

НУМЕНИЙ ИЗ АПАМЕИ

ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

Общее предисловие Джона Диллона
Перевод и комментарий Е. В. Афонасина и А. С. Кузнецовой

ПРЕДИСЛОВИЕ

1. Нумений. Биографические свидетельства и сочинения¹

К сожалению, об этом замечательном философе мы знаем не больше, чем о двух других неопифагорейцах второго века н. э. – Модерате и Никомaxe. Его имя связывается с процветающим городом Апамея в долине Оронта в северной Сирии. Тот факт, что наш философ не только родился в этом городе, но и жил и преподавал там, косвенно подтверждается тем, что последователь Плотина Амелий, ревностный поклонник Нумения, переехал жить в этот город незадолго до смерти Плотина (Porph., Vita Plot. 3). Вряд ли он поступил бы таким образом, если бы город не ассоциировался с Нумением сколь либо существенным образом. Не следует думать, что Нумений провел всю свою жизнь в Апаmee, однако какого рода контакты он мог иметь с философами из Александрии и Афин, нам не известно. Иоанн Лид (*О месяцах* IV.80 = фр. 57d) загадочно называет его «Нумений римлянин», что может указывать на то, что Нумений преподавал в Риме и/или опубликовал там какую-то работу, известную Лиду.

Возможно, что два примечательных сравнения, которые употребляет Нумений в своем трактате *О неверности Академии Платону* (Фр. 24: «Платона разорвали как Пенфея» и фр. 25: «Аркесилай использует *epoche* как защиту, наподобие того, как каракатица выпускает чернила»), которые используются и Аттиком в его атаке на Аристотеля, позаимствованы им у Нумения, тем более что работы эти написаны в одном жанре. Разумеется, оба эти сравнения у Аттика имеют иной смысл. В фр. 1.14 *Vandru* говорится, что Платон собирает крупинцы философского знания из отдельных частей, как члены Пенфея, а Аристотель (фр. 7.77) прячется как каракатица за свое различие бессмертия души и бессмертия ума. Однако, поскольку ни одно из этих сравнений не встречается в литературе до Нумения, вполне возможно, что Атик использовал именно этот источник, тем более что ученик Аттика Гарпократион, как известно, увлекался Нумением, что еще более увеличивает вероятность того, что и самому Атику были известны какие-то работы Нумения.

¹ Несколько сокращенный и исправленный фрагмент из книги Джона Диллона «Средние платоники» (СПб., 2002), с. 345–350, 364–365 (пер. Е. В. Афонасина).

Это же обстоятельство помогает уточнить время жизни Нумения. Коль скоро он повлиял на Гарпакратиона, который учился также и у Аттика, то время расцвета его деятельности можно поместить в районе 176 г. Большинство исследователей принимает, что его *акме* можно поместить около 150 года, в таком случае он окажется современником Тавра и Альбина и немного младше Никомаха, и ничто на первый взгляд не противоречит такому предположению. Самым ранним автором, который упоминает его, является Климент Александрийский (Strom. I.150.4). Удовлетворительный *terminus post quem* установить не удастся. В доксографической традиции Нумений регулярно упоминается вместе с неким Кронием, который называется его другом (*hetairoi*) и никогда учеником. Не исключено, что именно этому Кронию посвящен рассказ Лукиана о смерти Перегринна, написанный в 165 году. Этим обстоятельством не следует пренебрегать, ведь, по сообщению Лукиана, Кроний очень хотел услышать о Перегрине, который жил по большей части в Сирии, и то, как Лукиан обращается к нему, указывает на его платонические склонности. Такое отождествление дает нам всего лишь дату, не более, но и это хорошо.

Нумений и Кроний упоминаются Лонгином (у Порфирия в *Жизни Плотина*, 20) как завершители линии пифагорейцев, которая начинается с Трасилла и продолжается в лице Модерата, «чьи труды уступают в тщательности сочинениям Плотина». Опять же сообщается немного, однако это помогает, по крайней мере, поместить Нумения в подобающий контекст.

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

Основным философским трактатом Нумения было сочинение *О Благе*, по крайней мере в шести книгах, в которых рассматривалось учение о первопринципах, то есть, о Бытии или Благе, в форме диалога между рассказчиком (которым, очевидно, был сам Нумений) и неким «чужеземцем», который, по крайней мере в сохранившихся фрагментах, говорит очень мало, ограничиваясь просьбами прояснить то или иное суждение и ответами на простые вопросы. Возможно, что такое обобщение, базирующееся на небольшом количестве данных, опасно, однако создается впечатление, что мы имеем дело скорее с трактатом в духе *Герметического корпуса*, нежели диалогом в смысле Платона. Ученик склонен соглашаться со всем сказанным не более чем, скажем, Тетет в *Софисте*, однако тон самого рассказчика гораздо более иератичен, нежели тон главного персонажа в любом из платоновских диалогов.

гов, за исключением, разве, Тимея в одноименном диалоге, который, впрочем, диалогом и не является. Рассказчик в трактате *О Благе* весьма напоминает Гермеса, инструктирующего Тата.

Однако Нумений связывается обычно не с герметическим корпусом, а с другим примечательным продуктом второго столетия – *Халдейскими оракулами*. Этот документ был составлен при совершенно неясных обстоятельствах неким Юлианом, жившем в правление императора Марка Аврелия, то есть примерно во времена Нумения. В этих оракулах современная им платоническая и пифагорейская доктрина находит курьезное воплощение в форме псевдо-гомеровских (гекзаметрических) виршей. Особенно интересны две параллели: между фр. 16 и 17 Нумения и фр. 8 и 7 *Халдейских оракулов*, соответственно.

Предмет и тон этих пассажей весьма схожи, однако с уверенностью невозможно сказать, что один повлиял на другой или наоборот. Известно тем не менее, что Нумений в своих сочинениях уделял большое внимание идеям брахманов, иудеев, Магов и египтян (фр. 1), доказывая, что по сути их учения согласуются с тем, что говорили Платон и Пифагор. Таким образом, он наверняка с радостью принял бы такой текст, как *Оракулы*. Если посмотреть на это дело с другой стороны, Юлиан, хотя он и отводит себе скромную роль глашатая древних богов, был наверняка подвержен влиянию современного ему платонизма. Наконец, существует и третья возможность: и *Оракулы*, и Нумений подверглись влиянию того направления мысли, которое составляет своеобразное подводное течение тогдашнего платонизма, и в котором слились пифагорейские, гностические и герметические элементы.

Кроме диалога *О Благе*, Нумению принадлежало сочинение *О нектенности души*, по крайней мере в двух книгах (фр. 29). Все, что мы знаем об этом, сводится к замечанию Оригена, что Нумений прибегает к различным невероятным сказкам, дабы доказать свою основную идею. Возможно, однако, что серия высказываний у Прокла (фр. 39, 40) и Ямвлиха (*О душе* = фр. 41–43) также происходит из этого текста. Еще одно сочинение, озаглавленное весьма многозначительно *О позорном, согласно Платону*, упоминается только в одном фрагменте, содержание которого скорее разочаровывает: там говорится лишь о том, что персонаж одноименного диалога Евтифрон введен для того, чтобы представить популярные верования афинян. Само по себе это не очень интересно, однако может служить указанием на то, что уже Нумений начал тот систематический анализ смысла вступлений и персонажей платоновских диалогов, который получил впоследствии значительное распространение у неоплатоников. Однако нет никаких свидетельств о том, насколько далеко он продвинулся в этом направлении. Возможно, что его истолкование смысла битвы между Атлантами и Афинянами (*Тимей* 23d сл.) как конфликта между благородными душами, управляемыми Афиной, и всеми остальными, подверженными рождению и подчиняющимися Посейдону, который и отвечает за возникновение

(ар. Procl. *In Tim.* 176, 30 sq. Diehl = фр. 37), происходит не из комментария на *Тимей*, как это обычно принимается без каких-либо явных доказательств, а из этого сочинения.

