



Глава восьмая

НЕКОТОРЫЕ ТЕРЯЮЩИЕСЯ КОНЦЫ

А. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПЛАТОНИЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ: «ПОДВОДНЫЕ ТЕЧЕНИЯ» В ПЛАТОНИЗМЕ

Объем и замысел этой книги не позволяют коснуться всех тех сюжетов, о которых пойдет речь в этой главе, более подробно. В некоторых из рассматриваемых областей, прежде чем окажется возможным сделать сколько-либо определенные выводы, предстоит еще выполнить много работы. Прежде всего, это относится ко всему тому, что можно назвать «подводными течениями» (underworld) в платонизме, к которым относятся такие явления, как гностицизм, герметизм и *Халдейские оракулы*. Эти области остаются все еще не очень ясными, им посвящены специальные исследования и вокруг них все еще продолжаются дебаты. Несмотря на важность этих явлений для понимания философской позиции таких мыслителей, как Нумений и Плутарх, я все же позволил себе ограничиться здесь лишь немногими замечаниями на этот счет. Ясно, что очерк гностицизма неизбежно будет неполным до тех пор, пока коптские гностические тексты из Наг Хаммади не будут полностью опубликованы и исследованы.¹ Более детальная работа необходима и для того, чтобы прийти к приемлемым выводам относительно того типа платонизма, который скрывается за развитыми метафизическими схемами гностиков, герметистов и «халдеев». Учитывая все сказанное, я ограничусь здесь кратким очерком одного из самых представительных гностических учений, обзором центральной части герметического корпуса и кратким очерком доктрины *Оракулов*.

¹ Публикация этих текстов недавно завершена. См.: The Coptic Gnostic Library, vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995. — *Прим. пер.*

1. Гностицизм Валентина и его школы

Валентин, основатель известной гностической школы, был рожден в Египте и образование получил в Александрии. Он преподавал в Риме в период между 135–160 гг. Таким образом, он является современником Тавра, Альбина и Нумения. Валентин имел множество учеников, каждый из которых развивал свой вариант его учения, поэтому дать какую-либо общую сводку воззрений школы Валентина очень трудно.¹ Можно, однако, попытаться вычленив из деталей различных вариантов их учения некую общую структуру, которая, как мне представляется, частично восходит к вполне определенной форме современного Валентину платонизма. Для этих целей за основу я беру сводку из Ириния, которая восходит, как полагают, к учению наиболее известного ученика Валентина Птолема. Этот очерк гностического учения содержится в первой книге трактата Ириния *Против ересей*.

Принято считать, что основной особенностью, которая отличает гностицизм от главной линии платонизма, является убеждение гностиков в том, что этот мир не только несовершенен (воззрение, которое разделяют многие платоники), но также и является продуктом злого существа. Поэтому мы являемся в этом мире совершенно посторонними. Очевидно, что такая установка порождает философию тотального отрицания мира. Однако на фоне других гностических школ позиция Валентина выглядит наименее дуалистичной. С его точки зрения, сотворение мира не является результатом вечной борьбы между двумя архетипическими силами, как это наблюдается, например, у Мани, но случилось в результате некоего «падения» в рамках изначально совершенной системы. Выяснение причины и природы этого падения является основной загадкой, которую необходимо разрешить каждой монистической системе, и Валентин, как мы увидим, делает мужественную попытку разрешить ее, создав миф, призванный ответить на те вечные проблемы, с которыми сталкивается творение перед лицом своего Творца.

Прежде чем перейти к деталям, отметим еще одну общую характеристику гностических систем — страсть к порождению различных существей и уровней бытия. Каждое действие или мысль высшей силы гипостазируется гностиками до такой степени, что сама оказывается способной в свою очередь порождать новые существности. Так, (в системе Птолема) София, осознав, что ее неспособность познать

¹ См. об этом: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. Предисловие, перевод и комментарий Е. В. Афонасина. СПб., 2002. — *Прим. пер.*

Отца непреодолима, впадает в Огорчение, Страх, Отчаяние и Раскаяние, и каждая из этих эмоций получает самостоятельное существование за пределами универсума (Плеромы), созданного Отцом и Эонами, что и порождает материальный мир. В рамках Плеромы десять Эонов порождаются Логосом и Жизнью, а двенадцать берут свое начало от Человека и Церкви и т. д. Все эти сущности представляют собой гипостазированные абстракции, причем мужские Эоны называются такими эпитетами, как «нестареющий», «неподвижный», «единородный», а женские оказываются такими абстрактными понятиями, как «единство», «вера», «надежда» и, last not least, «мудрость» (*Sophia*).

Что касается базовой структуры всей этой системы, то она является очевидным подобием пифагорейской метафизики. На первом этапе мы видим Монаду и Диаду, причем последняя (в этом варианте гностицизма) подчинена первой. В самом деле, высший Эон, изначально одинокий в своей славе, порождает Нус и Алетейю без помощи Энной (*Hippolytus, Refutatio VI, 5 sq.*). Имя Энной, которое означает мысль или невысказанное слово, напоминает такие фигуры, как София Филона (в качества матери Логоса) или Изида в предисловии *Изиды и Озириса* Плутарха. Монадический принцип, совершенный и архетипический Эон, называется *pro-arche* (первоначало), *propator* (праотец) и *bythos* (бездна). Женский принцип, кроме *epnoia*, также называется *charis* (благодать) и *sige* (тишина). Эон помещает семья в Эннойю, и она порождает Ум (*nous*) и его супругу Истину (*aletheia*). Ум называется единородным, Отцом и первым принципом всех вещей.

Мы видим, что отдельные учителя гносиса сознательно изобретают все эти сущности. Второй производный принцип, Ум, получает стандартные имена, которыми обозначается в платонизме верховное Божество — Отец, Первопринцип, а высший принцип получает соответственно имена Праотец и «превосходящий все первый принцип». Этот мотив присутствует также и в *Халдейских оракулах* и, как мы видели в предыдущей главе, в некотором смысле созвучен тому, о чем говорит Нумений. В любом случае Ум является единственным порождением Праотца, которое получает знание о нем, и именно в силу этого знания он сам производит два следующих принципа — Логос и Жизнь. Логос является еще одной философской концепцией, которую мы уже встречали у Филона, однако в рамках системы Валентина он не играет сколько-либо значительной роли, являясь всего лишь порождающим принципом для следующих эонов.

Нам нет необходимости далее задерживаться на структуре Плеромы, поэтому обратимся к последнему эону, женскому принципу

Софии. О ее падении мы только что сказали. София является очень интересной идеей, возникшей в результате стремления религиозно-философского ума объяснить не только причину несовершенства физического мира, но и обосновать сам факт его появления на свет. Уже Платон был достаточно дуалистичен в своем постулировании причины несовершенства, пассивной, негативной, внешней по отношению к Богу, которую Бог улучшает настолько, насколько это возможно. В божественной сфере невозможно никакое несовершенство или падение, только на уровне индивидуальной души (как, например, в мифе в *Федре*) может случиться отпадение от исходного совершенства. Однако постулирование неопределенной Двоицы помещает причину дисбаланса на самый высший уровень, и именно действием этого принципа объясняются всевозможные несовершенства в вещах, их множественность и даже сам факт их возникновения. Спевсипп, как мы видели, не желает считать Диаду злом, рассматривая это разделение как чисто логическое. Аналогичным образом Валентин не видит никакого зла в Эннойе. На нее транслируется свойство быть порождающим принципом после Праотца. Зло возникает на гораздо более низком уровне, по вине самого младшего из эонов.

София грешит по причине своего стремления узнать свое происхождение и постичь природу Праотца. Она устремляется в ту бездну, в которой он живет, тем самым нарушив гармонию в Плероме, и ее движение останавливается лишь силой некой сущности, о которой ранее ничего не говорилось и которая называется *Nogos* («граница», возможно, вариант пифагорейского предела). Она становится низшей Софией или Ахамот, проекцией высшей Софии за пределы умопостигаемого мира. Это понятие соответствует неразумной Мировой душе среднеплатонической метафизики, неразумной сущности, которая тем не менее испытывает страсть к тому, что выше нее, и переживает из-за своего отлучения от высшего мира. Ее эмоции — Огорчение, Страх, Отчаяние и Раскаяние гипостазируются в качестве отдельных сущностей и порождают четыре первоэлемента физического мира, в то время как пятое свойство Ахамот, ее «обращенность назад» (*epistrophe*) к тому, что выше, порождает Душу.

Из этой субстанции Души Ахамот производит сына, Демиурга. Здесь мы встречаем у Валентина явную пародию на *Тимей*, а через него — на всю платоническую метафизику, а также критику тех представлений о роли Яхве, которые находим в Ветхом Завете. Демиург Валентина не является злым (это типично и для других гностических систем), однако он лишен знания. Он не знает истинной природы вещей, не может непосредственно созерцать формы, однако полагает, что он является единственным и высшим Богом. Он

организует мир в виде семи небес и строит себе жилище на восьмом небе. Это представление о том, что наш мир управляется злым или, в лучшем случае, незнающим Богом, характерно для всех гностиков. Не совсем чуждо оно и Филону, и Аммонию, учителю Плутарха, а также, вероятно, Ксенократу, который связывает подлунный мир с «титаническими» божествами и «низшим» Зевсом. Очевидно, что эта теория является одним из решений проблемы наличия и причины несовершенств в мире, которой задаются многие мыслители, но в конечном итоге она является более персонифицированной версией платонической Необходимости (*anankē*), которая неизбежно присутствует в мире.

