

ПОСЛЕСЛОВИЕ 1996 ГОДА

1. Почти двадцать лет прошло с момента выхода первого издания книги. За это время вышло в свет много новых исследований, касающихся среднего платонизма, и некоторые из них заставили меня изменить или модифицировать отдельные положения, высказанные в данной работе, так что я рад представившейся возможности выпустить новую перепечатку моего труда.

Я начну с обзора наиболее важных достижений общего характера последних двадцати лет, которые существенно улучшили наше понимание среднего платонизма, а затем перейду к последовательному рассмотрению глав книги, проясняя те места, которые, как мне кажется, нуждаются в уточнении.

Прежде всего, следует отметить, что само понятие "средний платонизм" нуждается в более точном определении. В этой книге средний платонизм представлен не только как вполне определенный период в истории платонизма (который продолжался примерно со времени возрождения Афинской "Академии" Антиохом после "освобождения" города Суллой в 88 г до н.э. до основания Плотинем школы в Риме в середине третьего столетия н.э.), но также и как цельное направление, объединенное определенными общими принципами, такими как, в целом, возвращением к догматизму, объединением доктрины Древней Академии с аристотелевскими и стоическими учениями, к которым после Антиоха добавилась еще и струя пифагорейского трансцендентализма. Именно этот набор представлений оспаривался или подвергался различным модификациям в последующий период.

В рецензии на мою книгу, опубликованную в журнале *Nous* за 1980 год (с. 291–295), наряду с рядом других критических замечаний, к которым я еще вернусь, известный американский исследователь Филипп де Лейси (Phillip De Lacy) упрекнул меня в том, что мое видение природы среднего платонизма является слишком ограниченным, и что я пренебрег тем фактом, что традиция скептической Академии нашла свое продолжение у таких мыслителей как Цицерон, Гален и даже Плутарх. Другие исследователи с тех пор значительно продвинулись в этом направлении, например Харольд Таррант (Harold Tarrant) в его важном исследовании, посвященном так называемой "Четвертой Академии" Филона из Лариссы.¹

¹ *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.

В частности, Де Лейси и другие исследователи отмечают, что платоники между Антиохом и Плотинем не рассматривали себя как некое цельное движение, и ни в коем смысле не считали Антиоха своим духовным отцом. Мнения исследователей в важном вопросе о том, является ли Скептическая Академия интегральной частью платонического наследия или же ее следует рассматривать как отклонение, до сих пор разделены. Ведь такой автор как Плутарх настаивал на цельности платонической традиции, в то время как Нумений атакует Новую Академию, обвиняя ее в отходе от платонической традиции (не освобождая, заметим, от своей строгой критики даже самого Антиоха из Аскалона).

Следует признать, что пребывание "между" – это само по себе сложное положение. Определяя себя как "нео-Х" (нео-томист, неокантианец, нео-марксист, нео-фрейдист) мыслитель понимает, где он находится. Такой человек заявляет, что, сохраняя верность основным идеям основателя, он оставляет за собой право переосмыслить эти идеи в свете новых достижений. Но разве кто-либо когда-либо рассматривал себя как "средний Х"? Разумеется, нет. Поэтому абсурдно полагать, что "средние платоники" воспринимали себя таким образом.²

Итак, учитывая некоторые ограничения, термин "средний платонизм" должен быть сохранен как нужный и полезный. Разумеется, средние платоники не воспринимали себя как цельное направление, не считали Антиоха своим основателем и яростно спорили друг с другом. Однако с точки зрения современного историка философии вместе они составляют некий период истории платонизма, который полезно обозначить как целое.

2. Теперь я перейду к основным обобщающим сочинениям, важным исследовательским проектам и сериям работ, которые появились за последние двадцать лет.

Во-первых, необходимо восстановить одно упущение. Работая над книгой, я упустил из виду важную работу итальянского исследователя Микеланджело Гуиста (Michelangelo Giusta. *I dossografi di etica*, 2 vols. Torino, 1964, 1967). На основании систематического исследования свидетельств об этических учениях, содержащихся в сочинениях Цицерона, Ария Дидима (при посредстве Стобея), Апулея, Алкиноя и Диогена

² Разумеется, и неоплатоники не считали себя "неоплатониками", полагая, что Плотину удалось начать заново, возродить истинное понимание всей глубины платоновской мудрости после долгого периода тьмы и забвения, в которую она погрузилась в период Новой Академии и в наш, кстати, период "среднего платонизма". Об этом см. подробнее в предисловии к изданию *Платоновской теологии* Прокла.

Лаэртского и базируясь на том факте, что во всех этих свидетельствах можно выявить некое единство в представлении материала, в книге делается попытка доказать, что все эти свидетельства восходят к одному источнику, и что источником этим является изложение этических вопросов, содержащихся в сочинении Евдора Александрийского (конец первого столетия до н.э.), переданного при посредстве Ария Дидима (с. 122–126). Научные достоинства книги бесспорны, однако основной тезис представляется крайне оптимистическим допущением. Апулей и Алкиной действительно имеют между собой много общего, что может указывать на общий источник. Однако сходство между остальными авторами гораздо менее очевидно, особенно учитывая, что сам Евдор придерживался весьма своеобразной этической схемы, помещая *logos* между *theoria* и *praxis*. Если и был общий источник (что вполне возможно), то скорее всего им должен был быть не Евдор, но Арий Дидим. В любом случае, работа Гуиста является очень полезным собранием материала.

Далее упомянем обширное исследование Дж. Глюкера, посвященное анализу институциональных оснований платонизма со времен Древней Академии до конца античности.³ В этой работе, на основании многочисленных подтверждающих свидетельств, Глюкер приходит к тому же тезису, что и автор этих строк⁴, а именно, что со времени Антиоха до, по крайней мере, конца второго столетия н.э. (то есть до момента, когда Марк Аврелий учредил в Афинах официальную кафедру платонизма, которая могла впоследствии постепенно преобразоваться в "Академию" и в этом качестве существовать в Афинах в последующие столетия) не было официального центра платонизма, который мог бы выполнять роль "сторожевого пса" ортодоксии, и следовательно передача платонической традиции осуществлялась в основном благодаря усилиям отдельных мыслителей и небольших групп, которые отождествляли себя с этим направлением. У Глюкера мы находим очень полезное рассуждение о том, что означает философская школа (*hairesis*), наблюдения, относительно использования терминов *Platoniscus* и *Academicus*, а также множество таких интересных сюжетов, как разрыв между Филоном и Антиохом или уточненное отношение Плутарха к скептической Академии. Очень жаль, что эта работа была мне тогда недоступна.

³ John Glucker. *Antiochus and the Late Academy*. (Hypomnemata, Heft. 56). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

⁴ Я пришел к этому заключению не без влияния работы Дж. Лайнча (J. Lynch). См. библиографию.

Другой работой, которую я, к сожалению, пропустил, является первый том обширного исследования М. Балтеса.⁵ Здесь исследуются всевозможные толкования платоновского учения о сотворении мира в *Тимее* начиная со времен Древней Академии до Сириана. В этом томе говорится о Спевсиппе, Ксенократе, всех средних платониках и неопифагорейцах, и прежде всего о Плутархе, Аттике, Тавре, Альбине (Алкиное) и Апулее. (Проклу посвящен второй том.)

Другим важным исследованием, которое посвящено ключевому для платонизма вопросу о природе души, является работа Вернера Деусе.⁶ Только первая часть исследования касается нашего периода, однако там исследуются воззрения на природу души Плутарха, Аттика, Нумения, Альбина (Алкиноя) и других менее значительных фигур (включая Галена). В работе отмечается, более отчетливо, нежели у меня, иррациональность природы души у Плутарха и подчеркивается, что между его воззрениями и аналогичными представлениями Аттика можно обнаружить некоторое различие. Подробнее об этом см. ниже.

Для понимания философии нашего периода большое значение также имеет работа П.-Л. Донини⁷, которая посвящена стоицизму, аристотелизму и платонизму и в которой подробно рассматриваются такие интересные вопросы, как статус и воззрения Антиоха и вклад Евдора в александрийский платонизм (с. 73–159). Автор особенно интересуется взаимодействием аристотелизма и платонизма в этот период. В частности, вполне здравым (и согласующимся с моими представлениями) является убеждение Донини о том, что термин "эклектизм" совершенно неприменим к философии платонизма этого периода.⁸ В одном месте в своей книге (с. 149, примечание 7) он обвиняет меня в непоследовательности, поскольку, отрицая роль Антиоха как основателя среднего платонизма, на том основании, что его воззрения слишком стоические, я далее будто бы заявляю, что платонизм Евдора (и Филона Александрийского) еще более в своих формулировках похож на стоицизм, нежели "стоицизм" Антиоха. Однако меня прежде всего интересовал стоический материализм, который виден в метафизике Антиоха

⁵ Matthias Baltes. *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. Teil I (Philosophia Antiqua XXX). Leiden: Brill, 1976.

⁶ Werner Deuse. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.

⁷ Pier-Luigi Donini. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1982.

⁸ Этому автору принадлежит замечательный обзор истории термина "эклектизм" в сборнике: Dillon and Long (edd.). *The Question of "Eclecticism"*: Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley/Los Angeles, 1988. P. 15-33.

(о чем речь пойдет далее). Что же касается александрийского платонизма, тут я отмечаю стоические влияния в этике и, отчасти, в логике, в то время как платонический трансцендентализм в нем в полной мере сохраняется. Дониини упрекает меня в чрезмерном внимании к Филону, несмотря на то, что я признаю, что этот автор не принадлежит в прямом смысле к платонической традиции. Оправданием мне служит то обстоятельство, что именно Филон предоставляет нам множество прекрасных свидетельств о современном ему платонизме, о чем также речь пойдет далее.