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

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

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

Наконец, благодаря Евсевию до нас дошли значительные фрагменты из примечательного полемического сочинения *О неверности Академии Платону*, в котором рассматриваются воззрения членов Новой академии от Аркесилая до Филона из Ларисы (с заключительным выпадом против Антиоха за его увлечение стоицизмом), где с известной долей горячности Аркесилай обвиняется в том, что своим нефилософским подходом он обедняет истинный платонизм. Наиболее удивительным является пример с Лакидом, который, даже поймав с поличным одного из своих рабов и уличив его в воровстве, продолжает практиковаться в воздержании от суждения (*еросхе*). Карнеад также подвергается бескомпромиссному разбору. Нумений безжалостно критикует стоиков и отказывает Антиоху в признании за ним чести возрождения традиций Древней академии, которая (от Спевсиппа до Поле-

мона) оставалась, как он полагал, верной Платону. Заканчивается ли очерк Нумения на Антиохе, сказать трудно, однако Евсевий доводит свои выдержки только до этого автора. Я предпочитаю считать, что Нумений действительно заканчивает на Антиохе, что является одновременно хорошим подтверждением того, что после Антиоха и его непосредственных последователей, по мнению Нумения, Академия прекратила свое существование. Сам по себе этот полемический ход радует, хотя содержание сказанного следует принимать *cum grano salis*. Это интересно, поскольку раскрывает перед нами другую сторону личности Нумения, отличную от той, которая вырисовывается в трактате *О Благе*. Оказывается, Нумений был законченным полемистом, употребляющим в пылу спора словечки, достойные Аристофана. Не случайно некоторые исследователи считали, что история о Лакиде и его рабе прямо заимствована из Новой комедии. Однако такое допущение излишне. Подобному рассказу скорее место среди многочисленных анекдотов эллинистической историографии, множество примеров которых мы находим у Диогена Лаэртия. Не стоит лишать Нумения права добавлять в это собрание свои истории.

Нумений является замечательной фигурой, о которой, к сожалению, мы знаем слишком мало. В своем учении он соединяет различные, порой несоединимые, направления, такие как платонизм, пифагореизм, герметизм, гностицизм, зороастризм и иудаизм. В его лице некоторые «подводные течения» в платонизме приобрели определенную философскую респектабельность. Пифагорейский платонизм в духе Нумения, при посредстве загадочного Аммония Саккаса, оказал влияние на Плотина и поздний платонизм.

Знал ли Нумений Филона – это менее чем ясно, однако он был знаком с методом аллегорического толкования Пятикнижия (фр. 1), и если принять, что некоторые из пассажей *Комментария на Тимей* Халкидия, где упоминаются *hebraei*, занимающиеся таким толкованием (например, гл. 250–256, о снах; гл. 219, о составе души), действительно принадлежат Нумению, это приблизит его к Филону еще сильнее². Как бы там ни было, следует признать, что это допущение слишком спекулятивно. Кроме того, признавать за Нумением роль посредника между Филоном и Плотинем, как это пытаются сделать некоторые исследователи, значит приписывать Филону слишком много оригинальности. Филон, как мы видели, испытал очень большое влияние со стороны современного пифагореизма и платонизма, следовательно, только отрывочность нашей информации могла подвигнуть некоторых авторов на то, чтобы вывести его в качестве оригинального мыслителя, внесшего самостоятельный вклад в платонизм.

Попытки доказать, что Нумений сам был иудеем, также уводят в сторону. Совсем не обязательно быть иудеем, чтобы в Сирии второго

² См. в этой связи статью: Waszink 1940.

века иметь возможность ознакомиться с еврейскими и христианскими писаниями. Нумений отзывается об иудейском Боге с почтением (фр. 56), говоря, что он «не допускает причастности к себе (*akoionetos*) и отец всех богов, не позволяющий никому быть причастным его славе», что является явной аллюзией на первую заповедь, однако такой позиции мог придерживаться любой доброжелательный к варварам и синкретично мыслящий философ, каковым, несомненно, был Нумений.

Что касается его места в пифагорейском движении, прежде всего следует заметить, что такие, как он, ни в коей мере не рассматривали себя в качестве принадлежащих к какому-либо движению. Ни один из них (по крайней мере, в сохранившихся текстах) не ссылается на других, принимая или критикуя их воззрения. Следовательно, естественно рассматривать всех их скорее как отдельных мыслителей, нежели как школу. В общем спектре неопифагорейских мнений Нумений, в отличие от его непосредственных предшественников, таких как Евдор или Никомах, является дуалистом, что приближает его стиль философствования к традиции, заданной Древней академией. Однако древние пифагорейцы рассматривают диаду как пассивный принцип, подчиненный монаде, в то время как у Нумения мы встречаемся с вариантом радикального дуализма, возможно, сформировавшегося под влиянием идей персидского происхождения, в той же мере, в какой это можно видеть у Плутарха.

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

2. Кроний

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

Единственным сочинением Крония, название которого нам известно, является трактат *О реинкарнации* (упомянутый Немесием Эмесским, *О природе человека*, р. 116, 3 sq. Matthei), в котором он отрицает метем-

психоз в животных. Кроме того, его цитирует Порфирий в своем сочинении *О пещере нимф* и Прокл в качестве истолкователя смысла «брачного числа» (*In Rep.* II 22, 20 sq. Kroll) и мифа Эра из *Государства* (II 109, 7 sq.). В первом из этих мест он представлен как критик тех стоиков, которые утверждают, что мир разрушается огнем. Огонь, говорит он, не в силах разрушить все сущности, что доказывает, например, асбест или «каристрианский камень». Он также утверждает, что пропорция мужчины к женщине составляет 10 000 к 7 500, в чем состоит смысл «двух гармоний» в *Государстве* 546 с. В другом пассаже говорится, что Эр должен был действительно существовать, поскольку он был учителем Зороастра, (поддельная) работа которого существовала и легла в основу платоновского мифа. Не ясно, однако, составил ли он формальный комментарий на этот диалог.

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

НУМЕНИЙ ИЗ АПАМЕИ ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

Перевод Е. В. Афонасина и А. С. Кузнецовой
по собранию фрагментов Э. Де Пласа (Des Places 1973)

Из трактата «О благе» (Περὶ τὰγαθοῦ)

Книга I

Фр. 1a des Places (9a Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию IX*, 7, 1, р. 411 b–c Viguiер;
I, р. 493, 22–494, 7 Mras

[После знаменитого сообщения Климента Александрийского о том, что, по мнению Нумения, Платон – это «Моисей, говорящий на аттическом наречии» (*Строматы*, I, 150, 4)¹. См. фр. 8.] Прочитываю теперь и собственные слова пифагорейского философа Нумения из его первой книги *О благе*:

«Сказав об этом и запечатав (σφηνῶμενον) свои слова свидетельствами Платона, следует обратиться к еще большей древности и, опоясавшись речениями Пифагора, призвать на помощь прославленные народы, вкупе с их таинствами, учениями и установлениями, согласными с Платоном, – всеми теми, которых придерживаются брахманы, иудеи, маги и египтяне»².

¹ Это первое по времени упоминание Нумения позволяет установить *terminus ante quem*: оно доказывает, что Нумений был известен Клименту, который писал в конце II века в Александрии и умер в начале III века где-то на востоке, вероятно, в Иудее (Евсевий, *Церковная история* VI.11.6, на основании письма Александра, епископа Иерусалимского, датированного 216 г.).

² Тема связи классической традиции и восточных религиозных учений волновала многих позднеантичных мыслителей. Персы («маги»), египтяне и, со времен походов Александра Македонского, брахманы («гимнософисты») упоминались в этой связи постоянно, в особенности в сюжетах о путешествиях греческих мыслителей на Восток. Иудеи в поле зрения греков появились достаточно поздно, вероятно в эллинистический период и, прежде всего, в Александрии. Именно тогда благодаря, вероятно, усилиям Аристокла, а затем Филона, Климента, Оригена, Евсевия и других иудео-христианских апологетов возникла идея о том, что греки заимствовали свою философию у восточных мудрецов древности, среди которых первейшее место отводилось Моисею. Подробнее об этом см. общее предисловие и предисловие к фр. 24–28. Следуя Клименту, Евсевий причисляет Нумения к своим сторонникам. Однако насколько это верно? Современные исследователи оценивают ситуацию неоднозначно. Марк Эдвардс (Edwards 1990) настроен довольно скептически. Джон Диллон (Dillon–Long 1988, 124) настаивает на том, что сказанное Нумением, будучи очищенным от спекуляций Климента, Оригена и Евсевия, сводится лишь к традиционной для античных авторов идее «естественного богословия» (которую нетрудно возвести к самому Платону), и предлагает

Но об этом достаточно. [Далее следует фр. 9.]

Фр. 1b des Places (9b Leemans)

Ориген, *Против Кельса* I 15; I, p. 67, 21–27 Koetschau

Насколько же лучше Кельса³ пифагореец Нумений, во многих случаях обнаруживший свою исключительную ученость, тщательно исследовавший многие мнения и сведший воедино все то, что казалось ему истинным; ведь в первой книге своего трактата *О благе*, говоря о народах, которые считают бога бестелесным, и причисляя к ним иудеев, он, не сомневаясь, использовал в своем сочинении изречения пророков, и речь его изобиловала тропами (τροπολογῆσαι)⁴.

