утверждается, что поскольку боги непосредственно заботятся только о таких исключительных людях, как Сократ, остальных людей опекают обычные развоплощенные души. Разумеется, эти души не являются какой-либо частью индивидуального разума. Соответствующее место заслуживает цитирования, в том числе ради живых образов, которые там рисуются:

«Подобно тем атлетам, которые по возрасту перестают активно заниматься спортом, однако отнюдь не утрачивают своих способностей и интереса к спорту и поэтому любят смотреть, как тренируются другие, или пробежаться вместе с ними, подбадривая их поощряющими возгласами, точно так же и те, кто уже окончил свое соревнование с жизнью и благодаря своей душевной доблести обрел статус демона, не ограничиваются уже сказанным и сделанным, и не успокаиваются на достигнутом, но испытывают сочувствие к тем, кто все еще стремится к той же цели, и пытаются разделить их усилия, поддерживать и помочь им в их погоне за добродетелью, особенно если они видят их искренние усилия достигнуть того, к чему те стремятся.

Эти демоны не помогают всем без разбора, но подобно болельщикам, которые стоят на берегу, хранят молчание до тех пор, пока пловцы еще далеко, однако начинают подбадривать взмахами рук и поощрительными криками тех, кто уже близок к финишу, а некоторые даже бегут рядом с ними по берегу или вброд по воде, помогая прибывшим пловцам выбраться на берег; так, мои друзья, ведут себя и демоны: пока мы барахтаемся по уши в сумятице повседневных дел и меняем одно тело на другое, как повозки (*ochemata*), они позволяют нам пробивать себе дорогу самостоятельно, оставаясь в стороне все то время, пока, благодаря собственным душевным добродетелям,

мы благополучно прокладываем себе дорогу и достигаем небес. Однако когда какая-либо душа, в процессе бесчисленного количества перевоплощений, мужественно и упорно претерпевает бесчисленные трудности и когда время ее кругового движения уже подходит в концу и она, обливаясь потом, тщится прорваться через все преграды и напрягает все мускулы для того, чтобы достигнуть наконец спокойной бухты, Бог уже не возражает, чтобы ее демон пришел ей на подмогу, поскольку она действительно нуждается в этот момент в помощи.

Один демон стремится помочь одной душе, другой — другой, и сама душа, достаточно приблизившись, уже в силах слышать и сама идет на зов, тем самым достигая спасения. Если же она не желает обращать внимания на призыв, то демон покидает ее, и она сама обрекает себя на бесславный конец».

Этот пассаж содержит много интересных моментов. Сначала речь идет об удалившихся на покой спортсменах, которые тем не менее продолжают тренировать молодежь, затем идет сцена с болельщиками, которые наблюдают плывущих в бассейне, наконец, картина заканчивается живописным описанием душ, которые бьются не на жизнь, а на смерть со штормящим морем жизни, что может нам напомнить и кораблекрушение из пятой песни *Одиссеи* (которое уже интерпретировалось в таком смысле стойками и Филоном) или миф из платоновского *Федра*.

Во-вторых, демонами-хранителями, судя по всему, являются только те души, которые уже закончили круг своего воплощения, а не те демоны, которые еще никогда не воплощались в тела. Окажется, что только избранные благородные души удастаиваются внимания со стороны такого демона. При этом демон отнюдь не помогает человеку постоянно, но только тогда, когда он уже самостоятельно прошел большую часть препятствий и даже пережил некоторое количество перевоплощений.

К этому сюжету мы вернемся еще раз, когда дойдем до Апулея, который также написал трактат о демоне Сократа, весьма интересный, хотя и чрезмерно риторический по своей форме.