Еще одним обширным исследованием является работа Стефана Герша⁹, в которой отдельные главы посвящены Цицерону, Сенеке (как источнику), Авлу Геллию, герметическому трактату "Асклепий" и Халкидию. Этого последнего, следуя мнению Waszink, он считает подверженным влиянию Порфирия, а следовательно неоплатоником, с чем мне трудно согласиться. Я не уверен, что можно говорить о "латинской традиции" среднего платонизма, однако это несколько не умаляет значения книги. Дискуссионным остается в этой связи один важный вопрос, а именно: до какой степени философом можно считать Цицерона? От ответа на этот вопрос зависит то, насколько уверенно мы можем реконструировать доктрину Антиоха из Аскалона на основании его свидетельств. Я придерживаюсь здесь минималистских воззрений и не склонен их менять (несмотря на то, что принимаю некоторые из предупреждений, высказанных Дж. Барнесом, о которых см. ниже, в разделе об Антиохе). Герш, в силу самого предмета его исследования, склонен преувеличивать оригинальность Цицерона (как это всегда было принято у французских исследователей, и в особенности у Пьера Буаянсе). Я не отрицаю, что Цицерон искренне придерживался некоторых философских воззрений, но я настаиваю на том, что он является всего лишь хорошо информированным и умным философствующим "журналистом".

Важная монография Харольда Тарранта¹⁰ представляет другой (хотя и весьма спекулятивный) взгляд на развитие платонизма в интересующую нас эпоху, особенно в связи с последующим влиянием философской позиции Филона из Лариссы (и так называемой четвертой Академии). Основная тема этого исследования выходит за рамки моего очерка, однако касается настоящего сочинения в двух отношениях: во-

⁹ Stephen Gersh. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Vols. 1–2. University of Notre Dame, 1986.

¹⁰ Harold Tarrant. *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.

первых, относительно связи Филона и Антиоха и его предшественников (прежде всего Филона, но также и Карнеада), и здесь я не имею разногласий с Таррантом и нахожу его изложение вполне замечательным; и во-вторых, когда он считает анонимный комментарий на *Тезет* работой "четвертой академии" и приписывает авторство Евдору Александрийскому (хотя это всего лишь допущение). В таком случае Евдор окажется не пифагорействующим догматиком, как я его представляю, но академиком типа Филона. Я еще вернусь к этому сюжету в подходящем месте.

Теперь обратимся к нескольким коллективным обобщающим работам, которые касаются нашего предмета. Прежде всего, имеется величественная и заслуживающая всяких похвал серия томов, озаглавленная "Взлет и падение Римской империи", под общей редакцией В. Хааса и Х. Темпорини.¹¹ Тридцать шестой том второй части этого собрания, посвященный философии периода Принципата, включает в себя много статей, посвященных среднему платонизму, некоторые из которых имеют большое значение. Этот том, который, в свою очередь, делится на семь огромных томов, выходящих с регулярным интервалом начиная с 1987 года, содержит интересующий нас материал, однако по большей части он сконцентрирован в первых двух томах. Отдельные статьи будут упомянуты мной в соответствующих местах. Упомяну здесь полезный и удивительно полный библиографический обзор, который, разумеется, доходит только до 1986 года.¹² Общая проблема этого огромного собрания в том, что большинство статей там носит скорее разрозненный и беспорядочный характер, хотя многие из них весьма примечательны. В этом же томе содержатся два обобщающих исследования (J.-M. André, "Les écoles philosophiques aux deux premières siècles de l'Empire" (5–77) и John Whittaker, "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire" (81–123)). Следует заметить, что автор второго исследования концентрируется по преимуществу на своем любимом предмете – *Учебнике платоновской философии* Алкиноя. Что же касается Анрэ, ему по видимости более близок стоицизм, нежели платонизм. Он все еще говорит об "Академии", которая продолжала свою деятельность (с. 19) и о "школе Гая", в которую входил "загадочный" Альбин-Алкиной (с. 59). Ни одно из этих воззрений, как мне представляется, теперь не поддерживается исследователями. Разумеет-

¹¹ W. Haase, H. Temporini (edd.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. Berlin: De Gruyter, 1987–.

¹² Luc Deitz. "Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986", ANRW 36: 1, 124–182.

ся, Гай имел школу и Альбин был его учеником, однако нет никаких свидетельств, что Алкиной или Апулей принадлежали к ней.

Другим обширным предприятием является серия "Античный платонизм", которую Генрих Дёрри (H. Dörrie) планировал в течение многих лет и которая после его смерти в 1983 перешла по наследству его мюнстерскому коллеге М. Балтесу (M. Baltes).¹³ В этом труде делается попытка, во-первых, определить существенные особенности платонизма в их историческом развитии и, во-вторых, составить полное собрание свидетельств о различных платонических доктринах, организуя их скорее тематически, нежели в соответствии с авторами. Дёрри не верил в оригинальность большинства из тех персонажей, о которых я пишу в этой книге. В самом деле, во введении к первому тому (с. 47) меня упрекают в том, что, используя сомнительные процедуры, я пытаюсь изолировать отдельные фигуры и вычленивать индивидуальный вклад каждого из этих философов-платоников вместо того, чтобы признать тот факт, что они были лишь правоверными представителями школьной философии. Если принять такой подход, то окажется, что всякая попытка приписать отдельно взятому философу какие-либо специфические воззрения, заранее обречена на неудачу, поэтому лучше сразу заняться основными темами и *dogmata*.

Должен заметить, что мой подход здесь остается неизменным. Я продолжаю считать, что платонизм не является неким монолитным движением, но, напротив, представляет собой весьма разнообразный спектр представлений, в рамках которого отдельные мыслители вполне могли придерживаться, и придерживались совершенно различных воззрений. Разумеется, мы не знаем о Евдоре, Аттике или Севере столько, сколько хотелось бы, однако мне кажется, что воспроизвести и вернуть к жизни то, что я вижу как длительный диалектический и творческий процесс, является вполне достойным занятием.

Сказанное ни в коей мере не уменьшает ценности той массы материала, который был собран Дёрри и который Балтес в настоящее время приводит в порядок и сопровождает великолепными комментариями. В общей сложности труд должен составить восемь томов, три из которых вышли к августу 1995 года и четвертый должен скоро появиться. Весь текст делится на "строительные блоки" (Bausteine), группы текстов, организованных тематически. Около 300 таких блоков планируются, и около 100 уже вышли в свет. До сих пор собственно доктрина еще почти не была затронута. Первые три тома касаются, в основном,

¹³Der Platonismus in der Antike. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987-. Bd. 1 (1987). Bd. 2 (1990). Bd. 3 (1993). Bd. 4 (1996). Bd. 5 (1998).

общей природы платонизма, его структуры и его места в обществе. Даже в третьем томе речь все еще идет о формах публикации платонических сочинений (комментарии, трактаты, диалоги и т.д.) Только с четвертого тома начнется систематическое рассмотрение платонической доктрины. В конечном итоге "Платонизм в античности" обещает стать обширной энциклопедией античного платонизма.

В этой связи следует упомянуть и монументальное сочинение Поля Моро (Moraux) *Aristotelismus bei den Griechen* (Berlin: De Gruyter. Bd. I, 1973. Bd. II, 1984), во втором томе которого он исследует тех средних платоников, которые каким-либо образом были связаны с перипатетической традицией, либо принимая перипатетические доктрины или термины, либо критикуя их. К таковым относятся Альбин (Алкиной), анонимный комментатор *Тезета* и Псевдо-Плутарх в *De fato* (настроенные положительно) и Евдор, Луций, Никострат и Аттик (настроенные негативно). Моро не критикует мои воззрения и я, в свою очередь, имею очень немногочисленные замечания в его адрес (о которых – в своем месте).

В последнее время появились несколько общих работ, продемонстрировавших интерес к среднему платонизму и новое понимание этого периода. В качестве примера упомяну сочинение Дж. Кенни¹⁴, в двух первых разделах которого содержится ясный очерк теологии Плутарха, Алкиной и Нумения, во многом базирующийся на сказанном в этом сочинении. Другой полезной книгой является сборник *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Leiden: Brill, 1988), который содержит статьи М. Балтеса о теологии Ксенократа, Д. Руниа (D. Runia) о Филоне, П.-Л. Донини о Альбине (Алкиное) и автора этих строк об Оригене.

3. Обратимся теперь к отдельным главам работы. В первой главе, посвященной Древней академии, по прошествии лет, я сам кажусь себе несколько догматичным в вопросе об устных учениях Платона. Отчасти это объясняется моей резкой реакцией на доминирующую в то время в англо-американской традиции тенденцию, которая нашла свое наиболее яркое выражение в трудах Гарольда Черниса (Harold Cherniss), которая предписывает в поисках полного спектра платоновских философских построений не смотреть дальше диалогов. Подобный подход, как мне кажется, диктуется осознанием своего бессилия. Разумеется, неприятно осознавать, что в учении Платона имеется такое измерение, которое не зафиксировано в письменной традиции, по-

¹⁴ John Peter Kenny. *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*. Hanover/London: Brown University Press, 1991.

сколькo он сам не хотел видеть его записанным. Однако в таком случае мы остаемся с двумя альтернативными предположениями, одно из которых необоснованно, а другое – невероятно. Первое – утверждение, что мы действительно знаем, какую роль диалоги играли в интеллектуальной жизни школы, а второе – абсурдное допущение, что в то время, когда Платон не писал диалогов, он и другие члены его школы сидели в кругу как индейцы, куря трубку и не произнося не слова.

Очевидно, что достаточно много спекуляций, которые были в ходу в платоновской школе, не нашли отражения в диалогах, либо представлены там только в виде набросков (как, например, теория первых принципов в *Филебе*). Что действительно следует сделать, так это очистить само понятие "неписанные доктрины" от налета эзотеризма (хотя сам Платон едва ли бы одобрил вынесение на публику всех его спекуляций), и рассматривать их лишь как рабочие теории, которые обсуждались в кругу его учеников. В книге Kenneth Sayre, *Plato's Late Ontology*¹⁵, вышедшей уже после опубликования моей, все это обсуждается весьма хорошо.