следующее прочтение этого фрагмента: «Важны не только содержание, но и терминология этого пассажа. Нумений предлагает начать с Платона, и, отметив себя знаком Платона, – ведь он произносит σημάϊνομαι с легкой иератической нотой, – сперва опоясать себя (именно так, в отличие от Де Пласа, следует понимать медиальную форму συνδέω) доктриной Пифагора, а затем надеть на себя унаследованную мудрость “прославленных народов” (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκμοῦντα). Эта последовательность очень важна: Пифагор и “народы” вызывают уважение, однако они должны быть согласованы с учением Платона. Все это довольно эксцентрично, однако посмеем ли мы назвать эту идею эклектичной? Нумений не просто прогуливается по супермаркету философии и сравнительной религии. У него имеется своя согласованная система, – достаточно дуалистическая трактовка платонизма, – которую он украшает и обогащает приложением к ней еще одного принципа – того же, что неоплатоникам донесли Гомер, Гесиод, Орфей и боги Халдеи в одной упаковке, а именно, что Платон получил божественное откровение, и поэтому его учение должно согласовываться со всеми остальными личностями и традициями, сподобившимися божественного откровения». Нам такая интерпретация кажется правдоподобной, тем более что образ философа, облачающегося перед битвой, и тому подобная военная терминология очень характерны для Нумения, как это показывают, например, фрагменты (24–28) из его книги *О неверности Академии Платону*.

³ Философ платоник II века, чье *Истинное слово* известно лишь из пересказа Оригена. Детальный и точный очерк его философии: Frede 1994.

⁴ Далее Ориген говорит, что Гермипп в первой книге трактата *О законодателях* утверждает, что Пифагор якобы заимствовал свою философию от иудеев и распространил ее среди греков. Кроме того, сохранились сочинения историка Гекатея, в которых иудеи оцениваются столь высоко, что Филон даже усомнился в том, подлинны ли это произведения Гекатея. Догадка Филона, как мы теперь знаем, была верна, и те книги, с которыми он имел дело, действительно наверняка были образчиками эллинистической или римской иудейской псевдоэпиграфической литературы, каковой поздняя античность знала немало и образцы которой сохранились как у самого Филона, так и у раннехристианских писателей.

Фр. 1c des Places (32 Leemans)

Ориген, *Против Кельса* IV, 51; I, p. 324, 18–27 Koetschau

[Ориген приводит цитату из Кельса, в которой тот обвиняет толкователей священного писания в том, что «их толкования еще более позорные и абсурдные, нежели сами истории». Вероятно, говорит далее Ориген, Кельс имеет в виду сочинения Аристобула и Филона, однако он едва ли читал их, потому что в противном случае увидел бы, что экзегеты нередко настолько хорошо истолковывают смысл священных речений, что это убеждает даже некоторых греческих философов.]

Мне известно, например, что пифагореец Нумений – превосходный толкователь Платона и прославленный приверженец пифагорейской доктрины – во многих своих книгах излагает учение Моисеево (τὰ Μωϋσέως) и пророков, истолковывая их не так уж и неправдоподобно, при помощи тропов, как например, в так называемом *Удоде*⁵, а также в книгах *О числах* и *О месте*. А в третьей книге своего трактата *О благе*... (см. фр. 10а).

Фр. 2 des Places (11 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 21,7–22,2, p. 543bd Viguiер; II, p. 48,17–49,13 Mras

И снова Нумений в своем трактате *О благе*, объясняя мысли Платона⁶, рассуждает следующим образом:

«Представления о телах мы формируем посредством наблюдения похожих тел и знаков, обнаруживаемых в объектах и доступных нашим чувствам. Напротив, благо не может быть схвачено при помощи чего-либо непосредственно открывающегося взору или посредством какого-либо чувственно воспринимаемого подобия. Как человеку, сидящему на смотровой вышке⁷, удастся, напрягши зрение, всего на миг ухватить силуэт паруса маленького рыболовного судна, – одного из тех далеких суденышек, предоставленных самим себе и попавших в пучину волн, – точно так же и нам следует отстраниться как можно дальше от вещей чувственных и остаться один на один с благом (τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον), там, где нет ни человека, ни какого другого живого существа, ни тела большого или малого, но только безмерное, неопишное и совершен-

⁵ ἐν τῷ καλοῦμένῳ Ἐποπτι. Чему могла быть посвящена книга с таким названием? Де Плас замечает, что, если следовать хотя бы описанию удода в *Истории животных* Аристотеля (IX.15, 616a35–b2), эта птица примечательна тем, что меняет свою окраску в зависимости от времени года. Само по себе это наблюдение достаточно для последующего аллегорического истолкования. Не исключено, что в текст в этом месте закралась ошибка, однако словоупотребление Оригена показывает, что для него название книги также выглядит необычным.

⁶ Возможно, такие места, как *Государство* VI, 509b9, *Пир* 209–211, *VII Письмо* 344b.

⁷ Подобный же образ см. в фр. 12.

ное (ἀτεχνῶς) божественное одиночество – убежище (διατροιβή) и излюбленная обитель (ἀγλαΐαι) блага, в котором оно в покое, благости, тишине и величии неспешно плывет поверх всего сущего (ἐποχοῦμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ)⁸. Однако если кому, увлеченному чувственным, почудится, что он видит парящее над ним благо, и он убедит себя в том, что сообщается с ним, то пусть знает, что полностью заблуждается. В действительности для этого необходимо не простое устремление, но направленное на бога усилие: для этого лучше сначала пренебречь чувственным и – с юношеским рвением (νεανιευσαμένῳ) к наукам – изучив свойства чисел, сосредоточиться на науке о том, что есть сущее⁹.

Все это из первой книги.

Фр. 3 des Places (фр. 12 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию XV*, 17, 1–2; p. 819 a–b Viguier;

II, p. 381, 10–17 Mras

«Что есть бытие? Состоит ли оно из четырех элементов, земли, огня и других двух промежуточных природ? И являются ли они сущностями, либо вместе, либо каждая в отдельности?

– Однако как они могут существовать, будучи сотворенными и вновь гибнущими, если мы можем видеть их возникающими один из другого, изменяющимися и не состоящими ни из элементов, ни из их соединений?

– Как и тела, эти элементы не могут обладать истинным бытием. Но если не они, то может быть материя в силах обладать истинным бытием?

– Однако для нее это совершенно невозможно, так как она не в силах оставаться одной и той же (ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν): материя – это река, бурная и стремительная, безграничная и нескончаемая по глубине, ширине и длине».

⁸ О световых и иных метафорах и их возможных источниках см. Dodds 1960, 7 сл.

⁹ Эрик Доддс (Dodds 1960, 12, п. 1) предлагает исправить τί ἐστι τὸ ὄν (что есть сущее?) текста на τί ἐστι τὸ ἓν (что есть единое?). Напротив, Des Places 1973, 105, п. 8 (вслед за H. D. Saffey) замечает, что, цитируя целый ряд диалогов Платона, Нумений никогда не использует *Парменид* (хотя благо и единое связываются в фр. 19). См. об этом также в третьей главе его книги: Dodds 1965.

Фр. 4a des Places (13 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию XV*, 17, 3–8; p. 819 c–820 a Viguiер; II, p. 381, 18–382, 19 Mras

А немного ниже он добавляет:

«Ведь Речь хорошо говорит ¹⁰: Если материя беспредельна (ἄπειρος), то она неопределенна (ἀόριστος), а если неопределенна, то неразумна (ἄλογος), а если неразумна, то непостижима (ἄγνωστος). Кроме того если она непостижима, то с необходимостью неупорядочена (ἄτακτος); ведь упорядоченное должно быть легко постижимым, беспорядочное же не стоит на месте, а то, что не стоит на месте, не существует. Но, как ранее мы уже договорились, недопустимо, чтобы все это ассоциировалось с бытием.

– Хотелось бы, чтобы это стало всеобщим мнением, а если нет, то хотя бы моим.

– Стало быть, я утверждаю, что материя, ни сама по себе, ни в телесных формах, не есть сущее.

– Что же тогда? Разве есть что-то иное, кроме этого, в природе целого?

– Да. И это не слишком трудно объяснить, если мы сначала попытаемся обсудить все между собой. Ведь тела по природе своей смертны и безжизненны, всегда в движении (πεφορημένα) ¹¹, никогда не остаются тождественными себе и не нуждаются ни в чем таком, что держало бы их вместе.

