

## «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого

Эрик Р. Доддс

Перевод А. С. Кузнецовой и Е. В. Афонасина по изданию:  
E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*  
*Classical Quarterly* 22 (1928) 129–142

До недавнего времени позднему периоду греческой философии уделялось меньшее внимание, чем какому-либо другому, и в нашем понимании развития философии в этот период все еще множество прискорбных пробелов. В особенности стоит упомянуть три ошибки, которые помешали в прошлом по достоинству оценить роль Платона в истории философии. Первая заключалась в неспособности отличить неоплатонизм от платонизма: это заметно в работе многих ранних комментаторов, начиная с Фичино и заканчивая Кирхнером. Второй ошибкой была уверенность в том, что неоплатоники, будучи «мистиками», совершенно непонятны простому человеку и даже простому философу. Укреплению этого суеверия в девятнадцатом веке способствовал авторитет Крёзера (Creuzer) – и это наименее прощительный из его многочисленных грехов. Третья ошибка состоит в хронологической путанице, связанной с приписыванием вполне развитой неоплатонической теологии Дионисию Ареопагиту – современнику святого Павла. И несмотря на то, что еще Скалигер (Scaliger) раскрыл обман, эти произведения продолжали использоваться вплоть до начала девятнадцатого века (а в некоторых церковных кругах и до настоящего времени <sup>1</sup>) в качестве свидетельств того, что «неоплатоническая троица» является поздней имитацией христианской. Когда же наконец и этот ложный след был оставлен, мода на толкование неоплатонических трактатов в восточном стиле продолжала существовать в другом обличье. По мнению ранних историков неоплатонизма Симона (Simon) и Вашеро (Vacherot) и вопреки географическим фактам школа Платина была объявлена «александрийской школой», во многом находившейся под влиянием египтян. Вашеро утверждал, что неоплатонизм был «по существу и по происхождению восточным, не имея ничего общего с греческим мышлением, кроме языка и метода». На сегодняшний день мало кто согласится подписаться под таким безапелляционным приговором. Однако многие французские и немецкие писатели до сих пор придерживаются мнения о наличии восточного элемента в представлениях Платина.

Это «доказывается» двумя способами: во-первых, Евнапий и другие поздние авторы говорят, что Плотин родился в Египте (хотя Порфирий ничего об этом не знает <sup>2</sup>).

<sup>1</sup> См. например, *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*, XII. 483–94; XIII. 82–106.

<sup>2</sup> Порфирий *Жизнь Платина* 1: οὐτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὐτε περὶ τῶν γονέων οὐτε περὶ τῆς πατρίδος. Далее (указ. соч. 10) Порфирий описывает как египтянина того жреца, в компании

Все, что сообщает Порфирий, сводится к тому, что Плотин учился в Александрии, чья слава как центра образования привлекала молодых людей из всех частей света; что Плотин принял участие в экспедиции Гордиана на Восток с намерением изучить персидскую и индийскую философию, однако добраться дотуда он не смог; и наконец, что он однажды принял приглашение египетского жреца поучаствовать в спиритуалистическом сеансе, организованном в Исеуме в Риме <sup>3</sup>. Добавим к этому тот факт, что в одном пассаже, посвященном теории Прекрасного <sup>4</sup>, он выражает свое восхищение египетскими иероглифами, и что (подобно Платону) он сравнивает философию с посвящением в мистерии – возможно, речь идет о мистериях Исиды <sup>5</sup>, но может и нет. Так мог бы англичанин, образованный и, возможно, рожденный в Индии, извлечь пользу из карательной экспедиции на северо-западную границу, чтобы заняться сравнительным изучением религий, и – из приглашения в тантрический храм – чтобы увидеть что-нибудь из индийского культа поклонения дьяволу. Он мог бы даже восхвалять священные статуи Бенареса и украсить свою речь случайным упоминанием о джагернаутовой колеснице <sup>6</sup>. Мы точно знаем, что имя Плотина римское, и что он писал по-гречески как на родном языке. Возможно, он и знал о египетской религии, но все, что он сообщает нам на эту тему, могло быть почерпнуто во время путешествия.

Второй способ «доказательства» гораздо проще, поскольку покоится исключительно на негативной информации. Сначала вычленяется то, что объединяет Плотина с ранними авторами, которые считаются «истинными греками», затем это вычитается из суммы всей системы Плотина и на остаток навешивается бирка «восточный». Этот

---

которого Плотин посетил Исеум. Поскольку это описание приводится для того, чтобы различить жреца и Плотина, то мы должны сделать вывод, что Порфирий, конечно же, не считал своего учителя по происхождению египтянином, и вероятно вовсе не думал о нем как о египтянине. И теперь, принимая во внимание это отрицательное свидетельство его ближайшего ученика, насколько всерьез мы можем принимать свидетельства таких агиографов, как Евнапий, который родился спустя 75 лет после смерти Плотина? Под влиянием распространенной в четвертом веке веры в то, что Египет является родиной всякой мудрости и в условиях отсутствия какой-либо положительной информации в ее опровержение, нет ничего удивительного в том, что факт раннего обучения Плотина в Александрии привел к появлению легенды о том, что он родился в Египте. Ценность следующего утверждения, о том, что он родился в Ликоне кажется сомнительной даже Евнапию (*Vit. phil.* 3. 1: *Λυκῶν ταύτην ὀνομάζουσιν· καίτοι γε ὁ θεσπέσιος φιλόσοφος Πορφύριος τοῦτο οὐκ ἀνέγραψε, μαθητῆς τε αὐτοῦ γεγενῆσθαι λέγων, καὶ συνεσχολακῆναι τὸν βίον ἅπαντα ἢ τὸν πλείστον* [в действительности лишь в течение шести лет]).

<sup>3</sup> Указ. соч. 3 и 10.

<sup>4</sup> *Эннеада* V.viii.6.

<sup>5</sup> Коше (J. Cochez) в *Rev. Néo-Scholastique* XVIII [1911] 328–340 и *Mélanges d'Histoire Offerts à Ch. Moeller* I. 85–101 заявляет, что доказал это. В этом он следует Кюмону (F. Cumont in *Monuments Piot* XXV. 77 sqq), но слабость их довода была эффективно показана Эриком Петерсеном (E. Peterson) в его рецензии на работу Кюмона в *Theol. Literaturzeitung* 21 (1925) 485–487. В этой связи мистер Нок (A. D. Nock) привлек мое внимание к Теону Смирнскому (*Expos. rer. math.* 14. 18 sqq. Heller), где на основе платоновского Федона (69d) и Федра (250c) детально прослеживаются параллели между платоновской философией и мистериями. Такие метафоры распространены со времен Платона, например, Хрисипп называет разговор о богах *τελεταί* (*Vet. St. Fr.* II. 1008 Arnim).