Что касается главных фигур Древней академии, в их отношении также проделана с 1977 года значительная работа. Особенно примечательно великолепное издание "фрагментов" Спевсиппа, подготовленное Леонардо Тараном.¹⁶ В этой книге содержится полный обзор метафизики, эпистемологии, логики и этики Спевсиппа, сопровождаемый экзегезисом всех древних свидетельств. Однако Таран (с. 86–107) скептически смотрит на тот неоднозначный пассаж из Ямвлиха (*De communi mathematica scientia*), на который, следуя Мерлану, я в значительной степени опираюсь при реконструкции метафизических воззрений Спевсиппа. Мое мнение не изменилось, и я уже имел возможность ответить (надеюсь, адекватно) на его аргументы в своей статье, опубликованной в журнале *Phronesis*.¹⁷ Таран полагает, что наши знания о Спевсиппе, которые дает Аристотель, находятся в неразрешимом противоречии с тем, что мы читаем у Ямвлиха (*DCMS IV*). Мне представляется, что противоречия эти не так уж неразрешимы. Кроме того, в двух случаях с Аристотелем (*Met.* N 1091 а 29; 1092 а 1–17) Таран

¹⁵ Princeton University Press, 1983. См. в особенности гл. 2 этой книги, а также его весьма четкую критику позиции Кремера в: *Ancient Philosophy XIII* (1993), 167–184.

¹⁶ Leonardo Tarán. *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill, 1981. (*Philosophia Antiqua Series*, Vol. XXXIX).

¹⁷ 'Speusippus in Iamblichos'. – *Phronesis XXIX* (1984), 325–332.

ошибается. Но даже если я прав, в целом Таран значительно улучшил наше представление о Спевсиппе, а его издание фрагментов превзошло по значению старое издание Ланга.

В связи со Спевсиппом и Евдоксом (которого я не касался) полезной работой также является монография (или биография?) Р.М. Данси, вторая глава которой озаглавлена "Древнее небытие: Спевсипп и другие".¹⁸ Данси, к моему удивлению, признает мое толкование фрагмента из *DCMS IV* (аннотированный перевод которого она перепечатывает с параллельным греческим текстом в специальном приложении), и проводит углубленное исследование метафизики Спевсиппа, что весьма похвально.

В связи с Древней академией следует упомянуть и труды итальянской исследовательницы М. И. Паренте, которая активно занимается этой темой с начала семидесятых годов. В 1980 году она опубликовала собрание фрагментов Спевсиппа, которое прошло почти незамеченным в англо-говорящем мире из-за аналогичной работы Тарана, однако в 1981 году она опубликовала также и собрание фрагментов Ксенократа с приложением фрагментов Гермодора, переводами и примечаниями, которое должно рассматриваться как новое серьезное издание, превосходящее по значению старую работу Хейнце.¹⁹ Рад отметить, что ее исследования не заставили меня изменить мое представление о Ксенократе сколь либо существенным образом. Следует отметить также ее работу *Studi sull' Accademia platonica antica* (1979), в которой объединены три статьи, посвященные идеям и началам, душе и космо-су и *theologia* и *praxis*. В этой работе дается более глубокое исследование таких сложных вопросов, как отношение между идеями и числами у Спевсиппа и Ксенократа, и значение их определений души, нежели это представлено в моей книге. Все это, однако, не заставило меня слишком сильно изменить мое представление о них. Эта исследовательница является также редактором расширенного издания на итальянском языке классической истории греческой философии Целлера (в той части, которая касается Древней академии).²⁰ В целом, она является автором, который ближе всего стоит к завершению исчерпывающего ис-

¹⁸ R.M. Dancy. *Two Studies in the Early Academy*. State University of New York Press: Albany, 1991. Вторая глава была опубликована также в журнале *Ancient Philosophy* 9 (1989), 207–243.

¹⁹ Margherita Isnardi Parente. *Speusippo: Frammenti*. Napoli: Bibliopolis, 1980; *Senocrate – Ermodoro: Frammenti*. Napoli: Bibliopolis, 1981.

²⁰ E. Zeiler – R. Mondolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II 3, *Platone e l'Accademia antica*, a cura di M. I. Parente. Firenze, 1974.

следования, посвященного Древней академии, которое в настоящее время совершенно необходимо.

В связи с Ксенократом, я сам далее развил свое толкование сложно-документального фрагмента (fr. 15 Heinze = 213 Perente), в котором дается очерк учения Ксенократа о первых принципах.²¹ Я не уверен теперь, что лакуна все объясняет. Вполне вероятно, что ситуация является более сложной. Тем не менее, мне все еще кажется, что Диада в системе Ксенократа не может быть отождествлена с Мировой Душой на том только основании, что в его толковании процесса сотворения души в *Тимее* он говорит, что душа состоит из Монады и Диады.

Что касается Полемона и остальных академиков, не очень многое было сделано в этой связи за последние годы. Одновременно с этой книгой появилось собрание "фрагментов" (которые являются, на самом деле, свидетельствами) о Полемене Марселло Гиганте, с кратким введением, однако, к сожалению, без примечаний.²² Мое намерение, подкрепленное Куртом Фрицем (Kurt Fritz) в его статье в *RE* (да и самим Антиохом), рассматривать Полемона как ключевую фигуру в проекте синтеза аристотелизма и платонизма, который предпринял Антиох, было недавно оспорено Джонатаном Барнесом (в его статье, о которой речь пойдет ниже, р. 78, п. 97), на том основании, что для такого заявления мы знаем о Полемене слишком мало. Однако само по себе это всего лишь напоминание о том прискорбном факте, что обо всех мыслителях, с которыми мы имеем здесь дело, можно сказать примерно то же самое. Мы вынуждены работать с неточными намеками и обрывками свидетельств, поэтому, каждый, кто отказывается от попытки выяснить что-либо на их основании, должен просто перестать заниматься этим периодом.²³

Наконец, с удовлетворением отметим издание *Истории академической философии* Филодема, подготовленное Доранди²⁴, которое явля-

²¹ 'Xenocrates' Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined'. – *Ancient Philosophy* 5 (1986), 42–52. См. также вышеупомянутую статью Балтеса: 'Zur Theologie des Xenokrates'. – *Knowledge of God in Graeco-Roman World*.

²² Polemonis Academici Fragmenta, coll. M. Gigante. Napoli, 1977.

²³ Вот слова Барнеса, правда, об Антиохе: "Любая попытка восстановить мысли Антиоха опирается на фантазии и воображение. Однако фантазия должна отвечать на свидетельства, а воображение должно признать один единственный отрезвляющий факт: мы практически ничего не знаем об Антиохе." Эти слова прекрасно обрисовывают ситуацию, в которой находится каждый исследователь, работающий с фигурами, представленными в этой книге.

²⁴ Filodemo, Storia dei Filosofi: Platone e l'Accademia, a cura di Tiziano Dorandi. Napoli: Bibliopolis, 1991.

ется очень полезным новым вариантом (дополненным новым улучшенным чтением папирусов, переводом и комментарием) так называемого *Index Herculanensis*, доступного до этого только в старом издании Меклера (Mekler, 1902).

4. Обратимся теперь к Антиоху, которого я рассматриваю во второй главе. Помимо полезных наблюдений Глюкера и Гарранта в вышеупомянутых работах, основной вклад в эту проблему был внесен за последние годы Джонатаном Барнесом²⁵, который высказал несколько замечаний и в мой адрес. Начну с его саркастического замечания по поводу моего заявления о том, что Антиох – это "действительно великий муж". Возможно, я был тогда под впечатлением восторженных отзывов об Антиохе Вилли Тейлера (Willy Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*), однако даже если это так, замечание это не вполне мой заслуженно. Я должен прояснить свою позицию. Я воспринимаю Антиоха не как великого философа и не как основателя среднего платонизма, но как мыслителя исключительной важности в истории развития платонизма, и особенно на путях его возвращения к догматизму, который имел место в первом столетии до н.э. В самом деле, даже если Барнес и исследователи, которые поддерживают его в этом, уменьшают значение Антиоха, они с легкостью отводят ему ту роль, которую отвожу ему я, а значит мы не имеем причины для серьезного спора.

Разумеется, Антиох является не более чем предшественником среднеплатонического синтеза, хотя бы потому, что он был еще слишком подвержен стоическому влиянию. По этой причине он чрезмерно сконцентрировался на центральном для него понятии *katalepsis*, что привело в конце концов к разрыву с его учителем Филоном. И все же именно Антиох первым начал многие из тех продуктивных исследований, которые в последующем поколении привели к трансцендентализму в работах таких мыслителей, как Евдор.²⁶

²⁵ 'Antiochus of Ascalon'. – *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, ed. M. Griffin and J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 51–96. Имеется также новое собрание фрагментов: H.J. Mette. 'Philon of Larisa und Antiochos von Ascalon'. – *Lustrum* 28/9 (1986/7), 9–63.

²⁶ Между прочим, я не называю Евдора прямым последователем Антиоха, как это делает, например, справедливо критикуемый Барнесом, Георг Люк (Georg Luck, *Der Akademiker Antiochos*, р. 27). Напротив, я предложил рассматривать Диона, осевшего впоследствии в Александрии, как возможного посредника.