Демиург пытается имитировать структуру высшего Божества, но постоянно ошибается, поскольку не ведает, что творит. Такая пародия на *Тимей* наиболее ярко проявляется в следующем пассаже (*Irenaeus*, I 17, 2), где по аналогии с *Тимеем* (37c) рассказывается о том, как Демиург безуспешно пытается имитировать Эон (вечность), а взамен получает время.

«Затем Демиург еще более захотел уподобить (свое творение) безграничной, вечной, беспредельной и безвременной высшей Огдоаде, однако не сумел выразить ее нерушимую вечность, поскольку сам являлся несовершенным плодом, поэтому он воплотил свою вечность во времени, в эпохи и бесчисленное множество лет, ошибочно полагая, что количество времени может выразить его бесконечность. Так истина опять ускользнула от него, и он впал в заблуждение. В результате его творению суждено исчезнуть, когда полнота времен совершится».

В мире, управляемом таким существом, для индивидуальной души нет пути вверх, к спасению. Однако, сам того не осознавая, Демиург создал и оружие против себя. Здесь выходит на сцену еще одна доктрина, общая для всех гностических школ, которую, как мы видели ранее, разделяет также и Плутарх — представление о тройственной природе человека. Человек, как оказывается, состоит не только из души и тела, но также включает в себя дух (пневму), которую Плутарх называет более традиционно — ум (*nous*). Каждая из этих частей происходит от различных аспектов опыта низшей Софии. Материя является порождением ее страсти, душа возникает из ее «обращенности вверх», а дух является отблеском того света, который пролил на нее Христос, фигура, аналогичная Логосу. Таким образом, этот дух оказывается элементом, который выше самой Софии и этого мира.

В завершение процесса сотворения мира Демиург творит человека. Он лепит тело и вдыхает в него душу, ничего не зная о той пневме, которая втайне от него помещается в сотворенное существо его

матерью. Цель, которую она преследует этим деянием, состоит в том, чтобы дать человеку шанс на спасение, поскольку теперь человек может возвыситься над этим миром и соединиться с Плеромой. В конечном итоге все, несущее в себе пневму, сможет покинуть этот мир и соединиться с Плеромой, а сам материальный космос, включая Демиурга, прекратит свое существование.

Этот краткий очерк одного из вариантов гностической метафизики имел своей целью показать, каким образом гностики заимствовали и развивали такие пифагорейские и платонические концепты, как Монада, Диада, Логос, Мировая душа и Демиург,¹ и привлечь ваше внимание к таким новым понятиям, как Праотец (сверхвысший принцип), падение души, Демиург как несовершенное и незнющее существо, отличие души (*psyche*) от духа (*pneuma*), которые могли, в свою очередь, повлиять на современный им платонизм. Однако мне кажется, что в рамках данной работы более подробное выяснение того, каким образом такое взаимное оплодотворение могло иметь место, будет излишним.

2. Поймандр

Теперь обратимся к обзору доктрины, содержащейся в первом и наиболее знаменитом трактате *Герметического корпуса*, который носит название «Поймандр», поскольку именно так именуется тот Божественный Ум, который открывает в этом трактате тайны мироздания своему верному и безымянному ученику.²

Как целое герметический корпус датировке не поддается. Он не представляет собой связное собрание трактатов, как, впрочем, и гностицизм не может рассматриваться как единая доктрина. По этой причине доктрина *Поймандра* не должна восприниматься как универсальное учение герметизма, однако в качестве примера герметической доктрины она вполне годится.

¹ Ипполит в своем трактате *Опровержение ересей* (Ref. VI 37, 5–6) говорит, что Валентин позаимствовал свое учение из *Второго письма* Платона (312e), где говорится о трех Царях, однако сохранившиеся свидетельства не позволяют судить, как именно это произошло.

² Само имя *Poimandres*, вероятно, не восходит к греческому *poimen* (пастух), как это часто предполагается, но является искаженным коптским «*pe eime n Re*» *разум Ра*. И поскольку в реальном египетском языке такая форма не засвидетельствована как эпитет Тота (обычно использовались такие эпитеты, как *ib serdce*, а не абстрактные понятия типа *eime*), то возникает предположение, что эта форма в действительности является обратным переводом такого, например, понятия, как *poesis theou*, которое вернулось назад в греческий в непереуведенном виде, как имя собственное.

В самом начале Поймандр называет себя «умом высшей силы (authentia)». Возможно, это всего лишь перевод его египетского имени (хотя сам автор мог этого и не знать), однако сам термин составляет проблему. Слово *authentia* уникально в данном контексте, поскольку обычно оно используется как титул римского императора (его величество), а следовательно, означает высшую светскую власть и никогда не используется для описания сил космоса. Эта *authentia* может означать здесь высшую силу, которая выше Ума, или же одну из характеристик самого Ума. В трактате нет явных указаний на какой-либо принцип, который бы находился выше самого Поймандра, однако его отсутствие здесь само по себе не доказывает его отсутствия во всей системе. Автор трактата мог просто воздержаться от обсуждения этой темы. Такая сущность, если бы она была, оказалась бы аналогом Праотца валентиниан.

Сначала Поймандр рисует образ тьмы или влажной субстанции, отделяя ее от своей собственной сущности, которая есть свет. Затем Логос, подобно вспышке света, пронизывает тьму, заставляя элементы отделиться друг от друга (разделы 4–5). Все это напоминает воздействие Демиурга на материю в *Тимее* (53а).

Таким образом, имеется Ум и Логос, причем последний описывается в духе Филона как «сын Бога» (6). Устанавливается параллелизм между микрокосмом и макрокосмом. Пассаж, где это утверждается, к сожалению, испорчен, однако из него становится ясно, что способность зрения, слуха и, вероятно, речи в индивидууме соответствуют Логосу, в то время как ум человека восходит к самому Отцу. И их единство, в мире и в человеке, является жизнью (Зое). Возникает некоторое подобие Троицы, причем Жизнь играет роль Святого Духа (который также исходно являлся женским началом). Об этой Жизни в трактате более ничего не говорится, однако в разделе 8 мы встречаем Волю (*boulesis*) Бога, «которая, облекшись в Логос и созерцая прекрасный (умопостигаемый) космос, создает его подобие, творя мир из своих элементов и произведений, то есть душ». Эта сущность весьма напоминает Софию Филона, и в любом случае она находится на уровень выше, чем София Валентина.

Далее сущности начинают множиться, хотя и не в таком количестве, как у гностиков. В разделе 9 трактата говорится, что высший Ум, Поймандр, порождает другой Ум — *nous demiourgos*, Бога «огня и пнеумы», который порождает семь Правителей (планетных Богов), «заклучивших космос в круг», и их деятельность называется судьбой (*heimarmene*). Затем (10) Логос поднимается вверх от устремленных вниз элементов (земля, воздух и вода?) по направлению к чистой природе и соединяется с *nous demiourgos*, «поскольку он одной с ним сущности (*homoousios*)». Но если они действительно *homoousioi*,

зачем же постулировать их как отдельные сущности? Возможно потому, что Демиург неподвижен и расположен в отведенном ему месте (подобно гностическому Демиургу), в то время как Логос может перемещаться вверх и вниз по уровням бытия.

Далее Демиург создает неразумные души низших элементов, в то время как Ум-Отец творит человека «по своему подобию и любит его как своего отпрыска, поскольку он прекрасен и содержит в себе образ (eikon) своего Отца» (11). Все это нам снова напоминает сотворение архетипического человека по Филону (см. например, Orif. 134). Человек получает разрешение Отца отправиться в мир, созданный его старшим братом, Демиургом, и решается сам заняться творением, по примеру Демиурга. Его благожелательно принимают Правители, и каждый дарит ему подарок, соответствующий их природе. Человек разрушает предел высшего мира и являет себя низшей подлунной природе, которая проникается к нему любовью. Он сам, в свою очередь, видит свое отражение в водах низшего мира и влюбляется в него.

Результат этой нарциссической любви легко предугадать. Из союза Человека и Природы рождается смертный человек. По причине своей телесности он оказывается под властью heimarmene, а в силу своей причастности к архетипическому Человеку он приобретает душу и ум, благодаря которым он в силах обрести свободу и избавиться от пут космического порядка.

В этом месте мы встречаемся с примечательной доктриной об отдельно существующем уме, которая напоминает аналогичное представление в трактате Плутарха *De facie*. В разделе 22 ученик спрашивает Поймандра: «Но разве человек не обладает умом?» Тот отвечает:

«Придержи свой язык! Я, как Ум, являюсь (только) в святых и благих, чистых и блаженных, одним словом, только в праведных, и мое присутствие помогает им, и они поклоняются Отцу с любовью и славят его в благодарственных молитвах и гимнах с рвением, как это подобает».

Далее он говорит, что Ум освобождает таких людей от всех телесных страстей и желаний, охраняет их от влияний этого мира. И напротив, злых он посещает как ужасный демон (*timoros daimon*), «жгущий их огнем», смущающий их телесные желания и пытающий их души, как они того заслуживают.

Аналогичные слова читаем и в трактате X герметического корпуса, который называется *Ключ* (19–21). Здесь различаются праведные души, которые достигают знания Бога и становятся «полностью умами», и неправедные души, которые остаются на уровне своей природы и которым Ум снова является как гневный демон.