В другом трактате, озаглавленном *О безмятежности ума*, Плутарх развивает доктрину о демоне несколько неожиданным образом. Здесь он постулирует двух демонов для каждой души, одного злого, другого — доброго (474b–c):

*Менандр ошибался, утверждая, что  
Хранитель-демон каждого с рожденья  
По волнам жизни к доблести ведет.*

Скорее, прав был Эмпедокл (фр. 122), который говорил, что с нашего рождения мы вручаемся и посвящены [или просто: вручены]

двум мойрам или демонам... В результате, поскольку с самого рождения мы получаем смешанное семя, состоящее из обоих этих влияний (*pathe*), и поскольку природа наша оказывается весьма неоднородной, благоразумный человек уповает на лучшее, но ожидает также и худшее, стремясь избежать эксцессов и справиться по мере сил с обоими этими обстоятельствами.

Мне не очень понятно, до какой степени эти демоны персонифицируются Плутархом. Учитывая, что он называет их *pathe*, можно предположить, что речь идет скорее о склонностях, нежели о неких отдельных духах, однако сам пассаж выглядит весьма дуалистично. (Его можно сравнить с десятым трактатом герметического корпуса, где этот дуализм гораздо более реален. Причем душа может получить свое «семя» либо от Бога, либо от демона.) Остается вспомнить и другую, столь же неутешительную концепцию, которую мы уже встречали в QE I 23 Филона. Остается предположить, что концепция злого демона-искусителя также была популярна среди средних платоников. Что касается Эмпедокла, то мне не вполне ясно, что именно здесь имеется в виду.

### ***к) Взаимодействие нематериального и материального***

В связи с его теорией о демоне-хранителе и в целом с представлением о божественном Откровении Плутарх высказывает некоторые общие соображения о том, как, по его мнению, связаны между собой демонический и человеческий разум, а также как соединяются душа и тело. Как и следовало ожидать, он не очень углубляется в этот сюжет, ограничиваясь общим заявлением, причем вложенным в уста пифагорейца Симмия. И все же его слова вызывают некоторый интерес, поскольку этой проблемы не может избежать ни один философ, стремящийся сначала разделить, а потом каким-то образом согласовать между собой материальную и нематериальную субстанции.

Что касается связи между телом и душой, то здесь он особой проблемы не видит (*De gen.* 588f–589b):

«Душа человека подобна инструменту с эластичными струнами, на котором играют многочисленные порывы страстей (*hormai*), и она, если с ней обходиться разумно, является гораздо более отзывчивой, нежели любой музыкальный инструмент, немедленно откликается на каждое движение, направленное к цели, задуманной умом [ср. образ марионетки в *Законах* (I 645ab) Платона]. Эти стремления и импульсы происходят от ума, на который они настроены и на движения которого отзываются. И когда он ударяет по струнам, они транслируют сообщенное движение человеку и передают ему свое напряжение.

Именно таким образом все мы воспринимаем великую силу разумного (to noethen). Ведь в тот момент, когда душа постигает цели, сообщаемой ей умом, и направляет сообщенный ей импульс к заданной цели, бесчувственные кости, жилы и плоть, наполненные влагой и сами по себе являющиеся инертной и бессильной массой, тут же оживают как одно целое, напрягаются и начинают согласованное движение, как будто получая крылья для полета к намеченной цели (ср. *Virt. Mor.* 442с–е).

Следовательно, не так уж трудно или невозможно понять, каким образом душа получает мысль в виде некоего импульса или согласованного толчка (*synentasis*) и приводит в движение тело в соответствии с ним».

Следует признать, что конкретный механизм этого процесса понять очень трудно. Однако для Плутарха это не является проблемой в том смысле, что ему кажется достаточным просто указать на то, что описанный процесс, пусть и необъяснимым образом, действительно имеет место, а следовательно, влияние демонической души на человеческую можно понять в терминах влияния подобного на подобное. Возможно, он думает, что этой пифагорейской аналогии в данном случае достаточно. Примечательно, что для объяснения координированного движения тела и души он использует стоический термин *synentasis*. Для стойка это нормально, однако для платоника этот термин в данном случае проблематичен.