<sup>6</sup> Одно из имен Кришны, восьмого воплощения бога Вишну. Juggernaut car – джагернаутова колесница, огромная колесница, на которой в Индии перевозили во время соответствующего праздника знаменитую статую Кришны; у истова верующих был обычай кидаться под ее колеса, чтобы расстаться с жизнью. – *Прим. пер.*

ярлык основывается на трех предпосылках: во-первых, что дающий такое определение имеет надежный критерий, позволяющий отличать «истинного грека» от полукровок, которые числились среди предшественников Плотина; во-вторых, что Плотин был близко знаком со всей «истинно греческой» литературой, сохранившейся и не сохранившейся; и наконец, в-третьих, что он никогда ничего сам не сочинял, но лишь копировал отрывки из работ «авторитетных авторов». Очевидно, что все эти допущения спорны, и чтобы подтвердить или опровергнуть их, мы должны найти убедительные параллели между конкретными пассажами у Плотина и специфическими отрывками из неэллинизированной восточной литературы религиозного содержания. Возможно, востоковеды когда-нибудь помогут нам в этом. Но прежде чем начать проводить такие параллели <sup>7</sup>, следует, как мне кажется, во всем обсуждаемом вопросе занять позицию *ἔποχῆ*, и вместо этого посмотреть, не найдутся ли подходящие источники поближе к дому?

Первым, кто обратил внимание на существование таких источников в стоицизме, неопифагореизме и среднем платонизме, был Эдуард Целлер (Zeller). Эти источники редки и по большей части фрагментарны, однако за последние пятьдесят лет немецкие ученые, такие как Шмекель (Schmekel) и Прэхтер (Praechter), сделали много для того, чтобы разъяснить их и связать воедино. Однако несомненно, что наибольший вклад в решение этого вопроса со времен Целлера внесла блестяще написанная книга Вернера Йегера (Werner Jaeger) *Немесий Эмесский (Nemesios von Emesa)* – работа, которая до сих пор не удостоилась в этой стране заслуженного внимания, возможно потому, что была опубликована в преддверии войны. Йегер показал, и, как мне кажется, достаточно убедительно, что некоторые специфически неоплатонические доктрины, в частности понятие *σύνδεσμος* – мир как духовный континуум, протянувшийся через определенные последовательности промежуточных вселенных от высшего бога до лишенной всяческих свойств материи, – восходит к платонизирующему стоическому источнику, которым, по общему соглашению немцев, является Посидоний. Йегер же был более точен и утверждал, что большинство из них восходят к комментарию Посидония на *Тимей*, который определил всю последующую традицию и благодаря которому именно Платон *Тимея* стал Платоном неоплатонизма и эпохи Возрождения. Он заключает, что Посидоний был истинным отцом неоплатонизма; и если бы Посидоний нашел таки место платоновским идеям, то Плотин остался бы без работы <sup>8</sup>!

Ясно, что Йегер позволил своему открытию завести себя слишком далеко и слишком быстро. Посидоний упустил из виду нечто более существенное для неоплатонизма, нежели идеи (без которых Плотин мог бы в крайнем случае и обойтись, если бы не

---

<sup>7</sup> До настоящего времени мы располагаем очень небольшим количеством данных, которые свидетельствовали бы о том, что народы Ближнего Востока достигли уровня мышления, заслуживающего названия «абстрактное мышление» до того момента, когда они вступили в контакт с греческой культурой. Их мышление едва ли выходит за пределы мифологического (см. Th. Hopfner, *Orient und Griechische Philosophie*, pp. 27 sqq.; Naville, *Religion des anciens Égyptiens*, p. 93). Ничего аналогичного строгому мышлению и интеллектуальной утонченности Плотина не обнаружить и в гибридных продуктах, вроде комментариев Филона, трактатов Герметического корпуса и *de Mysteriis*, которые обычно считаются комбинацией в той или иной пропорции продуктов восточного мифотворчества с элементами греческой философии.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 70.

нашел их у Платона): Посидоний не обратил внимания на Единое. Если имеется еще какая-либо доктрина, которую мы принимаем в качестве «истинно Посидониевой», – так это его определение бога как «огненного мыслящего дыхания» (πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες<sup>9</sup>), не имеющего своей собственной формы, но переходящего в то состояние, которое оно само выберет в ходе уподобления всем вещам. Таким образом, высший принцип у Посидония материален, имманентен (хотя и разной степени имманентности) и того же рода, что и человеческий интеллект. Но ведь именно доктрина Плотина о единой причине всего сущего, находящейся не только за пределами материи, но и ума, творящей без всякой воли или случайно, остающейся непознанной в *unio mystica*, не имеющей никаких характеристик за исключением того, что она является причиной – это та часть системы Плотина, которая во все времена весьма впечатляла читателей.

Удивительно, но именно с этой частью современные историки испытывают наибольшие трудности. Целлер назвал ее «диалектическим развитием стоицизма»<sup>10</sup> и утверждал, что она впервые появляется у Плотина<sup>11</sup>. Монрад (Monrad) считал ее «восточной» по контрасту с истинно эллинской доктриной ума (νοῦς)<sup>12</sup>. Вашеро (Vacherot), Гийо (Guyot) и другие возводят эту доктрину к Филону, несмотря на глубокое различие точек зрения Филона и Плотина и несмотря на тот факт, что Филон неоднократно называет своего бога ὄν и νοῦς<sup>13</sup>. Некоторые приписывают ее Нумению или Алкиною (которого теперь принято называть Альбином<sup>14</sup>), но бог обоих этих авторов напоминает высший νοῦς<sup>15</sup>, и никто из них не говорит о нем как о Едином<sup>16</sup>. Другие, с большим на то основанием, находили Единое и Неопределенную Диаду в некоторых неопифагорейских доктринах и в аристотелевской версии метафизики Платона. Но, как это ни странно, кроме случайной отсылки в книге Т. Уиттакера<sup>17</sup> все профессиональные историки неоплатонизма, которых я читал, по той или иной

<sup>9</sup> Stob. [Aetius] *Ecl.* I. 2. 29 [58H].

<sup>10</sup> *Phil. der Griech.* III. 427.

<sup>11</sup> Указ. соч., 435.

<sup>12</sup> *Philos. Monatsheft* XXIV (1888) 186.

<sup>13</sup> Неопифагорейское отождествление бога с высшей монадой упоминается Филоном лишь для того, чтобы его исправить: τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἢ μονὰς κατὰ τὸν ἓνα θεόν· πᾶς γὰρ ἀριθμὸς νεώτερος κόσμου, ὡς καὶ χρόνος, ὁ δὲ θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιουργός (*Leg. Alleg.* II. I, 3). Поэтому и Климент Александрийский говорит, что бог есть ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἓνός καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα (*Paed.* I. 8. 71). Конечно, и Филон и Климент находились под сильным влиянием неопифагорейских спекуляций, центром которых долгое время была Александрия, но в этом вопросе они решили продвинуться дальше, чем язычники. Бог Филона подобным же образом должен быть κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν (*De opif. mundi* 2, 8), хотя в том же духе он отождествляется с νοῦς; и τὸ ὄν должно быть ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἓνός εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον (*Vit. contempl.* I. 2; cf. *Praem. at. poen.* 6, 40). Любая попытка извлечь последовательную систему из произведений Филона кажется мне обреченной на провал. Его эклектизм выставляет его скорее в качестве болтуна, чем философа.

<sup>14</sup> После работ Джона Уиттакера *Didascalicos* принято вновь считать произведением Алкиноя. См. Alkinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*, Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis (CUF), Paris, 1990. – *Прим. пер.*

<sup>15</sup> Numenius *ap.* Euseb. *Prep. Ev.* XI. 22; Alcinous (Albinus), *Didascalicus* 10.