В обоих этих пассажах Ум представлен как трансцендентная сущность, помогающая добрым и мучающая злых, причем и в том и в

другом случае она воздействует на индивидуальную душу, являясь в то же время и ее частью. Создается впечатление, что это представление об Уме как способности или сущности, которая содействует лишь немногим избранным, является неким чуждым заимствованием, которое повлияло и на таких платоников, как Плутарх. Предположение, что исходно это платоническая идея, несколько видоизмененная герметистами, едва ли разумно.

Это погружение в море герметизма, хотя и не очень глубокое, достаточно для того, чтобы еще раз уяснить то обстоятельство, что некоторые идеи платонической метафизики нашли свое применение в весьма далеких от ортодоксального платонизма областях. Является ли Поймандр тем высшим Богом, о котором говорится в трактате, остается не очень ясным. Если это так, то он является скорее Богом в духе Ксенократа и Аристотеля, нежели Спевсиппа.¹ Однако смысл термина *authentia* все равно остается темным. Ниже Поймандра стоят знакомые нам сущности — Демиург и Логос (хотя несколько странно, что они действуют на одном уровне, почти как соперники). Под ними расположена неразумная Мировая душа, или Природа, которая жаждет оплодотворения свыше. Антропос, архетипический Человек, скорее позаимствован из Филона (или из той традиции, на которой он базируется), нежели из платонизма. Имеется также много указаний на то, что автор трактата знаком с Ветхим Заветом и различными его толкованиями. Зое, или Воля Бога, является сущностью, происхождение которой туманно, однако можно предположить, что и она также, хотя бы отчасти, сформировалась под влиянием платонизма, и сам термин «жизнь» может восходить к традиции платонических толкований на *Софист* 248e. Происхождение концепции отдельного ума является еще более темным, однако и она присутствует в том типе платонизма, который мы видели у Плутарха.

Детали герметической метафизики нуждаются в дальнейшем изучении. Что же касается этики, то она вполне соответствует тому, что мы наблюдаем у пифагорейцев, Нумения и в наиболее строгом варианте «стоического» платонизма. Этическим идеалом оказывается «апатия», полное освобождение от всех телесных страстей и возвращение ума в его небесную обитель. Этот же этический идеал мы встречаем и в следующем источнике, к которому нам предстоит обратиться, — в *Халдейских оракулах*.

¹ Сравните Бога СН 11, 12–14, который «выше Ума, пневмы и света», с описанным выше. Оба типа высшего принципа присутствуют в герметическом корпусе (что, возможно, указывает на неоднородность и различное происхождение отдельных трактатов).

3. Халдейские оракулы

В отличие от герметического корпуса, датировка которого неясна, мы хорошо осведомлены о происхождении *Халдейских оракулов*. Поздняя традиция единодушно приписывает их некоему Юлиану, именуемому Теургом (чтобы отличать от его отца, Юлиана «Халдея»), современника императора Марка Аврелия (161–180 гг. н. э.). Сам Юлиан, что естественно, приписывает *Оракулы* древним богам Халдеи.

Этот Юлиан участвовал в походе римской армии против квадрийцев и, как сообщают, чудесным образом вызвал грозу, которая спасла римский лагерь в 173 г. Следовательно, он может считаться современником Нумения, и этот факт имеет некоторое значение. Не ясно, сам ли Юлиан или его отец является автором *Оракулов*, являются ли они сознательной фальсификацией или же, как в шутку замечает Э. Р. Доддс (*The Greeks and the Irrational*. P. 284), возникли в результате серии медиумических сеансов, остается фактом то обстоятельство, что боги, которые вещали устами Юлиана (отца или сына), сами находились под сильным платоническим влиянием.

Ранее мы уже отмечали, что наблюдается явное сходство между доктринами *Оракулов* и Нумения, однако остается неясным, в каком направлении это влияние происходило. Рассмотрим теперь, как и в двух предыдущих случаях, философскую схему *Оракулов*, по возможности оставляя в стороне сопутствующие ей мифологические и поэтические элементы.

Прежде всего, очевидно, что, как и у Нумения, в *Оракулах* делается различие между высшим и низшим Богами, оба из которых, по всей видимости, являются Умами, хотя высший Бог обычно именуется Отцом. В фр. 7 Des Places — пассаже, который перекликается с аналогичным текстом у Нумения, мы читаем:

«Все вещи Отец привел к завершению и передал их второму Уму, которого вы, род смертных людей, почитаете как первого».

Из данного текста можно естественным образом заключить, что Отец является *protos nous*. Как и первый Бог Нумения, он является полностью трансцендентным, пребывающим за пределами творения. Он «похищает (*hegrassen*) себя» (фр. 3), не желая соединиться даже с его высшими силами (*dynamis*). Его невозможно постичь обычным способом, он открывается только в результате некой трансцендентальной медитации, которая называется «цвет разума» (фр. 1). Отец именуется также «бездной (*bythos*) Отца», что напоминает гносис Валентина. Некая «вскормленная Богом тишина» также упоминается (фр. 16), однако трудно сказать, до какой степени она гипостазируется.

«Сила», упоминаемая и во фр. 3, в четвертом фрагменте описывается как отличная от Демиурга, второго ума: «Сила находится с ним (scil. Отцом), а Ум [происходит] от него». Очевидно, здесь мы снова встречаем женскую сущность, тесно связанную с высшим принципом, наподобие Энной Валентина, однако из фрагмента остается неясным, принимает ли эта Сила какое-либо участие в порождении второго Ума. Неоплатоники позднее усматривали здесь некое подобие Триады, помещая Силу между нерасчленимой и простой сущностью Отца и ее актуализацией в лице Демиурга.

Что касается самого Демиурга, Ума в собственном смысле этого слова, то он представлен в качестве Диады, что также сближает *Оракулы* с Нумением. Во фр. 8 говорится следующее:

«Около него (scil. Отца) сидит Диада; ибо она выполняет две задачи: созерцает Умом умопостигаемый мир и приносит чувственное восприятие в мир чувственный».

Подобно второму Богу Нумения, Ум созерцает свой собственный мир, который состоит из идей, порожденных Отцом (описанных в пространном фр. 37), и обращается к миру, который расположен ниже него. Он описывается как «творец огненного (то есть умопостигаемого) космоса» (фр. 5, 33), который посылает, как и Поймандр, огненный Логос в физический мир для того, чтобы тот привел его в порядок (фр. 5).

На границе между чувственным и умопостигаемым мирами, одновременно в качестве барьера и связи между ними, расположена сущность, персонифицированная как Геката, богиня подземного царства из греческой мифологии. В *Оракулах* она описывается как «диафрагма» или «мембрана» (*hyperzokos humen*, fr. 6), через которую влияния высшего мира проникают в низший. Во фр. 30 она описывается как «источник всех источников и материнское чрево всех вещей», что усиливается также эпитетом «дающая жизнь» (наприм. фр. 32).

Во фр. 50 картина усложняется. Оказывается, что Геката «своим центром помещена в сердцевине Отцов». Если «отцы», которые здесь имеются в виду, — это Отец как высший принцип и Демиург, то Геката оказывается тождественной с Силой. Можно также предположить, что под «отцами» здесь понимаются сам Демиург и его проекция в космосе, о которой сохранившиеся фрагменты не дают ясного представления, либо сам «центр» Гекаты должен быть отождествлен с Силой, что также вполне возможно. Женский порождающий принцип проявляет себя (как это наблюдается, по моему представлению, и у Спевсиппа) на всех уровнях бытия, начиная от предвечной Диады, через Мировую Душу до материи, и именно такую функцию может исполнять Геката. Аналогичную двусмысленность мы видели в связи с Софией у Филона и в связи с Изидой у Плутарха.

От Гекаты происходит Мировая душа (фр. 51). В действительности, сама Геката может рассматриваться как Мировая душа в ее трансцендентном аспекте, а та сущность, которая происходит «от ее правого фланга», является душой в имманентном аспекте. Она описывается как одушевляющая «свет, огонь, эфир и космос», то есть небесные сферы. «Природа», которая управляет подлунными сферами, очевидно, является эманацией этой души.

На низшем уровне бытия мы, как обычно, находим материю. Она, по свидетельству Прокла, описывается как «исходящая от Демиурга» (фр. 34) и в конечном итоге — от Отца (фр. 35). Пселл в его *Очерке Халдейской доктрины* (Hypotyposis, 27) обозначает ее эпитетом *patrogenes, рожденная Отцом*. В других сохранившихся фрагментах этот эпитет обычно приписывается Гекате, однако у нас нет никаких оснований сомневаться в свидетельстве Пселла. Все это указывает на строгую монистическую тенденцию *Оракулов*, подобную той, что мы видели у Евдора, который также возводит материю к высшему принципу.

Тем не менее мир также описывается как место, которое необходимо покинуть, как мы это встречаем у Нумения и гностиков. «Вы должны устремиться к свету и к лучам Отца, когда душа ваша посылается к вам, облеченная в великий ум», — говорится во фр. 115. Сказано также о необходимости избегать смешения с материей: «Не пачкайте свою “пневму” и не углубляйте плоскость (epipedon)» (фр. 104), то есть, в каком-то смысле, не погружайтесь в третье измерение! «Пусть бессмертные глубины души откроются! Изю всех сил устремляйте взор свой вверх» (фр. 112). Таким образом, необходимо придерживаться аскетического идеала и воздерживаться от всех материальных влияний. Низшая душа подчинена Природе и Судьбе: «Не смотрите на Природу, она смешана с Судьбой!» (фр. 102). «Не добавляйте меры Судьбы!» (фр. 103). Фр. 107 продолжает эту же тему. Эта низшая душа описывается как транспортное средство (ocheta), которую высшая душа оставляет в процессе восхождения через планетные сферы к своей истинной обители за пределами космоса.

