



Глава седьмая

НЕОПИФАГОРЕЙЦЫ

А. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В различных местах в предыдущих главах мы наблюдали следы пифагорейского влияния на тот процесс, который составил этапы развития платонизма. Живой интерес к пифагореизму прослеживается уже в Древней академии у Спевсиппа и Ксенократа. С уважением о нем отзываются Антиох и Посидоний, однако никто из них не «пифагорействует», насколько нам известно. Только во времена Евдора пифагореизм возвращается в платонизм как живая сила, черпающая из не вполне ясного источника. Однако какое бы происхождение не имели эти влияния, они воздействуют также и на Филона.

В следующем столетии придворный философ Нерона Трасил также проявляет склонность к пифагореизму и увлекается числовым символизмом пифагорейского происхождения. В этом качестве он свидетельствует об интеллектуальном климате, в котором вырос молодой Плутарх. Наконец, в то время как довольно много пифагорейских тенденций находят место в ортодоксальном платонизме, на его границах в первом и втором столетии н. э. появляются несколько фигур, которые прямо связывают себя с пифагорейством, и эти мыслители достаточно тесно соприкасаются с платонизмом в собственном смысле слова для того, чтобы заслуженно занять в этой книге подобающее им место.

Во всех отношениях примечательная фигура Аполлония Тианского выходит за рамки этой работы, поскольку этот персонаж был скорее пророком, нежели философом, поэтому, минуя его, я остановлюсь сначала на первом, известном нам после Трасила философе-пифагорейце Модерате из Гадеса, предваряя анализ его воззрений очерком пифагорейской доктрины в том виде, в каком она представлена у Александра Полигистора и Секста Эмпирика.

В. ПИФАГОРЕЙСКАЯ ДОКТРИНА В ИЗЛОЖЕНИИ АЛЕКСАНДРА ПОЛИГИСТОРА И СЕКСТА ЭМПИРИКА

Прежде чем обратиться к отдельным «пифагорейцам», представляется желательным рассмотреть два кратких изложения пифагорейской доктрины, одна из которых приписывается Диогеном Лэртским Александру Полигистору (DL VIII 24–33), а другая излагается как общепифагорейская Секстом Эмпириком (Adv. Phys. II 248–284). Это позволит нам задать контекст и перспективу для дальнейшего анализа. Об Александре уже кратко сообщалось в третьей главе. Источник, которым он пользовался, не может быть древнее второго века до н. э., поскольку сам он пишет в 80-е гг. до н. э. Секст также использует достаточно древние источники, и в его изложении нет никаких следов более развитой доктрины Евдора.

Пифагорейская доктрина излагается нашими авторами таким образом. Александр говорит следующее:

«Принципом всех вещей является Монада, из этой Монады как причины (aitia) происходит как материя неопределенная Двоица. Из Монады и неопределенной Двоицы происходят все остальные числа; из чисел происходят точки, из точек — линии, из линий — плоские фигуры, из плоских фигур — тела, из тел — чувственно воспринимаемые (материальные) тела, которые составлены из четырех первоэлементов — огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с Землей в центре, которая сама, в свою очередь, представляет собой повсеместно обитаемую сферу».

Здесь говорится о двух принципах, причем второй каким-то образом происходит из первого, однако как именно, не уточняется. Секст не добавляет ничего нового по этому поводу, однако приводит более точную терминологию.

«Монада является принципом всего сущего, по причастности (metoche) к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с точки зрения тождества (autotes), она оказывается Монадой, будучи добавленной к себе как иному (heterotes) она порождает неопределенную Двоицу, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из определенных и исчислимых двоиц, напротив, все они получили название двоицы по причастности к ней, то есть в том же смысле, как и в отношении Монады».

Здесь используется не только платоновский термин «по причастности», но и, что еще интереснее, платоновские категории абсолютного (kat' hautou) и относительного (pros heteron), которые порождают

термины *autotes* (не *tautotes*) и *heterotes*, используемые для описания двух аспектов Монады, вторым из которых оказывается Диада. Здесь снова второй принцип вытекает из первого, без какого-либо намека на наличие третьего принципа, их объединяющего, как мы это видели у Евдора.

Далее (263–269) Секст излагает «пифагорейскую» теорию категорий, которая в действительности является всего лишь развитием системы Древней академии, разделяющей все вещи на самостоятельные (*kata diaphoran*), противоположные (*kat' enantiosin*) и относительные (*pros ti*). Самостоятельными являются те вещи, которые можно назвать сущностями (например, человек, лошадь, огонь, вода), противоположности образуют пары, например, добро—зло, движение—покой, жизнь—смерть, относительными являются, например, правое—левое, вверху—внизу, двойное—половинное.¹ Последние дополняют друг друга, в то время как присутствие одной из противоположностей влечет уничтожение другой. Эта система категорий определенно напоминает список платоновских категорий Гермодора и указывает на адаптацию этого или подобного списка пифагорейцами.

Эти категории связаны с Монадой и Диадой следующим образом (270–275). Единое является родовым понятием для всех самостоятельных сущностей (теперь обозначаемых как *kath' hauta*). Для противоположностей родовым понятием будет равное и неравное (двоица, однако, еще не Диада), а для относительных понятий родом будет избыток и недостаток. Эти два непосредственных рода разрешаются в два высших принципа, причем равенство сводится к Единому, то есть к Монаде, а неравенство — к избытку и недостатку, то есть в конечном итоге к неопределенной Двоице. Таким образом, категория противоположности служит своеобразным мостом, соединяющим Монаду и Диаду. Заметим, что именно так обычно обозначается категория оппозиции, связанная, как я полагаю, с душой.

Дойдя до высшего принципа, наш автор переходит к порождению чисел (276–283). Число «один» происходит из Монады, а число «два» — благодаря тому удваивающему влиянию, которое Диада оказывает на Монаду:

«Так, остальные числа происходят из этих двух: Единица всегда полагает предел, а неопределенная Двоица порождает двойку, рас-

¹ Такое различие между противоположными и относительными вещами делает в различных местах Аристотель (*Cat.* 10, 11b 24; *Top.* II 8, 114a 13; *Met.* X 3, 1024a 23), однако нигде не придавая им статуса категорий в общем списке противоположностей.

пространяя числа до бесконечного множества (*plethos*). Так оказывается, что среди этих причин монада становится действующей причиной, а Диада — пассивной материей. Создав из этих начал идеи чисел, они распространили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем» (277).

Далее описывается связь между первыми четырьмя числами и основными геометрическими объектами — точкой, линией, плоскостью и трехмерным телом (278–280). Описываемый здесь процесс странным образом совпадает с той теорией, которую критикует Аристотель в *Мет.* XIII 7 как изобретение Древней академии. Это обстоятельство является еще одним подтверждением того, что для создания тайной «пифагорейской доктрины» был использован источник именно этого происхождения. Отождествление Монады с активной причиной, а Диады с пассивной материей (у Секста, как и у Александра) указывает и на стоическую пару базовых принципов.

Секст различает далее (282) между «древними» пифагорейцами, которые возводили числа к двум принципам, Монаде и Диаде, и «младшими», которые выводили все роды вещей, числа, фигуры и твердые тела из одной точки, то есть придерживались более монистичной доктрины. И это отчасти напоминает нам монизм Евдора в отличие от дуалистической традиции Древней академии, однако в данном случае мы не можем утверждать это с уверенностью, поскольку наш автор явно не ссылается ни на какой третий принцип, стоящий над Монадой и Диадой.

Однако какое бы происхождение не имело это место у Секста (Трасил, кстати говоря, также приходит на ум), оно является самым значительным из дошедших до нас изложений неопифагорейской доктрины. Кроме того, оно вполне согласуется с тем текстом, которым пользовался Александр, развивая его более подробно, и в таком качестве вполне может непосредственно восходить к изложению пифагорейской доктрины Спевсиппом или Ксенократом. Опираясь на эти предварительные сведения, перейдем теперь к рассмотрению воззрений отдельных пифагорейцев.

С. МОДЕРАТ ИЗ ГАДЕСА

1. Биографические свидетельства и сочинения

О деталях жизни Модерата неизвестно практически ничего. Примерное время его активной деятельности устанавливается на основании того факта, что один из его учеников, некий Лудий, выводится Плутархом как участник пира, данного в честь Плутарха его римским другом Секстом Суллой в 90-е гг. по случаю возвращения

Плутарха в Рим после долгого отсутствия (QC VIII 7–8). Луций этот был этрусском и представлен как весьма простоватый и благоверный пифагореец.¹ Он воздерживается от мясной пищи, заявляет, что Пифагор был этрусском по происхождению и воспитанию² и доказывает, что только этрусски действительно следуют пифагорейским символам, принимая их во всей буквальности. Остальные участники пира начинают развлекаться толкованием различных символов, однако Луций хранит упорное молчание, так, что некоторые даже решили, что он оскорблен (728d). Оказывается, однако, что это не так, просто истинное толкование должно храниться в тайне.

Опасно делать определенные выводы о представлениях учителя по литературному образу его ученика, однако отсюда можно по крайней мере предположить, что и сам Модерат принимал пифагорейский образ жизни, а не только пифагорейские доктрины. Представляется возможным также, что он учил в Риме по крайней мере на одной из стадий своей карьеры, причем примерно в то же время, что и Аполлоний Тианский.

Из его работ мы знаем название только одной: *Лекции о пифагореизме* (Pythagorikai scholai) в десяти или одиннадцати книгах (написание в манускриптах варьируется), которые цитирует Порфирий в своей *Жизни Пифагора* (48–53) и, что вполне вероятно, использует в гораздо большей степени, нежели это непосредственно им признается. Порфирий говорит, что в этой работе Модерат собрал воедино все пифагорейские доктрины, следовательно, это, должно быть, был очень объемный труд. В частности, вероятно, из нее Порфирий извлек пассаж, цитируемый им во второй книге его сочинения *О материи* (ар. Simplicius, In Phys. P. 230, 34 sq. Diels), о котором ниже. Ямвлих в *De anima* (ар. Stobaus, Anth. I p. 21 Wachs.) пересказывает учение Модерата о душе, правда, не указывая, из какого сочинения. Два пассажа о числах, приписываемых Модерату Стобеем (Anth. I p. 21 Wachs.), подозрительно напоминают аналогичные места из *Expositio* (P. 18, 3 sq. Hiller) Теона Смирнского. Либо Теон цитирует Модерата почти дословно, либо Стобей перепу-

¹ Существует возможность, что именно этого Луция Никострат высмеивает в своем комментарии на *Категории* (см. выше), однако ничто, кроме именного совпадения, это не доказывает.

² Подобного предположения больше не высказывает никто, хотя Аристоксен (ар. DL VIII 1) говорит, что «он был тирренцем, с одного из тех островов, которые Афиняне захватили после выселения оттуда всех обитателей», что могло подать вышеобозначенный повод для этрусского патриота. Утверждение Диодора Сицилийского о том, что, «по мнению некоторых, он был тирренец» (X 3), скорее всего просто повторяет допущение Аристоксена.

тал авторов. Первая альтернатива вполне возможна и может быть принята как рабочая гипотеза.

2. Философия

а) Первые принципы

Модерат был, что называется, агрессивным пифагорейцем. Платон и платоники для него — всего лишь последователи Пифагора, причем воры, стремящиеся скрыть источник своих знаний. В конце цитаты, которую приводит Порфирий в *Жизни Платона*, говорится следующее. (Модерат только что объяснил, что пифагорейская философия исчезла из-за своей сложной и энигматической формы, а также потому, что была написана на дорийском диалекте.)

«Кроме того, Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен и Ксенократ использовали для своих целей все, что было полезным, без особых изменений, в то время как все поверхностное и соблазнительное, что легко могло быть затем использовано для опровержения и осмеяния теми, кто впоследствии задался целью опознать Школу, они собрали вместе и преподнесли как собственно учение этого движения».

Детали этических воззрений Модерата нам не известны, однако можно заключить, что они были весьма строгие. Непосредственно перед цитатой из Модерата Порфирий говорит (*Vita Pyth.* 46), что целью пифагорейской философии было «освобождение и отделение нашего ума от ловушки и пут» телесной жизни. Это очищение осуществляется постепенным восхождением к созерцанию «нематериальных сущностей, которым мы близки». Вероятно, такой подход разделяется и Модератом.

Незадолго до этого (48) Модерату приписывается воззрение, согласно которому изучение математики и числового символизма является основным этапом философского восхождения. Поскольку, говорит он, пифагорейцы не считают возможным описать первые принципы как таковые по причине их принципиальной неопишемости, они используют символизм чисел для «ясности изложения» (эту же формулу использует и Ксенократ для объяснения использования Платоном аллегорий в *Тимее*), «как это делают геометры и грамматики»:

«Так, принцип Единства, Тождества, Равенства, причину *συμποια* и *συμπραθεια* в космосе и причину сохранения того, что всегда едино и тождественно себе, они называют Единицей, в то время как принцип Инаковости, Неравенства и всего, что делимо, изменчиво и различно в разное время, они называют принципом двойственности, Двоицей. Ибо такова природа двоицы даже в сфере отдельных вещей».