<sup>16</sup> В некоторых манускриптах Евсевия Нумений действительно говорит о τὸ ἓν (loc. cit., ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστὶ τὸ ἓν). Но чтение τὸ ὄν имеет большее преимущество и подтверждается Платоном в *Государстве* 524e–525a.

<sup>17</sup> T. Whittaker, *The Neoplatonists* (Cambridge, 1928). – *Прим. пер.*

причине игнорируют этот очевидный платонический источник.

Представим себе принцип единства, который настолько полностью превосходит всякую множественность, что отвергает всякий предикат, и даже предикат существования. Этот принцип никогда не движется и не пребывает в покое, не находится во времени или в пространстве. Мы не можем о нем ничего сказать, даже то, что он тождественен самому себе или отличен от других вещей. И наряду с этим существует второй принцип единства, содержащий семена всех противоположностей, принцип, который, если мы однажды допустили его существование, продолжает бесконечно множить себя во вселенной существующих единиц. Если мы на время оставим в стороне фрагменты и рассмотрим только сохранившиеся работы греческих философов до Плотина, то среди них обнаружится один пассаж, и, насколько мне известно, только один, где эти принципы получают связанное выражение, а именно, первая и вторая «гипотезы» из второй части Платоновского *Парменида*. Плотин не обращает внимания на один или два наиболее причудливых вывода, следующих из этих гипотез, а некоторым из тех, которые он принимает, он придает новое звучание. Но то, насколько близким оказывается этот параллелизм, подтверждается сравнением следующих пассажей:

### Платон, *Парменид*

#### *Первая гипотеза*

(a) Ἀπειρον ἄρα τὸ ἓν...Καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα...ἐπείπερ οὐδὲ μέρη ἔχει (137d-138a)

(b) τοιοῦτόν γε ὄν (τὸ ἓν) οὐδαμοῦ ἂν εἴη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἴη (138a)

(c) Τὸ ἓν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται (139b)

(d) Οὕτω δὴ ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἓν οὔτ' ἂν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐτέρῳ εἴη (139e)

(e) Οὔτε ἄρα ὁμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ' ἐτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη τὸ ἓν (140b)

(f) Οὔτε ἄρα ἐνός μέτρου μετέχον οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων, οὔτε τὸ παράπαν τοῦ αὐτοῦ μετέχον, οὔτε ἑαυτῷ ποτε, ὡς ἔοικεν, ἔσται ἴσον οὔτε ἄλλῳ· οὔτε αὐτῷ μείζον οὔδ' ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου (140d)

(g) οὐδὲ ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναιτο ἂν εἶναι τὸ ἓν (141a)

(h) τὸ ἓν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν (141e)

### Плотин

(a) Οὐτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπεράνται (τὸ ἓν)... Οὐδὲ σχῆμα τοίνυν, ὅτι μηδὲ μέρη (V.v.11)

(b) οὐκ ἐν ὄρωσιν ἄρα (τὸ ἓν): ταύτη οὖν οὐδαμῇ (V.v.9)

(c) οὐδὲ κινούμενον οὔδ' αὐτῷ ἔστώς (ἔστι τὸ ἓν) (IV.ix.3)

(d) Δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι— ἀπλοῦν τοῦτο—καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον, ὄν ὄντως ἓν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἴτα ἓν, καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἓν εἶναι (V.iv.1)

(e) οὐ γὰρ ἐνι οὐδὲ τὸ 'οἶον', ὅτω μηδὲ τὸ 'τί' (V.v.6)

(f) Οὐ γὰρ θέλει (τὸ ἓν) μετ' ἄλλου οὔτε ἐνός οὔτε ὀποσοῦσιν συναριθμεῖσθαι οὔδ' ὅλως ἀριθμεῖσθαι μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον (V.v.4)

(g) οὐκ ἐν χρόνῳ (ἔστι τὸ ἓν) (IV.ix.3)

(h) (τὸ ἓν) καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἓν εἶναι (V.iv.1)

Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ «ἔστιν» (κατὰ τοῦ ἐνός)

(VI.vii.38)

(i) Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται (142a)

*Вторая гипотеза*

(j) Ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἢ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ<sup>18</sup> τῶν ὄντων (144b)

(k) Τὸ ἐν ἄρα ὄν ἐν τέ ἐστὶ που καὶ πολλὰ (145a)

(l) Καὶ σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὄν μετέχει ἂν τὸ ἐν (145b)

(m) Οὕτω δὴ πεφυκὸς τὸ ἐν ἄρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι (145e)

(n) Καὶ μὴν ταῦτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ ἕτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταῦτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι (146a)

(i) οὔτε τι τῶν πάντων (ἐστὶ τὸ ἐν) οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μὴδὲν κατ' αὐτοῦ (V.iii.13) οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινώσκω οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ (V.iii.14)

(j) νομιστέον... εἶναι... πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ (VI.iv.11)

(k) πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἐν εἶναι ὄν μετὰ τὸ πάντῃ ἐν (VI.vii.8)

(l) Σχημάτων δὴ πάντων ὀφθέντων ἐν τῷ ὄντι καὶ ποιότητος ἀπάσης (VI.ii.21)

(m) περὶ μὲν τὸ ὄν (στάσεως καὶ κινήσεως) τούτων θάτερον ἢ ἀμφοτέρω ἀνάγκη (VI.ix.3)

(n) εἰ δὲ πολλὰ (ἐστὶ τὸ ἐν), καὶ ἕτερότης (ἐστὶ), καὶ εἰ ἐν πολλὰ, καὶ ταυτότης (VI.ii.15)

Неудивительно, что Плотин<sup>19</sup> ссылается на платоновского Парменида как на прекрасное развитие его исторического прототипа; что Ямвлих<sup>20</sup> рассматривал *Парменид* и *Тимей* единственными платоновскими диалогами, необходимыми для спасения; что Прокл<sup>21</sup> нашел в *Пармениде*, и только там, законченную систему платоновской теологии. Прочитайте вторую часть *Парменида* так, как читал ее Плотин, единым оком веры (with the single eye of faith); не ищите в нем сатиру на мегарцев или кого-либо еще, – и вы обнаружите в первой гипотезе ясное описание знаменитой «негативной теологии», а во второй (особенно если вы свяжете ее с четвертой) интересный очерк о происхождении мира от брака единого и бытия. Я не берусь с легкостью предсказать, что вы найдете в оставшихся гипотезах. Даже в рамках неоплатонической школы существовали глубокие расхождения в этом отношении<sup>22</sup> – расхождения, которые я не буду здесь обсуждать, поскольку они уведут меня слишком далеко от моей главной цели.

Даже касательно первых двух гипотез моей целью не является доказательство того, что неоплатоники все сводят к первой. Описания Парменидом его собственной деятельности как *γυμνασία* и *παιδιά*<sup>23</sup>, вкуче с очевидными ошибками, к которым приводят некоторые из гипотез, должно быть достаточным для нас предостережением против предположения, что все его выводы с *необходимостью* находят место в собственной системе Платона. В то же время не следует забывать, что идея Блага, не в меньшей степени, чем Единое первой гипотезы, запредельны и что (если, конечно, мы примем

<sup>18</sup> Ср. *Эннеада* V.v.9. οὐδενὸς ἂν ἀποστατοῖ (τὸ ἐν).