– Совершенно верно.

– А в противном случае останутся ли они на месте?

– Конечно нет.

– Что же за [природа] тогда способна их сдерживать? Если она телесна, а значит подвержена распаду и рассеянию ¹², то, как мне кажется, лишь Зевс Спаситель сможет их удержать; если же надлежит ей избавиться от всяких телесных страстей, чтобы, будучи рожденными, они могли избежать распада и остаться вместе, то в этом случае, как мне думается, у нас не остается выбора, кроме как признать ее бестелесной. Из всех природ она одна неподвижная, сплоченная и лишена всякой телесности. В любом случае она не возникла, не растет, не подвержена никакому другому виду движения, и по этой причине справедливо считается, что бестелесное всему предшествует (προεβεῦσαι)».

¹⁰ καλῶς ὁ λόγος εἶρηκε φάς. Речь персонифицирована, как, например, в *Филебе* 51с3.

¹¹ См. *Тимей*, 52аб.

¹² σκιδνάμενον: см. *Тимей* 37аб.

Фр. 4b des Places (test. 29 Leemans)

Немесий, *О природе человека* 2, 8–14, р. 69–72 Matthaеi

Так, против всех, кто душу полагает телом, довольно будет сказанного сообща Аммонием, учителем Плотина, и Нумением, пифагорейцем¹³, а именно:

«Тела, по природе своей изменчивые, тленные и во всех частях способные делиться до бесконечности, так что ничего не может оставаться от них неизменного, нуждаются в удерживающем, сводящем, собирающем и господствующем начале, которое мы называем душой. Итак, если душа есть какой-нибудь вид тела, даже из самых тонких частей, то что же сдерживает ее? Ибо уже доказано, что всякое тело нуждается в сдерживающем начале; и так мы будем идти в бесконечность, пока не дойдем до чего-либо бестелесного. Если же сказать, подобно стоикам, что в телах есть напряженное движение (τοιικήν κίνησιν)¹⁴, направленное вовнутрь и вовне одновременно (причем направленное вовне определяет величину и качество, а то, что направлено вовнутрь, – единство и сущность), то следовало бы спросить придерживающихся такого взгляда, что это за сила, – так как всякое движение выходит из силы, – и в чем состоит ее сущность? Если эта сила есть материя, то относительно ее мы спросим о том же, если же не материя, но нечто существующее в материи (ἔνυλον), тогда спрашивается, что же это такое? Существующее в материи не то, что сама материя; так называется только то, что участвует в материи. Что же это такое, участвующее в материи: есть ли оно материя или нечто нематериальное (ἄυλον)? Если не материя, то как же оно существует в ней, не будучи само материей? Если же оно не материя, то и нематериально, если нематериально, то и не тело: ибо всякое тело есть нечто, существующее в материи. Если же [стоики] скажут, что тело имеет три измерения и что душа, пребывающая во всем теле, также имеет три измерения и что, следовательно, она есть тело, то на это мы ответим, что действительно всякое тело имеет три измерения, но что не все, имеющее три измерения, есть тело: в самом деле, качество и количество, бестелесные сами по себе, привходящим образом могут изменять объем. Душа, таким образом, есть нечто непротяженное в себе самой; однако привходящим образом благодаря тому, в чем она находится и что имеет три измерения, она сама выглядит так, как будто имеет три измерения. Притом, всякое тело движется или извне или изнутри. Движущееся извне неодушевлено, движущееся изнутри –

¹³ Как замечает Эрик Доддс, «воззрения, которые здесь приписываются Аммонии (Саккасу) и Нумению, – это всего лишь общее мнение всех антиматериалистов, как платоников, так и пифагорейцев. Аммоний, вероятно, упомянут в качестве второго основателя платонизма, а Нумений – как ведущий пифагореец» (Dodds 1960, 25).

¹⁴ См. фр. 451 Хрисиппа (SVF II, 149; Столяров 1999, I, с. 244),

одушевлено. Если бы душа, будучи телом, двигалась извне, она была бы неодушевленной, если же душа станет двигаться изнутри, то она одушевлена¹⁵. Но, очевидно, нелепо утверждать, что душа одушевлена или неодушевлена. Следовательно, душа не есть тело. Воспитываемая душа питается чем-то бестелесным – науками. Но ни одно тело не питается чем-нибудь бестелесным, следовательно, душа не есть тело – таково рассуждение Ксенократа¹⁶. Если же душа не питается вообще, а всякое тело живого существа питается, то душа не есть тело»¹⁷.

Книга II

Фр. 5 des Places (14 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 9, 8–10, 5; p. 525 b–526 a Viguier;
II, p. 25, 21–27, 2 Mras

[После выдержек из *Тимея*, 27d и 37e в сопоставлении с библейскими пассажами, призванными показать сходство позиций Платона и Библии в вопросах о бытии, времени и вечности.]

Но чтобы кто-нибудь не решил, что я искажаю слова этого философа [Платона], я обращусь к комментариям, в которых объясняется смысл его высказываний. Многие посвятили себя рассмотрению этих предметов. Для моих же целей достаточно будет привести слова знаменитого мужа, Нумения пифагорейца, которые он произносит во второй книге трактата *О благе*:

«Пойдем же! Приблизимся настолько близко, насколько хватит сил, к бытию (τὸ ὄν), и скажем, что бытие – это не то, что было, не то, что становится, но всегда то, что есть сейчас, в настоящем времени. Если кто-нибудь решит переименовать это настоящее (ἐνεστώτα) в вечность¹⁸, то я с ним соглашусь. Что же касается прошедшего, то, как мне кажется, надлежит считать его полностью ушедшим, настолько удалившимся и убежавшим от нас, что более не сущим. С другой стороны, грядущего еще нет, оно лишь допускает появление бытия в будущем. Ибо невозможно в одном и том же отношении помыслить бытие, как несущее, уже несущее или еще несущее; ведь, сказав так, мы столкнемся с огромным затруднением, утверждая, что одна и та же вещь одновременно может как быть, так и не быть.

¹⁵ См. *Федр* 245e5–7: «Ведь всякое тело, движимое извне, неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, одушевлено, потому что такова природа души».

¹⁶ См. аналогию Платона немного ниже в том же *Федре* (247d). Ксенократ считал, что душа – это число, и, согласно *Комментарию на «Федон»* Дамаския (I 177=fr. 73 Heinze / 211 Isnardi Parente), постулировал бессмертные души, причем и «неразумной» ее части. См. Диллон 2005, 144.

¹⁷ Перевод А. Ф. Лосева (1980, 135–136) с изменениями.

¹⁸ См. *Тимей* 37e3–38b2, цитируется Евсевием чуть выше (IX.9.7).

– Но если это так, то каким образом может существовать что-либо еще ¹⁹, если бытие является небытием по отношению к самому бытию (τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν)?

– Так что бытие есть нечто вечное и неизменное и всегда тождественное себе; оно не имеет начала и не может быть уничтожено, не возрастает и не убывает, не становится больше или меньше; оно не подвержено движению ни в каком-либо ином, ни в пространственном смысле слова: ведь ему не подобает двигаться вперед или назад, вверх или вниз, влево или вправо; и надлежит ему не вращаться вокруг своего центра, но скорее стоять неподвижно, твердо и непоколебимо, всегда в одном и том же состоянии и положении» ²⁰.

Фр. 6 des Places (15 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 6–8, p. 526a–c Viguiер;

II, p. 27, 3–14 Mras

Ниже, после дальнейших размышлений, он добавляет:

«Однако пойдем далее. Не буду делать вид, будто я не знаю имени бестелесного, и рискну скорее сказать об этом, нежели умолчать. Ведь имя, о котором я говорю, это то самое, которое мы давно искали. И пусть никто не смеется, если я назову “сущность и сущее” (οὐσίαν καὶ ὄν) именем бестелесного. Причина, почему оно называется “сущим”, состоит в том, что оно не имеет начала и не может быть уничтожено, не подвержено никакому роду движения или изменения к лучшему или худшему. Оставаясь простым, неизменным и тождественным по форме (ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ), оно само не желает выйти из себя, и ничто иное не может заставить его это сделать. Ведь разве не говорил Платон в *Кратиле*, что имена суть чистые добавления (ἐπίθετα) к представлению о вещах? ²¹ Итак, установлено и выяснено, что бестелесное есть бытие (τὸ ὄν ἀσώματον)».