Далее говорится нечто подобное и об остальных числах, вплоть до Декады, которая охватывает все числа, ей предшествующие. Поэтому она называется «получатель» (dechas). Эта этимология используется и Филоном (который приписывает ее «тем, кто дал имена всем вещам» — Дец. 23) и, несомненно, восходит к таким работам, как пифагорейский Hieros Logos или Псевдо-Архит *О декаде*, поскольку в них также говорится о Декаде как об «обнимающей» все числа.

Модерат говорит здесь о паре противоположных принципов. Существует и другой пассаж, важный в этой связи, сохраненный Симпликием, вопрос об авторстве которого вызвал много споров. На мой взгляд, его следует все же приписать Модерату, а не Порфирию (хотя отождествление первого и второго Единых напоминает сказанное у Порфирия). Создается впечатление, что Модерат имел более разработанную схему.

«Кажется, этого воззрения на материю придерживались среди греков сначала пифагорейцы, а затем Платон, как Модерат сообщает нам. Ибо он (sc. Платон), следуя пифагорейцам, заявляет, что первое Единое превыше Бытия и всякой сущности, в то время как второе Единое — которое истинно суще (ontos on) и умопостигаемо (noeton), — он называет Формами. Третье — которое является областью души (psychikon), — участвует (metechei) в Едином и Формах, в то время как низшая природа, которая появляется после, то есть чувственно воспринимаемый мир, даже и не участвует в высшей, но получает оформление лишь через отражение (kat' emphasin) остальных; Материя в чувственном мире — это тень, которую отбрасывает Небытие, проявляя себя по преимуществу в Количестве, но будучи на ступеньку ниже даже и его».

Последнее предложение выглядит коряво и непонятно, однако общая схема представлена весьма отчетливо и очень интересна. Мы здесь видим не Единицу, которая находится над Двоицей, как это было у Евдора (и «Архита»), но три Единых, организованных таким образом, что они образуют некую «систему ипостасей». Э. Р. Доддс в статье фундаментальной важности¹ показал, что происхождение схемы Модерата становится понятным, если предположить, что она служит объяснением первых трех гипотез платоновского *Парменида*, причем таким способом, который прежде всегда считался исключительным нововведением неоплатонизма. Заметим, что *Парменид* действительно оказал важное влияние на формирование пифагорейского трансцендентализма, однако роль *Второго письма* Платона

¹ Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»* // *Classical Quarterly* 22 (1928). P. 129–142.

(которое само, возможно, является продуктом пифагорейского производства) также не следует преуменьшать.

Первое Единое превышает Бытия, что соответствует Благу *Государства*. Напрямую не говорится, что оно «выше nous», как это сказано о первом принципе «Бронтина» и «Архита», однако из того факта, что второе Единое называется ποeton, естественно предположить, что Первое и высшее окажется превыше и Ума.

Второе Единое — это мир Идей, Парадигма *Тимея*, определенно подчиненная высшей сущности. Назовем ли мы его также и Логосом — это дело вкуса. Модерат не говорит этого напрямую, однако Порфирий в последующих толкованиях говорит о *heniaios logos* (унитарный логос или логос Единого?), который, «желая произвести из себя универсум существ, ограничив себя (*kata steresin hautou*), предоставил место количеству, лишив ее всех ее логосов и форм». Не ясно, имеет ли Порфирий здесь в виду Первое или Второе Единое Модерата, однако мне кажется, что скорее всего речь идет о последнем. Так Второе Единое Модерата окажется тождественным со Вторым Единым Евдора и Вторым Богом Нумения, о котором речь еще впереди. Причем Второе Единое будет правильно назвать Логосом или активным элементом первого.

На уровне Второго Единого возникает материя в форме *rosotes*, однако, как объясняет Порфирий, «не в качестве количества как формы, но в качестве лишенности, бессилия, россыпи и разделения». Здесь *rosop* используется как метафизический концепт, и это объясняет причину, почему Евдор и «Архит» хотели, чтобы категория Количества стояла четвертой, после Качества. Так *rosotes* называется другим именем для неопределенной Двоицы, в результате на втором уровне универсума Модерата мы получаем оппозицию Монады и Диады, так же как и у Евдора. Первое Единое оказывается при этом выше этой оппозиции, не претерпевает никакого «лишения» и не должно заниматься помещением Форм в Количество. Эта роль отводится демиургическому Второму Единому.

Душа называется Модератом Третьим Единым, и она участвует в двух предыдущих. Распространение термина Единое на Душу удовлетворительно объясняется Доддсом как результат толкования третьей гипотезы *Парменида* как обозначения Души, что было принято впоследствии неоплатониками. Модерат вводит три уровня бытия — и даже четыре, если мы включаем сюда природу, — каждый из которых некоторым образом зависит от лежащего над ним. Различение между Душой в собственном смысле и природой — это различение между разумной и неразумной Мировыми душами, причем последняя оказывается всего лишь «отражением» первой в мире материи, «не истинном участнике» высшей реальности. (Эта доктрина впоследствии

была развита Платином в таком трактате, как Епп III 6: *О неподверженности страданию невоплощенного.*)

Именно учение Модерата о материи привлекло внимание Порфирия. Модерат рассматривает материю чувственного мира как всего лишь тень первичной, умной материи, которая является *posotes* или неопределенной Диадой, проявляющейся на уровне Ума. Материя, следовательно, появляется не на самом низшем уровне универсума, но в качестве архетипа — по крайней мере на втором уровне (как впоследствии и окажется у Плотина, Епп. II 4). Очень жаль, что предложение, в котором Порфирий говорит об этом, столь плохо сформулировано, однако мы можем понять хотя бы то, что «небытие (*to me on*) проявляет себя прежде всего в Количестве». Таким образом, это положение, хотя сам Модерат, возможно, и не принял бы этого, является развитием доктрины небытия в *Софисте* и оказывается примером метафизического толкования этого диалога.

Выводы, которые можно сделать из этого пассажа, сомневаться в аутентичности которого нет серьезных оснований, весьма значительны. Во-первых, он свидетельствует, что в пифагорейской традиции была развита система трех ипостасей, связанных «причастностью» друг к другу, с четвертой сущностью, природой, которая рассматривалась как отражение третьей. Кроме того, появляется понятие «количества» как умопостигаемого архетипа материи. Первое Единое находится выше Бытия и, как можно заключить, выше Ума. Все это, кажется, лишает Плотина права первооткрывателя всех тех нововведений в платонизм, которыми он знаменит, и явилось одной из причин, почему исследователи столь неохотно признавали это изолированное свидетельство. В этой связи можно высказать две вещи. Во-первых, сам Плотин никогда не претендовал на оригинальность своей доктрины (выступая лишь против некоторых платоников, которые первым принципом считают Ум). И во-вторых, если Модерата рассматривать как часть традиции, которая распространяется от Евдора и пифагорейских псевдо-эпиграфов, через Никомаха из Геразы к Нумению, то он не выглядит столь уж изолированным.

в) Душа

Кроме отождествления души с Третьим Единым, что должно означать разумную Мировую душу, в *De anima* Ямвлиха содержатся некоторые указания на то, как Модерат представлял себе индивидуальную душу.

Ямвлих причисляет Модерата к тем философам, которые считают, что сущность души математическая (ар. *Stob. I 364 Wachs.*). Некоторые из таких философов думают, что она форма, некоторые — что число.

«Некоторые пифагорейцы определяют душу таким образом. Ксенократ считает, что она является самодвижущимся числом, Модерат пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции [читаем: *logous periechousei*].»

Несколько далее говорится, что Модерат описывает душу как гармонию в том смысле, что «она делает симметричными и согласными те вещи, которые в каком-либо отношении различны».

В этом последнем пассаже Модерат явно придерживается взгляда, который приписывается Филолаю в *Федоне*, и, возможно, восходит к его трактату *О душе*; первый же пассаж показывает, что он отождествляет ее с числом четыре — пифагорейским числом души, которое включает в себя все музыкальные пропорции — октаву (2:1), квинту (3:2) и кварту (4:3). Само по себе это воззрение не предполагает бессмертия души, в которое Модерат также верил (*Porph., Vita Pyth.* 46 sq.), поскольку касается действия души в теле.

с) Число

У Стобея сохранилось два пассажа (*Anth.* I p. 21 Wachs.), в которых излагается представление Модерата о природе чисел. Следует привести несколько выдержек из этих пассажей, поскольку они до некоторой степени проясняют его метафизические (неизбежно пифагорейские) воззрения:

«Число можно кратко определить как систему монад — прогрессию (*protopodismos*) во множественность (*plethos*), начинающуюся с Монады, или регрессию (*anapodismos*), на Монаде заканчивающуюся».

Это описание, если его распространить и на метафизическую реальность, что вполне допустимо, является ясным указанием на процессы исхода и возвращения, о которых столь много говорит Плотин и которые встречаются также и у Никомаха.

«Монада — это предел количества (*perainousa posotes*), к которому сходится [последовательность], если от множества последовательно отнимать по очереди каждый номер; и она характеризуется неподвижностью (*monē*) и стабильностью (*stasis*), ибо количество не может регрессировать (*anapodizein*) дальше, чем Монада».¹

Это определение Монады приписывается Ямвлихом древнему пифагорейцу Тимариду (*In. Nic. P.* 11 Pistelli). Использование активного причастия от *perainō* необычно, однако оно должно означать именно это. Далее Модерат предлагает этимологии слова *monas* (монада), выводя их либо из *menēin* (пребывать), либо из *monos* (одинокий).

¹ Принято исправление, предложенное Wachsmuth, поскольку текст манускрипта иначе не понятен.

Обе эти этимологии традиционны. Монада описывается как предел, дальше которого количество не может уменьшиться. И хотя точный смысл сказанного не очень ясен, очевидно, что Монада описывается как базовая мера числа, с помощью которого осуществляется ограничение Количества, которое изначально было ограничено Единым.

Второй пассаж из Модерата, который у Стобея следует немедленно за предыдущим, различает между Монадой, как первым принципом для чисел, и Единым, как первым принципом для исчислимых вещей (*arithmeta*). Это Единое, очевидно, не является Единым самим по себе, но некой сущностью, имеющей тело или, по крайней мере, связанной с телом, а потому бесконечно делимой (Р. 21, 19–20). (Именно об этом Едином, как мне кажется, говорит Сириан (*In Met.* Р. 151, 17 sq. Kroll) в пассаже, который ошибочно истолковывали (e. g. Thesleff, РТ. Р. 47–48) как касающийся Единого, которое выше Монады.)

3. Заключение

Мы видим, если атрибутация и истолкование приводимых пассажей корректны, то в метафизике Модерата, а возможно и в пифагорейской традиции до него, уже содержалось много такого, что обычно считается непосредственным вкладом Плотина. Это обстоятельство уже отмечалось Джоном Уиттакером, собравшим полезную подборку свидетельств о первом принципе, который выше ума и сущности, в неопифагорейской традиции, а также у гностиков и в герметических кругах.¹ И даже если платоновская школьная философия настаивала на том, что высшим принципом является Ум, очевидно, что были также и менее уважаемые традиции, на которых Плотин (и его учитель Аммоний) могли базироваться и в развитии которых, как это показал Доддс, значительную роль сыграла традиция толкования гипотез *Парменида*.

D. НИКОМАХ ИЗ ГЕРАЗЫ

1. Биографические свидетельства и сочинения

О Никомахе мы знаем еще меньше, чем о Модерате. О времени его активной деятельности можно судить только на основании ссылок на других авторов, которые он делает (или не делает). С одной

¹ John Whittaker. *Epekeina nou kai ousias*, *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 91–104; *Neopythagoreanism and Negative Theology*, *Symbolae Osloenses* 44

стороны, он ссылается на Трасила (Нарм. I р. 24), что помещает его время жизни не ранее чем в царствование Тиберия (14–37 гг.); с другой стороны, он не упоминает ни о Теоне Смирнском (в связи с математикой), ни о Клавдии Птолемея (в связи с музыкой), что может служить неким указанием на то, что он не знал их работ, следовательно, они были его младшими современниками. Время жизни ни одного из этих авторов не устанавливается с какой-либо точностью, однако можно допустить, что они были активны в середине второго столетия. Далее, сообщается, что Апулей перевел *Введение в арифметику* Никомаха на латынь, что позволяет поместить нашего автора в первую половину этого столетия. Этого в первом приближении достаточно.