<sup>19</sup> V. i. 8 *fin.*

<sup>20</sup> Procl. *In Tim.* I. 13. 15 sq., Diehl; *Proleg. Plat. Phil.* 26.

<sup>21</sup> *Theol. Plat.* I. 7.

<sup>22</sup> См. Proclus *in Parm.* 1052–64 Cousin.

<sup>23</sup> 135c sqq.; 137b.

сообщение Аристоксена<sup>24</sup>) основным выводом Лекции о Благое было: ἀγαθόν ἐστὶν εἶναι. Кроме того, некоторые из наиболее важных открытий поздней платонической логики, особенно различие между абсолютным и относительным небытием, впервые появляются в Парменидовых гипотезах – весьма странный способ придать их огласке, если эти умозаключения рассматриваются лишь как диалектическая игра ума. Как бы там ни было, мне трудно понять теперешнюю позицию такого выдающегося ученого, как профессор Тэйлор (A. E. Taylor), который, сталкиваясь с негативной теологией у Прокла или схоластов<sup>25</sup>, относится к ней со всей серьезностью как к необходимому и спасительному «аспекту» религиозного опыта, но встретив то же самое в *Пармениде*, описывает его как «очень приятный философский розыгрыш»<sup>26</sup>. Профессор Тэйлор никак не может принять одновременно и того и другого, и признать, что то, что является гарниром для всех малых неоплатонических и средневековых гусей, также должно быть соусом для их родителя, великого платонического Гуса.

Но является ли Платон действительным родителем, или он только мнимый отец этих теологических вырожденков? Можно доказать, что платоновская интерпретация *Пармениды* является результатом полного непонимания; что значительные философские концепции основаны не только на непонимании других философий, или, если это и так, то это непонимание не случайно; что неоплатоники легко нашли у Платона все, что хотели найти ('Nis liber est in quo quaerit sua dogmata quisque'); и что в итоге неоплатоническая интерпретация *Пармениды* следует за ростом неоплатонизма, а не предшествует ему – то есть, является следствием, а не причиной.

Теперь то мы знаем, что, когда Прокл нашел в *Пармениде* свою концепцию ἄχραντοι θεοί, смутно различимую у Платона, он вложил в нее догму, изначально составленную из намеков в так называемых *Халдейских оракулах*. Но это едва ли относится к обсуждаемому вопросу. Поскольку, во-первых, систематическая аллегоризация Платона, которая позволила Проклу привести учение этого философа в полное соответствие с орфической теологией и теологией из оракулов, кажется в основном, если не полностью, изобретением Ямвлиха<sup>27</sup>: в ней слишком мало свойственного Плотину.

Во-вторых, неоплатоническая интерпретация Платоновского τὸ εἶναι и τὸ εἶναι ὅν покоится на буквальном, а не на аллегорическом толковании текста, и привлекает внимание некоторых компетентных современных критиков, которые, конечно же, не являются неоплатониками<sup>28</sup>. В-третьих, эта интерпретация в действительности древнее Плотина. По всей видимости, стоит остановиться подробнее на развитии этого последнего суждения, не только потому, что оно имеет важное значение для моего непосредственного аргумента, но и потому, что, возвращаясь к истории неоплатонической интерпретации, мы в то же время обращаемся к одному из магистральных направлений мысли, которое прослеживается в ранней греческой философии и окончательно оформляется в неоплатонизме.

Плотин не поможет нам в этом вопросе: он слишком увлечен своими собственными

<sup>24</sup> Harm. El. II., p. 30, Meib.; cf. Ar. *Metaph.* 1091b 13.

<sup>25</sup> Proc. Arist. Soc., N. S. XVIII., p. 632.

<sup>26</sup> "A highly-enjoyable philosophical jest". – Plato: *The Man and his Work*, p. 370.

<sup>27</sup> См. K. Praechter in *Genethliakon Robert*, pp. 120 sqq.

<sup>28</sup> См. в частности интересную работу M. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide*.

ми взглядами, чтобы беспокоиться о том, что пишут другие люди. Комментарии на *Парменид*, написанные такими авторами как Порфирий (?), Кастрикий Фирм (?), Ямвлих, Плутарх сын Нестория, и Сириан, утрачены. Поэтому нашим первым источником оказывается Прокл. Он выделяет три школы в интерпретации второй части *Парменида*. Первые видели в ней либо полемику с Зеноном, либо логическое упражнение. Вторые относились к тексту более серьезно, но не находили в этом τὰ ἀπορρητότερα τῶν δογμάτων<sup>29</sup>: по их мнению сутью диалога была доктрина ἐν ὄν, которая заключает в себе идеи в их единстве. Третья школа отличалась от остальных тем, что они соглашались отнести первую гипотезу к ὑπεροούσιον ἔν; большинство из них относили вторую гипотезу к νοῦς, а третью к ψυχή, и на этом согласие заканчивается. К сожалению не известно ни одного имени представителей первых двух школ. Первое мнение (которого придерживаются так же и многие современные ученые) неявно выражено у Алкиноя (Альбина)<sup>30</sup>, и, несомненно, было высказано намного раньше него: мы вполне можем приписать это мнение скептической Новой Академии. Вторая или имманентистская интерпретация (во многом напоминающая ту, которой некогда придерживался профессор Тэйлор<sup>31</sup>, но от которой он отказался), вероятно, пережила стоическое влияние и может быть связана с именем Антиоха Аскалонского. Третья, очевидно, выражает мнение неоплатоников. Прокл ассоциирует появление этой школы с именем Плотина. В поисках свидетельств более раннего происхождения мы должны обратиться в другое место.

Секст Эмпирик<sup>32</sup> сообщает, что в то время, как одни неопифагорейцы считали материальную вселенную истечением из точки, другие выводили ее из двух начал (archai) – Единицы и Неопределенной Двоицы. На этом основании Шмекель<sup>33</sup> (Schmekel) и после него другие исследователи выделяют монистическую и дуалистическую школы в неопифагореизме. Но разделение по такому принципу в действительности неосновательно, ведь по крайней мере некоторые так называемые дуалисты постулировали предельное Единое (ἐν или μονάς) в качестве начала, предшествующего производной от него Единицы, которая вместе с Неопределенной Двоицей порождает множество. Этот взгляд «пифагорейцам» приписывали Евдор<sup>34</sup>, платоник, живший около 25 г. до н.э., а также Прокл<sup>35</sup> и другие. Сириан приписывает подобного рода мнение Архенету (Archaenetus), Филолаю и Бро(н)тину<sup>36</sup>. Этот тип монизма явно

<sup>29</sup> *In Parm.*, p. 635 Cousin; cf. *Theol. Plat.* I. 8 sqq.

<sup>30</sup> *Isag.*, c. 3; cf. c. 6, and *Didascalicus*, c. 4 (p. 155 *fin.*, Hermann)

<sup>31</sup> 'On the Interpretation of Plato's Parmenides', *Mind*, 1896 и 1903.

<sup>32</sup> *Adv. Phys.* II. 281–282.

<sup>33</sup> *Philos. d. Mittl. Stoa.* 403–439.