Фр. 7 des Places (16 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 9–11; p. 526 c–d Viguiер;

II, p. 27, 15–25 Mras

Ниже он добавляет:

«Я сказал, что сущее бестелесно и что оно умопостигаемо (τὸ νοητόν). Все вышесказанное, насколько я могу припомнить, касается именно этого. Однако я хотел бы усилить аргумент настоящего исследования таким простым добавлением: если эти утверждения не согла-

¹⁹ σχολῆ ἄν τι ἄλλο.оборот, характерный для Платона. Ср. «Что еще может быть благочестивым, если не благочестиво само благочестие?» (*Протагор* 330d8–e1).

²⁰ Ср., например, *Федон* 78d–e; *Пир* 211a и др.

²¹ Платон, *Кратил* 430a10: «...имя есть некое подражание вещи».

суются с мнениями Платона, то, может быть, нам следовало бы обратиться к другим великим и могучим мужам, таким как Пифагор? Ведь говорит Платон (позволь же мне напомнить его собственные слова): «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее? Одно из них постигается с помощью размышления и рассуждения [и, очевидно, есть вечно тождественное бытие]; другое же подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле»²². Спросив, что есть бытие, он недвусмысленно назвал его не имеющим возникновения. Становление, по его словам, не присуще бытию. В противном случае оно бы изменялось; а если бы изменялось, то не было бы вечным.

Фр. 8 des Places (17 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 12–14; p. 526 d–527 a Viguier;
II, p. 28, 1–11 Mras

Еще ниже он говорит:

«Коль скоро бытие вечно все целиком и неизменно, и совершенно никоим образом не выходит из себя, но пребывает тем же и остается таким же, то это и есть то, что “разум постигает с разумением” (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν)²³. Если же тело – это поток и подвержено моментальным изменениям²⁴, то оно погибает и больше не существует. Не будет ли, следовательно, величайшей глупостью отрицать, что оно есть нечто неопределенное и может быть постигнуто лишь мнением или, говоря словами Платона, “возникает, гибнет и в действительности никогда не существует”²⁵».

Так говорит Нумений, ясно истолковывая как учение Платона, так и более древнее учение Моисея. Значит по справедливости ему приписывают следующее изречение:

«Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии? (Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;)»²⁶

²² Цитата практически точная. Платон, *Тимей* 27d6–28a4, перевод С. С. Аверинцева, измененный в соответствии с текстом Нумения.

²³ См. Hadot 1968, 291, п. 1.

²⁴ См. *Тимей* 43а6.

²⁵ См. *Тимей* 28а3–4.

²⁶ Источником для Евсевия в этом случае является Климент Александрийский, однако маловероятно, что само изречение происходит из этой же книги трактата *О благе*. Более того, как замечает Edwards 1990, 67, учитывая неуверенность Евсевия, не исключено, что это изречение (λόγιον) во времена Нумения было чем-то вроде поговорки и принадлежит вовсе не ему, а, скажем, тому же Аристобуду или какому другому иудео-христианскому экзегету.

Климент Александрийский, *Строматы* I, 150, 4;
 II, p. 93,10–11 Slählin–Früchtel–Treu
 (= Евсевий, *Приготовление к Евангелию*, IX 6, 9)

Аристобул в первой книге своего сочинения *К Филометру* пишет: «Платон также следовал началам нашего законодательства. И очевидно, что он самым внимательным образом вникал во все его подробности. Ведь еще до Деметрия [Фалерского] и прежде владычества Александра и самих персов существовал другой перевод, включающий в себя повествование об исходе евреев из Египта, обо всех замечательных событиях, очевидцами или непосредственными участниками которых были наши предки, о завоевании земли обетованной, а также изложение всего нашего законодательства. Очевидно, что вышеупомянутый философ – муж весьма ученый, многое позаимствовал из этого источника. Равным образом и Пифагор многое позаимствовал у нас для своего учения». Нумений же, пифагорейский философ, прямо говорит:

«Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?»

Книга III

Фр. 9 des Places (18 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* IX, 8, 1–2, p. 411d Viguiet;
 I, p. 494, 9–16 Mras

А в третьей книге он упоминает самого Моисея (Μωσῆως), говоря следующее:

«Далее идут египетские храмовые писцы Ианний и Иамврий²⁷, мужи, равных которым, как считалось, не было в искусстве магии во времена изгнания иудеев из Египта. Вот почему большинство египтян сочли их достойными встать рядом с Мусеем (Μουσαίω)²⁸, предводителем иуде-

²⁷ В *Исх.* 7:11 имена египетских «мудрецов и чародеев», которых призвал к себе фараон, не названы. О том, что их звали Ианний и Иамврий, мы узнаем из *II Тим.* 3.8, а также из *Дамасского документа* V.18–19.

²⁸ Несколько ниже в этой же книге (IX.27.3) Евсевий цитирует слова иудейского историка Артапана, сохраненные Александром Полигистором, в которых Моисей и Мусей также отождествляются: «Этот Мусей, как они говорят, был учителем Орфея». Этот ход вполне понятен: согласно эллинистическому иудейскому историку, Моисей научил Орфея, а Орфей передал это знание грекам, следовательно, эллинская мудрость в конечном итоге восходит к иудейской. Этот фрагмент из сочинения Нумения, по-видимому, доказывает, что он едва ли был знаком с текстом иудейских писаний непосредственно. Все его сведения наверняка происходят от иудео-христианских апологетов. Не исключено также, что интерес Нумения к иудаизму – это наследие Александра Полигистора – иудея и доксографа, пифагорейскими трудами и книгой философских преемств которого он наверняка заинтересовался бы, если бы они

ев, мужем, способным, как никто, молиться богу; и из напастей, которые Мусей (Μουσαῖος) навлек на Египет, они смогли отвести наиболее ужасные».

Этими словами Нумений свидетельствует как о чудесных деяниях Моисея, так и о том, что он был угоден богу.

Фр. 10a des Places (11 Leemans)

Ориген, *Против Кельса*, IV, 51; I, p. 324, 23—27 Koetschau

[Начало см. в фр. 1c] ...А в третьей книге своего трактата *О благе* он излагает даже некую историю об Иисусе без упоминания, однако, его имени и истолковывает ее посредством тропов; а удачно или нет – об этом мы скажем в подходящее время. Он рассказывает также о Моисее, Ианние и Иамврие.

[Далее Ориген говорит:] И хотя мы не очень ликуем по этому поводу, но все же одобряем Нумения в большей степени, нежели Кельса и других греков, потому что он решил изучить наши истории ради истины, и они произвели на него впечатление в качестве историй, которые следует понимать в иносказательном смысле.

Фр. 10b des Places

См. фр. 52.

Книга IV или V

Фр. 11 des Places (20 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 17, 11–18, 5; p. 536d–537b V.;
II, p. 40, 9–41,5 Mras

Отстаивая позицию Платона, Нумений в трактате *О благе* дает свою интерпретацию второй причины, говоря следующее:

«Желающему постичь бога, как первого, так и второго, надлежит сперва рассмотреть все по порядку и очень аккуратно. После того как порядок наведен, ему следует внимательно изучить этот предмет, в противном случае лучше не говорить вовсе, ведь если взять его раньше положенного срока, еще не сделав первый шаг, то это сокровище превратится, как говорят, в пепел. Да не испытаем мы подобной напасти! Призвав самого бога сделаться нашим проводником и попросив, чтобы он показал нам сокровища своей мысли, приступим к делу и, помолвившись, начнем наше рассуждение. Первый бог, сущий в себе, прост, целен и неделим. А второй-и-третий бог – един (ὁ θεὸς μὲντοι ὁ

были ему доступны, либо гностиков, знакомство с доктринами которых также можно проследить в фрагментах его сочинений (например, как показывается Марк Эдвардс (Edwards 1990, 70–73) в связи с именем Зороастра).

δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς)²⁹. Однако, соединившись с материей, являющейся двоицей, он, с одной стороны, привносит в нее единство, а с другой – разделяется ею надвое (ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς) в соответствии с ее характером, страстным и переменчивым. Так, отвернувшись от умопостигаемого (то есть, от самого себя), взглянув на материю и помыслив о ней, он забывает (ἀπερίοπτος) о себе. Прикоснувшись к чувственному миру, он служит ему и возводит до состояния, присущего его собственному характеру³⁰, как результат любви к материи (ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης)»³¹.