Сохранилось четыре работы Никомаха — две полностью и две других — в существенных своих частях. Прежде всего, до нас дошло *Введение в арифметику* (Intr. Ar.) — работа, которая суммирует платонические и пифагорейские представления об арифметике и популярность которой в последующее время была огромной. *Введение* стало базовым школьным текстом, комментарии на него писали такие авторы, как Ямвлих в конце третьего столетия и Иоанн Филопон в шестом. Никомах написал также учебник музыки, *Руководство по гармонике* (Нарм.), которое представляет собой введение в пифагорейскую музыкальную теорию. В этих работах излагаются некоторые базовые философские принципы, позволяющие уснить основы его доктрины.

Третьей работой являются *Теологумены арифметики* (Arithmetika theologumena), в которой дается очерк пифагорейской нумерологии, или числовой символизм. По ходу дела в ней также встречаются вещи, проясняющие метафизическую схему, которой придерживается Никомах.¹ Мы имеем краткий пересказ этой работы у Фотия, который, несмотря на критический настрой, аккуратно излагает содержание. Кроме того, большие фрагменты включены в сочинение непонятного происхождения, также озаглавленное *Теологумены арифметики*. Сочинение это анонимно, однако ранние издатели

(1969) 109–125; *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, ibid. 48 (1973) 77–86.

Некоторые из этих эссе перепечатаны в: Whittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London, 1984. См. также: *Basilides on the Ineffability of God*, Harvard Theological Review 62 (1969) 109–120 и др. работы. — *Прим пер.*

¹ См. об этом статью: Robbins F. E. *The Tradition of Greek Arithmology*, Classical Philology 16 (1921) 97 ff., в которой хорошо исследуются источники этой работы.

приписали его Ямвлиху, который, как известно, также написал такую книгу. Однако текст, который дошел до нас, напоминает скорее позднейшую компиляцию, выполненную на основе сочинения Ямвлиха с вкраплением выдержек из Никомаха и Анатолия, учителя Ямвлиха, и представляет собой не более чем механическое соединение различных кусков из разных источников. Сравнивая пересказ Фотия с этой работой, можно реконструировать значительную часть оригинала. Ясно, по крайней мере, что труд Никомаха состоял из двух книг, первая из которых заканчивалась на Тетраде, а вторая описывала остальные числа вплоть до Декады.

Никомах сочинил также *Жизнь Пифагора*, которая была использована (с явными ссылками) Порфирием и (неявно) Ямвлихом в аналогичных жизнеописаниях этих авторов. Попытка вычленить цитаты из Ямвлиха — это задача, которая не может быть решена однозначно, однако, к счастью, не очень принципиальная для наших целей.

Никомах также упоминает о своем *Введении в геометрию* (Int. Arith. II 6, 1), однако ничего подобного не сохранилось.

Таким образом, задачей Никомаха было создание корпуса «пифагорейской науки», который бы включал в себя и жизнеописание ее основателя. Этот проект был повторен (столетием или около того позже) неоплатоником Ямвлихом, который в своем десятичном своде пифагорейской доктрины, очевидно, сильно зависит от своего предшественника.

В заключение отметим, что Никомах демонстрирует существенное знание пифагорейской традиции, что является хорошим, хотя и поздним, свидетельством ее существования. Во *Введении в арифметику* он, кроме Филолая и Архита, использует также Андрокида (I 3, 3); В *Гармонике* — снова Филолая, о гармонии (гл. 9); кроме того, во *Введении в арифметику* он ссылается на трактат *О символах* Андрокида, некоего Евбулида (ар. Theol. Arith. P. 52, 11–12), Аристeya (P. 54, 9), Прона *О Гепдомаде* (57, 15). Он пользовался также сочинениями Зороастра и Остана (56, 15). Очевидно, что во втором столетии н. э. еще существовал обширный корпус пифагорейских писаний, основные составляющие которого восходят к первому столетию до н. э.

2. Философия

а) Первые принципы

Несмотря на явный пифагореизм, философия Никомаха вполне укладывается в рамки платонизма. Во *Введении в арифметику* (Intr. Ar. I 2, 1), определяя предмет философии, он начинает с традици-

онного платонического различия между чувственным и умопостигаемым мирами:

«Те вещи, однако, нематериальны, вечны, бесконечны, по сути своей вечно и неизменно пребывающие тождественными себе и не покидающие пределов своей сущностной природы. Именно они называются сущим в собственном смысле этого слова. Те же вещи, которые рождаются и гибнут, растут и убывают, подвержены всякого рода изменениям и причастности (*metousia*), постоянно изменяя свой вид, называются реальными вещами только по уподоблению с предыдущими в той мере, в какой они им причастны. По природе своей они не могут считаться действительно сущими (*ouk ontos onta*): ибо они не могут сохраниться в неизменном виде даже на кратчайший миг, постоянно претерпевая изменения».

Далее он цитирует *Тимей* (27d). Умопостигаемый мир населяют формы, однако, как и следует ожидать от пифагорейца, отождествляемые с математическими объектами.

Кроме дихотомии между чувственно воспринимаемым и умопостигаемым, Никомах проводит также более пифагорейское различие между четным и нечетным, пределом и беспредельным (II 18, 4):

«Таким образом, все числа, равно как и другие объекты в космосе, созданные в связи с ними, разделяются и классифицируются по оппозициям, и древние в их космогониях хорошо поступили, положив в качестве начала разделения природы этот принцип. Так, Платон в *Тимее* (35a) упоминает разделение природы на тождественное и иное и еще говорит о сущности, которая неделима и всегда тождественна себе, и другой, которая делима; и Филолай говорит, что все сущие вещи должны быть либо беспредельные, либо определенные, либо и то и другое, что означает, как обычно думают, то обстоятельство, что он считал космос созданным из вещей определенных и беспредельных в одно и то же время, которыми являются числа, поскольку каждое число создано из Монады и Диады, четного и нечетного, то есть равенства и неравенства, тождественного и иного, ограниченного и безграничного, определенного и неопределенного».

Все это очень элементарно, однако позволяет поместить Никомаха в определенный контекст. Более интересным является замечание о том, что арифметика, которая сводится к изучению первых форм, «существует до всех наук в уме творящего (*technites*) Бога как универсальный парадигматический план (*logos... paradeigmatikos*), основываясь на котором как на схеме и архетипическом примере Демиург этого мира совершает творение в материи и располагает все вещи в соответствии с предназначенной им целью» (I 4, 2; cf. I 6, 1).

Формы в качестве математических объектов находятся, таким образом, в уме Демиурга. Не ясно только, является ли этот Демиург

высшим Богом. Для того чтобы прояснить этот вопрос, необходимо обратиться к фрагментам в *Теологуменах арифметики* (Theol. Ar.), особенно к той их части, где говорится о Монаде.

Бог тождествен Монаде, говорит Никомас (ар. Theol. Ar., p. 3, 1 sq. De Falco), «ибо он является семенным началом (spermatikos) всех вещей в природе, включающим в себя числа и потенциально (dynamei) охватывающим все те вещи, которые актуально проявляются как крайние противоположности в абсолютно всех видах оппозиций». Бог является принципом единства и знания для всех вещей, потенцией для всех актуальностей. При этом он nous и Демиург (Р. 4, 3 sq.). Создается впечатление, что Никомас не различает между высшим Богом и Демиургом, как это делает Модерат.

При этом делается упор на роли *technikos logos* (Р. 4, 6) и *spermatikos logos* (Photius), который выполняет роль активного принципа, творящего мир. Монада порождает Диаду посредством раздвоения (*diphoretheisa*), нет никакого указания на самоограничение (*steresis*), как мы это видели у Модерата. Монада также описывается как «материя», однако не в смысле порождающего начала для Диады, которая и является материей в собственном смысле слова, но как основа для сей совокупности Логосов. В этом же смысле она именуется хаосом и *randoscheus* (все воспринимающим началом). Имеется также некоторое указание на процессы происхождения и возвращения к Единому, столь характерные для философии Плотина. Свидетельства об этом мы рассмотрим ниже.

Что касается Диады, если, конечно, «Ямвлих» сообщает именно о Никомасе (Theol. Ar. Р. 9, 4 sq.), то кроме титула *tolma* (дерзание), о чем говорится также и у Фотия, она называется «дорожным столбом» (*kampter*) в потоке сущего от Монады как стартовой отметки, снова к ней же, как финишной линии, что также указывает на теорию исхода и возвращения.¹ (Этот образ, кстати, используется и в связи с девяткой (эннеадой) в пассаже (78, 5), который точно принадлежит Никомасу.) В целом этот фрагмент из *Теологумен арифметики* представляет собой распространение простого перечисления у Фотия, однако, учитывая, что в самом тексте он не приписывается Никомасу непосредственно, можно предположить, что он является переработкой составителя трактата.

С другой стороны, схема исхода и возвращения, аналогичная бегло набросанной в трактате Пс.-Плутарха *De fato*, приводится самим Никомасом в связи с Триадой:

¹ Этот образ дорожного столба используется как пифагорейский и Филоном (Plant. 76), хотя здесь *kampter* означает мириаду (10000), а не Диаду. Вывод, однако тот же самый: «Бог есть начало и конец всех вещей».

«В теологии говорится, что мойр три, поскольку вся деятельность, которая протекает в божественном и человеческом мирах, управляется процессами исхода (proesis), принятия (hypodoche) и, третьих, получения (antadosis), эфирные сущности, так сказать, сеют, земные принимают семя, а получение осуществляется при посредстве тех, которые находятся посредине, как потомки между отцом и матерью».

Тройственное деление, которое здесь предлагает Никомах, напоминает, как мне кажется, миф Плутарха. Тот факт, что эта схема может быть возведена к Ксенократу, не исключает возможности того, что она оказалась уместной и в рамках пифагорейской традиции. Триада здесь соответствует либо классу демонов, либо Мировой душе, которая расположена на Луне, оказываясь, таким образом, посредине между Солнцем и Землей. Весь процесс описывается с помощью сексуальной терминологии, что подтверждается и другим эпитетом Триады — *gamos* (брак).

Эта схема не представлена у Фотия, однако в Theol. Ar. это воззрение приписывается Никомаху. Следует помнить, что Фотий сознательно избирателен в подборе фрагментов и, как правило, ограничивается лишь перечислением основных эпитетов чисел с минимумом объяснений. И все-таки он говорит, что Триада «касается всего, связанного с астрономией, природой и знанием о небесных телах, связывает их вместе и приводит к разрешению». Этот несколько невразумительный пассаж из Фотия может соответствовать тому, что мы читаем в Theol. Ar., тем более что Фотий также упоминает эпитет *gamos*.

Триада может быть либо Логосом в мире, или Мировой душой в ее рациональном аспекте — в любом случае (различие только вербальное) она является силой, которая связывает мир воедино. В Theol. Ar. 17, 19 sq. он описывает это так: «В качестве формы (*eidos*), связующей все вместе, и как истинное Число Триада приносит равенство, удаляя, так сказать, “более или менее” из всех вещей, привнося определенность и форму в материю, посредством сил всех качеств».

Это описание касается Логоса в имманентном аспекте, как структурирующего принципа в мире. Что касается описания Логоса в трансцендентном аспекте как активного принципа и элемента, исходящего из высшего Бога, мы находим его в экзегесисе Гебдомады (57, 20 sq.):

«Причина, почему число семь вызывает такое почтение, следующая: Божественный Промысел, создавший мир (*kosmopoios*), сотворил все вещи, начав из истока и корня всего творения, перворожденного (*protogonos*) числа Один, которое возникло как отражение и подобие высшего Блага (*to anatato kalon*)».

Геддомада, продолжает он, должна рассматриваться как основной инструмент и «член» (arthron) Бога-творца.

Фраза «перворожденный сын» составляет проблему. Она может служить указанием на то, что над Единым находится еще один высший принцип (как это допускает Фестюжьер, Rev. IV p. 23). У Филона термин используется в буквальном смысле и является эпитетом Логоса. Тем не менее слово это может использоваться и в смысле «первоначальный» или даже «созданный первым» (такое употребление, правда, встречается только один раз у Поллукаса). Возникает вопрос и об идентификации высшего Блага. Тожественно ли оно «перворожденному сыну» или же выше его? Если мы начнем процесс изолирования сущностей, мы столкнемся даже с большим их числом, нежели предполагает Фестюжьер, а именно: 1) Демиургом, 2) перворожденным Единым, 3) высшим Благом. Я предлагаю считать, что *kosmopoios theos* является высшим Богом, а Единое и Благо являются его аспектами, причем Единое выступает в качестве порождающего принципа Идей-Чисел, а Благо является моделью, в соответствии с которой производится все, что находится на нижнем уровне. Должен признать, что меня гложут сомнения. Было бы очень неплохо найти у Никомаха различие между Демиургом и высшим Богом, как это происходит у Модерата и Нумения, однако свидетельства говорят против такого допущения.