Если таким образом избавиться от проблемы взаимодействия души и тела, вопрос о взаимодействии остальных частей будет решаться еще проще. Духовная сущность может взаимодействовать с другой аналогичной сущностью благодаря взаимному касанию, «как отражающийся от поверхности луч» (589b). Уподобление человеческого тела струнам музыкального инструмента, которые настроены хорошо или плохо, натянуты сильно или слабо (589de), — это откровенно пифагорейский образ, поэтому вполне уместен в устах пифагорейца Симмия и, будучи очищенным от чрезмерного буквализма образа души как музыкального инструмента в платоновском *Федоне*, вполне годится для тех целей, которые преследует Плутарх. В результате получается вполне согласованное объяснение способа взаимодействия между высшими существами и воплощенной душой, что и является в данном случае основной задачей Плутарха. Что же касается проблемы связи между душой и телом, то она, как мне представляется, остается в тени.

#### *1) Демонология: некоторые выводы*

Обозрев все эти различные высказывания Плутарха как целое, мы видим, что их понимание проблематично. Каким, например,

образом совместить его демонологию и доктрину о восхождении и нисхождении душ в *De facie* и *De genio*? Все демоны — это, разумеется, души, однако все ли души, воплощенные в настоящее время, потенциально могут стать демонами? Вероятно, Плутарх бы согласился с этим, добавив, что только немногие из них впоследствии вмешиваются в человеческие дела, принося добро или зло. Что же мы тогда скажем о тех злых демонах, которые никогда не воплощались? Находятся ли они на своем пути к воплощению или же постоянно обитают в воздухе подлунного мира? Если следовать теории Плутарха о наказании демонов за их злые дела, они не могут все время оставаться бестелесными и, наказанные, непременно должны отправиться вниз и воплотиться. Кроме того, если рождение — это наказание, то почему же оно не приводится в исполнение немедленно?

Следующее высказывание из *Def. Or* (417b) показывает, что злые демоны действительно наказываются воплощением, что еще более усложняет проблему:

«Как и у людей, среди демонов встречаются различные степени добродетели. В некоторых из них обнаруживаются лишь незначительные и еле заметные остатки чувственности и неразумного элемента, которые являются своего рода осадком, в других же, напротив, этот элемент силен и даже преобладает».

Таким образом, оказывается, что некоторые демоны несут с собой значительное количество неразумного начала (*to alogon*), которое является остатком предыдущего воплощения, правда, ничего не говорится, каким образом это случается. Возможно, они не получили полного очищения за время их наказания в теле, или же здесь речь идет не о демонах в собственном смысле слова, посланных в тело отбывать заключение, но о тех душах, которые нисходят в тела в силу необходимости и чье поведение в теле скопилось в них значительное количество зла. Именно они оказываются в таком случае теми злыми демонами и продолжают вредить до тех пор, пока снова не будут посланы в тела. Разумеется, такие должны испытывать удовольствие от тех нечистых и жестоких жертв, о которых говорит Ксенократ в *De Is.* 361b, хотя его демоны, судя по всему, являются более перманентными существами. Вполне вероятно, что все эти несоответствия в воззрениях Плутарха можно объяснить смешением персидской религии (или народных верований) с более ортодоксальным платоническим учением.

Далее, что случается с теми умами, которые после «второй смерти» оставляют свои души на Луне и восходят к Солнцу? Естественно допустить, что такие умы обожествляются, однако и они впоследствии снова «сеются» на Луне (*De fac.* 945bc), хотя в данном случае

никакого наказания не предполагается, а затем воплощаются в тела. Можно сказать, что именно они становятся теми людьми, которые уподобляются богам, и наоборот. Далее, интересно было бы узнать, когда и каким образом душа вырывается из круга рождений и возможно ли это? Плутарх говорит (в особенности в Def. Or. 415b), что только немногие избранные в конечном итоге удастаиваются «второго рождения» и становятся богоподобными.

С другой стороны, в De facie (944de) обсуждается вопрос о тех добрых демонах, таких как Идейские Дактили или Корибанты из Фригии, которые некогда были на Земле. Эти, судя по всему, достигают вечного блаженства.