Фр. 12 des Places (21 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 6–10; p. 537 b–d Viguiier;
II, p. 41, 6–22 Mras

Затем он говорит:

«Не обязательно, чтобы первый выступал в роли демиурга (δημιουργεῖν); следует считать первого бога отцом бога-демиурга (δημιουργοῦντος). Если бы мы исследовали демиургическое начало, утверждая, что первое сущее более всего подходит для этого свершения, это было бы хорошим началом для нашей речи. Однако не о демиургическом начале наша речь, ищем мы первое начало (τοῦ πρώτου), поэтому я беру свои слова обратно и считаю их непроизнесенными (ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρητα). Я продолжу свою речь и начну охоту с другой стороны. Но прежде чем схватить эту речь, давайте заключим между собой безоговорочное соглашение, согласно которому первый бог не проявляет активности в каких-либо делах и является царем³², в то время как демиургический бог “берет на себя управление на пути по небу”³³. Именно благодаря ему осуществляется и наше путешествие, когда ум (νοῦς) направляется вниз через сферы³⁴ ко всем, кто в силах стать ему причастными. Когда бог взирает на нас и обращается к каждому из нас, тогда тела растут и расцветают, поскольку бог опекает

²⁹ На таком переводе настаивает Майкл Фреде (Frede 1987 и Диллон 2002, 433), резонно замечая, что смысл сказанного должен сводиться к утверждению того факта, что, изначально будучи аспектами одной сущности, они разделяются лишь под влиянием материи, превращаясь в демиурга и мировую душу.

³⁰ Ср. *Тимей* 42e5–6.

³¹ Комментарий к этому фрагменту см. Диллон 2001, 352.

³² *Государство* X, 597e2; *Законы* X, 904a6. Ср. Максим Тирский (XI.12a).

³³ Следовательно, отождествляется с Зевсом из мифа в *Федре* 246e5.

³⁴ ἐν διεξόδῳ, согласно Де Пласу. διεξοδος может означать как орбиту (например, солнца), так и переход (в том числе в смысле военного маневра) или проток (например, реки). В данном случае речь идет о переходе ума от Демиурга, через космос, к отдельным сущностям.

(κηδεύοντος) их посылаемыми сверху дарами (ἀκροβολισμοῖς)³⁵; когда же Бог возвращается назад в свою сторожевую башню³⁶ (περιωπή), все прекращается и ум живет независимо, наслаждаясь счастливой жизнью»³⁷.

Фр. 13 des Places (22 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 13–14, p. 538 b–c Viguiер;
II, p. 42, 15–21 Mras

...Выслушай же, как Нумений богословствует о второй причине:

«Как земледелец относится к садовнику, так же первый бог – к демиургу³⁸. Один, как земледелец (γεωργόν), сеет семя всякой души во все вещи, которые способны принять его; другой, как законодатель, насаждает (φυτεύει), распределяет и пересаживает то, что было посеяно из этого источника в каждом из нас»³⁹.

³⁵ Вообще говоря, ἀκροβολίζω означает «вести перестрелку на расстоянии», а ἀκροβολισμός соответственно «перестрелка» или «перебранка». Поскольку из предыдущей фразы ясно, что речь идет о Зевсе, то не исключено, что это выражение следует рассматривать в качестве аллегорического указания на дождь и молнии, посылаемые Громовержцем (см. Le Roi 1972, 56, n. 4), что к тому же удачно подчеркивает амбивалентность этого высшего начала.

³⁶ Ср. фр. 2.

³⁷ Что именно прекращается? Гибнут тела и остается лишь ум (как это понимает Gifford 1903), или же, напротив, ум некоторое время живет самостоятельно без опеки свыше? Кроме того, как замечает Диллон, «...не ясно какой ум имеется в виду. Мне кажется, что эта двусмысленность является намеренной, и νοῦς означает одновременно и ум демиурга, эманлирующий из него как отдельная сущность, и ум отдельных людей, или по крайней мере тех, кто в силах иметь ум. Такая избирательная причастность уму напоминает “отделяемый ум”, с которым мы встречались у Плутарха, и еще в большей степени подобна уму *Поймандра* (22), присущему только избранным» (Диллон, 2002, стр. 355). Этот же автор замечает, что возможно, как и в фр. 18, источником этого воззрения является миф из *Политика* 272e: «...когда должна... была наступить перемена,... кормчий вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного вождения...». Далее говорится, что вначале космос чувствовал себя прекрасно без божественного руководства, однако затем им овладело «состояние древнего беспорядка», поэтому боже-ству пришлось снова взять кормило и направить все по «прежнему свойственному ему круговороту» (273c–e, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Однако вполне вероятно, что в дополнение к этим космическим циклам Нумений имел в виду также и более локальные изменения, временные разрывы связи между индивидуальным умом и демиургом, свидетельствующие, кроме того, о двух противоположных тенденциях в самом демиурге (см. фр. 11).

³⁸ Ὅσπερ δὲ πάντιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα... Ср. *Федон* 110d5.

³⁹ Ὁ μὲν γὰρ ὡν σπέσμα πάσης ψυχῆς σπεύρει... Этот фрагмент порождает сложную текстуальную проблему. Де Плас (Des Places 1973, 108), Джон Уиттакер

Фр. 14 (23 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 15–19, p. 538 с–539 a Viguier;
II, p. 42, 22–43, 13 Mras

И далее он снова говорит о том, как вторая причина основывается на первой:

«Даримое переходит к принимающему и уходит от дарителя (таковы услуги, имущество, серебро и монеты) – все это смертное и человеческое. Напротив, божественные вещи таковы⁴⁰: когда они распределяются и передаются от одного к другому, они не теряются одним и без ущерба для него приносят другому прибыль (ὠνήσις); и более того – сверхприбыль (προσὠνήσε), напоминанием о том, что он знал ранее⁴¹. Эта замечательная вещь является прекрасным знанием, которое принимающий получает с пользой для себя, а дающий не утрачивает. Рассмотрим, например, как одна лампа получает свет от другой, причем первая не уменьшает своего свечения, передавая огонь материалу второй⁴². Такой же вещью является и знание, которое, будучи переданным

(см., например, Whittaker 1967 и 1978) и другие авторы настаивают на необходимости оставить в этом фрагменте чтение рукописи и понимать его как явное указание на библейское влияние: «Другой, сущий...». Если это так, то перед нами уникальный случай использования библейской и филоновской терминологии, совершенно неясный в силу отсутствия контекста. Вслед за Диллоном (2002, 352, 434) и с некоторыми сомнениями мы принимаем чтение γεωργόν вместо γε ὄν. Альтернативой, как замечает Диллон, будет предположение, что στέργμα является предикатом для ὄν, но в таком случае отец окажется семенем каждой души и второе предложение фрагмента будет таким: «Первый, будучи семенем всякой души, сеет ее во все вещи, которые способны принять его...». После внимательного разбора именно такое чтение в конечном итоге принимает Марк Эдвардс (Edwards 1989, а затем 1990, 66), замечая, со ссылкой на J. C. M. Van Winden, что это вообще могло быть Ὁ μὲν γε οὖν, и, кроме того, это, кажется, тот случай, когда лучше воздержаться от окончательного вывода. Как бы там ни было, поскольку мы не отрицаем влияние Библии и Филона на терминологию Нумения и других доказательств для этого достаточно, нет необходимости в данном случае бороться за один термин и портить совершенно ясную аналогию экзотической терминологией. То, что имеет в виду Нумений, вероятно, может быть понято как развитие сказанного в *Тимее* (41d–42a): смешав «тождественное» и «иное», демиург формирует субстанцию души и распределяет ее среди звезд, с которых она затем «рассеивается» младшими богами в души людей. В результате души «насаждаются» необходимостью в тела людей и т. д. (Edwards 1989).

⁴⁰ Это согласуется с классификацией вещей в *Законах* I, 631b3–7.

⁴¹ Иными словами, он удваивает знание, поделившись им. Кроме того, он может вспомнить о том, что знал ранее (в смысле Платоновского анамнесиса).

⁴² Кратко просматривая историю представления об эманации вплоть до неоплатонизма, Доддс (Dodds 1963, 213–214) возводит ее к средней Стое (а в конечном итоге – к *Тимее* 42e5–6). Этот образ встречается в литературе по крайней мере со времен Цицерона (*Об обязанностях* I.51, с указанием на По-

и полученным, одновременно и остается у дарителя, и прибывает у получателя. И причина этого, о чужеземец, нечеловеческой природы, и состоит она в том, что сущность, предрасположенная к знанию⁴³, – одна и та же у бога, дающего его, и у нас с тобой, его получающих. Ведь и Платон сказал, что мудрость была принесена человечеству вместе с блестящим пламенем факела Прометея⁴⁴.