В начале изъяснения смысла Декады (Р. 79, 5) есть еще одно хорошее описание *technikos nous*, которое почти наверняка принадлежит Никомаху. Ум использует «подобие и сходство в числах» как парадигму для творения мира и всех вещей, что в нем. Он называется здесь и как *technikos theos*. Эти выражения, и особенно последнее, кажется, предполагают существование некой сущности, высшей, чем Демиург, и противоположной последнему. Является ли она всего лишь Логосом Бога? Мы должны согласиться, что в системе Никомаха присутствуют две сущности, единственный вопрос, который остается в этой связи, — следует ли понимать их как первого и второго Бога или как высшего Бога и его Логос. По моему представлению, Никомах склоняется к последнему.

То, что мы видим, следовательно, представляет собой не более развитую иерархию принципов Модерата или Нумения, а вполне традиционную платоническую триаду принципов: Бога, Материю и Форму (Идеи или Логос). Логос описывается как «отпрыск» (*engonos*) Монады и Диады (Theol. Ar. P. 19, 10), как и у Филона (e. g. Fig. 109, принимая Софию в качестве Диады), и, возможно, как «перворожденный» (Р. 58, 2), причем ему приписывается роль посредника и со-творца. Наиболее интересным моментом в системе Никомаха, вероятно, является описание процесса исхода из Монады и возвращения к ней.

в) Душа и мир

Раздел в *Теологуменах арифметики*, в котором должна обсуждаться душа, а именно Гексада, не содержит, к сожалению, точных указаний на Никомаха, однако благодаря сводке Фотия, мы можем определить, что выдержки из Никомаха содержатся в этом тексте по крайней мере начиная с 45, 6. Здесь мы узнаем, что душа, как число шесть, может быть описана как «форма форм», поскольку она по своей природе оформляет бесформенную материю, привнося гармонию в противоположности (45, 13 сл.). Мировая душа получает форму от Логоса, который поэтому также называется *Формой форм*, и проецирует ее в материю как гармонию и число. Оно, далее, отвечает за помещение базовых треугольников в материю (как это описывается в *Тимее*). Оно отождествляется с Лакхесис (у Фотия), имя которой этимологизируется у Псевдо-Плутарха (*De fato* 568e) как «получающее как жребий» влияния свыше. Еще число шесть называется *hekatebeletis*, «разящее на расстоянии», что является эпитетом Аполлона (*Theol. Ar.* 49, 11). Этимология этого слова — «бросок Гекаты» — для Никомаха символизирует также Триаду. Если Триада является Логосом в мире, то Гексада является ее следующим отражением, Мировой душой; если же мы примем, что Триада является рациональной частью Мировой души, то Гексада будет Мировой душой в следующем, однако все еще рациональном аспекте. Гексада именуется также космосом (48, 18) по причине ее организующей и гармонизирующей силы. Никомах увлекается и «гаметрией», подсчетом числовых значений слов. Слово *Kosmos*, например, если сложить значение всех букв, окажется равным 600, что демонстрирует его связь с Гексадой.

Здесь мы также видим две мировые сущности, либо Логос и Мировую душу, либо два аспекта Мировой души, вторая из которых является проекцией первой, что снова указывает на отличие от системы Модерата. Пифагорейцы, что бы они ни говорили, работают в рамках платонического универсума, хотя и сильно математизированного.

с) Физический космос

Физический космос представлен Тетрадой, поскольку именно благодаря ей все вещи приобретают третье измерение. В *Теологуменах арифметики* имеется длинный пассаж о Тетраде, который Де Фалько не считает принадлежащим Никомаху (несмотря на то, что манускрипт *E* указывает на это), однако значительные текстуальные и формальные совпадения все же, как мне представляется, говорят в пользу такой атрибуции. К сожалению, это не дает нам

какой-либо информации о физической теории Никомаха, поскольку пассаж посвящен исключительно прославлению числа Четыре. Выясняется, например, как и следовало ожидать, что Никомах верил в четырехэлементное строение мира (23, 19), причем каждому элементу присуще по одному качеству, а вместе они гармонизируются Тетрадой.

d) Этика

В сфере этики Никомах придерживается доктрины добродетели как середины между избытком и недостатком. Этому положению, независимо от того, аристотелевское оно или нет, Никомах дает вполне пифагорейское объяснение. В *Intr. Ar. I 14, 2* он упоминает его в связи с описанием совершенных чисел, а в 23, 4 суммирует свой очерк арифметических отношений замечанием о том, что это исследование учит нас тому, какое преимущество имеет прекрасная и определенная природа перед ее противоположностью и как первое должно упорядочить последнее, ибо рациональная часть души призвана упорядочивать две ее иррациональные части — *thymos* и *erithymia* — и извлекать из этой оппозиции равенство и равновесность (*epirosis*) в так называемых этических добродетелях, таких как умеренность, доблесть, доброта, самоконтроль, упорство и тому подобных. Сказанное здесь весьма напоминает слова Плутарха в эссе *О моральных добродетелях*, в котором также, как мы помним, аристотелевская доктрина накладывается на пифагорейские концепты.

В разделе о Тетраде в *Теологуменах Арифметики 25, 7* сл., который я также склонен приписать Никомаху, мы встречаем интересный список телесных и внешних добродетелей, соответствующих каждой из четырех добродетелей в собственном смысле этого слова. Это указывает на то, что все три вида добродетелей полезны для достижения конечной цели (*telos*). Мудрости соответствует «совершенство чувств» (*euaesthesia*) на телесном уровне и удачливость на внешнем уровне. Аналогично умеренности соответствуют здоровье и доброе имя, смелости — сила и политическая власть, справедливости — красота и дружба. Все это не ново, за исключением строгой схемы (которая также едва ли является изобретением Никомаха). Но если это действительно позиция Никомаха, она еще раз показывает, что в своих предпочтениях он был скорее перипатетиком, нежели стоиком (тем более что все блага называются им *aretai*), что лишнее сближает его с Плутархом.

e) Промысел и проблема зла

Наконец, приведем еще один дословный пассаж из *Теологуменов арифметики, 42, 3* сл., принадлежащий Никомаху. Он касается

проблемы зла и соотносится с обсуждением Пентады в начале второй книги *Введения в арифметику*:

«Когда люди страдают от несправедливости, они хотят, чтобы Бог был, сами же творя несправедливость, хотели бы, чтобы его не было. Поэтому-то им и приходится терпеть несправедливость для того, чтобы они поверили в богов. Поскольку если бы они не верили, то не поступали бы. Следовательно, если причина доброго поведения людей в их вере в богов, и если они верят, только почувствовав несправедливость, и если несправедливость, хотя и является злом, служит интересам природы, а все, что служит интересам природы, является благим делом, и природа является благом, как и Промысел, значит, зло падает на плечи людей по воле Промысла».

Далее, чтобы подтвердить свои слова, он цитирует Гомера (*Илиада* VIII 69–74), где Зевс взвешивает судьбы эллинов и троянцев. Выражение этого примечательного образчика теодицеи в форме стоического аргумента доказывает еще раз, что логика в это время выходила за пределы какой-либо школы.

3. Заключение

Независимо от того, различает ли Никомах между первым принципом и Демиургом, он несомненно принимает один из вариантов иерархии бытия, различая Логос и два уровня Мировой души, высшая из которых идентична Логосу, присутствующему в мире. Он описывает также процесс исхода и возвращения от высшего к низшему, представляя Монаду в этой связи как некоторого рода «материю». Эта конструкция является, по-видимому, специфическим нововведением в средний платонизм чисто пифагорейского происхождения. Мы отмечаем также значительный интерес Никомаха к *Pythagorica* и мифическому жизнеописанию Пифагора. Естественно, он весьма интересовался числовым символизмом, и это увлечение Никомаха и других пифагорейцев нумерологией и мифологическими интерпретациями особенно мешает точному выяснению их философской доктрины. Обратимся теперь к величайшей фигуре среди неопифагорейцев — Нумению.

Е. НУМЕНИЙ ИЗ АПАМЕИ

1. Биографические свидетельства и сочинения

К сожалению, об этой замечательном философе второго века мы знаем не больше, чем о Модерате и Никомахе. Его имя связывается с процветающим городом Апамея, в долине Оронт в северной Сирии. Тот факт, что наш философ не только родился в этом городе, но

и жил и преподавал там, косвенно подтверждается тем, что последователь Плотина Амелий, ревностный поклонник Нумения, переехал жить в этот город незадолго до смерти Плотина (Porph., Vita Plot. 3). Вряд ли он поступил бы таким образом, если бы город не ассоциировался с Нумением сколь-либо существенным образом. Не следует думать, что Нумений провел всю свою жизнь в Апамее, однако какого рода контакты он мог иметь с философами из Александрии и Афин, нам неизвестно. Иоанн Лид (Johannes Lydus, De Mens. IV 80 = Fr. 57d) загадочно называет его «Нумений-римлянин», что может указывать на то, что Нумений преподавал в Риме и написал какую-то работу там, которой пользовался Лид.

Возможно, что два примечательных сравнения, которые употребляет Нумений в своем трактате *О неверности Академии Платону* (Фр. 24d, I. 71: «Платона разорвали как Пентея» и фр. 25, I. 81: «Аркесилай использует *epoche* как защиту, наподобие того, как каракатица выпускает чернила»), которые используются и Аттиком в его атаке на Аристотеля, позаимствованы им у Нумения, тем более что работы эти написаны в одном жанре. Разумеется, оба эти сравнения у Аттिका имеют иной смысл. В фр. 1, 14 Baudry говорится, что Платон собирает крупинки философского знания из отдельных частей, как члены Пентея, а Аристотель (фр. 7, 77) прячется, как каракатица, за свое различие бессмертия души и бессмертия ума. Однако поскольку ни одно из этих сравнений не встречается в литературе до Нумения, вполне возможно, что Аттик использовал именно этот источник, тем более что ученик Аттिका Гарпократион, как известно, увлекался Нумением, что еще более увеличивает вероятность того, что и самому Аттиму работы Нумения были известны.

Это же обстоятельство помогает уточнить время жизни Нумения. Коль скоро он повлиял на Гарпократиона, который учился также и у Аттика, то время расцвета его деятельности можно поместить в районе 176 г. Большинство исследователей принимает, что его *акме* можно поместить около 150 г., в таком случае он окажется современником Тавра и Альбина и немного моложе Никомаха, и ничто на первый взгляд не противоречит такому предположению. Самым ранним автором, который упоминает его, является Климент Александрийский (Strom. I 71, 1). Удовлетворительный *terminus post quem* установить не удастся. В доксографической традиции Нумений регулярно упоминается вместе с неким Кронием, который называется его другом (*hetairoi*) и никогда учеником. Не исключено, что именно этому Кронию посвящен рассказ Лукиана о смерти Перегринина, написанный в 165 г. Этим обстоятельством не следует пренебрегать, ведь, по сообщению Лукиана, Кроний очень хотел услышать о Перегрине, который жил по большей части в Сирии, и то,

как Лукиан обращается к нему, указывает на его платонические склонности. Такое отождествление дает нам всего лишь дату, не более, но и это хорошо.

Нумений и Кроний упоминаются Лонгином (ар. Porph., Vita Plotini, 20) как завершители линии пифагорейцев, которая начинается с Трасила и продолжается в лице Модерата, «чьи труды уступают в тщательности сочинениям Плотина». Опять же, сообщается немного, однако помогающее, по крайней мере, поместить его в подходящий контекст.

Перейдем к сочинениям Нумения. Здесь информации больше, хотя до нас дошли только фрагменты. Большая часть из них сохранена Евсеием (Preparatio Evangelica), кроме этого существует один большой фрагмент из Халкидия, несколько ссылок у Оригена и довольно много кратких фрагментов в неоплатонических текстах, по преимуществу у Прокла. Вполне возможно, что Халкидий испытал большое влияние Нумения и использовал его труды, по крайней мере косвенно, в остальной части своего комментария на *Тимей*.

Основным философским трактатом Нумения было сочинение *О благе*, которое состояло, по крайней мере, из шести книг, где рассматривалось учение о первопринципах, то есть о Бытии или Благе, в форме диалога между рассказчиком (которым, очевидно, был сам Нумений) и неким иностранцем, который, по крайней мере в сохранившихся фрагментах, говорит очень мало, ограничиваясь просьбами прояснить то или иное суждение и ответами на простые вопросы. Возможно, что такое обобщение, базирующееся на небольшом количестве данных, и опасно, однако создается впечатление, что мы имеем дело скорее с трактатом в духе *Герметического корпуса*, нежели с диалогом в смысле Платона. Ученик склонен соглашаться со всем сказанным не более чем, скажем, Тезтет в *Софисте*, однако тон самого рассказчика гораздо более иератичен, нежели тон главного персонажа в любом из платоновских диалогов, за исключением разве *Тимея* в одноименном диалоге, который, впрочем, диалогом и не является. Рассказчик в трактате *О благе* весьма напоминает Гермеса, инструктирующего Тата.