Одним из важных пунктов разногласий²⁷ между нами является вопрос о толковании Антиохом платоновской теории форм. В *Приложении E* к своей статье он рассматривает воззрение Тейлера, которое я разделяю и которое принимает также и Донини (*Le scuole*, p. 95, n. 4), о том, что именно Антиох ответственен за то, что теория форм снова вошла в серьезную философию. Он полагает, что это маловероятно, поскольку сам Антиох, после краткого очерка платоновской теории в *Acad.* 30, сразу же после этого (*Acad.* 33) говорит, что Аристотель был первым, кто начал подкоп под эту теорию (*primus ... labefactavit*).²⁸ Но если Аристотель числится у Антиоха в списке уважаемых философов, значит, он был прав. Таков аргумент Барнеса, и в нем что-то есть. Я предположил, что Антиох истолковывает формы в стоическом духе, и несколько поспешно заявил, что он отождествляет их со стоическим "когнитивным восприятием", то есть, с *kataleptikai phantasiai*, – за что вполне справедливо привлечен к ответу. Все, что я имел в виду, сводится к предположению, что Антиох истолковал формы в "кантианском" духе, рассматривая их как некую структуру, существующую в человеческом разуме, а также присущую космическому Уму, то есть

²⁷ В одном я вполне согласен с Барнесом. Я был, несомненно, слишком наивен, приписывая некоторые тексты Цицерона непосредственно Антиоху. Я согласен, что неопределенность подобного рода касается всех мест, за исключением разве базовых пассажей, приписываемых Антиоху в *Acad.* 14–42; *Fin.* V 9–74, хотя, как мне кажется, мы не должны ограничиваться только этим, проявляя, разумеется, должную осторожность в нашем анализе. Мы должны задаться вопросом о том, какие еще источники Цицерон мог использовать в своем изложении догматического платонизма? Разумеется, он читал Платона и мог знать работы Спевсиппа и Ксенократа. Мог, однако читал ли? Я полагаю, что не обязательно, тем более что нужные ему сведения он мог найти и ближе. Действительным вопросом, несомненно, является следующий: возможно ли из этих дополнительных свидетельств извлечь связную доктрину, которая бы согласовалась с остальными известными воззрениями Антиоха? Если да, то ничего более и не требуется. Однако я согласен с Барнесом (и рецензией Де Лайси), что мое заключение относительно *Топики* слишком поспешно (хотя мои слова сводятся лишь к следующему: "Ее логическая схема очень хорошо согласуется с тем, что нам следует ожидать от Антиоха"). Аналогично и в случае с *De fato*. Однако *Tusc. Disp.* I продолжают меня беспокоить. То, что там говорится не очень согласуется со стоицизмом Антиоха, а следовательно, мы должны отказаться от этого свидетельства.

²⁸ В своем анализе этого места я отмечаю, что в этом пассаже можно усмотреть легкую иронию, с которой Антиох описывает чрезмерный энтузиазм Платона в связи с этими формами (*quas mirifice Plato erat amplexatus*), что должно указывать на признание Антиохом необходимости некоторой модификации теории.

уму Бога в стоическом смысле и в согласии с его системой. В таком случае это напомним стоический термин предрассудок (*prolepsis*). Связь с *kataleptikai phantasiai* здесь усматривается просто в том, что Варрон-Антиох в *Acad.* 30–32 также заявляет, что критерий истинности находится в разуме, поскольку он соприкасается с тем, что "вечно, просто, едино и верно своему качеству"²⁹, а именно это платоники и называют идеей. Что же касается стоиков, то, как мы узнаем, например, из Диогена Лаэртского (VII 54 = SVF II 105) критерием истины для них является именно *kataleptike phantasia*. Если мы заметим, что в этом же пассаже говорится, что Спевсипп в первой книге *Peri logou* заявлял, что критерием является *prolepsis*³⁰, то это подводит нас еще ближе к тому, что я утверждал. Следовательно, я склонен скорее переформулировать мое предположение, нежели полностью его отбросить. Я не склонен отказываться и от (предложенного Тейлером) допущения, что знаменитый текст о красоте из *Orat.* 8 sq. также принадлежит Антиоху, поскольку он вполне вписывается в общую структуру его мысли. Я готов, разумеется, согласиться с Барнесом, что для того, чтобы быть платоником, принятие еще не реконструированной версии платоновской теории форм вовсе не обязательно. Однако каждому автору того времени приходилось как то относиться к ней с точки зрения современных научных (то есть, стоических) представлений, чем, вероятно и занимался Антиох.

Что касается Посидония, отметим лишь выход в свет великолепно го комментария Яна Кида (Ian Kidd) на его фрагменты в двух томах. Появление этого комментария существенно расширило наши представления о месте этого замечательного философа, однако нисколько не изменило мои представления о его значимости. Особенно интересны комментарии на фр 5 (о первых принципах), фр. 100–101 (о Боге), фр. 103 (о Судьбе как "третьей после Зевса"), фр. 141 (об определении души) и, конечно, фр. 150–169 (пассажи из Галена об этике и психологии Посидония). В вопросе о том, считал ли Посидоний первые принципы телесными или бестелесными, я склоняюсь к последнему, в основном по причине того, что термин *asomatos* используется такими авторами, как Филон для обозначения небесных тел (*Conf.* I 76–77),

²⁹ Если использовать язык *Федона* 78 cd.

³⁰ Непосредственно перед этим Диоген говорит, что во второй книге своей *Физики* критерием он считает *kataleptike phantasia*, а в другом месте называет критериями "как чувствование, так и предвосхищение", тем самым противореча самому себе, что в действительности может и не иметь никакого отношения к самому Спевсиппу.

однако это еще не доказательство. По проблеме Судьбы, как третьей после Зевса, Кид приводит обзор различных мнений, и останавливается на осторожном решении, высказанном в статье М. Драгона-Моашоу, которую мне следовало бы заметить раньше.³¹ Здесь привлекается пассаж из *De divinatione* (=fr. 107) Цицерона и доказывается, что Посидоний перечисляет эти имена без попытки какого-либо иерархического их расположения. Это объяснение я принимаю.

5. Обратимся теперь к Евдору и Филону Александрийскому. Теперь мы располагаем собранием фрагментов Евдора с комментариями на итальянском языке, которое опубликовано, несколько неудобно, в двух выпусках *Revista di filosofia neoscolastica*.³² Издание этого сочинения в виде отдельной монографии было бы неоценимой услугой для исследователей. В этом же журнале и одновременно с выходом моей книги появилась статья Кальветти, содержащая полезный анализ свидетельств.³³ Однако важнейшим вкладом в эту область следует считать главу в монографии Поля Моро в его книге, посвященной античному аристотелизму.³⁴ Я рад отметить, что высказываемые им идеи не противоречат моим воззрениям, однако он добавляет к ним несколько новых интересных наблюдений. Одним из таких наблюдений является признание того факта, что, в отличие от Антиоха, Евдор непосредственно обращается к экзегезису текстов Платона и Аристотеля (тем более что "эзотерические" работы последнего были, вероятно, недоступны Антиоху). Это предположение развивает идею Генриха Дёрри о том, что Антиох, как и его предшественники, принадлежащие к Средней Академии, не занимался диалогами Платона непосредственно, в то время как Евдор и последующие платоники этим активно занимаются. Прежде всего это касается *Тимея* и знаменует новое начало в истории платонизма. Я не вполне уверен, что Антиох не занимался толкованием по крайней мере *Тимея* и *Федона*, ведь не случайно же Цицерон предпринял попытку перевести их? Однако я согласен с тем, что именно во времена Евдора возникла комментаторская традиция произведе-

³¹ 'Posidonius' "Hierarchy" between God, Fate and Nature'. – *Philosophia* 4 (1974), 286–301.

³² C. Mazzarelli, 'Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri', *RFNsc.* 77 (1985), 197–205; Parte seconda: Testo e traduzione delle testimonianze non sicure', *ibid.*, 535–555.

³³ G. Calvetti, 'Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopythagorismo nel I secolo a. C.', *RFNsc.* 69 (1977), 3–19.

³⁴ P. Moraux. *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Bd. II. S. 509 – 527.

ний Платона и Аристотеля, что является очень важным обстоятельством.

Моро обсуждает, в частности, место Евдора в *Комментарии на Арата* Ахилла³⁵ и его критику *Категорий* Аристотеля, уделяя последнему сюжету особое место. Особенно важен его анализ критики Евдором категории *качество*, которому мне следовало бы уделить больше внимания.

Что касается этики Евдора, то мне следовало бы, как я теперь полагаю, более четко обозначить роль импульса (*horme*), тем более что в последнее время эта идея вызывает особый интерес у исследователей в связи с современным представлением об интенциональности и "теории действия". Разумеется, интерес Евдора лежал скорее в области этики, а не философии сознания. В 89 письме Сенеки (которое я упоминаю, но не обсуждаю подробно) имеется объяснение причины, почему *horme* следует поместить между *theoria* и *praxis*. Это объяснение вполне может принадлежать Евдору, тем более что мы не знаем больше ни одного примера подобного троичного разделения. Пассаж заслуживает цитирования: "Первым требованием является вынесение суждения о ценности той или иной вещи (или ситуации); вторым – формирование импульса (*impetus*) по отношению к этому объекту или объектам, упорядоченного и умеренного; третьим – достижение того, чтобы ваше действие было согласованным с этим импульсом, дабы в ходе ситуации вы находились в согласии с собой. Если хотя бы одно из этих требований не выполнено, порядок остальных также нарушается." Разумеется, многое в этом пассаже принадлежит Сенеке, однако сама теория несомненно восходит к источнику, которым он пользуется.

Во-вторых, мне, возможно, не следовало утверждать столь безусловно (хотя я думаю, что сама идея была верной), что тот раздел, который следует у Ария после описания им этики Евдора, также принадлежит самому Евдору. Мое рассуждение базировалось на словах Ария, который утверждает, что Евдор излагал материал *problematikos*, "последовательно рассматривая *problemata*". Поэтому естественно было

³⁵ Анализ Моро окончательно убедил меня в том, что мне не следует принимать критику Де Лейси (в упомянутой выше рецензии на мою книгу), который упрекает меня в том, что я слишком многое приписываю Евдору у Ахилла и Плутарха. Мы должны согласиться с тем, что воззрения наши здесь расходятся. Действительно, решение вопроса о том, в какой мере древний автор использует свой источник, если он не упоминает его – это дело деликатное. Каждый вправе заняться поиском улик, неявных или явных, и я намерен продолжать это дело.