Развитая система промежуточных сущностей, таких как демоны, ангелы и низшие боги, также описываемая в *Оракулах*, для наших целей не очень важна. Отметим только, что она представляет собой надстройку над платонической схемой и во многом подобна тем зонам и ипостасям, которые мы наблюдали в гностицизме. Теургия *Оракулов*, центрированная на Гекате, также является системой, внешней по отношению к стандартному платонизму, поэтому мы не будем на ней останавливаться, несмотря на ее важность для истории позднего неоплатонизма.

Многое в *Оракулах* обусловлено влиянием традиционных персидских представлений и восходит к популярной магической практике, что подтверждается и стилем изложения, который едва ли можно назвать философским, однако очевидно, что базовая метафизическая схема — по сути и терминологически — восходит к платонизму того времени.

Это все, что может быть сказано в рамках данной работы о «подводных течениях в платонизме». Однако из этого краткого и поверхностного обзора, как я надеюсь, видно, насколько глубоко платоническое мировоззрение проникло в доктрины различных популярных сект и сотериологических культов, которые были столь распространены в греко-римском мире первых двух столетий христианской эры.

Для всех избранных мной систем — валентиниан, *Поймандра* и *Оракулов* — характерно, что все уровни бытия вплоть до материи выводятся из единого высшего принципа. Все они также различают между высшим принципом и Демиургом, причем последний ответствен за сотворение мира (хотя в случае с гностицизмом его заслуга сомнительного свойства). Кроме того, мы видим, что в них неизменно присутствует женский принцип, ответственный за размножение, рождение (и конечное спасение и возвращение) низшей природы. Этот женский принцип обычно разделяется на две или три независимых сущности соответственно уровням бытия. Аналогичную фигуру мы наблюдали и в платонизме. Природа души, ее нисхождение в материю, методы спасения и ее судьба после смерти также во многом схожи с тем, что мы видим в платонизме. Кроме того, повторяются такие яркие образы, как борьба света и тьмы, неиссякаемый источник бытия и крылья души, которые, если они не заимствованы непосредственно из платонизма, несомненно восходят к общей традиции. Таким образом, можно заключить, что платонизм, и конкретно средний платонизм, является одним из важнейших источников формирования всех этих систем.

Еще одной системой, на формирование которой платонизм оказал мощное влияние, является христианская доктрина. Однако анализ христианского платонизма, и прежде всего александрийской экзегетической школы, представленной Климентом и Оригеном, явно выводит за рамки данного исследования. Климент, очевидно, позаимствовал большую часть используемых им платонических элементов от Филона, хотя, вне всякого сомнения, он также испытал влияние и других современных ему платонических представлений. Ориген представляет собой гораздо более значительную фигуру, и его воззрения заслуживают отдельного самостоятельного исследования. Я надеюсь, что данная работа поспособствует подобным специальным исследованиям.

В. НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ПЛАТОНИКИ

Оставшаяся часть этой главы будет посвящена тем нескольким фигурам на сцене среднего платонизма, которые не вписываются в какую-либо из выделенных выше школ или направлений. По этой причине им не нашлось подходящего места в предыдущих главах. Прежде всего, речь пойдет о двух «популяризаторах», Теоне Смирнском и Максиме Тирском, затем мы рассмотрим оппонента христианства Цельса, комментатора на *Тимей* Халкидия (поскольку они по сути также средние платоники, как мы увидим) и, наконец, два очерка платоновской доктрины, один из которых содержится в конце раздела, посвященного Платону, у Диогена Лаэртского, а другой — в первой книге *Опровержения всех ересей* Ипполита.

1. Теон Смирнский

Статуя, найденная в Смирне (IGR IV 1449), датируемая на основании стиля временем императора Адриана, установленная «жрецом Теоном для его отца, Теона философа-платоника», позволяет определить время деятельности Теона первыми декадами второго столетия. Таким образом, он является современником Никомаха из Геразы, с работами которого он непосредственно соревнуется. Он известен благодаря своему трактату *Математические принципы, полезные для изучения Платона* (*Expositio*), который дошел до наших дней. Этот трактат показывает, что его автор весьма увлечен платоновской и пифагорейской философией (разумеется, последнее неизбежно в силу самого предмета), однако в математике, музыке и астрономии является скорее дилетантом.

Наш автор и не претендует на оригинальность. Он цитирует длинные пассажи из перипатетика Адраста из Афродизии (касательно математики и гармоник) и из Трасила (о гармонике и астрономии), указывая свой источник. Вся работа представляет собой компиляцию, составленную из этих двух непосредственных источников, если, конечно, не допустить, что некий Деркилид, который также цитируется в ряде случаев, используется непосредственно, а не при посредстве Трасила. Как бы там ни было, исследователь должен быть благодарен Теону за то, что он не стал скрывать своих источников.

Кроме того, в одном арабском тексте сообщается, что Теон написал сочинение о правильном порядке диалогов Платона, в котором он принимает их распределение по тетралогиям, восходящее к Трасилу. Следовательно, этот последний является основным его источником. Ответ на вопрос о том, использовал ли Теон Модерата, зависит от того, какое значение мы придадим свидетельству Стобея, кото-

рый, цитируя небольшой пассаж о числах, приписывает его Модерату, в то время как он совпадает с Expositio B. 18, 3 sq. Hiller. Стобей мог перепутать ссылки (хотя он нигде более не цитирует Теона), Теон мог копировать Модерата или же, что более вероятно, Теон и Модерат могли оба копировать Трасила.

Теон не является оригинальным мыслителем, однако его работа весьма полезна как источник среднеплатонической адаптации математики и астрономии. По всей видимости, книга последовательно касалась всех пяти предметов, которые в седьмой книге *Государства* называются как необходимые ступени образования, и рассматривало арифметику, гармонику, геометрию, стереометрию и астрономию. Однако полный текст был на каком-то этапе разделен на две части, и в результате средние секции (геометрия и стереометрия) оказались утраченными.

Вводные слова представляют собой дружеское напоминание всем, изучающим Платона:

«Каждый согласится, что понять математические рассуждения Платона невозможно без изучения этой дисциплины. Да и сам он неоднократно подчеркивал в различных местах своих сочинений, что такое образование небесполезно и повышает общеобразовательный уровень. Поэтому приступать к изучению сочинений Платона после того, как освоена теория геометрии, музыки и астрономии — это благословение для каждого, кто обладает таким знанием, однако достижение его является нелегкой задачей, требующей упорно труда с самого детства».

Он активно использует пифагорейские источники, вероятно, псевдопифагорейские, хотя и ссылается исключительно на Архита, Гиппаса и Филолая. Заслуживают упоминания пассажи об универсальности гармонии и о Боге как гармонизирующем начале для всякой дисгармонии, о трехчастном делении космоса, государства и домашнего хозяйства, который встречается в пифагорейской псевдо-эпиграфике (Эккел, *О справедливости*, 78 Thesleff) и у Филона (Prov. II 15), об образе платоновской философии как посвящению в мистерии, который также был дорог Филону, как мы помним. Теон даже выделяет пять стадий этого процесса: инициация, очищение, ознакомление с ритуалом, видение (epopteia), «увенчание гирляндами» и, наконец, «радость, которая приходит к тем, кто соединяется с богами и общается с ними» (что соответствует платоновскому «уподоблению Богу»). Здесь мы видим наиболее разработанный вариант того, что мы встречали в *Аллегориях Гомера* Гераклита (гл. 3) и в Didask. 183, 7 sq. Эта схема призвана прежде всего утвердить платонизм как самостоятельную религию.

Тот факт, что и Никомах и Теон написали аналогичные учебники примерно в одно и то же время и что оба они, вместе с более общими учебниками платонизма Апулея и Альбина, дошли до эпохи Ренессанса, показывает, что во втором столетии и позже подобные краткие руководства пользовались большим спросом. Несомненно, что Теон писал и более продвинутые работы — он сам, например, ссылается на свой комментарий на *Государство* в процессе обсуждения мифа Эра в *Expositio* 146, 4 sq.; однако последующей истории было угодно, чтобы сохранились лишь учебники подобного рода (ведь и все комментарии Альбина исчезли, остался только *Учебник платоновской философии*, ему приписываемый).

2. Максим Тирский

Максим Тирский, как и Апулей, был скорее оратором, нежели философом, известным деятелем «второй софистики». Евсевий относит время его деятельности к 152 году, а Лексикон Суды сообщает, что он был в Риме во времена императора Коммода (180–191). Разумеется, он посещал Рим не однажды, поскольку первые шесть из его эпидейктических речей (общее число которых — 41) были произнесены в Риме «в первый его приезд». Несомненно, что он путешествовал по всему греко-римскому миру, как это делали все софисты его времени, произнося различные специально подготовленные речи и экспромты перед большими аудиториями любителей риторки.

Максим считал себя философом, видя свое призвание в том, чтобы популяризировать традиционные философские предметы средствами современной ему риторки, как это делал и Апулей одновременно с ним. Более того, он считал себя философом-платоником, отстаивающим платоническую позицию и, подобно Апулею, выказывая огромное почтение к личностям Сократа, Платона и Пифагора.