Однако Нумений связывается обычно не с герметическим корпусом, но с другим примечательным продуктом второго столетия — *Халдейскими оракулами*. Этот документ был составлен при совершенно неясных обстоятельствах неким Юлианом, жившем в правление императора Марка Аврелия, то есть примерно во времена Нумения. В этих оракулах современная им платоническая и пифагорейская доктрина находит курьезное воплощение в форме псевдогомеровских (гекзаметрических) виршей.

Одна параллель особенно интересна. В четвертой книге основного сочинения Нумения (fr. 17d; 26 l) мы читаем:

«Поскольку Платон знал, что только Демиург может быть известен людям, в то время как Первый Ум, именуемый Бытие в себе, является абсолютно непознаваемым, он обратился к ним с такими словами: О люди, этот Ум, который вы считаете наивысшим, таковым не является, в действительности есть еще один, который старше этого и более божественный».

В *Оракулах* (fr. 7 Des Places) говорится следующее:

«Отец оформил и завершил все вещи и передал их второму Уму, которого люди почитают в качестве первого».

Предмет и тон этих пассажей весьма схожи, однако с уверенностью невозможно сказать, что один повлиял на другой или наоборот. Известно тем не менее, что Нумений в своем учении уделял большое внимание учениям брахманов, иудеев, магов и египтян (фр. 1), доказывая, что по сути они соответствуют тому, чему учили Платон и Пифагор. Таким образом, он наверняка с радостью принял бы такой текст, как *Оракулы*. Если посмотреть на это дело с другой стороны, Юлиан, хотя он и отводит себе скромную роль глашатая древних богов, был наверняка подвержен влиянию современного ему платонизма. В этой связи заслуживает внимания другое подозрительное совпадение в доктринах этих двух источников: в вопросе о двойственной природе Демиурга, о чем речь подробнее пойдет далее.

Наконец, существует и третья возможность, именно, что и *Оракулы* и Нумений подверглись влиянию того направления мысли, которое составляет своеобразное подводное течение тогдашнего платонизма и в котором слились пифагорейские, гностические и герметические элементы.

Кроме диалога *О Благе*, Нумению принадлежало сочинение *О неумничтожимости души*, по крайней мере в двух книгах (фр. 29). Все, что мы знаем об этом, сводится к замечанию Оригена, что Нумений прибегает к различным невероятным сказкам, дабы доказать свою основную идею. Возможно, однако, что серия высказываний у Прокла (фр. 39, 40) и Ямвлиха (*De anima* = фр. 41–43) также происходит из этого текста. Еще одно сочинение, озаглавленное весьма многозначительно *О тайном учении Платона*, упоминается только в одном фрагменте, содержание которого скорее разочаровывает: там говорится лишь о том, что персонаж Евтифрона введен для того, чтобы представить популярные верования афинян. Само по себе это не очень интересно, однако может служить указанием на то, что уже Нумений начал тот систематический анализ смысла вступлений и персонажей платоновских диалогов, который получил впоследствии значительное распространение у неоплатоников. Однако нет ника-

ких свидетельств о том, насколько далеко он продвинулся в этом направлении. Возможно, что его истолкование смысла битвы между Атлантами и Афинянами (*Тимей* 23 d сл.) как конфликта между благородными душами, управляемыми Афиной, и всеми остальными, подверженными рождению и подчиняющимися Посейдону, который и отвечает за возникновение (ар. Procl. In Tim. 176, 30 sq. Diehl = fr. 37), происходит не из комментария на *Тимей*, как это обычно принимается без каких-либо явных доказательств, а из этого сочинения.

Напротив, экзегесис мифа Эра из *Государства*, о котором сообщает Прокл в *Комментарии на Государство* (фр. 35), скорее всего был отдельным сочинением, как на это явственно указывает сам Прокл, называя Нумения комментатором этого мифа (In Rep. II 96, 11 sq. Kroll). Я полагаю также, что истолкование Нумением смысла Пещеры нимф в *Одиссее* XIII, которое сохранил Порфирий в одноименном сочинении (фр. 30–33) также могут происходить из комментария на миф в *Государстве*, поскольку в фр. 35 между ними устанавливается связь.

Упоминаются еще три названия сочинений Нумения, от которых не дошло ни одного фрагмента: *Еропс* (или Ноорое), *О числах* и *О месте* (*topos*). Ориген (*Contra Cels.* IV 51 = fr. 1c) перечисляет их как работы, в каждой из которых, как и в *О Благе*, Нумений дает аллегорическое толкование писаний Моисея и пророков. Название *Еропс* является, вероятно, указанием на *ероптеиа*, мистическое видение, доступное посвященным в таинственные ритуалы, что предполагает откровение гайных доктрин. Трактат *О числах* был, несомненно, очерком пифагорейской нумерологии, подобной той, что мы видели у Никомаха. Что касается названия *О месте*, то, несмотря на почти аристотелевский заголовок, слова Оригена убеждают нас в том, что речь там снова идет о каких-то аллегориях Ветхого Завета, о которых мы можем только гадать.

Большой фрагмент из *Комментария на Тимей* Халкидия (гл. 295–299) касается в основном учения Нумения о материи и может происходить из специального сочинения на эту тему, хотя ничего подобного не сообщается. Имеется также несколько указаний на то, что Нумений написал нечто специально о природе различных богов: Сераписа (фр. 53), Аполлона (фр. 54), Ягве (фр. 56), Гермеса и Майи (фр. 57) и Гефеста (фр. 58), однако, опять же, нет никаких подтверждающих это свидетельств.

Наконец, благодаря Евсевию до нас дошли многочисленные фрагменты из примечательного полемического сочинения *О неверности Академии Платону*, в котором рассматриваются воззрения членов Новой академии от Аркесилая до Филона из Лариссы (с заключитель-

ным выпадом против Антиоха за его увлечение стоицизмом), где с известной долей горячности Аркесилай обвиняется в том, что своим нефилософским подходом он обедняет истинный платонизм. Наиболее удивительным является пример с Лакидом, который упражнялся в воздержании от суждения (*epoche*), несмотря на поимку с поличным и уличение в воровстве одного из своих рабов. Карнеад также подвергается бескомпромиссному разбору. Нумений безжалостно критикует стоиков и отказывает Антиоху в признании за ним чести возрождения традиции Древней академии, которая (от Спевсиппа до Полемона) оставалась, как он полагал, верной Платону. Заканчивается ли очерк Нумения на Антиохе, сказать трудно, однако Евсевий доводит свои выдержки только до этого автора. Я предпочитаю считать, что Нумений действительно заканчивает на Антиохе, что является одновременно хорошим подтверждением того, что после Антиоха и его непосредственных последователей, по мнению Нумения, Академия прекратила свое существование. Сам по себе этот полемический ход радует, хотя содержание сказанного следует принимать *cum grano salis*. Это интересно, поскольку ясно показывает другую сторону личности Нумения, отличную от той, которая вырисовывается в трактате *О Благе*. Оказывается, Нумений был законченным полемистом, употребляющим в пылу спора словечки, достойные Аристофана. Не случайно некоторые исследователи считали, что история о Лакиде и его рабе прямо заимствована из Новой комедии. Однако такое допущение излишне. Подобному рассказу скорее место среди многочисленных анекдотов эллинистической историографии, множество примеров которых мы находим у Диогена Лаэртского. Не стоит лишать Нумения права добавлять в это собрание свои истории.

2. Философия

Как и в случае с предыдущими двумя мыслителями, мы не можем выделить в учении Нумения ничего, посвященного специально этике, поэтому нет смысла уделять этому предмету особое место. Ясно однако, что его собственная этическая позиция была весьма аскетической. Человек, по Нумению, как нам это предстоит увидеть, одержим двумя душами — разумной и неразумной. Падение в тело — это несомненное зло для разумной души. Следовательно, этика должна помогать рациональной душе как можно скорее освободиться от влияния тела. Не исключено, что такие воззрения оказали влияние и на Плотина, Порфирия и Ямвлиха, однако возводить их непосредственно к Нумению было бы чрезмерно вольной экстраполяцией. Однако если мы обратимся к такому сочинению Плотина, как

трактат *О добродетелях* (Епп. I 2) с его пропагандой «уподобления Богу», мы найдем, что позиция, там изложенная, не очень отличается от воззрений Нумения.

Аналогичным образом, мы не имеем данных о каких-либо специальных воззрениях Нумения на логику, поэтому обратимся к тому, что нам известно более определенно — к его метафизике.

а) Первые принципы: Отец и Демиург

Я начну не со слов самого Нумения, но с изложения его взглядов Прокломом (In Tim. I 303, 27 sq. = fr. 21), несмотря на их критичность, поскольку здесь кратко, но ёмко суммируются базовые принципы его доктрины:

«Нумений учит о том, что существует три Бога, первого из которых он называет Отец, второго — Творец (poietes), а третьего — Творение (poietema); ибо космос, по его представлениям, является третьим Богом. Так оказывается, что Демиург имеет двойственную природу, будучи первым и вторым Богом, в то время как третий Бог — это результат его демиургической активности. Однако лучше уж так говорить, нежели использовать его драматическую терминологию, говоря о Деде, Сыне и Внуке».

Все это не вполне точно, однако годится для начала. Отметим следующее. Нумений, как и Модерат, говорит о триаде Богов, возможно, основываясь, хотя бы отчасти, на *Втором письме* Платона (312e), о котором в своем сочинении *О неверности Академии Платону* он говорит как об учении Сократа (фр. 24, I. 51): «Все вещи тяготеют к Царю всего, все существует ради него, и он является причиной всего прекрасного; ко второму же тяготеет второе, а к третьему — третье». Что бы ни имел в виду автор этих загадочных слов, письмо это вызвало множество восторгов у последующих авторов и имело широкое хождение в пифагорейских кругах. Что касается этой тройственной схемы, то она выглядит несколько натянутой в отношении третьего Бога, что позволяет предположить, что ее авторы пользовались некоторой моделью, пытаясь подогнать под нее результат.

Второй особенностью схемы Нумения, которую он разделяет со всеми неопифагорейцами и Альбином, является различие между высшим Богом и Демиургом. Даже те платоники, которые не принимали различия между двумя Богами, такие, например, как Филон, Плутарх или Аттик, все же настаивали на необходимости четкого различия между Богом и его Логосом, что в конечном итоге ведет к тому же результату. В случае с пифагорейцами их желание прославить Триаду приводит, очевидно, к образованию трех Богов.

Прокл ошибается, утверждая, что Нумений разделял демиургическую функцию между двумя Богами. Сохранившиеся фрагменты

представляют дело совсем иначе. Действительно, Демиург имеет двойственную природу, однако он разделяется не между первой и второй высшими сущностями, но между второй и третьей.

Различение между первым и вторым Богами встречается в ряде пассажей. В фрагменте из Прокла Нумений, для своих целей, высказывание из *Тимея* 28с «отец и творец» воспринимает как указание на две различных сущности — Отца и Творца:

«Первый Бог, сущий в его уникальном месте, является простым, согласным с самим собой и не подверженным никакому делению. Вторым и третий Бог на самом деле также одно существо, однако в процессе контакта с материей, которая есть Диада, он придает ей единство, однако сам подвергается разделению ею, поскольку в характере материи заложена страсть и изменчивость. Так, оказавшись вне связи с умопостигаемым (что означает обращенность на себя), обратив свой взор на материю и помыслив о ней, он забывает (*aperiortos*) о себе. Поэтому он погружается в чувственный мир, служит ему и возводит его до состояния, присущего его собственному характеру, как результат любви по отношению к материи».

Первый Бог-Отец находится в одиночестве на своем троне, ни во что не вмешиваясь и созерцая себя. Он есть Благо (фр. 16) и Единица (фр. 19). В сохранившихся фрагментах он не называется Единым в собственном смысле слова (хотя в фр. 5 он описывается в тех же эпитетах, что и первая гипотеза *Парменида*). Во фр. 12 говорится, что он не создает ничего сам, являясь лишь отцом Бога-Творца. Он не совершает никаких действий и именуется Царем. Во фр. 13 отношение между этим первым Богом и Демиургом сравнивается с отношением между собственником фермы, который решает, что именно нужно сеять, и работником, который обрабатывает поле:

«Первый, как фермер, сеет семя всякой души во все вещи, которые способны принять его; в то время как законодатель насаждает, распределяет и пересаживает то, что было посеяно из этого источника в каждом из нас».¹

Все это напоминает описание Монады как семенного начала всех вещей в природе, которое встречается у Никомаха, однако может и

¹ Этот фрагмент порождает сложную текстуальную проблему. Я принимаю, с некоторыми сомнениями, чтение *georgon* вместо *ge on*, которое стоит в манускрипте. Доддс (менее успешно, нежели в случае с *speita* во фр. 16) предлагает *a (=protos) on*. Я согласен с тем, что Нумений не использует здесь *ho on* в библейском (и филоновском) смысле, как «Тот, кто есть». Альтернативой является предположение, что *sperma* является предикатом для *on*, но в таком случае Отец окажется семенем каждой души.