Фр. 15 des Places (24 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 20–21, p. 539a–b Viguiер;
II, p. 43, 15–21 Mras

Ниже он добавляет:

«Таковы жизни соответственно, первого и второго богов. Очевидно, что первый находится в покое, в то время как второй, в отличие от него, – в движении. Первый пребывает в умопостигаемом (τὰ νοητά), второй же связан и с умопостигаемым, и с чувственно воспринимаемым (τὰ αἰσθητά)⁴⁵. Не удивляйся тому, что я сказал, сейчас ты услышишь еще более удивительные вещи. Вместо движения, присущего второму, я заявляю, что покой (στάσις), присущий первому, является его внутренним (σὺμφυτον) движением, из которого рождается космический порядок и его вечное пребывание, и спасение (σωτηρία) распространяется на все вещи⁴⁶».

Книга V

Фр. 16 des Places (25 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 22, 3–5, p. 544a–b Viguiер;
II, p. 49, 13–50, 8 Mras

В пятой книге он говорит следующее:

«Если сущность и идея умопостигаемы, и если мы признаем, что ум предшествует (πρὸςβύτερον) им в качестве причины, тогда он один лишь обнаруживается как благо (αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν). Если демиург – это бог творения, то благо – это начало сущности. Благо относится к богу-демиургу, который является его

сидония), ср. также *Премудрость Соломона* 7.27, Арий Дидим, ар. Stobaeus II.7.13, Климент, *Строматы* VII.47.6 и др.

⁴³ ἕξις τε καὶ οὐσία ἢ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην – то есть ум.

⁴⁴ *Филеб* 16с6–7.

⁴⁵ См. также фр. 46b, 46с и 22. Особую «жизнь» умопостигаемому миру приписывал Филон (*О перемене имен*, 267; *О том, что бог неизменен*, 32), вероятно, под влиянием академической философии. См. дискуссию в Dodds 1960, 50–51.

⁴⁶ См., например, *Софист* 348e–249a. См. также Аристотель, *Метафизика* XII.7, 1072a26 (о первом неподвижном двигателе) и XIV.4, 1091b18 (о термине «спасение» в отношении к благу).

подобием, как сущность к творению, которое является ее образом и подобием⁴⁷. Если демиург – автор творения, благ, то демиург – создатель сущности, должен считаться абсолютным благом (αὐτοάγαθον), которое присуще ему по природе. В то время как второй, будучи двойственным, создает, в качестве демиурга, свою идею и космос, первый⁴⁸ полностью предан созерцанию. Итак⁴⁹, четырем именам у нас соответствует четыре сущности: (1) первый бог, благо абсолютное; (2) его подобие, демиург благой; (3) сущность, одна – первого; другая – второго; (4) подобие ее, прекрасный космос, украшенный⁵⁰ причастностью к красоте».

Книга VI

Фр. 17 des Places (26 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию XI*, 18, 22–23, p. 539b–c Viguiер;

II, p. 43, 22–44, 3 Mras

После этого в шестой книге он добавляет следующее:

«Платон знал, что только демиург известен людям, в то время как первый ум, именуемый бытием в себе (αὐτοόν)⁵¹, – абсолютно непознаваем; поэтому он говорил, что тот будто бы обращается к нам с такими словами: “О люди, этот ум, который вы считаете (τοπάζετε) наивысшим, – не первый ум, ведь есть и другой, который прежде вашего, – он и древнее (πρεσβύτερος) и божественнее”»⁵².

⁴⁷ Демиург в качестве бога творения, «младше» блага, которое является первым принципом бытия. Он лишь имитатор блага, и сам благ только по причастности к нему. Эту схему можно возвести к *Тимею* (29c2–3) и *Государству* (VI, 509d7, 511e3; VII, 534a3–7).

⁴⁸ Ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλωσ, что буквально значит: «Второй, будучи двойственным, самотворит идею себя, и в качестве демиурга – космос, а затем всецело предается созерцанию». Мы принимаем исправление ἔπειτα на ἐπεὶ ὁ α' (=πρωτος), предложенное Доддсом (предложение, возражение Адо и дискуссия: Dodds 1960, 15–16, 48–52). В этом случае этот фрагмент выглядит более последовательным и понятным. Однако если «всецело придается созерцанию» все же не благо, а демиург (как это происходит в фр. 18), то говоря это, Нумений мог иметь в виду миф из *Политика*, о котором уже упоминалось в связи с фр. 12. Возражения против гипотезы Доддса см. Des Places 1973, 57 (примечание к этому фрагменту), где, кроме того, указывается на параллель с *Халдейскими оракулами* (фр. 8 Des Places).

⁴⁹ Συλλελογισμένων, ср. ἐκ συλλογισμοῦ в последней строке фр. 19.

⁵⁰ κεκαλλωπισμένος, ср. Алкиной, *Учебник платоновской философии X.3* (последняя фраза).

⁵¹ Первый бог отождествлялся с бытием еще Ксенократом. Слово αὐτοόν см. Александр Афродизийский, *Комментарий на «Метафизику»* 125.15.

⁵² Ср. *Халдейские оракулы* (фр. 7 Des Places): «Отец оформил и завершил все вещи и передал их второму уму, который люди чтят, как если бы он был первым». Диллон (2002, 348) замечает по этому поводу: «Предмет и тон этих пас-

Фр. 18 (27 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 24, p. 539 c–d Viguiер;
II, p. 44, 4–13 Mras

И ниже, среди прочего, он добавляет:

«Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет судном со своего места, хотя его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир; определяя свой курс по небу, он плывет вниз по морю. Точно так же и демиург, прочно связав материю гармонией, так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как в корабле над водой⁵³. Правя гармонией, он направляет ее с помощью идей, и вместо неба созерцая высшего бога, который притягивает его взор, обретает способность суждения (κρίτικὸν) от созерцания, а устремление (ὀρμητικὸν) – от своего желания».

Фр. 19 des Places (28 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 22, 6–8, p. 544 c–d Viguiер;
II, p. 50, 9–18 Mras

В той же шестой книге он затем говорит следующее:

«Вещи, причастные (τὰ μετίσχυοντα) ему, не причастны ничему иному, кроме как разумению (τὸ φρονεῖν). Таким лишь образом они наслаждаются общением с благом, и никак иначе. Что же касается самого разумения, то оно есть собственность одного лишь первого. От него [разумения] все остальное получает цвет и благодать, в то время как само оно принадлежит исключительно ему⁵⁴, – и только неразумная душа может это оспаривать. Если второй является благим не сам по себе, но

сажей весьма схожи, однако с уверенностью невозможно сказать, что один повлиял на другой или наоборот. Известно тем не менее, что Нумений в своем учении уделял большое внимание учениям брахманов, иудеев, магов и египтян (фр. 1), доказывая, что по сути они согласуются с тем, чему учили Платон и Пифагор. Таким образом, он наверняка с радостью принял бы такой текст, как *Оракулы*. Если посмотреть на это дело с другой стороны, Юлиан, хотя он и отводит себе скромную роль глашатая древних богов, был наверняка подвержен влиянию современного ему платонизма. Заслуживает внимания другое подозрительное совпадение в доктринах этих двух источников: в вопросе о двойственной природе демиурга (См. выше Нумений, фр. 16 и *Оракулы*, фр. 8). Наконец, существует и третья возможность, что и *Оракулы* и Нумений подверглись влиянию того направления мысли, которое составляло своеобразное подводное течение тогдашнего платонизма и в котором слились пифагорейские, гностические и герметические элементы».

⁵³ ἐπὶ < τῆς > θαλάττης [τῆς ὕλης]: Де Плас исключает слово «материя», считая его глоссой. Если сохранить чтение рукописи, получится «...над морем материи». В целом ср. фр. 12.

⁵⁴ О выражении μόνον μόνω см. Dodds 1960, 16–17. Ср. фр. 2.

по причастности к первому, как в таком случае возможно, что он, по причастности к которому второй становится благим, сам не есть благо, особенно если второй причастен ему в качестве благого? Ведь и Платон посредством силлогизма (ἐκ συλλογισμοῦ) показал каждому, кто ясно видит, что благо – это единое (τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν)».

Фр. 20 des Places (29 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 22, 9–10, p. 544 d Viguier;
II, p. 51, 2–9 Mras

И снова он говорит:

«Эти доктрины Платон излагал по-разному в разных местах. В частности, в *Тимее* он назвал демиурга благим в обычном смысле слова: Он был благ⁵⁵. В *Государстве* же он назвал благо идеей блага⁵⁶, полагая, что благо есть идея демиурга, поскольку нам он открывается как благо по причастности к первому и единственному. Люди, как говорят, являются отпечатками (τυπωθέντες) идеи человека, быки – идеи быка, лошади – идеи коня; точно так же и демиург благ по причастности к первому благу; в то время как идея блага будет первым умом, благом самим по себе (αὐτοάγαθον)».