<sup>34</sup> *Apud Simplicius in Phys.* 181.10–30, особ. 27 sqq.: ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἀμφὺ ἐν ὄντα πάλιν. καὶ δήλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἢ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τὸ τῆ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν. Эти слова встречаются в дословной цитате из Евдора.

<sup>35</sup> *In Tim.* 54D (I. 176.9 sqq. Diehl): προηγείται γὰρ τὸ ἐν ἀπάσης ἐναντιώσεως, ὡς καὶ οἱ Πυθαγόρειοί φασιν. ἀλλ' ἐπεὶ καὶ μετὰ τὴν μίαν αἰτίαν ἢ δυάς τῶν ἀρχῶν ἀνεφάνη, καὶ ἐν ταύταις ἢ μονάς κρείττων τῆς δυάδος. Cf. *Theo Smyrn., Exp. Rer. Mat.* 19.12 sqq. Hiller; *Damascius, de princ.* 86.20 sqq. Ruelle (115 Kopp); о том же, хотя и другими словами см. Numenius ap. Chalcid. *in Tim.*, c. 293 Mullach; ps.-Alexander *in Metaph.* 800. 32 Bonitz (цит. ниже).

<sup>36</sup> *In Metaph.* 925b27 (166. 3–6) sqq.: καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην



сформировался под влиянием платонизма. То, что одним из его источников была шестая книга *Государства*, выявляется из утверждения, приписываемого Сирианом Бротину, согласно которому высший принцип  $\nu\acute{o}\upsilon$  παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβεία ὑπερέχει – очевидный отголосок Платоновских слов из *Государства* 509b. Но откуда взялись два Единых – трансцендентное и производное? Едва ли из раннего пифагореизма: ведь в рассказе Аристотеля о пифагорейцах нет никаких признаков такого удвоения Единого; и противопоставление Единицы и Неопределенной Двоицы является платоническим, а не пифагорейским<sup>37</sup>. Действительный источник выявляется из следующего пассажа Симпликия:

1. Ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν<sup>38</sup> εἰκόσιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἐν, ὅπερ ἐστὶ
5. τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν μὴδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆναι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ
10. ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παρατιθέμενος γέγραφεν ὅτι "βουλευθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς πού φησιν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε<sup>39</sup> τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στέρησας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. τοῦτο δὲ ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφὴν σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον"<sup>40</sup>.

Этот пассаж был привлечен Вашеро<sup>41</sup> (Vacherot) как доказывающий, что неоплатоническая триада и неоплатоническая доктрина материи были предвосхищены Модератом – пифагорейцем второй половины первого века н.э. В ответ Целлер<sup>42</sup> заявил, что этот пассаж ничего не доказывает. Он (справедливо) показал, что если слова οὗτος γὰρ и сл. (3 строка) просто отсылают к частному мнению Модерата, то тогда они не указывают на влияние пифагорейцев на Платона, и поэтому γὰρ не имеет значения. Соответственно, он полагал, что οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους следует понимать не как «Модерат в согласии с пифагорейцами», а как «Платон согласно пифагорейцам». Он также указал – и снова достаточно справедливо – что Симпликий цитирует Модерата не из первоисточника, но только (как показывает начало третьего предложе-

---

προέτατον, ἦν Ἀρχαίνετος [Archytas ci. Boeckh] μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναι φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι δισχυρίζεται, Βροτίνος δὲ ὡς  $\nu\acute{o}\upsilon$  παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβεία ὑπερέχει; cf. 935b13 sqq.

<sup>37</sup> Arist., *Metaph.* A 6. 987b25.

<sup>38</sup> Sc. ὅτι ἀσώματος καὶ ἀποίος ἐστὶ.

<sup>39</sup> ἐχώρησε Zeller: fort. ἐχορήγησε.

<sup>40</sup> *In Phys.* A 7, 230. 34 sqq. Diels. Перевод см. в приложении. – Прим. пер.

<sup>41</sup> *Hist. de l'École d'Alex.* I. 309.

<sup>42</sup> III. 126.2 (третье издание). В четвертом издании пассаж обобщается и к нему добавляются некоторые варианты (III. II. 143. 1; cf. 130.5).

ния) из сообщения Порфирия о Модерате: «Так же и Порфирий написал во второй книге своего трактата о материи, цитируя Модерата». Затем он идентифицирует в качестве дополнений Порфирия (1) слова ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν в строке 4 и ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν в следующей строке; (2) замечание о двух видах μὴ ὄντος в конце того же предложения, от τῆς ἐν αὐτοῖς вплоть до καὶ ἀπὸ τούτου. В своих ранних изданиях он также приписывает Порфирию весь пассаж в кавычках от βουληθεῖς и далее, читает аористное причастие παραθέμενος в 9 строке; но отказывается от последнего допущения, когда обнаружилось, что манускрипты дают чтение в настоящем времени παρατιθέμενος.

Теперь мне кажется, что ключ к пониманию этого пассажа заключается в том факте (который упустили из виду как Вашеро (Vacherot), так и Целлер), что первые восемь строк являются интерпретацией Платоновского *Парменида*. Это должно быть понятно любому, кто знаком с интерпретацией Прокла или даже Платона. Первое, второе и третье «Единое» являются теми тремя Едиными, которые постулируются в первых трех гипотезах *Парменида*, и интерпретация, которой они подвергаются, является такой же, что и в школе Платина. Далее (II 6–8) чувственный мир разделен на два элемента: «отражение» (ἐμφάσεις) форм и материал (ύλη), причем последний является абсолютным μὴ ὄν и тенью относительного μὴ ὄν [= неоплатоническая «умная материя»], который выражается множественностью форм (ἐν τῷ ποσῷ ὄντος). Это соответствует Прокловой интерпретации четвертой и пятой гипотез *Парменида*<sup>43</sup>. И наконец, слова ὡς ποῦ φησὶν ὁ Πλάτων (строка 10) можно объяснить лучше, если мы примем их как аллюзию на происхождение множественности из ἐν ὄν [ἐνιαῖος λόγος] во второй гипотезе, в сочетании с ἐκμαγεῖον *Тимея*, интерпретированном как относительное μὴ ὄν.

Поэтому то, что мы имели ранее, является интерпретацией *Парменида*. Чья это интерпретация? Не только ведь Симпликия или Порфирия. Даже если выражение οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους означает «Платон согласно пифагорейцам», то мы все равно имеем дело с интерпретацией, предложенной неоплатониками не впервые, но воспринятой ими, по крайней мере, частично из ранних источников. Причем возражение Целлера против отнесения οὗτος к Модерату, а именно того, что γὰρ не имеет значения, сейчас уже не влияет на наше понимание. Аргумент Симпликия теперь может выражать следующее: «Это понятие материи восходит к Платону, а в конечном итоге к пифагорейцам, как сообщает Модерат: ведь (γὰρ) Модерат показал, что *Парменид* нужно интерпретировать на пифагорейский манер (κατὰ τοὺς Πυθαγορείους), и что, когда он так интерпретирован, этот текст содержит в себе искомое понятие материи». Все относящееся к ἀπὸ τούτου (с возможным исключением двух предложений с ὅπερ) будет в таком случае на счету Модерата. Я считаю такой вариант прочтения пассажа верным по следующим соображениям:

(a) Указание οὗτος естественнее отнести к ближайшему имени, которым является Модерат (само по себе это, конечно же, не имеет решающего значения).