«Их ритуалы, слава и почет остаются здесь, в то время как их силы (δυνάμεις) отправились в иное место после того, как они сподобились совершенной трансформации. Они достигают этого состояния, раньше или позже, после того, как их ум отделяется от души. Это отделение происходит благодаря любви к образу (εἰκόν), присутствующему Солнцу, который несет свет о том вожделенном и прекрасном, божественном и благословенном и к которому, тем или иным образом, стремится вся природа».

Этот пассаж примечателен своей солярной теологией, хотя Солнце здесь несомненно является образом истинного Божества. Отсюда следует, что, по Плутарху, существуют такие демоны, которые некогда жили на Земле, но ныне обрели вечное блаженство, хотя детали по-прежнему не ясны.

Мне не хотелось бы искусственно согласовывать те части учения Плутарха, которые, по всей видимости, изначально такой согласованностью не обладали. Напротив, выявление различных противоречивых тенденций представляется полезным делом, поскольку таким образом перед нами раскрывается весь спектр теоретических построений, касающихся демонов и связи человека и Бога, которые были в ходу во времена Плутарха.

### *т) Множественность миров*

После описания пяти элементов, из которых состоит космос, Платон в *Тимее* переходит к вопросу о том, сколько миров следует постулировать (55c-d). И хотя сам он склонен считать, что мир должен быть один, его собственные слова допускают, что миров может быть пять, что открыло для некоторых платоников пространство для интерпретации. В Def. Or (421f) один из персонажей диалога, Клеомброт, так высказывается о проблеме множественности миров:

«Вы помните, что Платон начисто отрицает возможность бесконечной множественности миров, однако выражает сомнения относительно возможности существования конечного их числа. Он со-

глашается, что в словах тех, кто постулирует по одному миру для каждого элемента, есть резон, хотя сам предпочитает считать, что мир один. Это утверждение Платона уникально, поскольку большинство философов из страха перед множественностью думали, что если они не ограничатся одним-единственным миром, но позволят себе допустить еще один, то они неизбежно попадут в сети неопределенной и крайне нежелательной беспредельности».

Это последнее замечание относится, по всей видимости, к Аристотелю, который в трактате *О небе* (I 8–9, 276a18 сл.) критикует идею о множественности миров. Очевидно, что, несмотря на неопределенность заявления Платона, проблема эта стала темой для постоянного раздора между платониками и перипатетиками. В диалоге Плутарха Клеомброт и Деметрий (423a) отрицают, что Платон склонен был постулировать пять миров, в то время как грамматик Гераклеон из Мегары принимает оговорку Платона всерьез (422f), полагая, что тот вполне мог постулировать по отдельной области (в качестве *космоса*) для каждого из элементов, хотя далее, в полном согласии с Платоном, говорит, что додекаэдр является символом мира как целого. Если при этом принять, что додекаэдр тождествен аристотелевскому эфиру (как это делали многие платоники, см.: De E, 390a), то теория приобретает некоторый смысл.

Если верить свидетельству самого Плутарха, идея о том, что Платон признавал существование пяти миров, восходит к некоему Теодору Солийскому, который написал книгу, посвященную математическим теориям Платона (Def. Or. 427a sq.). Из краткого очерка учения этого автора, который сообщается устами персонажа диалога Ламприя, следует, что, по его мнению, для создания пяти элементов необходимо было постулировать пять *kosmoi* материи. Отметим в заключение, что, по всей видимости, ни одна из этих теорий не разделялась самим Плутархом, тем более что в том же диалоге она опровергается Аммонием, однако все эти варианты развития мысли Платона полезно иметь в виду для того, чтобы проследить различные возможные линии аргументации в позднем платонизме.