предположить, что дальше идут эти самые проблемы. А.А. Лонг указал мне на то, что в самом начале этого раздела (р. 45, 6–10 Wachs.) Арий говорит буквально, что, обратившись к проблемам, он далее продолжит их изложение так, как ему кажется более подходящим. Однако такое замечание Ария, хотя и указывает на редакторскую правку, ни в коей мере не может считаться указанием на авторство. Как бы там ни было, мне следовало бы быть осторожнее и признать, что авторство Евдора в данном случае менее чем достоверно.

Обратившись к Филону, мы оказываемся на поле намного более обширном и гораздо лучше возделанном. Начиная с 1977 года мы наблюдаем нечто, напоминающее взрыв интереса исследователей к Филону, и некоторые из них высказывают критику в мой адрес. Наиболее значительными авторами здесь представляются Валентин Никипровецкий (Valentin Nikiprowetsky)³⁶, Дэвид Руниа (David Runia)³⁷, Дэвид Уинстон (David Winston)³⁸, Роберто Радиц (Roberto Radice)³⁹ и Ришар Гуле (Richard Goulet)⁴⁰. Едва ли можно констатировать, что достигнуто какое-либо согласие относительно места Филона в истории филосо-

³⁶ Основной его работой является: *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden, 1977.

³⁷ Автор массивного сочинения: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1986 и множества статей. Он также является основателем и редактором ежегодника *Studia Philonica Annual*, который выходит с 1989 года и является на сегодняшний день важнейшим периодическим изданием, посвященным этой теме. Совместно с Роберто Радицем он составил библиографический обзор: *Philo of Alexandria, An Annotated Bibliography, 1937-1986*. Leiden, 1988.

³⁸ Автор *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. New York/Toronto, 1981; *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati, 1985 и многочисленных статей. Совместно с Никипровецким он участвовал в составлении комментария к изданию: *Philo. De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis, Two Treatises of Philo of Alexandria* (*Brown Judaic Studies* 25). Chico, 1983. В настоящее время он работает над новым большим исследованием, посвященным Филону.

³⁹ В соавторстве с Дж. Реале и К. Региани он опубликовал комментированный перевод *De officio mundi* и *Legum allegoriae*, *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*. Milan, 1987; он также является автором книги *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milan, 1989; и (совместно с Руниа) автором упомянутой выше библиографии.

⁴⁰ Автор книги: *La philosophie de Moïse: essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonienne du Pentateuch*. Paris, 1987.

фии, однако контуры основных исследовательских проблем вырисовываются сейчас более отчетливо.⁴¹

Прежде всего, следует сказать несколько слов относительно постулируемой мной связи между Евдором и Филоном, а также пояснить по какой причине Филону вообще отведено место в этой книге. Невзирая на сделанные оговорки, меня регулярно упрекают (или, что еще хуже, хвалят) за то, что я представляю Филона как ученика Евдора и как среднего платоника. Позвольте подчеркнуть еще раз, что ни одного из этих заявлений я не делаю. Нет никаких свидетельств о том, что Филон когда-либо слушал Евдора (однако я полагаю, что это вполне могло иметь место). Все, что я хотел сказать, так это то, что у Филона мы находим именно тот тип платонизма, который во многих отношениях близок к платонизму Евдора, и что в этом качестве он является хорошим свидетелем доминирующих направлений в платонизме своего времени. Именно в таком ключе он рассматривается в данной книге, а вовсе не как платоник в собственном смысле этого слова. Точное определение философской позиции самого Филона – это очень интересный вопрос, о котором я не раз имел повод говорить на протяжении всех этих лет, однако моя задача в книге была другой. Я имею здесь дело со школьной платонической традицией, к которой он имеет косвенное отношение, также как и христианские философы, такие как Климент или Ориген. (Последнему я, к сожалению, не смог уделить того места в этом исследовании, которого он несомненно заслуживает.)

Следует остановиться, как мне кажется, на двух тенденциях, которые выявились в исследованиях наследия Филона в последнее время,

⁴¹ Кроме указанных выше книг можно упомянуть том в ANRW (II 21: 1), специально посвященный Филону. В этом томе содержатся обзорная статья Питера Боргена (Peter Borgen) об исследованиях наследия Филона после второй мировой войны), статья Бартон Мака (Burton Mack), озаглавленная "Philo Judeus and Exegetical Tradition in Alexandria" (в которой исследуется вопрос о иудейских предшественниках Филона), статья Абрахама Териана (Abraham Terian), известного специалиста по армянским переводам произведений Филона, озаглавленная "A Critical Introduction to Philo's Dialogues" и статья Дэвида Уинстона "Philo's Ethical Theory". Я оставляю в стороне весьма примечательные герменевтические опыты Жака Казэ (Jacques Cazeaux. *La trame et la chaîne*, 2 vols. Leiden, 1983, 1989), который также написал статью для этого тома, поскольку эти работы касаются платонизма Филона лишь в малой степени.

Что же касается текстов, то с 1977 здесь изменилось немного. Правда, вышли завершающие 33 и 34 тома лионской серии (*Questions and Answers on Genesis and Exodus*, греческие фрагменты и армянский текст; Paris, 1978, 1979).

поскольку они имеют важное значение при определении той роли, которую может играть Филон как источник платонической традиции.⁴² Первая из этих тенденций представлена работами Роберто Радица. В своих исследованиях, и в особенности в книге *Platonismo e creazionismo*, он утверждает, что Филон придерживался доктрины "творения из ничего" (*creatio ex nihilo*) и стремится доказать, что именно ему принадлежит учение о том, что Идеи являются мыслями Бога, что было бы величайшим вкладом Филона в позднюю платоническую доктрину. Что касается гипотезы о том, что Филон придерживается доктрины "творения из ничего", то она была, и как мне кажется, вполне адекватно, отвергнута Дэвидом Уинстоном. Вторая часть аргумента Радица мне также кажется абсолютно неправдоподобной, поскольку он, кроме всего прочего, пренебрегает свидетельствами Варрона (см. гл. II Б п. 4) и представляет таких людей как Сенека и Алкиной учениками Филона.

Еще одно странное заключение (хотя и детально аргументируемое) высказано французским исследователем Р. Гуле в его *La philosophie de Moïse*. Этот исследователь утверждает, что сам Филон является всего лишь наследником богатой александрийской иудейской традиции аллегорического экзегесиса, которую он, как подлинный эпигон, точно передает нам, от себя добавляя лишь немного. Аналогичных воззрений придерживается также и Бартон Мак (Burton Mack), и мне этот путь представляется непродуктивным. Разумеется, в Александрии были равнины, которые занимались "этическими" толкованиями Библии, и Филон был с ними знаком. Нам известно о нескольких лицах, типа Аристобула или Псевдо-Аристее, которые, на поколение раньше Филона, увлекались весьма предварительными и несистематическими "физическими" аллегориями, используя для этого стоические методы, однако нет никаких независимых свидетельств, кроме самих сочинений Филона, о том, что какой-либо отдельный автор или группа когда-либо до него осуществляла столь же систематический и обширный экзегетический проект, и нет никаких причин для того, чтобы постулировать существование подобных предшественников Филона. Все, что удалось доказать Гуле – это то обстоятельство, что Филон истолковывает некоторые пассажи весьма своеобразным образом, и что иногда он полемизирует с какими-то предшественниками, которые также занимались аллегориями, и которых, как я полагаю, он вполне мог избрести сам для того, чтобы противопоставить себя "эллинам". Филон

⁴² Не имея критических замечаний по поводу позиций Д. Уинстона и Д. Руниа, я не буду задерживаться на них более, несмотря на тот важный вклад, который они внесли в исследование наследия Филона.

является убежденным борцом-одиночкой, соревнующимся с греческой наукой, поэтому он вполне в силах изобрести для себя поддержку в виде предшественников. Тем не менее, я не думаю, что позиция Гуле (в отличие от Радица) может быть полностью опровергнута. Я утверждаю всего лишь, что мое объяснение этого феномена порождает гораздо меньше новых проблем. Как бы там ни было, сам по себе этот вопрос не очень важен с точки зрения истории платонизма, поскольку он касается только лишь проблемы оригинальности Филона как экзегета.

Важным и постоянно дискутируемым сюжетом, который имеет прямую связь с предположениями, высказанными Радицем, является вопрос о том, придерживался ли Филон доктрины "творения из ничего" или нет. Я продолжаю придерживаться мнения⁴³, что, несмотря на весьма креационистскую терминологию (особенно в *De providentia*), основной задачей Филона является доказательство *логической* зависимости мира от Бога и его *авторства* по отношению к миру. Поскольку Моисей и Платон говорят о творении, используя темпоральную терминологию, он также считает это возможным, однако, будучи полностью погруженным в греческую философскую традицию, он едва ли мог принять такое представление, как творение из ничего во времени. В лучшем случае, он признавал творение умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров Богом *из самого себя*. Итак, остановимся на том, что по этому вопросу среди исследователей согласия по-прежнему не наблюдается.

Другим важным моментом явилась продуктивная дискуссия о дуализме Филона и его предполагаемом влиянии на гностицизм или, скорее, прото-гностицизм. Обзорная статья Биргера Пирсона (Birger Pearson) "Philo and Gnosticism" (в *ANRW II 21: 1, 295-342*) является весьма полезной, однако, поскольку, по словам автора, она была закончена в 1976, хотя и опубликована только в 1986 г., он не мог обратить внимание на те специфические пассажи, о которых упоминаю я (прежде всего *QG IV 8*).⁴⁴ Его заключение о том, что Филон не был гностиком не

⁴³ И в этом меня поддерживает по крайней мере Д. Уинстон. См. введение к его: *Philo of Alexandria: The Contemplative Life*, p. 7–21, – где приводятся свидетельства в пользу такого воззрения.