(b) Путь, по которому пошел Целлер, представляет Платона говорящим о первом, втором и третьем «Едином» и о тождестве второго «Единого» с идеями: чего он,

<sup>43</sup> In *Parm.* 1064: τὴν δὲ τετάρτην περὶ τῶν ἐνύλων, πῶς παραγέται κατὰ ποίας τάξεις ἀπὸ τῶν θεῶν· τὴν δὲ πέμπτην περὶ ύλης. Ранние авторы находили то же положение в других гипотезах (ibid. 1052–9).

конечно же, не делает в *Пармениде* или где либо еще. Целлер ссылается на пассаж из второго письма<sup>44</sup> о трех уровнях реальности: но они не названы «Едиными», и в нем не говорится об идеях. С другой стороны, интерпретатор *Парменида* вполне мог считать, что эти доктрины подразумеваются в диалоге, хотя они и не выражены явно.

(с) Использование τὸ ποσόν (строка 8) или ποσότης (строка 11) для описания элементов множественности в умопостигаемом мире носит исключительно неопифагорейский характер: например, Теон Смирнский в пассаже, который, по всей видимости, базируется на высказывании самого Модерата, определяет число как τὸ ἐν νοητοῖς ποσόν<sup>45</sup>. Следовательно, не лишено смысла предположение, что содержание строк 6–8 и 10–14 восходят к Модерату<sup>46</sup>.

(d) И, наконец, предположение, что неоплатоническая интерпретация *Парменида* является в своей основе неопифагорейской, подкрепляется высказыванием псевдо-Александра οἱ μὲν, ὥσπερ ὁ Πλάτων καὶ Βροτῖνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἐν ἐστὶ καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἐν εἶναι (*in Metaph.* 821. 33 Bonitz). Утонченная доктрина о том, что сверхсущее Единое, οὐσίωται ἐν τῷ ἐν εἶναι, «стало сущностью постольку, поскольку оно *есть* Единое», едва ли восходит к какому-либо другому источнику, кроме как к *Пармениду*<sup>47</sup>, поэтому мы должны предположить, что это стало частью пифагорейских апокрифов. Понятно, что приписывание такой доктрины историческому Бротину, который жил в конце шестого или начале пятого веков до н.э., неразумно.

Таким образом, нас не должно удивлять то, что пифагорейцы могли перенять сведения от Платона, равно как и то, что их интерпретация Платона могла оказать влияние на поздних платоников. В ранний имперский период эти две школы были

---

<sup>44</sup> 312e. К тому же, как мы теперь знаем, *Второе письмо* – это в действительности неопифагорейский текст. См. Rist J. 'Neopythagoreanism and Plato's *Second Letter*', *Phronesis* (1965) 78–81; см. также его же: 'The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93 (1962) 389–401. – *Прим. пер.*

<sup>45</sup> *Exp. rer. mat.* 19. 15 Hiller. Теон (18. 3–9 и 19. 8–9, 12–13) воспроизводит фрагмент из Модерата, сохраненный у Стобея (*Ecl.* I. i. 8 [18h]), почти дословно. Второе предложение в рукописях Стобея вызывает сомнения, однако Теон должно быть помещал одно после другого; и хотя он мог встретить их у какого-нибудь доксографа, затем использованного и Стобеем, проще всего предположить вместе с издателем (Washsmuth), что все это уже содержалось в работе Модерата, очевидно, в его трактате о числах (*Porph. vit. Pyth.* 48).

<sup>46</sup> Цитата из Порфирия у Симпликия продолжается так (231. 12–24): ἐπὶ ταύτης ἔοικε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορεῖσθαι "πανδεχῆ" καὶ ἀνειδέον λέγων καὶ "ἀόρατον" καὶ "ἀπορώτατα τοῦ νοητοῦ μετεिल्φέναι" αὐτὴν καὶ "λογισμῷ νόθῳ μόλις ληπτὴν" καὶ πᾶν τὸ τούτοις ἐμφερέξ. αὕτη δὲ ἡ ποσότης, φησί, καὶ τοῦτο τὸ εἶδος τὸ κατὰ στέρησιν τοῦ ἐνιαίου λόγου νοούμενον τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιελήφοτος παραδείγματά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης, ἦν καὶ αὐτὴν ποσὸν καὶ τοὺς Πυθαγορείους καὶ τὸν Πλάτωνα καλεῖν ἔλεγεν, οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ τὸ κατὰ στέρησιν (Окончание цитаты касается природы материи в типично неоплатоническом ключе.) Здесь повторяющиеся φησί означают замечания Порфирия по поводу представления Модерата об умопостигаемом ποσότης; а ἔλεγεν возвращают нас к положению, приписываемому Модерату в начале пассажа. Слова в кавычках – это цитаты из *Тимея* (51a,b; 52b).

<sup>47</sup> 142b–e. Cf. Chalcidius *in Tim.*, с. 293 Mullach: «(Нумений говорит): некоторые пифагорейцы не поняли этого положения и решили, что неопределенная и безмерная (indeterminatam et immensam) диада также была произведена единичной монадой (ab unica singularitate), как будто эта монада, отступив от своей природы, допустила появление двоицы».

тесно связаны. И Нумений <sup>48</sup> и те ранние неопифагорейцы, учение которых кратко пересказано Фотием <sup>49</sup>, видели в Платоне то, что видел в нем Модерат – популяризатора пифагорейской философии. Этот взгляд на отношения между Платоном и пифагорейцами уже неявно присутствовал в истории – которая в своем наиболее раннем варианте восходит, по меньшей мере, к третьему веку до н.э. – о том, что *Тимей* скопирован с некой пифагорейской книги. Этот взгляд совпадал с неопифагорейским, а они искали подтверждения этой идеи в двух направлениях – во-первых, делая упор на реальные или предполагаемые пифагорейские элементы в учении Платона, и во-вторых, вводя платонические элементы в собственную псевдэпиграфическую литературу. Последняя процедура породила псевдо-Бро(н)тина и ему подобных; а первая привела их к тому, что они начали искать у Платона космогонию, основанную на Единице и Неопределенной Двоице (которую они считали пифагорейской), – и нашли ее в *Пармениде*. Их интерпретация вскоре стала оказывать влияние на возрожденную платоническую школу. Это подтверждается тем фактом, что Евдор, известный как один из ранних представителей школы, «исправил» или искажил фрагмент из Аристотелевской *Метафизики* <sup>50</sup> для того, чтобы показать, что Аристотель приписывает Платону ту же доктрину, которую Евдор обнаруживает у современных ему пифагорейцев. И наконец, влияние неопифагореизма очевидно в трудах Плутарха, в то время как в эклектичном изложении платоника Алкиноя (или Альбина) неопифагорейская трансценденталистская теория проявляется в безнадежно непоследовательной комбинации с имманентистской теорией (Бог =  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  = сумма идей), которая развивалась под влиянием перипатетиков и стоиков. В своей попытке установить связь между этими расходящимися взглядами он предвосхитил Плотина и то, что ему не удалось связать их воедино, лишней раз показывает степень величия последнего. В школе самого Плотина работам таких людей как Нумений и его ученик Кроний уделялось не меньше внимания, чем работам ортодоксальных платоников <sup>51</sup>. Лонгин, который безусловно знал, о чем говорит, считал Плотина компетентным толкователем *пифагорейских* и платонических  $\alpha\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ : он говорил, что эти  $\alpha\rho\chi\alpha\acute{\iota}$  ранее интерпретировались Нумением, Кронием, *Модератом* и Трасиллом <sup>52</sup>. Сходство теологии Плотина с теологией Филона, Герметического корпуса и некоторых гностиков проще всего объяснить предположе-

<sup>48</sup> Ap. Chalcidius *in Tim.*, c. 293 Mullach.