И хотя наш ритор по преимуществу интересовался художественными украшениями прописных истин, речи Максима интересны как свидетельства о той среде, в которой развивался платонизм во втором столетии. Особенно важны его *Речь XI* *Hobein* (О том, кто, по Платону, является Богом), которая представляет собой интересный очерк среднеплатонических воззрений на природу Божества, во многом схожий с тем, что мы видим у Альбина, Апулея и Нумения, хотя в своем изложении он и не склоняется ни к одному из этих авторов; *Речи VIII* и *IX* (О демоне Сократа), где развивается демонология, аналогичная той, которую мы видели у Апулея (*De Deo Socratis*); *Речи V* (Необходима ли молитва?) и *XIII* (Если существует дивинация, свободна ли воля?), в которых обсуждается проблема

Промысла и свободной воли в духе, стандартном для среднего платонизма, с сильной примесью стоицизма (аналогичные сюжеты мы наблюдаем также в *De providentia I* Филона и в главе 26 *Учебника платоновской философии*); и *Речь LXI (Если Бог является источником Блага, откуда происходит зло?)*, в которой очень хорошо разбирается и этот сложный вопрос. Только в *Речах V* и *XIII*, касающихся свободной воли, проскальзывают некоторые вполне оригинальные мысли, однако непринципиального характера. Тем не менее в речах постоянно встречаются интересные замечания и образцы школьной терминологии, которые свидетельствуют о том, какую роль играла платоническая философия в жизни образованных людей второго столетия.

Метафизика Максима весьма проста. Он говорит о Боге-Отце, его Логосе, который выступает в качестве его помощника в процессе сотворения мира, и системе планетных богов, что не позволяет отнести его к какой-либо школе или направлению. Его этика также не позволяет заключить, склоняется ли он к стоическому или перипатетическому крылу в платонизме. И все же этот автор заслуживает более подробного исследования, нежели то, которого он удостоился в этом исследовании.

3. Цельс

Упомянем теперь и о платонике Цельсе, который в 160-х годах написал пространный полемический трактат против христиан под названием *Истинная речь (Alethes Logos)*. Подробный разбор этого трактата предпринял лет 90 спустя Ориген в своем объемном сочинении *Против Цельса*. Цельс является первым известным нам платоником, который обратил внимание на эту обретающую популярность секту, и его работа, хотя она, возможно, и не очень важна как самостоятельное сочинение, все же очень интересна как образец страстной защиты традиционного платонического (и вообще греческого) убеждения в том, что Бог должен быть неизменным и бесчувственным, а космос обладать определенным порядком, — два принципа, которые христиане ставили под сомнение.

Цельс не различает между ортодоксальным христианством и различными гностическими сектами, о чьих прихотливых воззрениях он слышал. Излагаемые им доктрины не обладают спецификой, которая помогла бы поместить его в рамки какой-либо из отдельных платонических школ. Он выражает вполне естественное негодование по поводу такого представления, как воскресение во плоти (ар. Orig., *Contra Celsum* V 14) или идеи о том, что Бог создал человека по своему образу и подобию, поскольку ничто не может быть в прямом

смысле подобно Богу. Излагая стандартное платоническое учение о высшем Божестве (VII 42), он показывает, что это воззрение несовместимо с предположением о том, что он может соединиться с материей. В этой связи он упоминает о трех путях постижения Бога — синтезе, анализе и аналогии, которые перекликаются с *Didask.* 165, 4, однако ничто не указывает на то, что Цельс мог следовать этому тексту. Бог и человек, что естественно, общаются при посредстве демонов (VIII 28, 33, 35).

Все это очень элементарно, однако показывает, что между платониками в этом вопросе царило согласие (как мы это наблюдаем и у Максима). *Истинная речь* тем не менее является очень интересным документом, который показывает, что в это время христиане приобретают некоторый вес в обществе, достаточный для того, чтобы удостоиться подобного сочинения в жанре школьного опровержения. Действительно, трактат Цельса написан в том же жанре, что и полемическая работа Атика против перипатетиков или трактаты Плутарха против эпикурейцев или стоиков, что позволяет лучше проследить линии, которым следовала полемика подобного рода, равно как и ее методы.

4. Халкидий

Сохранился только один древний латинский комментарий на платоновские диалоги — комментарий на *Тимей* Халкидия,¹ и он вызывает много вопросов у исследователей платонизма. Единственной уликой, которая позволяет датировать это произведение, является посвящение его некоему Осии, которого на основании указаний некоторых манускриптов отождествляют с Осией, епископом Кордубы (256–357), духовником Константина и лидирующей фигурой на церковных соборах в Никее и Сардики. J. H. Waszink в своем великолепном издании *Комментария* усомнился в правомерности такого отождествления. Он приводит две причины. Одной из них является его замечание, что если бы Халкидий был связан с епископом Осией, то Исидор Севильский (560–636), который скрупулезно упоминает всех испанских авторов, о которых что-либо слышал, едва ли бы обошел вниманием нашего комментатора. В качестве примера того, что при желании можно найти и других Осий, он указывает и на некоего Осию, императорского чиновника, жившего в Милане около 395 года. Аргумент от умолчания не может, разумеется, рассматриваться как доказательство, тем более что в таком

¹ Ed. Waszink J. H. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. Plato Latinus*. Vol. IV. London; Leiden, 1962.

случае придется признать, что свидетельство одной из групп рукописей, в которых Халкидий называется архидиаконом при администрации епископа Осии, является подделкой. Все, что мы можем отсюда вывести, так это то, что Исидор по каким-то причинам не знал о Халкидии. Возможно, что об этом труде забыли на несколько столетий, переоткрыв только в Средние века. Кроме того, этот комментарий не похож на сочинение, которое мог бы написать ортодоксальный христианин. Некоторые обстоятельства указывают, что автор имел отношение к христианству, однако он относился к своей вере весьма вольно. К тому же единственный христианский писатель, которого он упоминает, — это Ориген, и он явно не был в чести в четвертом столетии. Почти невероятно, чтобы убежденный христианин мог написать такой комментарий на языческое произведение после 350-х годов. Даже Марий Викторин отчетливо дает понять, на чьей он стороне в церковных спорах. Что же касается Халкидия, до сих пор не ясно, был ли он вообще христианином.

Другой аргумент носит филологический характер (Waszink, *Introductio*. P. xiv–xv), и он более убедителен. Терминология Халкидия своеобразна, однако некоторые специфические термины кроме него встречаются только у авторов четвертого столетия, таких как Иероним, Августин, Амвросий, Макробий, Боэций и Кассиодор. Маловероятно, что такой не очень оригинальный автор, как Халкидий, мог сам изобрести эту терминологию. Можно добавить также, что Августин, по всей видимости, не знал об этом новом переводе *Тимей*, все еще пользуясь переводом Цицерона.

Эти соображения выглядят достаточно убедительно, однако не решают вопрос окончательно. Переводя школьную среднеплатоническую терминологию на латынь, Халкидий сталкивался со значительными трудностями, которые он зачастую преодолевал весьма успешно. Ясно, что задача создания новой терминологии по силам не только великим умам, и, кроме того, наши данные не позволяют с уверенностью утверждать, когда именно то или иное слово вошло в оборот. Разумеется, Халкидий писал на поздней латыни, с характерной для нее напыщенностью стиля и длиннотами, поэтому, базируясь лишь на филологических данных, кажется более естественным поместить его в пятое столетие, нежели в четвертое. Однако в данном случае, как мне кажется, соображения, вытекающие из анализа содержания, перевешивают филологические.

Общий вывод, к которому в итоге приходит Waszink, как мне представляется, не подтверждается совокупностью свидетельств. Принимая, что Халкидий писал в лучшем случае в конце четвертого столетия, он заключает, что его труд находится под влиянием комментария на *Тимей* Порфирия. Он приводит ряд пассажей, которые,

на первый взгляд подтверждают это предположение. Однако непредубежденный наблюдатель видит, что в действительности в сочинении Халкидия нет ничего такого, что заставило бы нас постулировать его знакомство с неоплатонической доктриной, и тем более мы не находим там ничего такого, что делало бы предположение о его знакомстве с комментарием Порфирия необходимым. Халкидий отнюдь не был бездумным компилятором, однако и не претендовал на большее, нежели перевод на латынь с соответствующими пояснениями и переработкой того источника или источников, которыми он располагал и от которых отступал весьма незначительно. Теория, которую развивает Waszink, предполагает, что Халкидий необъяснимым образом использовал Порфирия весьма избирательно. Например, он полностью опускает первую часть *Тимея* (все, что идет до 31c) как не заслуживающую научного комментария, в то время как Порфирий начинает с самого начала, развивая аллегорическую интерпретацию вступительной части, включая и миф об Атлантиде. Халкидий же совершенно не применяет технику аллегорического толкования, которая столь характерна для неоплатонического комментария. Например, обсуждая смысл «противоположной силы» Венеры и Меркурия (38d), Халкидий дает только астрономическое объяснение, никак не проявляя знакомства с развитой «халдейской» схемой Порфирия (Procl., In Tim., II 171, 4 sq.).

Упомянем еще одну небольшую, однако очень важную для наших целей деталь. Иллюстрируя платоновское исчисление чисел души (35b сл.), комментаторы использовали либо лямбда-образную фигуру, либо прямую линию. Халкидий использует первое обозначение, в то время как Порфирий (Procl., In Tim. II 171, 4 sq.) и Север до него используют второе. Ясно, что в этом случае Халкидий следует перипатетику Адрасту (как это можно заключить и на основании других наблюдений) и ни в чем не основывается на Порфирии.