⁴⁴ К приведенным пассажам я могу теперь добавить и разделение людей на три класса в *Gig. 60–61*, которое можно уподобить гностическому делению людей на телесных, душевных и духовных. Я рассуждаю об этом в статье: "The Theory of Three Classes of Man in Plotinus and Philo". – *Scholars, Savants and Their Texts: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. R. Link-Salinger (New York, 1989, 69-76).

вызывает удивления, и я с ним вполне согласен. Интересный вопрос о том, до какой степени Филон может выступить свидетелем в вопросе о распространении прото-гностических и иранских религиозных идей, остается до настоящего времени проблемным.

Что касается "дуализма" Филона, то здесь следует обратиться к работе В. Никипровецкого⁴⁵, который убедительно доказывает, что "злые ангелы и демоны", о которых говорит Филон в исследуемом пассаже, являются всего лишь падшими душами, вселившимися в человеческие тела. Остается, правда, проблематичный пассаж QG I 23, в котором, как мне кажется, речь идет о злых ангелах, которые находятся у Бога под контролем.

Итак, исследование наследия Филона является по-прежнему вулканизирующей областью, и никакого согласия пока не достигнуто относительно того, какова природа его отношений с платонизмом.

6. Что касается Плутарха, то, несмотря на значительное количество исследований последних лет, посвященных ему (выполненных, по большей части, в рамках проекта Международного плутарховского общества, и его ответвлений, прежде всего в Италии), не произошло ничего такого, что заставило бы меня сильно изменить мои взгляды. Из интересных исследований, которые опубликованы в последнее время, можно упомянуть: F.E. Brenk. In *Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* (Leiden: Brill, 1977)⁴⁶, где подробно рассматривается демонология Плутарха и делаются выводы, с которыми я, по большей части, согласен; шестая глава вышеупомянутой работы Глюкера (*Antiochus and the Late Academy*), в которой обсуждается отношение Плутарха к Академии и академической традиции; исследование Yvonne Vernière, *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque* (Paris, 1977), в котором подробно исследуются мифы из *De facie, De genio* и *De sera*, впрочем, не заставившее меня изменить мои воззрения; вторая глава вышеупомянутой книги Deuse, *Untersuchungen*, в которой еще более, нежели в моей работе, подчеркивается иррациональность природы души у Плутарха; обзорная статья Christian Froidefond (*ANRW II 36, 184–233*), в которой, кроме всего прочего, автор порадовал меня своим вниманием к метафизике *De Iside et Osiride*, и особенно к доктрине логоса, за чрезмерное увлечение которой меня в свое время

⁴⁵ V. Nikiprowetsky. "Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie, *De gigantibus* 6-18", in *Hommage à G. Vajda*, edd. G. Nahon & C. Touati. Louvain, 1980. P. 43-71.

⁴⁶ Этот же автор написал полезную статью: 'An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaeroneia, *ANRW II 36: 1, 248–349*.

критиковали (однако я не изменил и здесь своего мнения).⁴⁷ (Этот же автор недавно подготовил критическое издание данного трактата).

Поскольку Трасил был упомянут в начале четвертой главы, здесь следует указать и на весьма интересное исследование Гарольда Таранта (*Thrasyllan Platonism*. Cornell Univ. Press, Ithaca/London, 1993), в котором сначала подробно обсуждается деятельность Трасила как издателя платоновских диалогов, а затем рассматриваются свидетельства, касающиеся его гносеологии и учения о логосе. Все это выглядит весьма убедительно, чего не скажешь о предположении автора о том, что именно Трасил повинен в серии интерполяций в платоновских диалогах и подделке писем Платона (особенно второго письма). Сказанное не умаляет ценности книги (которая, кстати, содержит полезную подборку свидетельств).

7. Мне не встретилось ни одной сколь либо важной работы, посвященной философам, о которых шла речь в пятой главе (Никострате, Тавре, Гарпократионе и Севере), так что мое мнение о них остается неизменным. Однако появилось несколько работ, посвященных Аттике. Новое издание фрагментов Аттিকা вышло слишком поздно для того, чтобы я мог им воспользоваться.⁴⁸ Во введении к своему изданию Дес Плас дает полезный очерк философской позиции Аттিকা, в котором касается его связи с Плутархом, Тавром и Нумением, а также добавляет несколько свидетельств из Прокла и других авторов, которые упустил автор старого издания (Baudry).

Более важной работой, существенно проясняющей доктрину Аттিকা, является статья Балтеса (Matthias Baltes⁴⁹), в которой он подробно рассматривает некоторые вопросы, мной в свое время упущенные. Прежде всего, это касается отношения Демиурга (который у Аттিকা совпадает с высшим Богом) и форм (или парадигм), а также отношения этих форм и души. При этом разбираются различные вопросы, касающиеся оформления человеческой души.

Что касается первого из этих вопросов, то, как я уже отмечал, Аттик в первую очередь интересуется не сохранением "трансцендентной

⁴⁷ Harold Tarrant, in *Prudentia X* (1978) 111. Следует заметить, что и сам Тарант впоследствии подготовил исследование, касающееся развитию учения о логосе у среднего платоника Трасила (см. ниже).

⁴⁸ Atticus. *Fragments*. Ed. Édouard Des Places. Paris, 1977 (CUF).

⁴⁹ M. Baltes. 'Zur Philosophie des Platonikers Atticos'. – *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, hrsg. H.-D. Blume und F. Mann. Münster, 1983. S. 38–57.

простоты" Бога, но его основной задачей, как на это указывает Балтес, является сохранение объективности форм *наряду* с сохранением их статуса в качестве мыслей Бога. Таким образом утверждается их независимое существование (и эта позиция по наследству перешла от него Лонгину, жившему столетием позже).

Во-вторых, я согласен с Балтесом в том, что "сущность души", в которой, согласно Сириану, эти формы существуют в качестве универсальных логосов (hoi katholou logoi, fr. 40 Des Places), не может считаться, как от этом в соответствующем месте говорил и я, мировой душой, но скорее всего представляет собой демиургическую душу или божественную душу (theia psyche), которую Аттик отождествляет с "неделимой сущностью" *Тимея* 35 а, из которой (вместе с "сущностью, распределенной в телах", отождествленной им с неразумной и неупорядоченной душой) формируется Мировая Душа.

Третьим пунктом, в котором позиция, высказанная в книге, нуждается в корректировке, является вопрос о том, какая часть души по Аттику не является бессмертной. Этой частью является не неразумная душа, которая представляет собой одну из базовых составляющих человеческой души, но то, что называется "неразумной жизнью" (alogos zoe, fr. 15 Des Places) и представляет собой тот жизненный принцип, который проявляется лишь после того, когда душа уже вселилась в эмбрион, и является чем-то вроде "духовного двигателя", который разрушается после смерти.

Балтес обратил внимание еще на два интересных момента в доктрине Аттика, которые ускользнули от меня. Во-первых, он попытался найти ответ на известное возражение против творения мира во времени. Именно, на вопрос: "Почему Бог решил сотворить мир в данный момент времени, не раньше и не позже?" – Аттик дает такой ответ: "Поскольку он выбрал нужный момент, когда состояние материи было для этого подходящим". Разумеется, это отчаянная попытка разрешить парадокс, однако лучше такое решение, нежели ничего.⁵⁰ Во-вторых, оказывается, что Аттик (как и Плотин после него, Enn. IV 8, 4, 35 sq.) полагал, что в *Тимее* (41 d) Платон говорит о двух кратерах, "чашах для смешения", причем одна из них предназначена для Мировой Души, а другая – для отдельных душ, поскольку Платон говорит, что Демиург обратился к первой чаше (epi ton proteron kratera), что предполагает

⁵⁰ Это утверждение встречается в комментарии Прокла на *Тимей* (In Tim. I 394, 17 sq.). Дес Плас не включил его в число фрагментов, однако аргументы Балтеса в пользу принадлежности его Аттику кажутся убедительными.

существование второй.⁵¹ Не очень понятно, зачем было постулировать две чаши, однако ясно, что благодаря такому толкованию дифференциация между Мировой Душой и отдельными душами увеличивается. Кроме того, этот пример показывает, насколько педантично Аттик относился к тексту, что отмечается и Проклом.

Итак, статья Балтеса бесспорно является наиболее важным вкладом в изучение философии Аттика за последние годы. Кроме того, немало интересного можно найти и в третьей главе книги Деузе (Werner Deuze, Untersuchungen, см. выше), которая вышла примерно одновременно со статьей Балтеса. Здесь обсуждается учение Аттика о душе. Привлекая свидетельства из *Очерка Тимея* Галена, в котором он справедливо видит влияние Аттика, Деузе показывает, как Аттик интерпретировал и развил позицию Плутарха в направлении школьной философии (причем, не всегда лучшим образом). Например, в тех местах (e.g. Plat. Quest. 1007 c), где Плутарх характеризует пре-космическое состояние как "сырой материал времени", Аттик говорит о пре-космическом времени (fr. 31 Des Places), не обращая внимания на непоследовательность такого представления. Далее, в то время как Плутарх полагает, что Мировая Душа (и индивидуальные души) созданы в *Тимее* из Ума и неразумной души, Аттик (как уже упоминалось) отождествляет "неделимую сущность" *Тимея* (35 а) с "божественной душой" (фр. 35). Это различие меняет не многое, поскольку эта душа для Аттика все равно тождественна с душой Демиурга, однако оно говорит о том, что Аттик различает в Демиурге (который для него является высшим Богом) два аспекта – душу, или источник движения, и ум, который должен быть неподвижен.