<sup>49</sup> Cod. 249, 438b17 Bekker.

<sup>50</sup> *Metaph.* 988a10–11 (где Аристотель сообщает мнение Платона): τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἔν. Александр (*in Metaph.* 58.31–59.8 Nauck) сообщает нам, опираясь на Аспазия, что Евдор и Евармост читают: τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἔν καὶ τῇ ὕλη, добавляя, что он также встречал такое чтение в некоторых рукописях. В результате этого изменения (которое могло произойти благодаря случайной диттографии начальных слов следующего предложения, καὶ τίς ἢ ὕλη) в описание Аристотелем системы Платона вводится элемент неопифагорейского и неоплатонического монизма; ср. слова Евдора у Симпликия (*in Phys.* 181. 10). Судя по всему, Евдор стремится к гармонизации в своей этике, в то время как Антиох гармонизирует стоические и платонические элементы своей системы (Zeller III. i. 634).

<sup>51</sup> Porph. *vit. Plot.* 14.

<sup>52</sup> *Ibid.* 20. Модерат также был в числе авторов, изучаемых в школе великого современника Плотина христианина Оригена (Porph., ap. Eusebius. *Hist. Eccl.* VI. 19.8). Очевидно, его сочинения пользовались популярностью еще в третьем столетии.

нием о наличии общего источника или источников<sup>53</sup>. Мы видели, что некий источник такого рода обнаруживается в неопифагореизме; и что эта неопифагорейская теология, по крайней мере частично, сформировалась с привлечением идей из *Парменида*. Кто были ее создатели остается загадкой. То, что Модерат не был ее крестным отцом, подтверждается свидетельством Евдора, которое датируется примерно на столетие раньше (как и в случае с псевдо-Бротином, я не знаю способов его датировки). Шмекель (Schmekel) предположил, что на это крыло неопифагорейской школы оказал влияние Антиох Аскалонский; однако наши свидетельства довольно сомнительны, и, принимая во внимание хорошо известную стоицизирующую тенденцию во взглядах Антиоха, кажется не очень правдоподобным, чтобы он являлся искомым источником трансцендентной теологии. Наиболее естественно считать таковым Древнюю Академию, и особенно Спевсиппа. Я не собираюсь здесь реконструировать метафизику Спевсиппа, даже если бы эта задача была менее бесперспективной<sup>54</sup>. Достаточно сказать, что у нас имеются точные указания на то, что его первым принципом было Единое, которое, согласно Аэцию<sup>55</sup>, он отделял от Ума (νοῦς). Более того, по всей видимости Аристотель<sup>56</sup> приписывает ему мнение о том, что Единое было ὑπερούσιον, или, по крайней мере, ἀνοούσιον, а также сравнение Единого с семенем (так часто используемое Плотинном); он же сообщает, что это Единое было первым в ряду ἀρχαί – ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς<sup>57</sup>. Мне кажется, что уже начиная со Спевсиппа мы встаем на путь, ведущий к неоплатонизму<sup>58</sup>, и еще никто никогда не сомневался в том, что племянник Платона был «истинным греком».

Наше утверждение, что *Эннеады* были не отправной точкой неоплатонизма, а его интеллектуальной кульминацией<sup>59</sup>, вовсе не умаляет степени оригинальности Плотина. Философское мышление первых двух веков нашей эры было смутным, путанным и неумелым, как всякая мысль в переходный период. Без этих подготовительных размышлений *Эннеады* не могли быть написаны, но, как всякий гениальный человек, Плотин сумел воздвигнуть из этого малообещающего материала строение, о котором некоторые из его предшественников могли только мечтать, так как эта постройка заведомо превосходила их силы. Особенно ярко его гениальность проявилась в доктрине экстаза, которая являлась для него психологическим коррелятом доктрины Единого.

---

<sup>53</sup> Поскольку мы знаем, что Плотин читал Нумения, и у нас имеются некоторые основания полагать, что Нумений читал Филона и Валентина (Norden, *Agnostos Theos*, p. 109), то мы не должны игнорировать той возможности, что один или оба из упомянутых авторов оказали некоторое опосредованное влияние на Плотина, однако это не доказывает всех фактов без некоторых натяжек. В свете таких пассажей как *Эннеада* II. ix. 6 трудно поверить в то, что сам Плотин мог серьезно относиться к Филону или Валентину.

<sup>54</sup> Об этом см. новое прекрасное исследование Джона Диллона, *Наследники Платона* (рус. пер. Е. В. Афонасина), СПб., 2005. – Прим. пер.

<sup>55</sup> *Ap. Stob. Ecl.* I. i. 29 [58H].

<sup>56</sup> *Metaph.* N 5, 1092a. 11–15.

<sup>57</sup> *Metaph.* Z 2, 1028b 21. Упоминание ψυχῆς показывает, что доктрина имеет общее космологическое применение, и ее целью не является только отделение арифметики от геометрии; ἀριθμοί являются для Спевсиппа тем же, что и формы для Плотина.

<sup>58</sup> Я считаю, что это же имел в виду и Иммиш (O. Immisch), *Agatharchidea* (Sitzungsberichte Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-Hist. Klasse, 1919, Abh. 7), p. 37.

<sup>59</sup> Распространенное мнение о том, что они были и тем и другим, противоречиво; в любом случае, оно бросает вызов всякой исторической аналогии.

Один из современных немецких авторов <sup>60</sup> даже предположил, что личный опыт Плотина в *unto mystica* определил его понятие Единого. Однако, мы уже видели, что это понятие по своей сути намного древнее системы Плотина. Возможно, правильнее будет сказать, что понятие Единого в действительности определялось не его личным опытом, а толкованием той терминологии, в которую он облакал этот опыт. К понятию Единого, как отчетливо понимал и сам Плотин, можно прийти путем диалектического восхождения; и, насколько я знаю, элемент личного мистицизма отсутствует как у представителей Древней Академии, так и в фрагментах неопифагорейцев (до тех пор, пока мы не обратимся к Нумению). Диалектика же, как мы видим в *Пармениде*, может сказать нам только о том, чем Единое не является. Это громоздкое скопление отрицательных характеристик может вполне удовлетворить метафизика, но по верному замечанию Инге (Inge), никто не может поклоняться отрицательной частице. Абсолют философа сможет превратиться в божество как объект богопознания лишь став тем или иным способом доступным человеческому сознанию. Однако уже во времена Эмпедокла все признавали, что подобное познается только подобным. Следовательно, предельный принцип единства во вселенной доступен, если он вообще может быть доступным, только некоторому предельному принципу единства в человеке. И этот доступ должен быть сверх-рациональным: как космическое единство за пределами космическому уму, так воплощенное единство должно превосходить воплощенный ум. Поэтому высший акт познания не может сводиться к обычному познавательному акту; он должен состоять в моментальной актуализации потенциального тождества Абсолюта в человеке с Абсолютом вне его.