### 3. Логика

Формальная логика не относилась к наиболее важным для Плутарха темам, поэтому сохранившиеся произведения не позволяют сказать с уверенностью, какой системе он следовал; однако нет никаких оснований полагать, что она каким-либо существенным образом отличалась от той системы логики, которая содержится в более позднем *Учебнике платоновской философии*, тем более что автор *Учебника* излагает то, что можно считать стандартной среднеплатонической

схемой. Если верить каталогу Ламприя (№ 192), Плутарх написал *Лекцию о десяти категориях*, знание содержания которой нам сейчас бы не помешало. Остался ли он верен Аристотелю или же предпочел одну из тех «поправок», которые предложил Евдор? Кроме того, Плутарху принадлежало еще две работы, название которых указывает на логическое содержание: № 152 *Ответ Хрисиппу о первом следствии (to proton heromenon)* и № 162 *О тавтологии*, а также несколько работ по риторике, которая считалась частью логики. Однако, кроме явно критического отношения к стоикам, которого и следовало ожидать от Плутарха, эти названия не дают нам никакой новой информации.

Как это видно из *Ап ргос*. (1023е), Плутарх полагал, что все Аристотелевы категории уже наличествуют у Платона. Здесь Плутарх комментирует соответствующий пассаж из *Тимея* (37а–b), из которого при большом желании действительно можно извлечь все категории. Это место из *Тимея* заслуживает цитирования, поскольку оно часто упоминается средними платониками в связи с вопросом о происхождении категорий:

«И когда она (Душа) прикасается к чему-либо, *сущность* (ousia) чего разделена или же, напротив, неделима, она приходит в движение всем своим существом и объявляет, чему этот предмет подобен и от чего отличен (*качество и количество*), в каком *отношении* (prosti), где, каким образом и когда каждое пребывает с каждым в бытии (einaí = *действие*) или *страдательном* состоянии (paschein), как в сфере становления, так и в сфере вечной тождественности».

Я выделил в этой цитате те места, которые могут быть истолкованы как упоминания соответствующих категорий. Скептик может усомниться в том, что тождество и различие можно понимать как качество и количество, а бытие вещи отождествить с ее активностью, однако лояльный платоник заметит, что любая попытка выделения некой вещи из ряда других не может миновать различие качества этой вещи и ее количества, а существование, как об этом говорит сам Платон в *Софисте* (248с), состоит в деятельности и претерпевании воздействия со стороны других. Значит, категории keisthai и eschein вполне можно усмотреть сокрытыми в латентной форме в последней части предложения. Платон знал их и использовал, однако не счел необходимым перечислить столь же явно, как это сделал его ученик. Рассуждая таким образом, Плутарх мог с уверенностью сказать, что «дав очерк десяти категорий в этом месте, он поясняет это еще отчетливее далее», указывая на следующий пассаж из *Тимея* (37b–с), где говорится, что душа, оставаясь на уровне чувственного восприятия, производит мнения и веру, которые точны и истинны, а поднявшись до уровня чистого разума, она порождает раз-

умение и знание. Эти истинные мнения и вера должны выражаться на языке силлогизмов, скажет платоник.

В полемическом трактате *Против Колота* (1115d sq.) Плутарх, по всей видимости, пытается показать, что платоновский анализ небытия как иного (*Софист*, 255a–258e; в особенности 257b) явился исходным пунктом для соответствующих разделов аристотелевской и стоической логики:

«Согласно Платону, между “не существует” и “является не-сущим” имеется различие, поскольку первое указывает на актуальное отсутствие, в то время как второе означает “инаковость” (*heterotes*), отличность той сущности, которая причастна, от того, к чему она причастна; и эту инаковость поздние философы поняли как различие между родом и видом или так называемыми общими и частными свойствами, не углубляясь в суть этого вопроса и ограничившись лишь диалектикой».