С другой стороны, ни одно из тех мест у Халкидия, где предполагается влияние Порфирия, не являет убедительного вербального или доктринального сходства. Ничто не мешает допустить, что аналогичное толкование могло быть разработано каким-либо средним платоником или, например, Нумением, причем влияние этого последнего на Порфирия признает и сам Waszink. Пассаж, касающийся проблемы судьбы и Промысла, в котором упоминается последовательность божественных существ (гл. 176), представляет собой именно такой случай:

«Прежде всего, все вещи, существующие в мире, удерживаются вместе и управляются высшим Божеством (*summus deus*), который является высшим Благом (*summum bonum*), превосходящим любую сущность и природу, за пределами всякого выражения и понима-

ния; к нему стремятся все вещи, сам же он включает в себя всякое совершенство и не нуждается ни в чем содействии».

Это высший Бог превосходит второй принцип, «который греки называют *poús*»; он правит всеми вещами и получает свою благодать от высшего Бога, к которому неизменно обращается. Третьей в этой иерархии стоит «то, что именуется вторым умом, то есть Мировая душа, которая делится на три части».

Все это примечательно, однако с необходимостью ли восходит к Порфирию? Вспомнив десятую главу *Учебника платоновской философии* или Нумения, мы видим, что все это не ново и нам хорошо знакомо. Высший принцип находится за пределами ума и «превыше бытия» (если использовать знаменитую фразу из *Государства* VI 509b), однако все это используется уже в неопифагорейской традиции, у «Бронтина» и Модерата, хотя и не встречается у Нумения.¹ Высший Бог Нумения находится выше ума, хотя и сам является своего рода умом. Кроме того, он также и Благо, в то время как демиургический ум благ лишь по причастности к первому. Именно такие воззрения мы видим и здесь. Заметим, что высший Бог нигде не описывается Халкидием как Единое или даже Единица. Я бы предпочел считать, что Халкидий вполне вписывается в среднеплатонические рамки. Как уже отмечалось в шестой главе, Халкидий следует *De fato* Пс.-Плутарха и Апулея с некоторыми ограничениями. Некоторые другие свидетельства, здесь и в других местах, указывают на то, что наряду с Адрастом Халкидий использует и другой источник, который, в свою очередь, испытал влияние Нумения. Возводить это влияние к самому Нумению было бы слишком поспешным заключением, поскольку, во-первых, не вполне ясно, написал ли сам Нумений комментарий на *Тимей*, и, во-вторых, Халкидий несколько раз по ходу дела упоминает имя Нумения. Если бы он использовал текст Нумения непосредственно, то, как можно ожидать, он не упоминал бы его случайным образом, ведь не упоминает же он имени Адрата даже тогда, когда цитирует его буквально, переписывая с минимальными изменениями свой источник в вышеупомянутом разделе комментария о судьбе.

Степень оригинальности Халкидия невелика, однако мы можем отметить случаи использования им Цицерона (гл. 27 и 266), Теренция (гл. 184), Вергилия (гл. 66 и, вероятно, 353). Кроме того, он совсем неплохо перевел на латынь греческие поэтические фрагменты. Почти наверняка он непосредственно использует Оригена (гл. 276–278; вероятно, утраченный *Комментарий на Книгу Бытия*), связанные с

¹ См.: Whittaker J. *Epekeina nou kai ousias*. *Vigiliae Christianae* 23 (1969). P. 91–104.

ним ссылки на Акила (Аквиллу), Симмаха, *Притчи* и Филона (и все это наверняка также извлечено из Оригена); что же касается других ссылок на Писание и на «евреев», то в этом случае источник менее очевиден. Возможно, что эти ссылки на Писание могли быть извлечены из Нумения, и если бы это было действительно так, это явилось бы дополнительным свидетельством в пользу того, что Нумений знал Филона, тем более, что (как это отмечалось в предыдущей главе) там излагаются воззрения, весьма близкие к Филону. Как бы там ни было, ситуация остается слишком неопределенной.

В случае с Халкидием трудно говорить о самостоятельной философской позиции, поскольку неизвестно, насколько много нового он внес в свой комментарий, а где просто переведил свои источники. По этой причине я теперь перейду к краткому очерку содержания комментария, отмечая по ходу дела те воззрения и формулировки, которые мне кажутся интересными и которые, как мне представляется, позволяют продемонстрировать его связь с отдельными школами среднего платонизма. Комментарий разбит на разделы, однако сам он его называет *tractatus* (с. 31, р. 80, 15 Wasz.), последовательно разбирая текст *Тимея* начиная с 31с и далее. Во введении перечисляется двадцать семь таких секций, однако сохранилось только шестнадцать. Последняя секция *О материи* комментирует *Тимей* 53с. Однако текст не выглядит оборвавшимся на полуслове, а поскольку и перевод самого диалога также заканчивается на 53с, естественно предположить, что Халкидий не довел свой комментарий до конца и не исполнил изначально задуманного плана. Сохранившийся текст разделен на две книги, первая из которых заканчивается на 39с 3, то есть на описании «великого года». Вторая книга начинается с раздела, озаглавленного *О четырех классах живых существ* и обсуждает 39е 3 сл. Это разделение ни в чем не напоминает тот порядок, которого придерживался Прокл и которому, вероятно, следовал Порфирий. По крайней мере, он явно следует Порфирию, заканчивая первую книгу на 27b (*In Tim. I* 204, 24), то есть на том месте, которого Халкидий даже не касается. Комментарию Халкидия предшествует посвящение Осии (которое начинается с пассажа из Исократ), а затем, как уже указывалось, идет перевод *Тимея* до 53с.

После краткого введения, в котором говорится о сложности *Тимея* (гл. 1–7) и, в частности, сообщается о том, что вводная часть диалога может быть оставлена как всего лишь пересказ древней истории (Р. 58, 26 sq. Wasz.), Халкидий начинает свой комментарий с раздела *О сотворении мира* (гл. 8–25), который включает в себя экзегесис *Тим.* 31с 3–32с 8. Главы 8–19 подробно излагают теорию пропорций, арифметической, геометрической и гармонической. Очерк

иллюстрируется диаграммами. Аналогичный обзор астрономии (гл. 58–91) является точным переводом из Адраста (что доказывается соответствующим местом из Теона Смирнского), поэтому естественно предположить, что гл. 8–19 заимствованы из того же источника. Это показывает метод работы Халкидия и доказывает, что в своей компиляции он зачастую реферировал большие разделы из своего источника, не снабжая их соответствующей ссылкой.

Все это легко показать путем сравнения с Теоном. Однако ясно, что комментарий Адраста касался в основном математических и научных предметов и не затрагивал теологии, поскольку он был перипатетиком, а не платоником или пифагорейцем. Следовательно, многие другие разделы комментария Халкидия никак не могут восходить к нему. Одним из таких разделов является секция о судьбе, Промысле и свободной воле, в которой Халкидий снова переводит свой источник буквально, что доказывает параллельное (хотя и несколько сокращенное) место из трактата Псевдо-Плутарха. Этот другой источник во многом напоминает Нумения, однако поскольку это имя несколько раз упоминается в самом тексте, я предпочитаю считать, что Халкидий использует здесь не самого Нумения, но зависимый от него источник. Обозначим этот источник буквой *S*.

Не всегда легко определить, где заканчивается цитата из Адраста и начинается *S*, однако в гл. 20–21 такую смену стиля и структуры можно увидеть довольно четко. Здесь наш альтернативный источник рассматривает вопрос об аналогии (*analogia*), задаваясь вопросом о том, как и в каком смысле земля и огонь, будучи соответственно пирамидой и кубом, могут составлять пропорцию. В качестве решения предлагается теория о трех видах качеств, которая не встречается в среднеплатонических источниках, однако известна Проклу (*In Tim.* II 39, 19) и Немесию (*Hom.* 5. P. 163–164 *Matthaei*). Согласно этой теории, огонь обладает свойствами остроты, разреженности и подвижности, а земля — тупости, твердости и неподвижности. Поэтому два промежуточных элемента — воздух и вода оказываются промежуточными элементами пропорции, принимая, соответственно, два свойства первой стихии и одно второй и одно свойство первой и два второй. Вся эта схема является прекрасным образчиком школьных ухищрений. Примечательно, что, кроме Нумения, Немесий упоминает только один среднеплатонический источник — друга Нумения Крония. Я не думаю, что это само по себе доказывает, что Кроний может быть вторым источником Халкидия, однако этот факт полезно иметь в виду.

В гл. 23–25, комментируя *Тим.* 28b–c, Халкидий обращается к вопросу о вечности мира, а именно к сложнейшей проблеме о том, в каком смысле можно говорить, что мир «сотворен»? Наш источник

S сначала указывает, что Платон не зря подробно описывает все факторы, причастные к сотворению мира — агента, материал, образец и цель. Материал имеет физическую природу, поэтому уничтожим, однако поскольку сам агент имеет божественную природу, этого обстоятельства уже достаточно для того, чтобы его произведение также было неразрушимым. Все вещи являются либо произведениями Бога, либо продуктами природы, либо изобретениями человека, который имитирует природу. Все произведения природы временны, все порождения Бога вечны. Поэтому Бог творит не «во времени», но «в качестве причины». Следовательно, источник *S* интерпретирует *genetos* в том же смысле, что и Тавр, как «зависящее в своем существовании от внешней причины». Таким образом, идея творения во времени отвергается.

При сотворении мира израсходован весь материал, поэтому он не может быть уничтожен ни воздействием извне, ни внутренним движением материи, поскольку для этой материи не остается места, куда она могла бы двигаться. Наконец (гл. 25), мир создан по подобию вечного образца, а значит, имитирует его настолько, насколько это возможно, в частности уподобляясь и его неуничтожимости.