Как справедливо замечает Деузе, это различие затуманено доксографическими свидетельствами, которые связывают Плутарха и Аттика слишком тесно. Следовательно, даже те немногие свидетельства, которыми мы располагаем, все же позволяют проследить развитие школьной среднеплатонической доктрины.

Эти две работы весьма ценны. Напротив, статья Claudio More-schini⁵² не добавляет ничего существенно нового. В статье используются вышеупомянутые работы Балтеса и Донини, однако автор никак не использует мою работу и книгу Деузе. Кроме того, он пропускает

⁵¹ Разумеется, эта фраза должна означать "ту чашу, которую он раньше уже использовал", однако этот случай является интересным примером школьной "творческой" переинтерпретации.

⁵² Attico: una figura singolare del medioplatonismo. – ANRW II 36: 1 (1987), 477–491.

многие важные аспекты философии Аттика, хотя в целом его изложение вполне приемлемо. Кроме того, этот автор настаивает на том, что Атик является крайне маргинальной фигурой в среднем платонизме, что мне кажется неприемлемым.

8. Что касается следующей главы (Школа Гая), основной поправкой, которую следовало бы внести, несомненно является признание того факта, что автором *Учебника платоновской философии* (Didaskalikos) все-таки является Алкиной, а не Альбин. Сила доказательств Гуиста⁵³ и, в недавнее время, Уиттакера⁵⁴ окончательно убедили меня в этом. Гипотеза Фрейденгала была оригинальной, однако она противоречит палеографическим данным. А поскольку я в любом случае не очень поддерживал гипотезу о школе Гая, такое изменение имени не представляется полным крушением. Более важным является то улучшение понимания содержания и влияния труда Алкиной, которое стало возможным благодаря замечательному изданию Уиттакера. Именно на нем я основывался и в своем английском переводе этого произведения (Oxford University Press, 1993). Как бы там ни было, я рад отметить, что в своем изложении доктрины Алкиной я не нашел ничего такого, что нуждалось бы в серьезной коррекции, хотя точный смысл его метафизической схемы (гл. 10 трактата), к сожалению, по-прежнему остается для меня не вполне ясным.

Следует отметить и новое издание единственного сохранившегося тракта Альбина (*Пролог к диалогам Платона*), которое содержит также великолепный анализ порядка платоновских диалогов в целом.⁵⁵ Интересными исследованиями в этой связи являются вышеупомянутая книга Тарранта о Трасиле и недавняя работа Мансфельда, вторая глава которой посвящена Трасилу, Альбину и Диогену Лаэртскому.⁵⁶

⁵³ Giusta, 'Albinou Epitome o Alkinoou Didaskalikos'. – Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 95 (1960/1). 167–194.

⁵⁴ В серии статей, но в конечном итоге в своем издании: Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon, ed. par J. Whittaker (CUF), Paris, 1990, p. vi–xiii.

⁵⁵ Olaf Nüsser. Albinus Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus. Stuttgart: Teubner, 1991.

⁵⁶ Jaap Mansfeld. Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text. Leiden: Brill, 1994. Мансфельд сделал очень многое для того, чтобы прояснить место доксографической традиции в истории позднеантичной философии. См. его многочисленные статьи, многие из которых собраны в: Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism. London: Variorum, 1989; Studies in the Historiography of Greek Philosophy. Assen: Van Gorcum, 1990; а также в

Другой проблемой, тесно связанной с Алкином (и Альбином), является установка датировки и авторства *Анонимного комментария на Теэтет*. Базируясь на доктринальном сходстве, хотя и отмечая одну текстуальную проблему (в *Комментарии* пассаж из диалога *Менон* (98a) цитируется с ошибкой, в то время как в Didaskalikos такой ошибки нет), я был склонен отождествить автора этого комментария с Альбином. В вышеупомянутой недавней работе Тарранта (Scepticism or Platonism) делается попытка сместить время создания этого комментария в первое столетие до н.э. и связать его с Евдором. В принципе, я не имею возражений против авторства Евдора (тем более что он также написал комментарий на *Тимей*, также как и неизвестный автор *Комментария на Теэтет*), однако Таррант пытается также связать Евдора с Четвертой академией, что мне кажется неприемлемым. Джаап Мансфельд поставил эту атрибуцию под сомнение, отмечая, что неизвестный автор не принимает то изменение порядка категорий качества и количества в списке категорий, которое адаптирует Евдор.⁵⁷ Еще более значительным исследованием обещает быть новый комментированный перевод Дэвида Седли (David Sedley), который скоро должен выйти в серии Clarendon Later Ancient Philosophy, и о котором можно получить предварительное представление по итальянскому изданию в серии Corpus dei papiri filosofici greci e latini III (Firenze: Olschki, 1995, p. 227–562). Этот автор доказывает, что это анонимное произведение не может быть с уверенностью приписано ни одному из известных платоников и принимает традиционную датировку (второй век н.э.). Кроме того, он оценивает этот источник более высоко, нежели это сделал в свое время я. Я сожалею, что в свое время высказался столь уничижительно об этой работе как "в целом находящейся на уровне тупой банальности". Мои критики не преминули воспользоваться этой моей оплошностью, которую я оцениваю ныне как юношескую горячность.

Значительную работу по исследованию философии Апулея проделал Claudio Moreschini⁵⁸, однако он по-прежнему придерживается гипотезы о существовании "школы Гая", а поэтому не склонен замечать разницу между позициями Апулея и Альбина. Существует также курьезно неинформативная статья: V.L. Hijmans, "Apuleius, Philosophus Platonius". – ANRW II 36: 1 (1987), p. 395–475, автор которой скорее

его массивном исследовании: Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchus as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill, 1992.

⁵⁷ Jaap Mansfeld, 'Two Attributions'. – Classical Quarterly 41 (1991), 541–544.

⁵⁸ Его статьи, которые я в свое время упустил из виду, ныне собраны в сборник: Apuleio e il Platonismo. Firenze: Olschki, 1978.

интересуется стилем, нежели философским содержанием, а кроме того кажется склонен признать латинский перевод герметического *Асклепия* работой самого Апулея, что маловероятно по стилистическим соображениям, и в любом случае не дает нам новой информации о собственной философской позиции Апулея. С другой стороны, новое издание трактата *Peri Hermeneias* (ed. David Londey and Carmen Johanson⁵⁹), который я по-прежнему склонен считать работой самого Апулея, является весьма полезным дополнением, существенно расширяющим наше знание о логических истоках этого произведения.

Галену, на котором я почти не останавливался, посвящен новый сборник статей: *Galen, Problems and Prospects*, ed. Vivian Nutton (London: Wellcome Institute, 1981), в который входят такие статьи как: Michael Frede, "On Galen's Epistemology"; Paul Moraux, "Galen comme philosophe: la philosophie de la nature"; F. Kudlein, "Galen's Religious Belief". Недавно вышло прекрасное издание основного произведения Галена *О доктринах Гиппократов и Платона* (ed. Phillip De Lacy. Berlin: Akademie-Verlag, 1980–1881, Bd. 1-2), к сожалению не снабженное комментариями, которые бы проясняли его философскую позицию. Еще в 1977 году R. В. Edlow издал трактат *Об ошибках*, снабдив текст переводом и комментарием, который проясняет воззрения Галена на философию языка.⁶⁰ Очерк философии Галена дан и переводчиком трактата *О терапевтическом методе*.⁶¹ В целом следует отметить, что Галену следовало бы посвятить отдельную главу в книге о среднем платонизме, и я сожалею, что не уделил ему внимания в той мере, в какой он его заслуживает.

9. Перейдем теперь к неопифагорейцам. О Модерате и Никомахе не появилось ничего значительного, однако Нумению посвящена важная статья М. Фреде (Michael Frede, ANRW II 36: 2, 1034–1075), в которой отдельно рассматривается его онтология, теология и психология. В нескольких пунктах мы расходимся во мнениях. Один из них касается сложного вопроса о соотношении между "вторым" и "третьим" Богами у Нумения, то есть, Демургом и Мировой Душой. Фр. 11, цитируемый мной, как тонко замечает Фреде, в действительности говорит не то, что "второй и третий Боги суть одно", но что "второй-и-третий Бог – один". Я благодарен за эту поправку, тем более что она только уси-

⁵⁹ The Logic of Apuleius. Leiden: Brill, 1987.

⁶⁰ Galen on Language and Ambiguity. Leiden: Brill, 1977.

⁶¹ R.J. Hankinson (ed.) On the Therapeutic Method, Books I and II. (Clarendon Later Ancient Philosophy series).

ливает мой аргумент о связи между Демургом и Мировой Душой, а именно: что они представляют собой только аспекты одной и той же сущности, и "раскол" в них происходит по причине ее склонности к материи.

Следует сказать несколько слов относительно воззрения Нумения о том, что в нас, наряду с "небесной", сосуществует и "злая" душа (фр. 43 и 44). Я отождествляю эту последнюю с теми иррациональными элементами, которые душа приобретает при реинкарнации в процессе ниспадения и прохождения через планетные сферы. Возражение Фреде (с. 1073) состоит в том, что "рациональный" элемент присущ и "злой" душе. В действительности, это нечто большее, чем, по словам святого Петра (напр., Рим. 7: 23; 8: 7–8), "правило зла, живущее в моих членах" и воюющее против духа, некий источник энергии, не столь иррациональный, как дурные наклонности. Это наблюдение очень интересно, и оно меня убеждает. В частности, это лучше проясняет слова Порфирия (фр. 44) о том, что по Нумению две души в нас – это не просто рациональная и иррациональная составляющие души. Это также помогает понять интересную главу из *De principiis* (III 4) Оригена, посвященную обсуждению положения о том, что в нас находится не только платоническая тройственная или двойственная душа, но именно две души. Объектом его критики являются, по всей видимости, какие-то гностики (которые прибегают к Писанию, и прежде всего апостолу Павлу, для доказательства своих воззрений). Однако Ориген знал работы Нумения, так что ничто не мешает предположению, что здесь критикуется и он. Осталось только решить, откуда сам Нумений позаимствовал это весьма нехарактерное для эллинского философа положение? Он ли повлиял на гностиков или они на него?