Вероятно, Плутарх хочет сказать, что Аристотель и стоики, в равной мере восприняв рассуждения о небытии и инаковости из *Софиста*, очистили их от возможных метафизических импликаций и построили на этом основании чисто логическую систему. Можно только гадать, что в действительности имел в виду Платон и содержало ли его рассуждение метафизические импликации, однако Плутарх, судя по всему, не сомневается в том, что дела обстояли именно таким образом, более того, он полагает, что ему известно, в чем именно они состояли. Судя по всему, он полагает, что в данном пассаже говорится о том, что отдельные вещи каким-то образом причастны формам, хотя ничего подобного нет в самом тексте. Причастность (*methexis*), о которой говорит Платон, касается только самих форм (см., например: 255b; 259a). Создается также впечатление, что Плутарх взирает на это место глазами Ксенократа, в сопоставлении небытия и иного видя указание на взаимодействие неопределенной Двоицы и Монады, которое приводит к порождению чувственно воспринимаемого мира.

Возводя Аристотеля к Платону, Плутарх поступает аналогично автору *Учебника платоновской философии* (гл. 6), отражая тем самым представления, по крайней мере, одной ветви в среднем платонизме. Правда, автор учебника не ссылается на вышеупомянутое место из *Тимея*, однако он говорит, что десять аристотелевских категорий можно найти в *Пармениде* и «в других местах» (Р. 159, 35 Nermann). К сожалению, он не останавливается на этом сюжете подробнее и, минуя категории, сразу переходит к силлогизмам. Я полагаю, что Плутарх не видел необходимости в «улучшении» системы категорий, как это делал Евдор, поскольку его (как и Альбина) отношение к Аристотелю было положительным. Эта терпимость, как

мы увидим далее, не разделялась другими платониками афинской школы, такими, например, как Никострат и Атик.

Наконец, упомянем речь друга Плутарха Теона в трактате De E (386–387а), поскольку она является хорошим примером того, как стоические логические концепции адаптировались платониками и включались в их учение. Если не принимать речь Теона слишком буквально, нет никаких оснований полагать, что он был стоиком. Сама по себе эта речь ненадежное свидетельство. Гораздо естественнее было бы предположить, что Теон был платоником. В своей речи он восхваляет достоинства слога EI как логической связки «если»:

«Разумеется, в логике эта связка имеет большое значение, поскольку именно она дает нам наиболее ясную логическую форму — силлогизм. И разве может гипотетический силлогизм не быть таким: ведь даже дикие животные в силах понять, существуют ли вещи, однако только человеку природа даровала силу постигать и оценивать следствия (akolouthon). Тот факт, что “сейчас день” или что “сейчас светло”, могут понять и волк, и собака, и птица, однако то, что “если сейчас день, то светло”, не в силах понять ни одно животное, кроме человека, поскольку только ему доступно понимание причинно-следственных связей, взаимовлияние и взаимодействие между вещами, их взаимное отношение и различие между ними, одним словом, все то, из чего мы извлекаем наши наиболее авторитетные умозаключения.

Далее, поскольку философию прежде всего интересует истина, а истина выясняется посредством демонстрации (apodeixis), а основной демонстрацией является гипотетический силлогизм (synemmenon), то наиболее важный элемент, который и производит это отношение, был с полным на то основанием посвящен мудрыми людьми Богу, который, кроме того, и сам любит истину».

Участники диалога в шутку упрекают Теона за столь сильную приверженность логике, принимая тем не менее его объяснение смысла EI в качестве предварительного. Однако даже если он и является, по мысли Плутарха, выразителем стоических воззрений (в конце концов, он упоминает о Геракле, стоическом герое, и заслуживает за это упрек), все же его воззрения впоследствии не опровергаются, а следовательно, будет вполне резонно заключить, что сам Плутарх не видит причины не принимать и это логическое объяснение. Если это так, то перед нами один из примеров вполне эффективного соединения стоического и перипатетического формализма. Разумеется, и сами перипатетики впоследствии разработали теорию гипотетического силлогизма, однако они никогда не считали «если» основной компонентой этого умозаключения. Для Аристотеля и его последователей гипотетические силлогизмы

всегда играли подчиненную роль и были вторичными по сравнению с категорическими. В данном же случае ситуация явно обратная.