Все эти детали, извлеченные из первой части комментария, показывают, насколько дальнейшее исследование этого *Комментария* может оказаться полезным для прояснения среднеплатонической школьной доктрины. Остается надеяться, что *J. H. Waszink* должным образом закончит свою комментаторскую работу, первая часть которой уже опубликована.¹

В оставшейся части *Комментария* наиболее интересными для наших целей представляются разделы о судьбе и Промысле (последний уже упоминался), о демонах (гл. 129–136), который восходит к *Epinomis*, однако также и к Нумению, и пространный трактат о материи (гл. 268–354), на котором заканчивается сохранившаяся часть комментария. Здесь также ощущается влияние Нумения, однако тот факт, что его имя несколько раз упоминается, является указанием на то, что этот автор едва ли является непосредственным источником. В гл. 319–320 говорится, что материя является сущностью, которая не телесна и не бестелесна, но скорее представляет собой возможность, что согласуется с Альбином, Апулеем и Ипполитом (Ref. I 19, 3). Такой консенсус указывает на то, что эта доктрина является общепринятой в среднем платонизме.

Метафизическая схема Халкидия (гл. 176), согласно которой три базовых принципа — Благо, Ум и второй Ум, отождествляемый с Ми-

¹ Waszink *J. H. Studien zum Timaioskommentar des Calcidius I. Leiden, 1964.*

ровой душой, расположены иерархично, напоминает схему Нумения. Каковы представления Халкидия об этике и логике, не очень ясно, поскольку комментируемый диалог не дает ему повода высказаться на этот счет. Как бы там ни было, очень немногое связывает его с неоплатонизмом и практически ничто не указывает на его приверженность христианству. Создается впечатление, что он был одним из тех, кто даже в это трудное время ухитрился соединять свои занятия старым с новым порядком вещей, вероятно, прикрываясь для этого именем епископа Кордубы как щитом. Такая позиция давала ему возможность продолжать свои занятия платонизмом с минимальными вкраплениями христианской доктрины, достаточными для того, чтобы, с одной стороны, удовлетворить желания этого могущественного представителя Церкви и, с другой стороны, дать ему возможность почувствовать важность некоторых замечательных платонических концепций.

5. Два кратких очерка платоновской доктрины

Закончим нашу работу анализом двух очерков платоновской философии, которые приводят Диоген Лаэртский (III 67–109) и Ипполит Римский (Ref. I 19).

а) Диоген Лаэртский

После собственно жизнеописания Платона Диоген помещает три приложения, первое из которых посвящено произведениям Платона и восходит к Трасилу (о чем уже упоминалось), второе представляет собой краткий очерк воззрений Платона, который начинается с очерка психологии (67–69), за которым идет обзор метафизики и физики, базирующийся почти исключительно на *Тимее* (69–77), а за ним следует краткий очерк этики (78–80). Некоторые сведения о логике помещены в самый конец третьего приложения (108–109). Вся остальная часть третьего приложения просто перечисляет различные «разделения предметов» и восходит, как утверждается, к Аристотелю. Однако при этом не указывается ни одного сочинения Аристотеля, и весь этот текст скорее напоминает некую позднейшую переработку, за которую Аристотель никак не может быть ответствен.

Хотя Диоген пишет в начале третьего столетия, источник его сведений о платоновской философии выглядит гораздо более древним. Ничто не указывает на то, что он восходит к одной из школ среднего платонизма, за исключением некоторой склонности к перипатетизму. Он ограничивается простым изложением платонической доктрины и именно в этом качестве интересен как базовый материал. Очерк начинается следующими словами:

«Платон полагал, что душа бессмертна, и в результате череды перевоплощений она надевает на себя различные тела. Причем началом души является число, а тела — геометрическая фигура. Душа определяется как идея во всех направлениях разлитого дыхания (pneuma)».

Это определение представляет собой удивительное искажение математического определения Спевсиппа, до такой степени необычное, что возникает предположение, что текст испорчен и pneumatosis стоит здесь вообще по ошибке. Возможно, что в этой несуразности виноват и сам Диоген. Разумеется, для таких материалистов, как Антиох, стоическое определение души как pneuma enthermon вполне бы подошло, однако совершенно неразумно совмещать это представление с математической моделью, восходящей к Древней академии. Далее, на основании различных мест из *Тимея* в тексте описываются три части души.

Затем различаются два базовых принципа, Бог и материя (69), причем первый называется Умом и причиной. Из изложения Диогена остается неясным, создан ли мир во времени или нет, поскольку он ограничивается простым и некритичным пересказом *Тимея*. Разумеется, мир состоит из четырех элементов. Идеи описываются несколько далее (76), как отпечатки, помещенные в материю. Их определение является модификацией соответствующего представления Ксенократа: они являются «причинами и принципами естественных вещей». Все это вполне согласуется со стандартным среднеплатоническим подходом, который мы наблюдали у Ария Дидима или у Альбина.

Этическим идеалом является «уподобление Богу». Сначала говорится, что добродетели достаточно для счастья, но затем добавляется, что для достижения ее необходимы инструменты (organa), то есть телесные и внешние блага. Однако мудрец может обойтись и без них. Такая непоследовательность прекрасно иллюстрирует весь спектр платонических решений этого вопроса. Далее говорится о Промысле и демонах и, наконец, в завершение системы разделений, говорится, что Благо находится в согласии и гармонии с природой.

Об этике здесь не упоминается, однако «аристотелевский» раздел заканчивается следующим суждением:

«Из сущих вещей некоторые называются абсолютными (kath' hauta), некоторые же — относительными (pros ti). Абсолютные не нуждаются в каком-либо ином термине, который бы определял их значение, например “человек”, “лошадь” и другие животные... К относительным относятся такие термины, которые нуждаются в чем-либо ином для определения их смысла, например, “больше чем”, “менее чем”, “быстрее чем”, “лучше чем” и тому подобные».

Мы видим, что это всего лишь упрощенная схема того разделения, которое приписывает Платону Гермодор. Тот факт, что здесь все это приписывается самому Платону, причем со ссылкой на авторитет Аристотеля, весьма интересен, если, конечно, мы в силах довериться Диогену в этом месте. Как бы там ни было, перипатетическая логика Платону не приписывается, и пара категорий, восходящая к Древней академии, тем источником, который использует Диоген, все еще признается платонической.

б) Ипполит

Очерк платоновской философии, который приводит христианский апологет Ипполит в своем *Опровержении всех ересей* (Ref.), более интересен. Произведение это было написано в первых декадах третьего века, когда сам Ипполит соперничал с Каликстом за право занять папский престол. Основной задачей труда было продемонстрировать, что все христианские ереси восходят к той или иной эллинской философской школе, основные положения которых ересиархи адаптировали для своих целей. Как бы мы ни относились к этой теории, мы должны быть благодарны Ипполиту за его, хотя и отрывочные, очерки мнений различных философов. Его очерк платонизма интересен тем, что он во многом совпадает с представлениями Альбина и Апулея и в то же время добавляет некоторые дополнительные детали. Таким образом, он дает нам дополнительные сведения о том, что можно назвать «базовым учебником» платонизма — плоде, сжатом после трудов Ария Дидима. Очерк этот содержится в Ref. I 19 (cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*. P. 567–570).

Ипполит начинает с трех основных принципов — Бога, материи и архетипа (paradeigma). Бог является Творцом (poietes) и оформителем мира, он управляет им силою своего Промысла (pronoia). Материя всему подлежит, поэтому она называется «восприемницей» и «кормилицей» (*Тимей* 52d). В результате упорядочения этой сущности образуются четыре элемента, из которых, в свою очередь, возникают все остальные сложные вещи (synkrimata, стоический термин). Парадигма является разумом Бога (dianoia), «который Платон называет также идеей, поскольку она является тем образом в душе Бога, на котором он сосредоточился в процессе сотворения мира».

Таким образом, идеи являются мыслями Бога, как и следовало ожидать. Упоминание о душе Бога уникально и может быть изобретением самого Ипполита.

Бог бестелесен, безвиден (aneidos), постижим только для мудрых. Термин *aneidos* примечателен в этом контексте, поскольку, как правило, он является эпитетом материи (e. g. Philo, Conf. 85; Did.

Р. 163, 5), и никогда, даже среди неоплатоников — эпитетом Бога. Возможно, Ипполит здесь снова не очень разборчив в выборе эпитетов.

Материя далее описывается как «потенциальное тело, но не актуальное», что является перипатетической формулировкой, которую мы встречаем у Альбина (Did. 163, 6–7) и Апулея (De Plat. I 5, 192), но не у Ария Дидима, и это обстоятельство, хотя само по себе оно и не доказывает принадлежности источника Ипполита к «школе Гая», по крайней мере может служить как *terminus post quem*.

Далее говорится, что материя совечна (*synchronos*) Богу, а следовательно, мир не сотворен (*agenetos*), поскольку, по Платону, он создан из материи. «Сотворенным» и «разрушимым» он является лишь как сложное тело, составленное из множества качеств и форм. Таким образом, разрешая одно из важнейших противоречий среднего платонизма, вопрос о смысле *genetos*, источник Ипполита встает на сторону большинства (хотя и использует провокационный термин *agenetos*). В процессе обсуждения этого термина он добавляет еще одно толкование смысла *genetos* к тем четырем, которые приводит Тавр.