См. пояснение к этому месту в *Послесловии*. — *Прим. пер.*

восходить непосредственно к *Тимею* (41e), где о Демиурге говорится как о сеятеле душ в различные «органы времени».¹

Первый и второй Боги противопоставляются и во фр. 15:

«Таковы жизни соответственно первого и второго Богов. Очевидно, что первый находится в покое, в то время как Второй, в отличие от него, в движении. Первый не распространяется далее сферы ума, Второй же связан и с умом, и с чувствами... Вместо движения, присущего Второму, я заявляю, что покой (*stasis*) присущ и Первому как внутреннее движение, из которого рождается космический порядок и его вечное пребывание, и спасение (*soteria*) распространяется на все вещи».

Откровение о том, что *stasis* первого Бога в действительности является внутренним (*symphyton*) движением, представляется парадоксальным и самому Нумению, поскольку оно вступает в противоречие с понятием неподвижного двигателя, которое доминировало в среднеплатонической теологии, однако представление это может восходить к известному пассажу из платоновского *Софисту* (248e), где движение, жизнь, душа и знание называются в числе предикатов Истинно Сущего. «Неподвижное движение» Первого Бога является своего рода энергией, которая порождает стабильность и упорядочивает все остальное, ибо оказывать воздействие на вещи — это некоторого рода движение. В этом смысле, вероятно, Прокл и говорит, что первый Бог Нумения — это также демиург.

Во фр. 16 находим разработанный параллелизм между Демиургом и первым Богом или Благом. Демиург является Богом творения (*genesis*), в то время как Благо является первым принципом Бытия. Демиург является имитатором (*mimetes*) Блага, и сам благ только по причастности к Благому. Все это базируется на комбинации доктрины *Тимея* и шестой книги *Государства*:

«Если Бог Творения благ, то демиург Бытия должен считаться Благом как таковым, которое присуще ему по природе. Поскольку второй, будучи двойственным, создает в качестве Демиурга свои формы и космос, первый² же полностью созерцателен».

¹ Бог как садовник (*phrytourgos*), насаждающий различные физические объекты, изображается и в Рер. X 597d. Филон многое строит на этом образе.

² Я принимаю здесь изобретательное исправление *epeita* на *epei ho a* (= *protos*), предложенное Доддсом. В любом случае структура предложения и смысл нуждаются в коррекции. Разумеется, Демиург также отчасти причастен созерцанию (*theoretikos*), однако фраза «затем полностью созерцателен» плоха и доктринально не последовательна. Если она указывает на некоторый период, когда Демиург занимался только чистым созерцанием, как в мифе из *Политика*, то все равно она слишком таинственна и

Утверждение, повторенное в фр. 19 и 20, что Демиург благ только по причастности к Отцу, ведет к некоторому принижению статуса этой сущности, вполне в гностическом духе. Однако именно у Нумения, с его негативным отношением к миру, не удивительно найти и «менее, чем благого», «не знающего» Демиурга, который ответствен за создание того, в чем он впоследствии оказался заключенным. Демиург творит в результате любви или страсти (*oŕexis*) к Материи (фр. 11), которая «раскалывает» его на части (а возможно, разрывает, как Диониса или Озириса). В пылу страсти к материи он забывает о себе. Однако решение, что Демиург Нумения является злым Богом, было бы крайностью.

Кроме земледельца, Нумений также уподобляет Демиурга кормчему, как это подробно описывается в фр. 18:

«Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет кораблем со своего места, его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир, хотя и плывет он внизу по морю. Точно так же и Демиург, прочно связав материю гармонией, так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как над кораблем над водой, правя гармонией и управляя ею с помощью форм, и смотрит, как тот, на небо, на высшего Бога, который притягивает его взор, свои аналитические способности (*kritikon*) обретая из этого источника, а импульсивные стремления (*hormetikon*) — из своего желания (*oŕexis*)».

Отметим по ходу дела, что две способности души Демиурга, обозначающиеся как *kritikon* и *hormetikon*, напоминают, хотя и не буквально, свойства божественной души в *Учебнике платоновской философии* (Did. 178, 32 sq.). И снова имеется указание на *oŕexis* Демиурга, очевидно к материи. Он связывает материю гармонией — термином, вообще говоря, бесцветным, однако, если вспомнить, что в герметическом *Поймандре* (14) он используется для обозначения мирового порядка, напрашивается предположение, что Нумений мог употребить здесь этот термин в связи с герметическим его смыслом. Сам образ Демиурга, созерцающего модель, взят, разумеется, из *Тимея*.

Образ кормчего напоминает и миф из *Политика* (272e), где говорится, что в мире сосуществуют периоды порядка и беспорядка, обусловленные тем, что иногда Бог держит в руках рулевое весло, иногда же возвращается в свою сторожевую башню и позволяет кораблю плыть куда придется. Во фр. 12 имеется четкое указание именно на

плохо сформулирована. См. подробнее об этом: Dodds. *Les Sources de Plotin*. P. 48–52. (Привлечение Пьером Адо (Hadot) для объяснения этого обстоятельства 9 письма Сенеки интересно, но не очень убедительно.)

такое представление, не ясно, однако, насколько Нумений связывает его с мировыми циклами:

«...Первый Бог не проявляет активности в каких-либо делах и является Царем (Рер. X 597e; Leg. X 904a), в то время как демиургический Бог “берет на себя управление на пути по небу” [следовательно, отождествляется с Зевсом из мифа в *Федре*]. Именно благодаря ему осуществляется и наше путешествие, когда nous направляется вниз через сферы¹ ко всем, кто в силах стать ему причастными. Когда Бог взирает на нас и направляется к каждому из нас, тогда тела растут и расцветают, поскольку Бог вскармливает (чтение *kedeuontos*) их своими лучами (*akrobolismoi*); когда же Бог возвращается назад на свою сторожевую башню (*periope*), все прекращается и nous живет независимо, наслаждаясь счастливой жизнью».

Я не стал переводить здесь nous, поскольку не ясно, какой ум имеется в виду. Мне кажется, что эта двусмысленность является намеренной и nous означает одновременно и ум Демиурга, эманулирующий от него как отдельная сущность, и ум отдельных людей, или, по крайней мере, тех, кто в силах иметь ум. Такая избирательная причастность уму напоминает «отделяемый ум», с которым мы встречались у Плутарха, и еще в большей степени подобно уму *Поймандра* (22), присущего только избранным.

Однако какого рода процесс имеется здесь в виду? Следует ли нам представить себе череду циклов, в течение которых Демиург то заботится о мире, то забывает о нем? Ничто в сохранившихся фрагментах не подкрепляет такого предположения, однако для платоника такой взгляд был бы вполне законной доктриной, и Нумений мог иметь в виду миф из *Политика*, который является источником этого воззрения. Можно в качестве альтернативы предположить, что речь идет о более кратких интервалах времени или касается перемен в связи между индивидуальным умом и Демиургом, так что в определенные моменты времени индивидуальный nous оказывается отрезанным от мирового Ума и остается без его руководства. Если принять эту последнюю интерпретацию, то окажется, что Нумений принимает миф из *Политика* как свидетельство о двух сосуществующих тенденциях в самом Демиурге, напряженные отношения между которыми мы уже наблюдали.

Рассмотрение Демиурга увело нас в сторону от Отца. Мы ненадолго должны вернуться к нему, прежде чем перейти к анализу материи

¹ En diexodoi. Такое чтение принимает Дес Плас, что представляется правильным. Diexodos, хотя и использующееся для обозначения орбит планет, значит «хождение через и от» — в этом случае от Демиурга через космос к отдельным сущностям.

и души. Важнейшим вопросом в связи с Отцом, на который остается ответить, является следующий: является ли он Умом, и если да, то в каком смысле?

Описываемый как Единое и Благо, он называется также Умом (фр. 16) и Первым Умом, идентичным Самосущему (autoon) (фр. 17). С одной стороны, в экзегесисе пассажа из *Тимея* (39e): «Как Ум видит Формы, существующие в абсолютном живом существе (to ho esti zoon), так же и в такой же мере он решает (dianoethe), что мир должен обладать ими», Нумений приравнивает первого Бога абсолютному живому существу и заявляет, что он умопостигает, только используя (en proschresei) Второй Ум, который, собственно, и является Умом. Третий Ум (который, как мы видели, есть всего лишь низший аспект Второго) должен быть отождествлен, как он говорит, с сущностью, которая «определяет» (dianoomenos), то есть непосредственно надзирает за творением физического мира.

Термин proschresis не легко понять. Очевидно, он означает, что первый Бог является всего лишь активным Умом в той мере, в какой он сообщается со Вторым, в то время как второй Бог, как говорит Нумений, является активным Творцом только постольку, поскольку он сообщается с Третьим. В последнем случае, однако, поскольку Третий является только лишь низшим аспектом Первого, параллелизм не очень точен. Причем следует помнить, что фр. 22 является всего лишь пересказом Прокла, а не цитатой, так что не следует слишком упираться на терминологию. В конечном итоге мы должны заключить, что первый Бог Нумения все же является некоторого рода Умом, так что мы не находим у него высшего принципа, аналогичного тому, который помещает Плотин над Умом.

Наконец, следует привести здесь рассказ Нумения о том, как следует восходить к первому Богу, поскольку в нем содержится еще один яркий образ (фр. 2):

«Понятие любого материального объекта мы постигаем посредством сравнения его с другими подобными объектами и посредством вычленения характеристик, доступных нашим чувствам. Благо, напротив, невозможно ухватить на основе чего-либо ясного нам или подобного ему, но как тем, кто сидит в сторожевой вышке, удастся, напрягши зрение, всего на миг ухватить силуэт паруса маленького рыболовного судна, плывущего в одиночестве среди волн, не в меньшей степени следует и нам отстраниться от всех чувственных вещей и в полном одиночестве остаться наедине с Благом в его уникальности, где нет места ни человеку, ни другому живому существу, ни какому-либо телу, большому или малому, но присутствует одно лишь невыразимое и воистину неопишное одиночество, где находится то место, убежище и излюбленное обиталище Блага, в кото-

ром оно в покое, благодати, тишине и величии неспешно плывет по поверхности Бытия.

Однако если кому, увлеченному чувственным, почудится, что Благо машет ему, и он убедит себя в том, что общается с ним, то пусть он знает, что совершенно заблуждается. Ибо для достижения его требуется не обычный, но особый божественный метод, поэтому лучше сначала отвергнуть все чувственное, обратиться к изучению математики и созерцанию чисел, так на практике освоив ту науку, которая учит тому, что есть Бытие».

Это поэтизированное описание мистического созерцания является развитием того, что можно найти в *Седьмом письме* Платона (341c). Возможно, что это место повлияло на аналогичные высказывания Плотина (Enn. V 5, 7; VI 7, 36). Однако, как бы там ни было, мы еще не доходим до платиновского Единого.

б) Материя

Учение Нумения о материи наиболее полно излагается в большом пассаже из Халкидия (In Tim. 295–299 = fr. 52). Как лояльный пифагорец, он приписывает излагаемую им доктрину Пифагору. Материя идентифицируется с неопределенной Двоицей и вечно существует в своем неорганизованном состоянии, подобно тому как представлена злая Душа у Плутарха и Аттика, но может перейти в организованное состояние (благодаря Демиургу). Нумений критикует (11, 15 сл.) некоторых пифагорейцев (таких, как Модерат, которого он, однако, не упоминает), которые думают, что «эта неопределенная Двоица произошла из Монады в результате распространения природы последней и выражения в виде Диады. Но это утверждение абсурдно, ибо предполагает, что Монада перестала быть тем, чем она является, а эта Диада некогда не существовала и возникла, а следовательно, материя получает свое существование от Бога, в результате объединения неизмеримого и беспредельной двойственности».