## Е. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате анализа наследия Плутарха в контексте современного ему платонизма становится ясно, что некоторые аспекты его доктрины вполне традиционны, некоторые же достаточно уникальны или, по крайней мере, выводят за пределы основного течения среднего платонизма. В области этики, как мы видели, он отказывается от александрийской «стоической» тенденции и возвращается к более «универсальным» перипатетическим воззрениям, характерным для школы Антиоха. Если предположить, что какие-то следы школы Антиоха сохранились в Афинах через сто лет после ее существования, то вполне вероятно, что у Плутарха мы сталкиваемся с отражением этой точки зрения, однако никакими достоверными свидетельствами на этот счет мы не располагаем. Мы ничего не знаем об этических воззрениях Аммония, однако, учитывая тот факт, что он отнюдь не чурался общественной жизни и политики, естественно предположить, что его воззрения не были слишком аскетическими. Аммоний был родом из Египта, так же как и Теонест, последний известный нам до него глава «Академии», однако сам по себе этот факт не позволяет сделать какие-либо определенные выводы относительно его этики.

Что касается доктрины о цели (*telos*), то идеал «уподобления Богу» был принят Плутархом, как и всеми остальными платониками, после Евдора.

В физике Плутарха чувствуется влияние пифагореизма, особенно если учесть использование им понятия неопределенной Двоицы и его склонность к числовому мистицизму, которым, как он сам признает, он увлекался в молодости. Более примечательным является то, что он настаивает на сотворении мира во времени и учит о предвечно-сущей беспорядочной злой Душе мира. Однако это его учение, подробно изложенное в трактате *О сотворении души в Тимее*, не разделяется никем, кроме Аттика. Не вполне ясно, позаимствовал ли он это учение у Аммония или же нет, однако на основании его собственных слов создается впечатление, что он воспринимает его как открытие истинного смысла доктрины Платона. Свое уважение к персидской религии он мог перенять у Аммония, однако сама эта тенденция несомненно восходит к Древней академии, в особенности к Евдоксу.

Что касается демонологии Плутарха, то, с моей точки зрения и вопреки мнению некоторых комментаторов, он не очень оригинален

в этом отношении. И все же ему принадлежит примечательное представление о злых демонах, которое хотя и присутствует у Ксенократа, а следовательно, вполне соответствует духу платонизма, не вполне согласуется с его общим воззрением на демонов как на души, которые претерпевают восхождения и нисхождения в тела.

Интерес Плутарха к логике весьма незначителен, однако даже те немногие сведения, которые мы получаем в этой связи из его произведений, свидетельствуют о том, что платоники его времени принимали своеобразный синтез перипатетической и стоической логики.

Его отношение к современной ему Академии (если в это время вообще была какая-либо Академия) не очень понятно. Несомненно, что он пользовался уважением среди афинских платоников. Его племянник Секст был платоником и наставником Марка Аврелия. Поколением позже его смерти Кальвен Тавр с уважением упоминал «нашего Плутарха» (Авл Геллий, *Аттические Ночи* I, 26), Аттик считал себя его последователем, и многие почитали за честь упомянуть о своем родстве с Плутархом из Херонеи. Так, «в третьем столетии софист Никагор, глава афинской кафедры риторики, заявлял, что он является потомком Плутарха и Секста; его сын Минуциан также был софистом, а его внук, также именуемый Никагором, был неоплатоником. И еще один философ того же времени, что и Никагор младший, называл себя в шестом колене потомком Плутарха».<sup>1</sup> И все же Плутарха не считали ортодоксальным платоником. Его учение о возникновении мира рассматривалось неоплатониками как странная ересь, тем более что она во многом напоминала аналогичные представления христиан. В результате многие из его философских произведений бесследно исчезли, те же, которые сохранились, раскрывают перед нами образ Плутарха скорее как литератора и библиофила, нежели серьезного философа.

<sup>1</sup> Jones C. P. *Plutarch and Rome*. P. 11.