«Некоторые платоники смешивают эти понятия (т. е. тварность и вечность), используя следующий пример. Как корпус (корабля) может быть назван пережившим разрушение, даже если каждую из его досок последовательно заменить на новую, но он сам при этом остается все тем же, так и космос последовательно разрушается в некоторых своих частях, но как целое все же остается вечным, поскольку все эти части удаляются и заменяются новыми равными частями».

Этот образ соответствует третьему смыслу «сотворенного» по Тавру, «постоянно пребывающему в процессе творения», однако в несколько ином смысле, поскольку здесь речь идет не о постоянном потоке, но о периодическом обновлении отдельных частей. Этот образ согласуется с местом из *Тезея* (23) Плутарха, где рассказывается о священном корабле Теорис, на котором в древние времена отбывала ежегодная делегация афинян в Делос (ср. т. ж. *Федон*, 58а):

«Корабль Тесея, на котором он отплыл с афинскими юношами и девушками и счастливо вернулся назад, тридцативесельная галера, сохранялся афинянами до времен Деметрия из Фалерна (афинского регента, 317–307 г. до н. э.). Они вынимали старые доски время от времени и заменяли их подходящими новыми, и этот корабль стал для философов поводом для длительных разногласий по поводу “парадокса роста” (*auxomenos logos*), поскольку некоторые утверждали, что он остается тем же самым, другие же настаивали, что он уже изменился».

Этот парадокс, о котором, однако, не сохранилось никаких античных свидетельств, напоминает тот вопрос об идентичности, который выдвигался скептиками (и он вовсе не обязательно восходит ко времени, когда корабль еще существовал). Источник Ипполита использует этот пример для доказательства вечности мира, что весьма примечательно, хотя священный корабль заменяется на более скромный.

В вопросе о природе Бога и Души Ипполит слишком полемичен и поэтому не интересен. Сопоставляя места из *Законов* (715e), *Тимея* (41a), *Федра* (246e) и снова *Тимея* (40e), он пытается доказать, что Платон одновременно верил и в одного Бога, и в разных богов, в том числе сотворенных. Сопоставляя *Федр* (245c) и *Тимей* (41d), он показывает, что душа одновременно бессмертна, сложна и смертна. При этом оказывается, что таких воззрений придерживались разные секты в платонизме, что является явным переодергиванием. Далее он говорит, что Платон верил в злых и добрых демонов, и сообщает (и это более правдоподобно), что среди платоников не было согласия относительно вопроса о реинкарнации (причем Ипполит случайным образом оказался самым древним из наших источников, использующим термин *metempsychosis*). Некоторые полагают, что души вселяются в тела через определенные интервалы и занимают в жизни то место, которое они заслужили в прошлом. Некоторые полагают, что души (в соответствии с *Федром* 346e сл.) получают после смерти определенное место, хорошее или плохое, и остаются там. Это последнее воззрение напоминает скорее христианство, нежели платонизм, к тому же мне непонятно, как это выводится из *Федра*.

Затем Ипполит переходит к этике, начиная с разделения противоположностей на (1) те, что не имеют среднего (*amesa*) и (2) те, что имеют такое среднее (*emmesa*).¹ В качестве примеров *amesa* он приводит *идти* и *спать*. *Emmesa* — это, например, зло и добро. В качестве среднего упоминается серый, как цвет, промежуточный между черным и белым. Это очевидное различие не встречается ранее Александра Афродизийского (II н. э.), так что Ипполит является полезным источником. Проблема в этой связи состоит в том, что добро и зло, будучи *emmesa*, имеют между собой некое среднее, в

¹ В действительности, Ипполит имеет в виду тройственное разделение всех вещей (*pragmata*) на *amesa*, *emmesa* и *mesa* (меру, среднее). То, что мы видим здесь, является искаженной формой школьного разделения, которое упоминает Симпликий в своем комментарии на трактат *О небе*. В позднем платонизме обсуждался вопрос о том, являются ли *amesa* противоположностями. См. т. ж. Александр In *Metaph.* 257, 32; 644, 7, 9.

качестве которого выступают внешние и телесные блага, поскольку они могут быть использованы во благо или во зло. Этот стоический подход напоминает аналогичные воззрения Альбина и Апулея, хотя выражается здесь несколько иначе. То, что мы видим далее, по порядку и по содержанию хорошо согласуется с *Didaskalikos* и *De Platone*, что указывает на то, что Ипполит также использует некий «базовый учебник».

Четыре добродетели, мы читаем далее, «в отношении их ценности — крайности (*akrotetes*), но в отношении их сущности — среднее (*mesotetes*)», что также согласуется с *Did.* 184, 12. По краям от них находятся их сопровождающие пороки избытка и недостатка. Ипполит перечисляет все эти восемь пороков, чего не делает Альбин, однако Апулей, как мы видели, оригинальным образом связывает эту доктрину с тройственным делением души по Платону.

Счастье, разумеется, состоит в уподоблении Богу, которое достигается комбинированием святости и справедливости с сопутствующей им мудростью. Эта пара добродетелей — святость и справедливость — встречается у Апулея (*De Plat.* II 7), однако не упоминается Альбином. Добродетели взаимно согласуются друг с другом (*antakolouthein*), описываются как единообразные (*monoeides*), что соответствует эпитету *unimoda* (II 5: 227) у Апулея, но снова не встречается у Альбина.

Судьба правит миром, однако «не все происходит в соответствии с ней» (19). Остается место и свободной воле. Затем Ипполит цитирует две базовых формулы: *Федр* 248c (Это распоряжение Адрас-теи...) и *Государство* 617e (Ответственность несет принявший решение, Бог не виноват...). Первое из этих мест цитируется также в *De fato* (568b; 570a), а второе Максимом Тирским (*Or.* 41, 5) и Халкидием (*S.* 154), однако ни одно из них не упоминается у Альбина или Апулея. Отметим также, что проблема свободной воли обсуждается у Ипполита в разделе, посвященном этике, в то время как два других наших источника помещают ее перед этикой, а значит, относят к физике.

Ипполит возвращается к тому порядку изложения, который мы видим в *Didaskalikos*, начиная с замечания о невольности зла (20), что соответствует *Did.* P. 31. Он цитирует диалог *Клитофонт* (407d), ошибочно полагая, что это место из *Государства*, и задает вопрос: как можно оправдать наказание, если зло совершается невольно? Ответ его аналогичен тому, который дает Альбин: наказание следует рассматривать как лекарство от зла, которое является недугом.

Наконец (23), обсуждается природа зла. Говорится, что оно не может происходить от Бога, а следовательно, реально не существует.

Оно возникает как противоположность и побочный продукт (*kata parakolouthesin*) Блага. Эта формула стоического происхождения (Gellius, *Noctes Att.*, VII 1, 8), однако к этому времени уже давно принята платониками (Филон в *Prov.* II 82 уже использует этот аргумент). Эта проблема не обсуждается ни Апулеем, ни Альбином, однако в одноименной речи (Ог. 41) Максим Тирский следует именно такой линии аргументации.

Итак, свидетельство Ипполита (или его источника), несмотря на свою отрывочность, содержит несколько интересных формулировок, иначе как из этого текста не известных, и позволяет судить о том, что собой представлял базовый курс платонизма во втором столетии (по крайней мере, его разделы о физике и этике).

С. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализом этих двух сводок платоновской философии мы заканчиваем наш обзор платонизма исследуемого периода. Боюсь, что эта последняя глава включила в себя несколько больше, нежели обещанный краткий обзор теряющихся концов, предметов и фигур, о которых нельзя было совершенно умолчать. Однако дальнейшее развитие этих сюжетов сделало бы книгу невыносимо длинной. Целью данной работы в конечном итоге было всего лишь проследить основные линии развития платонизма в период от Антиоха до Плотина. Я попытался различить основные школы и главные темы, которые в них обсуждались, обращая основное внимание на разветвляющийся технический язык и школьные формулировки, которые впоследствии легли в основание доктрины Плотина и позднего платонизма.

Несмотря на мою попытку рассмотреть все описанные фигуры как самостоятельных философов, а не только лишь в качестве «предтеч» неоплатонизма, фактом остается то обстоятельство, что данный период важен не благодаря великим мыслителям, которыми он отмечен, но в качестве периода, когда основные философские доктрины были сформулированы и отточены, а решения различных проблем намечены, что в конечном итоге породило систему Плотина. Не следует забывать, что именно работы таких мыслителей, как Север, Гай, Нумений, Кроний, Атик (вместе с перипатетиками Адрастом, Аспазием и Александром Афродизийским) явились исходным пунктом для построений Плотина. На Платона он взирал глазами именно этих мыслителей, что не означает, разумеется, что он не знал работ самого Платона. Возводить учение Плотина непосредственно к Платону — значит существенно исказить исторический процесс. Считать Посидония или Филона непосредственными

предшественниками Плотина еще более неразумно. Все стоические влияния, которые можно обнаружить у Плотина, следует также рассматривать через призму школьного платонизма.

Следовательно, роль, которую я отвожу этим мыслителям, достаточно скромна. Подобно тем морским существам, которые долго трудятся над строительством кораллового рифа, каждый из наших философов внес нечто свое в ту постройку, которая является, вероятно, самым величайшим строением, которое когда-либо возводил философский разум. Именно платонизму, который адаптировал многие положения перипатетической и стоической доктрин, суждено было стать доминирующей силой поздней античности, Средневековья и эпохи Возрождения. И он не утратил своего значения и до настоящего времени.¹

¹ Замечательный очерк этого развития см. в шестой главе книги: Wallis R. T. *Neoplatonism*.