Такова, как я считаю, логическая основа платонического мистицизма – та гипотеза, подтверждение которой он нашел в своем внутреннем опыте, в то время как другие мистики в сходном опыте находят подтверждение другим гипотезам. И в этой гипотезе я не вижу ничего негреческого. Она основывается на трансцендентной теологии *Парменида* и *Государства* и продолжается платоническими же принципами о том, что подобное познается подобным и что задачей человека является ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν <sup>61</sup>. Стадии этого ὁμοίωσις сам Платон описал в *Пире*. Отмеченный его собственным гением язык, которым Плотин пытается выразить свой невыразимый опыт, также является платоническим. Его излюбленная метафора просветления часто привлекалась в качестве свидетельства о «восточном влиянии». Действительно, свет является естественным символом божественности, он встречается в иудаизме, манихействе и почти у всех религиозных авторов эллинистического периода <sup>62</sup>. Но исследование пассажей из Плотина показывает, что его использование данной метафоры скорее всего базируется на образе солнца из *Государства* VI и частично на подобном же сравнении из *Седьмого письма* (341c), где момент внезапного просветления сопоставляется со «светом, зажигаемым от пляшущего огня»; несомненно также, что он основан

<sup>60</sup> J. Geffcken, *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*, p. 47.

<sup>61</sup> *Теем*. 176b (посильное уподобление богу). Бесспорно, развитие этой мысли находилось под влиянием стоической доктрины о том, что ἡγεμονικόν в человеке состоит из того же материала, что и ἡγεμονικόν во вселенной. См. Iamblichus *ap. Stob. Ecl.* I. xlix. 37 [886H], где подчеркивается сходство между Платоновским и стоическим взглядами.

<sup>62</sup> См. ссылки у Кроля (J. Kroll) *Lehren des Hermes Trismegistos*, pp. 22 sq., и у Нока (Nock) *Sallustius*, p. xcix, n. 10.

вался и на собственном опыте, ведь похожий язык использовался мистиками всех народов и времен для того, чтобы описать вхождение в состояние возвышенности. Утверждают, что подобные выражения у Плотина должны указывать на видение светящихся образов, практиковавшееся в мистериях Изиды, но мне представляется, что в этом случае смешиваются две формы религиозного опыта, которые в духовном плане весьма отличаются друг от друга. Для Плотина единственной «мистерией» была платоновская философия. Его отношение к ритуалу проявляется в его ответе приверженцу религиозных культов Амелию: ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους <sup>63</sup>.

Другие считают платиновскую доктрину экстаза восточной на основании его возможной зависимости от Филона. Но согласно последним исследованиям, Филон по большей части извлекает общие с Плотинем места из Платоновского *Федра* или из Посидония <sup>64</sup>. Кроме того, экстаз Плотина в действительности сильно отличается от того, что описывает Филон. Его отличительными чертами являются: во-первых, то, что он рассматривается как венец длительного интеллектуального упражнения – упражнения, которое в высший момент преодолевается, но не отрицается; во-вторых, такой экстаз явно отличается от того поведения, которое Платон называл ἐνθουσιασμός или κατοκωχή, и которое мы называем медиумическим трансом <sup>65</sup>. Экстаз Плотина, в отличие от Филонова, достигается длительным интеллектуальным усилием изнутри, а не путем отрицания рационального или посредством магического вмешательства извне; он представляется скорее как форма высшей самореализации, и в меньшей степени как самоотречение <sup>66</sup>. Здесь, как и везде, Плотин не выглядит как ниспровергатель великой традиции греческого рационализма, но скорее как ее последний представитель в век анти-рационализма. Это правда, что после Аристотеля почти все значимые греческие мыслители в разной степени были испорчены или соприкасались в своей жизни с квиетизмом и «инобытием» (other-worldliness). Плотин не является исключением из этого правила. То, что делает его незаурядным мыслителем третьего века, – это его непоколебимое неприятие всякого быстрого пути к мудрости, предлагаемого гностиками или теургами, митраистами или христианами – его решительная защита разума как инструмента философии и ключа к структуре мира. Вывод о его

---

<sup>63</sup> Porph. *vit. Plot.* 10 fin.

<sup>64</sup> H. Leisegang, *Der Heilige Geist*, I. i. 163 sqq.

<sup>65</sup> Сам факт того, что Плотин *сравнивает* свой экстаз с состоянием οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γινόμενοι (V.iii.14) должно сделать очевидным то, что два типа поведения отличаются друг от друга. С другой стороны, для Филона экстаз *означает* ἐνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία (*quis rer. div. heres* 249).

<sup>66</sup> Например, *Эннеада* VI. ix. 11: ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα <οὐκ> ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ. Учение же Филона весьма отличается по духу с его настойчивым требованием τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γεννητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν (de somn. I. 60). Для Филона человеческая и божественная природа взаимоисключающие: ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψη, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει... ἐξοκίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοκίζεται (*quis rer. div. heres* 264–265).

зависимости от Филона, который делается на том основании, что оба автора говорили об экстазе, весьма напоминает попытку извлечь «мистицизм» Бредли (Bradley) из «мистицизма» мадам Блаватской. Если кто-либо сомневается в том, что Плотин был гениальным мыслителем, пусть он исследует усилия его ближайших предшественников и последователей. Пусть он на некоторое время окунется в теософскую болтовню Филона и герметиков, в злобный фанатизм Тертуллиана, в кухонную метафизику Плутарха, в надуманные банальности Максима, в милое благочестие Порфирия, в непроницаемый спиритуалистический бред *de Mysteriis* – пусть он все это сделает, и в случае, если сумеет вынырнуть на поверхность, он увидит Плотина в его истинной исторической перспективе, – как человека, который все еще знал, что значит мыслить ясно в эпоху, когда многие почти утратили представление о том, что вообще значит мыслить.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*Simplicius In Phys. A 7, 230. 34 sqq. Diels.*

Кажется этого воззрения на материю [то есть, что она бестелесна и бесформенна] придерживались среди эллинов сначала пифагорейцы, а затем Платон, как об этом сообщает Модерат. Этот [Модерат? Платон?] говорит, что, согласно пифагорейцам, первое Единое превышает бытия и всякой сущности; второе Единое, которое есть истинно сущее и умопостигаемое бытие, он называет Формами; третье или психическое Единое (= область души) причастно [первому] Единому и Формам, Вслед за ней [идущая] последняя природа – это природа чувственно воспринимаемых сущностей; она более не причастна [высшему?] и упорядочена лишь через отражение [=рефлексию] остальных; материя в чувственно воспринимаемых вещах есть тень небытия, чья первичная форма есть количество, однако материя падает еще ниже даже отсюда.

Так же и Порфирий написал во второй книге своего трактата о материи, цитируя Модерата:

...как Платон сказал где-то, поскольку принцип единства решил создать становление сущих из себя самого, создал место для количества лишив себя всех своих логосов и форм...

[Далее перечисляются свойства количества – видимо, пояснение Порфирия и продолжается рассуждение о материи, также, возможно, неоплатоническое.]