Таким образом, Нумений занял однозначно дуалистическую позицию в многолетнем споре пифагорейцев в вопросе о том, следует ли постулировать один или два принципа, говоря о Монаде, которая порождает из себя Диаду или вечно противоположную пару — Монаду и Диаду. Евдор и Модерат следовали первому варианту, равно как и пифагорейский источник, использованный Александром Полигистором (DL VIII 25). Нумений в соответствии с тем, что нам известно о древних пифагорейцах, занимает вторую позицию.¹

¹ Отметим, что оппозиция подобного рода существует и в учении гностиков: такие школы, как валентиниане и маркиониты, производят мате-

Нумений далее продолжает описывать материю как поток (11, 33 сл.)¹, лишенная качества, но тем не менее действенную и злую силу. Он критикует стоиков за постулирование «неопределенного, промежуточного характера» материи. Для Платона, говорит он, таким свойством обладает скорее соединение материи и формы, но не сама материя. Как и Плутарх, Нумений опирается на известное место из десятой книги *Законов* (11, 65 сл.).

Дуализм присутствует и в самом человеке не в меньшей степени, чем в космосе. Наша низшая чувственная душа черпает силы от злой, материальной Души Мира. Подробнее об этом немного далее. Как и Плутарх (Proc. An. 1014b), Нумений указывает на то, что Демиург в *Тимее* приводит материю в порядок из беспорядка, что предполагает существование некоторой иной силы, не доступной сфере его Промысла, и указывает на предсуществование некой иной силы до начала его организующей активности, ответственной за это беспорядочное движение. Бог не в силах подчинить себе эту силу в полной мере и вынужден постоянно контролировать ее. Ведь она всепроникающа (11, 113 сл.):

«Наконец, Нумений заявляет — и вполне справедливо, — что в обрасти рождения невозможно найти ни одной сущности, свободной от зла, будь то поколения людей или природа, или тела животных, или даже деревья, растения, фрукты, потоки воздуха, волны моря, или даже само небо, поскольку оно (зло) примешивается ко всему, созданному Промыслом, как зараза низшей природы».

Даже планетные боги, как он говорит (фр. 50), смешивают свои силы и действия с материей, хотя сущность их остается чистой. Такой перенос злой природы даже в область небесных тел напоминает скорее гностицизм, нежели платонизм, поэтому не принимается Платином или Порфирием, хотя и разделяется, как можно предположить, Ямвлихом (In Tim. Fr. 46 = Procl., In Tim. I 440, 16 sq.).

Учитывая такой явный дуализм, удивительно, что ничего не говорится о вере Нумения во временность мира, ведь такое допущение делается и более умеренными дуалистами, такими как Плутарх или Аттик. Трудно сказать, почему это так, однако факт остается фактом и Нумений не упоминается в позднейших источниках в числе еретиков (именно Плутарха и Аттика), которые придерживались такого взгляда.

рию от Бога (в результате процесса ограничения последнего), а манихеи, напротив, упорствуют в дуализме, придерживаясь персидского представления о полярных принципах.

¹ Он принимает образ Одиссея как аллегория человека, проходящего череду рождений, а море и волны здесь оказываются аллегорией материи (фр. 33).

с) *Мировая душа и индивидуальная душа*

В это злобное и бушующее море попадает душа, как только она появляется в мире. Однако прежде чем перейти к судьбе индивидуальной души, рассмотрим роль Мировой души.

Очевидно, что Мировая душа, если таковую вообще возможно вычленишь у Нумения, тесно связана с Демиургом. Ее можно считать третьим Богом, ошибочно (как мне кажется) представленной Проклом как творение (ποίητα) и лучше определяемой как «nous, мыслящий дискурсивно» (фр. 22), то есть проектирующий формы на физический мир. Третий Бог является, как мы видели, всего лишь низшим аспектом Второго, когда Демиург разделяется материей из-за заинтересованности в ней Демиурга. Здесь можно усмотреть параллель с интерпретацией смысла тела и души Озириса у Плутарха (Is. et. Os.). Третий Бог, таким образом, не является в собственном смысле Мировой душой, но представляет собой аспект Демиурга или Логоса. Однако пересечение функций разумной Души и имманентного Логоса является настолько полным, что обоим им в этой метафизической схеме места не находится, как я имел уже случай продемонстрировать на примере Альбина и Апулея (для Плутарха, точно так же, Исида — это Мировая душа в ее субрациональном аспекте). С другой стороны, в фр. 52 Нумений говорит о двух противоположных Мировых душах в связи с постулированием особой злой Мировой души. Он здесь точно следует доктрине десятой книги платоновских *Законов*. В конечном итоге злая Мировая душа исполняет все функции третьего Бога.

Однако злая Мировая душа не является лишь иррациональным аспектом Мировой души. Она выглядит скорее как Тифон или Ариман, нежели Изида, сохраняя при этом особенности «восприимницы» *Тимея*, что указывает на ее роль «матери» смертных вещей и даже тварных небесных богов (фр 52, 101), а также на то, что она подчиняется провиденциальной деятельности Демиурга гораздо в большей степени, нежели такие сущности, как Тифон. В этом отношении Нумений скорее платоник, нежели гностик, поскольку его злой принцип все же подчиняется Благу, хотя и несправимо упорствует в своем неподчинении.

Индивидуальная душа заслуживает более детального анализа. Значительная часть первой книги диалога *О Благе* посвящена весьма детальному и скучному доказательству нематериальности ее природы. В процессе этого доказательства Нумений воспроизводит все традиционные платонические аргументы (фр. 1–2), в которые нет необходимости здесь вдаваться. Напротив, вопросы, к которым он обращается после этого, такие как нисхождение души в тело, ее

жизнь в теле (включая ее связь со второй душой, привнесенной со стороны материального космоса) и история ее возвращения домой, в сверхкосмические сферы, заслуживают более детального рассмотрения.

Интерпретируя миф о пещере нимф из *Одиссеи* и миф Эра из *Государства*, Нумений говорит (фр. 30–35), что души собираются на Млечном Пути перед тем, как им предстоит снизойти через планетарные сферы в земные тела. Молоко и мед, которые некроманты предлагают душам, символизируют приманки, расставляемые наслаждением, клюнув на которые они оказываются в мире рождения. Идея о падении души, по причине ее страсти к «меду телесных улад», напоминает, к примеру, образ «несмешанного вина неведения», которым упиваются смертные, как об этом сказано в начале седьмого трактата *Герметического корпуса*. Прокл жалуется в своем *Комментарии на Государство* (II 128, 26 sq. = fr. 35), что в своем учении о нисхождении души в тело Нумений слишком смешивает платоновские доктрины с астрологией и мистическими культами, что наверняка касается детального анализа пути души через Зодиак и сферы планет, в процессе которого душа приобретает различные влияния, которые становятся ее прилепившимися душами (*prospnyes psyche*). Я заимствую этот термин из гносиса Василида, поскольку, хотя Нумений и не употребляет его в этом виде, он использует глагол *prospnyesthai*, который как раз обозначает присоединение внешних влияний к душе (ар. *Jambl., De an., p. 375 Wachs. = fr. 43*). Нумений называет такую душу просто неразумной душой (фр. 44), используя вполне платонический термин для обозначения этого совершенно чуждого платонизму концепта, то есть принятие существования двух (и воюющих друг с другом) душ вместо двух или трех различных способностей одной души. Разумеется, Платон, как обычно, подает повод и для такой интерпретации, не только различая в процессе описания сотворения души в *Тимее* два круга Тождественного и Иного (35a), но и позволяя заключить из 41d–43a, как это и сделали многие платоники, что Демиург поручил младшим богам (в позднем толковании, планетным богам) завершить творение, создав для души, сотворенной Демиургом, не только тело, но и страстную ее часть. «Транспортные средства» (*ochemata*), на которые Демиург помещает души (41e), впоследствии также были истолкованы как чувственная оболочка, а термин *ochema* стал использоваться в техническом смысле для обозначения этого.¹ *Федон* (113d) и *Федр* (247в) также привлекаются для аналогичной цели, хотя ни

¹ См.: Dodds E. R., ed. *Proclus: The Elements of Theology*, Appendix II. P. 313 ff., где подробно рассказывается о происхождении этой доктрины.

один из этих пассажиров не допускает подобного толкования, если не приложить усилий для сознательного вчитывания в текст этого смысла.

Законы (898е сл.), хотя на них непосредственно и не ссылаются, также, как это отмечает Доддс (Ук. соч. С. 315), содержат указание на нечто подобное в том месте, где говорится о том, как звезды управляются своими душами. Платон ссылается также (немного ранее в том же сочинении, 899а) на душу, «путешествующую в колеснице Солнца», что вполне соответствует вышеуказанному образу. Доддс также отмечает, что аристотелевская *рнепта*, которая является месторасположением растительной и чувственной частей души и физиологической *phantasia*, «аналогична тому элементу, из которого сделаны звезды» (Gen. An. 736b 27 sq.)

Эти источники несомненно поспособствовали развитию данной доктрины, которая по сути является попыткой ответить на вопрос о том, каким образом телесное сообщается с бестелесным. Однако в нашем случае сюда примешан сильный магический и астрологический элементы. По Ямвлиху (De Myst. VIII 6), теория двух душ имеет герметическое происхождение:

«Человек, как сказано в этих (sc. герметических) писаниях, имеет две души. Одна происходит от первого Ума, будучи причастной также силе Демидурга, а вторая обретается по причине вмешательства небесных тел, и в нее оказывается помещенной та душа, которая зрит Бога (he theoptike psyche)».

Только низшая часть души, как он говорит, подвержена власти судьбы, или астральным влияниям.

Все сказанное вполне соответствует воззрениям Нумения. Нихождение души в тело и ее пребывание в нем является, по Нумению, несчастьем (фр. 48). Этот гностический подход разделяется, как мы увидим, не его спутником Крониом, но Гарпократионом, учеником Аттика. Такой подход с необходимостью предполагает аскетическую, мироотрицающую этическую позицию, причем «следование Богу» предполагает не достижение гармонии с космосом, но скорее стремление отрезать все путы, которые к нему привязывают. В душе человека, по Нумению, происходит постоянная и бескомпромиссная борьба двух душ-противников (фр. 43), которая в отличие от позиции Плутарха и Аттика не может привести к перемирию. Удивительным образом Нумений признает бессмертие иррациональной части души (фр. 46с, 47), однако не «личное бессмертие», но такое, которое служит нуждам космоса. Вероятно, она может быть использована для других инкарнаций, летая, как привидение, до нового воплощения. Очевидно также, что, по Нумению, она не может подняться выше космоса.

С другой стороны, место, которое Нумений отводит разумной душе, находится за пределами космоса, ближе к началу, из которого оно вышло, причем гораздо выше, нежели готовы были принять поздние платоники. Ямвлих, например, критикует Нумения (фр. 41–42) за неадекватное различие между душой и принципом, который находится выше ее. Цель Нумения, очевидно, состояла в том, чтобы подчеркнуть родственность души и надмирного, так что, по всей видимости, те определения, которые дает в этой связи Ямвлих, не относятся к нему непосредственно.

Он верил, по всей видимости, не только в реинкарнацию, как любой платоник или пифагореец, но и в метемпсихоз в животные тела тех душ, которые слишком отягощены злом (фр. 49). Этого воззрения придерживались многие средние платоники (е. г. Didask. 178, 28 sq.) и впоследствии Плотин (Епн. III 4, 2; IV 3, 12), однако оно было отвергнуто последующими платониками, начиная с Порфирия. Что случается с высшей душой в животном теле, или как ему удастся снова вернуться к человеческим инкарнациям, из наших источников не ясно, однако этого не проясняет и платоновская теория.

d) Демоны

Демонология Нумения хотя бы отчасти проясняется благодаря пассажию из *Комментария на Тимей* Прокла (I 76, 30 sq. = фр. 37), где дается толкование смысла битвы между афинянами и жителями Атлантиды. Нумений истолковывает этот образ аллегорически как перманентный бой между «более благородными душами, поддерживаемыми Афиной, и другими, активными участниками творения (*genesiourgoi*), которые служат Богам, управляющим творением (Посейдону)». Здесь они не называются демонами, однако по крайней мере последняя категория из них, слуги Посейдона, вполне напоминают материальных демонов, заставляющих души воплощаться. Вполне вероятно, что Нумений верил в существование таких существ, однако состояние наших источников не позволяет утверждать это с определенностью.

3. Заключение

Нумений является замечательной фигурой, о которой, к сожалению, мы знаем слишком мало. В своем учении он соединяет различные, порой несоединимые, направления, такие как платонизм, пифагореизм, герметизм, гностицизм, зороастризм и иудаизм. В его лице некоторые «подводные течения» в платонизме, о которых речь пойдет в следующей главе, приобрели определенную философскую

респектабельность. Пифагорейский платонизм в духе Нумения при посредстве загадочного Аммония Саккаса оказал влияние на Плотина и поздний платонизм.