В любом случае, работа Фреде очень многое добавляет к нашему пониманию Нумения. Заслуживает внимания также и вторая глава из упоминавшейся выше книги Джона Кенни (*Mystical Monotheism*), озаглавленная "О Нумении и степенях божественного", хотя она и не заставила меня модифицировать в чем-либо свои воззрения. Я по-прежнему не вполне уверен в правильности аргументов Дж. Уитакера по поводу фр. 13, несмотря на то, что готов принять, что Нумений был подвержен иудейскому влиянию (и даже мог знать труды Филона).⁶²

⁶² John Whittaker, 'Numenius and Alcinoos on the First Principle', *Phronesis* 32 (1978) 144–146. Уитакер настаивает на необходимости оставить в этом фрагменте чтение ὁ δε ὄν (сущий), что представляется в таком случае явным указанием на библейское или филоново влияние. Дабы избегнуть этого, многие

Синтаксис по-прежнему не удовлетворяет меня, хотя я и не склонен биться насмерть, защищая собственное исправление на *georgon*. Но если *on* оставить, оно должно относиться к *sperma*.

Наконец, загадочная фигура Аммония Саккаса обсуждается в подробном обзоре F.M. Schroeder (ANRW II 36: 1 (1987), 493–526), который включает в себя пространную библиографию. Этот автор не добавил ничего принципиально нового по сравнению с моим очерком, однако это, как мне представляется, едва ли можно исправить.⁶³

10. Проблема "подводных течений в платонизме" также обсуждалась в последнее время, и некоторые из новых исследований имеют смысл здесь упомянуть (хотя в своей работе я и не претендовал более чем на краткий очерк гностических, герметических и халдейских воззрений). Гностицизм в последние годы стал весьма популярным, хотя и публикация коптских гностических текстов из Наг Хаммади скорее запутала проблему платонических влияний на формирование гностических воззрений, нежели прояснила.⁶⁴ После изучения оригинальных гностических текстов создается впечатление, что отцы церкви сознательно платонизировали свои источники. Следует упомянуть книгу Курта Рудольфа⁶⁵, а также два тома материалов большой конференции, посвященной гностицизму, которая проходила в Йельском университете в 1978 году и собрала многих известных исследователей в этой области. Многие статьи в этом двухтомнике (первый том которого посвящен гнозису школы Валентина, а второй – тем школам гностици-

исследователи предлагали различные исправления. Текст выглядит таким образом: ὁ μὲν γὰρ ὦν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει ... – *Прим. пер.*

⁶³ Жаль, что до сих пор приходится тратить столько сил для борьбы с некоторыми из исследователей патристики, которые все еще цепляются за абсурдное предположение, что Ориген неоплатоник и Ориген христианин – это одно и то же лицо. Разумеется, дело осложняется тем, что оба они каким-то образом были связаны с Аммонием, однако ответом на этот вопрос может быть следующее наблюдение. Предположим, что мы захотели бы изучить телефонную книгу Александрии 220 года. На соответствующей странице мы наверняка нашли бы не одну колонку с именем Ориген, и не меньше – Аммоний.

⁶⁴ Эти тексты впервые опубликованы в общедоступном виде в: Nag Hammadi Library in English, ed. J.M. Robinson. New York/San Francisco: Harper and Row, 1977. Издания отдельных трактатов постепенно выходят в издательстве Brill (Leiden).

⁶⁵ Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco: Harper and Row, 1983.

ма, которые сосредоточены на фигуре Сета)⁶⁶ касаются проблемы соотношения гностицизма и греческой философии. Кроме того, в 1980 году в Оклахоме проходила конференция "Неоплатонизм и гностицизм", организованная Международным обществом неоплатонических исследований, материалы которой в конечном итоге составили весьма интересный сборник⁶⁷, который включает много такого, что непосредственно касается среднего платонизма. Я принимал участие в обеих этих конференциях, что позволило мне узнать много нового, однако ничего такого, что заставило бы изменить то достаточно элементарное изложение гностической доктрины, которым я ограничиваюсь в данной книге.

Что касается герметизма, прежде всего заслуживает упоминания прекрасная работа Гарта Фаудена⁶⁸, в которой делается попытка определить жизненную позицию авторов герметического корпуса, однако, будучи историком, автор уделяет не очень много внимания философскому содержанию корпуса. Кроме того, в настоящее время наконец-то появился адекватный перевод герметического корпуса на английский язык.⁶⁹ К сожалению, автор этого перевода ограничился трактатами и не включил в свое издание фрагменты из Стобея, в которых зачастую содержится философский материал. Разумеется, эти фрагменты доступны в французском издании Нока и Фестюжьера (примечания к которому очень многое проясняют и обязательно должны учитываться при изучении всего корпуса).

Что касается *Халдейских оракулов*, недавно было осуществлено переиздание важной книги Ханса Леви *Халдейские оракулы и теургия*, которая впервые была опубликована в Каире в 1956 году.⁷⁰ Новое переиздание этой книги, осуществленное М. Тардю⁷¹, содержит также послесловие Пьера Адо, в котором дается очерк исследований последних лет. Не так давно вышла также статья издателя *Халдейских оракулов* Эдуарда Дес Пласа.⁷² В этой связи заслуживает упоминания заме-

⁶⁶ The Rediscovery of Gnosticism. Vols 1-2. Ed. B. Layton. Leiden: Brill, 1980.

⁶⁷ Neoplatonism and Gnosticism. Ed. R.T. Wallis and J. Bregman. Albany, 1992.

⁶⁸ Garth Fowden. The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge University Press, 1986.

⁶⁹ Hermetica: The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in New English Translation by Brian Copenhaver. Cambridge University Press, 1992.

⁷⁰ Hans Lewy. Chaldaean Oracles and Theurgy. Paris, 1978.

⁷¹ Следует отметить, что этот исследователь опубликовал полезную статью: M. Tardieu, 'La gnose valentinienne et les oracles chaldaïques'. – Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. P. 194–237.

⁷² E. Des Places, 'Les oracles chaldaïques'. – ANRW II 36: 4 (1984), p. 2299–2335.

чательная монография Сары Джонсон⁷³, в которой одна глава посвящена Мировой Душе в среднем платонизме, а другая – образу Гекаты и "халдейской" Мировой Души. Кроме того, в книге имеется приложение, в котором собраны свидетельства, подтверждающие отождествление Гекаты и Мировой Души. Однако она не более меня продвинулась в разрешении вопроса об отношении Мировой Души и силы Отца в *Оракулах*.

Из фигур, о которых говорилось во второй части этой главы, только Халкидий удостоился в последнее время серьезного исследования. Именно, ему посвящена глава в вышеупомянутой книге Герша.⁷⁴ Этот автор очень хорошо анализирует содержание сочинения Халкидия, однако встает на сторону Вазжинка и против меня в вопросе о зависимости Халкидия от Порфирия. В частности, он обращает внимание на следующие два обстоятельства, на которых и мне следовало бы остановиться: во-первых, оказывается, что Халкидий (гл. 198), также как и Порфирий (ар. Aug. CD X 30, 1–10 = De Regressu Animae, fr. 300 Smith, однако по всей видимости повторяющееся в его комментарии на *Тимей*), утверждает, что платоновское учение о перевоплощении учит не о воплощении человеческих душ в тела животных в качестве наказания за их злодеяния, но о перевоплощении их в тела более животного-подобных людей; и во-вторых, Халкидий (гл. 301), как и Порфирий (In Tim., Fr. 47–49 Sodano, из Иоанна Филопона), утверждает, что слова Платона о беспорядочном движении "вместилища" не означают, что материя как таковая подвержена нестабильности, но просто указывает на процесс изначального оформления, благодаря которому возникают тела.

Эти наблюдения, особенно первое, имеют значение, однако недостаточны для того, чтобы окончательно решить этот вопрос. Действительно, нам известен по крайней мере один средний платоник, который отрицал возможность воплощения человеческих душ в животных. И таким неоплатоником был ни кто иной, как "друг" Нумения Кроний, которого я предлагал предварительно рассматривать в качестве возможного кандидата на роль источника Халкидия в той части его комментария, которая находится под влиянием Нумения. По поводу второго наблюдения достаточно сказать, что я не вижу в нем ничего такого, чего не принял бы любой средний платоник. Тот факт, что Иоанн Филопон приписывает это воззрение Порфирию в данном случае озна-

⁷³ Sarah Iles Johnson. *Hekate Soteira*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

⁷⁴ S. Gersh. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Vol. II. P. 421–492.

чает лишь то, что он нашел его именно у Порфирия, и что сам Порфирий в данном месте не ссылается на своих предшественников. Я понимаю, что эти соображения не исключают полностью возможность того, что Халкидий мог знать комментарий Порфирия, однако мне кажется, что такая гипотеза является излишней. Вопрос о происхождении технической терминологии Халкидия по-прежнему остается не решенным, и эта проблема заслуживает более детального изучения.

Таковы, на мой взгляд, основные изменения в области изучения среднего платонизма и его источников, которые произошли с момента первой публикации книги. Следуя, как и в первом издании, совету Коллина Хайкрафта (Colin Haucraft), светлой памяти которого я посвящаю это новое издание, я снова постарался минимизировать количество сносок. В результате мой библиографический обзор едва ли может претендовать на полноту. Надеюсь, что я не упустил ничего важного. Мне кажется, что основные положения, высказанные в книге, хорошо выдержали проверку временем в течение прошедших двадцати лет и, с учетом этих добавлений, смогут послужить еще некоторое время.