Знал ли Нумений Филона — это менее чем ясно, однако он был знаком с методом аллегорического толкования Пятикнижия (фр. 1), и если принять, что некоторые из пассажей из *Комментария на Тимей* Халкидия, где упоминаются *hebraei*, занимающиеся таким толкованием (например, гл. 250–256, о снах, гл. 219, о составе души), действительно принадлежат Нумению, это приблизит его в Филону еще сильнее.¹ Как бы там ни было, следует признать, что это допущение слишком спекулятивно. Кроме того, признавать за Нумением роль посредника между Филоном и Плотиним, как это пытаются сделать некоторые исследователи, значит приписывать Филону слишком много оригинальности. Филон, как мы видели, испытал очень большое влияние со стороны современного пифагореизма и платонизма, следовательно, только отрывочность нашей информации могла подвигнуть некоторых авторов на то, чтобы вывести его в качестве оригинального мыслителя, внесшего самостоятельный вклад в платонизм.

Попытки доказать, что Нумений сам был иудеем, также уведут в сторону. Совсем не обязательно быть иудеем, чтобы в Сирии второго века иметь возможность ознакомиться с еврейскими и христианскими писаниями. Нумений отзывается об иудейском Боге с почтением (фр. 56), говоря, что он «ни с кем не общается (*akoiononetos*), Отец всех Богов, и никого не следует прославлять в равной с ним мере», что является явной аллюзией на первую заповедь, однако такой позиции мог придерживаться любой доброжелательный к варварам и синкретично мыслящий философ, каковым, несомненно, являлся Нумений.

Что касается его места в пифагорейском движении, прежде всего следует заметить, что такие, как он, ни в коей мере не рассматривали себя как принадлежащими к какому либо движению. Ни один из них (по крайней мере, в сохранившихся текстах) не ссылается на других, принимая или критикуя их воззрения. Следовательно, естественно рассматривать всех их скорее как отдельных мыслителей, нежели как школу. В общем спектре неопифагорейских мнений Нумений в отличие от его непосредственных предшественников, таких как Евдор или Никомах, является дуалистом, что приближает его стиль философствования к традиции, заданной Древней академией. Однако древние пифагорейцы рассматривают Диаду как

¹ См. в этой связи статью: Waszink J. H. *Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Calcidius und ihre Quellen*, *Mnemosyne*. ser. III 9 (1940). P. 65–85.

пассивный принцип, подчиненный Монаде, в то время как у Нумения мы встречаемся с вариантом радикального дуализма, сформировавшегося под влиянием идей персидского происхождения, в той же мере, в какой мы это видели и у Плутарха.

В век сухой схоластики и софистической риторики Нумений выглядит как человек, который одновременно и имеет сказать нечто новое, и знает, как это сделать. Выдержки из его трактата *О Благе*, сохраненные Евсевием, на многих страницах демонстрируют живую игру воображения, а его «история» Новой академии не уступает по саркастическому заряду Лукиану, являя собой остров остроумия в общем море скуки.

Ф. КРОНИЙ

О «спутнике» Нумения Кроний мы знаем много меньше, чем о самом Нумении, и он, очевидно, не является столь же значительным мыслителем; однако его имя встречается в числе тех авторов, которых читали в круге Плотина (*Porph., Vita Plotini* 14), поэтому он заслуживает краткого упоминания. Как уже отмечалось, вполне возможно, что он является тем самым Кронием, к которому обращается Лукиан в своем рассказе *Смерть Пeregрина*, написанном в 165 г. Лукиан приветствует своего друга вполне в платоновском духе — *eu prattein*, однако в самом рассказе, к сожалению, нет ничего такого, что могло бы служить дальнейшим подтверждением этой гипотезы. Как бы там ни было, имя это довольно редкое.

Единственным сочинением Крония, название которого нам известно, является трактат *О реинкарнации* (упомянутый Немесием Эмесским, *Nat. Nom. P.* 116, 3 sq. *Matthei*), в котором он отрицает метемпсихоз в животных, однако кроме того он цитируется Порфирем в его толковании на *Пещеру нимф* и Проклом в качестве истолкователя смысла «брачного числа» (*In Remp. II* 22, 20 sq. *Kroll*) и мифа Эра из *Государства* (*II* 109, 7 sq.). В первом из этих мест он представлен как критик тех стойков, которые утверждают, что мир разрушается огнем. Огонь, говорит он, не в силах разрушить все сущности, что доказывает, например, асбест или «каристианский камень». Он также утверждает, что пропорция мужчины к женщине составляет 10000 к 7500, в чем состоит смысл «двух гармоний» в *Государстве* 546с. В другом пассаже говорится, что Эр должен был действительно существовать, поскольку он был учителем Зороастра, (поддельная) работа которого существовала и легла в основу платоновского мифа. Не ясно, однако, составил ли он формальный комментарий на этот диалог.

Кроме этих аллегорий, нам известно немного о его учении о душе, которое находится в согласии с учением Нумения. Ямвлих дважды (*De anima*, p. 375, 12; 380, 6 sq. Wachs.) упоминает его вместе с Нумением в связи с проблемами происхождения злой Души (из материи) и нисхождением души в тело (как несомненного несчастья). Очевидно, что он следовал Нумению и, вероятно, комментировал работы последнего. Его отношение к Нумению напоминает связь между Альбином и Гаем, за исключением того факта, что Нумений опубликовал свои сочинения, а Гай нет.

Г. АММОНИЙ САККАС

В заключение главы скажем несколько слов об Аммонии Саккасе, учителе Плотина. Приходится признать, что о нем мы знаем не больше, чем о предыдущих авторах, и любая попытка реконструировать его учение в сколь-либо существенных деталях обречена на провал.¹

Начнем со свидетельства Порфирия в его *Жизни Плотина*, 3:

«В возрасте двадцати семи лет он (Плотин) воспылал страстью к философии. Его направили к самым квалифицированным философам, каких только можно было найти в Александрии, однако после каждой лекции он приходил домой грустным и разочарованным. Наконец один из его друзей, которому он искренне поведал об этом, понял, что ему действительно нужно, и посоветовал пойти к Аммонии, слушать которого он еще не пробовал. Плотин сходил на лекцию и, вернувшись к своему другу, воскликнул: “Это тот, которого я искал!” После этого он везде следовал за Аммонием и под его руководством достиг в философии такого прогресса, что захотел познакомиться с тем, что практикуют персы и в чем достигли совершенства индусы».

Что из этого следует? Во-первых, я полагаю, что Аммоний не принадлежал к официальным философским кругам. Порфирий (ар. Eusub., *Hist. Eccl.* VI 19, 7) говорит, что он родился и вырос в христианской среде, однако отказался от своей веры, занявшись философией. На встречи к нему нельзя было прийти просто так, как на обычную лекцию, но необходимо было пройти некоторое посвящение, дабы попасть в его круг. Во-вторых, учеба у Аммония пробудила, по крайней мере у одного из его студентов, желание ближе познакомиться с мудростью магов и индусов. Параллель с Нумением

¹ См. в этой связи статью: Landerbeck H. *The Philosophy of Ammonius Saccas*. JHS 77 (1957) и комментарии по этому вопросу в: Dodds. *Les Sources de Plotin*.

здесь не выглядит случайной, поэтому резонно, как мне кажется, предположить, что то обстоятельство, что Нумений оказал важнейшее влияние на Плотина и его последователей (а равно вызывал уважение у христианина Оригена, другого ученика Аммония), является указанием на то, что Аммоний должен был сыграть в этом деле посредническую роль. Очевидно также, что изучение философии у Аммония оказалось более увлекательным занятием, нежели посещение лекций профессоров официальной философии. Порфирий (*Vita Plot.*, 14) говорит, что Плотин использовал *pous* (метод?) Аммония для толкования текстов, что существенно отличалось от обычных методов. Это замечание интересно, однако не вполне ясно, что именно имеется в виду. Как бы там ни было, создается впечатление, что в лице Аммония Плотин столкнулся с тем, что мы называем «подводным течением в неопифагорействе».

Мы знаем имена других учеников Аммония, таких как Геррений, Ориген-неоплатоник, Ориген-христианин (если не разделять мнение тех, кто считает, что эти последние есть одно и то же лицо) и Лонгин. О первых двух говорится в вышеупомянутом пассаже из Порфирия, о третьем говорит Евсевий (HE VI 19), который сам зависит от Порфирия. Если Евсевий не перепутал строки — а многие полагают, что это случилось именно так, — то получится, что будущий христианский теолог Ориген учился у Аммония лет на 20 раньше Плотина, в первой декаде третьего столетия, в то время как Плотин учился у него с 231 по 242 гг. Аммоний, должно быть, родился не раньше 170-х гг., а следовательно, ненамного младше Нумения. О Лонгине мы знаем кое-что из его собственных слов, которые цитирует Порфирий в *Жизни Плотина*, 19–20. Его можно вполне считать «последним средним платоником» — очень ученым мужем, но неоригинальным мыслителем.

Выяснить, чему учил Аммоний своих учеников, к сожалению, не представляется возможным. Информация, присутствующая у Немесия Эмесского (*Nat. Hom.*, 2), о том, что он верил в бессмертие души, сама по себе не интересна, однако важно, что он, как оказывается, использует для доказательства бессмертия души аргументы Нумения (= фр. 4b). Неоплатоник Гиерокл (ар. Photius, *Bibl.*, 461a) утверждает, что он настаивал на согласии между Платоном и Аристотелем, что ввиду учения Плотина представляется странным. Это обстоятельство противопоставляет его позицию официальной платонической доктрине (если, конечно, влияние Атика еще было заметно в это время), а также разводит с позицией Нумения, который, по крайней мере в его очерке истории Академии, проводит четкое различие между учениями Платона и Аристотеля (фр. 24, I. 68). Однако Гиерокл ненадежный источник. Он мог, например, перепу-

тать нашего Аммония Саккаса с другим современным ему Аммонием-перипатетиком (Longin., ар. Porph., V. Plot., 20). Сам Плотин критически настроен по отношению к Аристотелю, однако Порфирий восстановил гармонию между Платоном и Аристотелем, отведя последнему подчиненное положение.

Были предприняты попытки вычлениить некую специфическую общую доктрину на основании сравнения *Эннеад* Плотина и трактата *О началах* Оригена (его наиболее платонического произведения). Эта сама по себе неплохая идея не привела, однако, к открытию какой-либо уникальной общей доктрины. Например, Бог Оригена — это все еще Ум, который правит миром с помощью своего Логоса. В целом платонизм Оригена базируется на типе платонизма, характерном для Филона, нежели для какого либо более позднего источника. В том, что первый принцип Аммония — это по-прежнему Ум, можно убедиться на основании того факта, что его ученик Ориген-неоплатоник написал сочинение, озаглавленное *О том, что Царь является единственным Творцом* (Porph. Vita Plot., 3), что указывает на то, что высший принцип здесь является неким активным и демиургическим Умом. Следовательно, сверхразумное Единое Плотина не может быть приписано Аммонии, равно как и система его ипостасей, несмотря на то, что предпосылки для этих теорий уже присутствовали в неопифагорейской традиции того времени.

В целом Аммония можно рассматривать как харизматичного проповедника неопифагореизма в духе Нумения, хотя вполне возможно, что он расходится с последним в вопросе о месте аристотелизма. Придерживался ли Аммоний радикального дуализма Нумения, не ясно, однако исходя из того факта, что Плотин постепенно избавлялся от такого подхода, можно заключить, что да. Согласуется с идеологией Нумения и то, что Аммоний воспитывал у своих учеников великое уважение к Востоку. Что касается примечательного пакта, который заключили между собой его ученики, Плотин, Ориген и Геренний, договорившиеся о том, что они не будут разглашать учения Аммония, им открытые, то это следует рассматривать как типичный образец пифагорейской игры в тайное общество, в которую они играли с необычной серьезностью.

Н. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта глава была посвящена тем персонажам в традиции среднего платонизма, которые считали себя пифагорейцами. Я воздержался от сколько-либо подробного рассмотрения всей массы пифагорейского псевдо-эпиграфического материала (который в настоящее время доступен благодаря собранию Теслефа). Значительная часть его

также восходит к исследуемой нами традиции, поэтому я упомянул о наиболее примечательных текстах в начале третьей главы в связи с Евдором. О многом можно было бы еще сказать в этой связи, однако выполнение такой задачи потребовало бы гораздо больше места, нежели то, которое мы вправе отвести этому сюжету в данной работе.

Среди наиболее характерных черт пифагорейской традиции мы можем, к качеству заключения, отметить сильную тенденцию к трансцендентализму, для нее характерную, а также ее стремление к математизации действительности и упор на невыразимости Бога, вплоть до признания полной невозможности соотнести его с какими-либо качествами, включая даже деятельность Ума. Мы встречаем также, по крайней мере у Модерата, некое учение о системе ипостасей или уровней Бытия, и у Модерата и Никомаха — представление о процессе эманации. Создается впечатление, что именно у пифагорейского направления в среднем платонизме более всего в долгу был великий обновитель платонизма — Плотин.