Фр. 21 des Places (test. 24 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* I, p. 303, 27–304, 7 Diehl
[на *Тимей* 28c]

Нумений воспел трех богов, первого из которых он называет отцом, второго – творцом (ποίητής), а третьего – творением (ποίημα); ибо космос, по его представлению, и есть третий бог. Ведь, как он утверждает, демиург двойственен: он первый бог и второй, а его демиургическая активность (τὸ δημιουργοῦμενον) – третий⁵⁷. Однако лучше уж так говорить, нежели выражаться, как он, на трагический лад рассуждая о деде (πάππος), сыне (ἔγγονος) и внуке (ἀπόγονος). Сперва сказав это, неверно благо причислять к причинам. Оно ведь не сочетается с чем–

⁵⁵ *Тимей* 29e1

⁵⁶ *Государство* VI, 508e3; ср. VII, 517b9.

⁵⁷ Ср. фр. 11 и 16 и др. Отличия существенны, поэтому некоторые исследователи (например, Фестюжер и Диллон) предположили, что Прокл неправильно понял Нумения: демиургическая функция не разделена между двумя богами, а демиург двойственен в ином смысле – раскол происходит не между первой и второй, а второй и третьей сущностями. В целом, анализ терминологии, которую использует Нумений по отношению к трем первым началам, см. в: Dodds 1960, 12–13.

либо еще и не становится вторым по рангу в сравнении с какой-либо иной вещью⁵⁸.

Фр. 22 des Places (test. 25 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* III, р. 103, 28–32 Diehl

[Комментарий на *Тимей* 39e7: «Сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же таких же он счел нужным осуществить в космосе».]

Первого бога Нумений сопоставляет (τάττει) с «живым как оно есть» и говорит, что тот мыслит при помощи второго (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); второго бога он сопоставляет с умом и полагает, что тот творит при помощи третьего (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν); третьего же он сопоставляет с рассудочным [умом] (τὸν διανοούμενον)⁵⁹.

⁵⁸ Отождествление «блага» и «отца» противоречит комментируемому в данном пассаже месту (*Тимей* 28c3), где «творец» предшествует «отцу». Ремарка Прокла о том, что благо не следует причислять к причинам – это, конечно, его собственное мнение. Вообще говоря, терминологию этого отрывка не следует прилагать к Нумению слишком буквально.

⁵⁹ Доддс переводит: the prigroser (целепологатель). Это необычное причастие (86 случаев в TLG) в одной рукописи мужского, а в другой – среднего рода, однако, как считает Доддс (Dodds 1960, 13–14), мужской – правильный, что доказывается словами Прокла в следующем же после нашего пассажа предложении: ἕτερον μὲν εἶναι τὸν νοούντα νοῦν, ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον (одно дело – мыслящий ум, а другое – рассудочный). Итак, отрывок показывает, как Нумений в одной фразе *Тимея* нашел всех трех своих богов: в «живом существе» (=первый бог) ум (=второй бог) усмотрел виды (ιδέας) и «счел нужным» (решил, рассудил, διανοήθη = третий ум, διανοούμενον) осуществить их в космосе. Три бога характеризуются тремя уровнями умственной деятельности. Первый «мыслит», лишь призвав на помощь второго, который есть собственно «ум». Однако «рассудить» или «счесть» (осуществить акт замысла, намерения, διάνοια) он может, лишь призвав на помощь третьего бога. Так он становится третьим богом. Поэтому «Второй-и-третий – одно» и поэтому творец «расколот материей» (фр. 11). Так, «демиург» Платона отличается от «ума» и третий бог, характеризующийся лишь διάνοια, превращается в мировую душу, в точности как у Плотина (*Эннеады*, III.9 [13] 1.35). Ср. также фр. 13 (аналогия с земледельцем и садовником).

Из трактата «О позорном, согласно Платону»

Фр. 23 des Places (30 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию*, XIII, 4, 4–5, 2, p. 650 с–651 a V.;

II, p. 177, 25–178, 12 Mras

[После цитаты из *Евтифрона* Платона (5е6–6с7).] Смысл этого объясняет Нумений в своей книге «О позорном, согласно Платону» (Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων)⁶⁰, говоря следующее:

«Если бы Платон, решивши написать о богословии афинян, затем почувствовал отвращение к нему и вменил им в вину все эти сказки о ссорах между богами и песни о том, как одни боги совокупляются со своими детьми, а другие пожирают их, и как дети мстят за это своим отцам, а братья – братьям, и все тому подобное; если бы, говоря я, Платон взял и открыто осудил все эти истории, то он, как мне кажется, сам спровоцировал бы афинян на дурные дела, и они убили бы его так же, как ранее Сократа⁶¹. Однако вместо того, чтобы выбрать жизнь в ущерб истине, он нашел способ сохранить как жизнь, так и истину. Выразив мнение афинян устами Евтифрона, человека хвастливого и глупого, к тому же совершенно не сведущего в богословии, устами Сократа он говорил сам, в типичной для него манере рассуждая и опровергая других».

Из трактата «О неверности Академии Платону»

Предварительные замечания

Около 265 г. до н. э. Кратета на посту главы Академии сменил Аркесилай из Питаны, который тут же изменил стиль академической философии, вернувшись, как он полагал, к изначально присущему ей методу сократического диалога⁶². О подлинных причинах такого поворота можно только гадать. Джон Диллон (2005, 265–269) резонно замечает,

⁶⁰ Слово ἀπόρρητος может означать: 1) запрещенный, 2) тайный и 3) недопустимый, позорный. В этом значении оно встречается, например, у Плутарха: ἀπόρρητα λέγειν τινά; τὰ ἀπόρρητα = τὰ αἰδοῖα.

⁶¹ Подобный же мотив, согласно Элиану (*Пестрые рассказы* III.36), двигал Аристотель, когда в 323 г., сразу после смерти Александра и за год до своей, решил покинуть Афины: он не хотел, чтобы «афиняне совершили второе преступление против философии».

⁶² Подробнее ознакомиться с эпистемологией скептической Академии можно, например, по работам Long 1974, 88–106 и Schofield 1999. Тексты, переводы и комментарии см. в следующих собраниях: Long–Sedley 1987, Mette 1984 и Mette 1985. О Филоне из Ларисы см. Tarant 1985, об Антиохе – Glucker 1978. К слову сказать, представление о работе Гарольда Тарранта можно получить по недавнему переводу его интересной статьи (Тарант 2003). Правда, она посвящена не Академии.

что для лучшего понимания произошедшего необходимо рассмотреть философский контекст этой трансформации. Во многих отношениях уникальное сообщение философа неопифагорейца второго века н. э. Нумения имеет особую ценность именно в этой связи.

Диоген Лаэртий (IV.28–45) рассказывает о жизни Аркесилая относительно подробно, приводит сатирические стихи о нем (те же самые, что и Нумений) и некоторые из метких выражений, которыми он, как считается, прославился, но ничего не говорит о его учении, которого по стандартным меркам и не было, тем более, что «книг он, как утверждают некоторые, в силу воздержания от всяких суждений, не писал вовсе; другие же говорят, будто видели его за правкой каких-то сочинений, которые он то ли издал, то ли сжег» (DL IV.32). На пост главы школы он был избран, причем ему добровольно уступил некий Сократид (DL IV.32), и стал заметной фигурой на философской сцене⁶³. Главным противником и конкурентом Аркесилая был, несомненно, Зенон Китийский⁶⁴, который прибыл в Афины ок. 311 г. и в течение двадцати лет учился сперва у киника Кратета, затем у Стильпона и, наконец, у Полемона (DL VII.2)⁶⁵, а затем основал свою школу. Физика и этика Зенона во многих отношениях представляла собой творческое и довольно успешное развитие платонического учения, что не могло понравиться новому схолярху Академии⁶⁶. По-видимости, перед ним открывалось два пути: либо признать, что подлинным наследником Платона является не он, а Зенон, либо объявить платонизм Древней Академии (а, следовательно, и Зенона) уступкой догматизму и вернуться к истокам – к чистому и неискаженному позднейшими наслоениями учению Платона. Однако каково это подлинное учение? Результат работы Аркесилая Диоген (с неодобрением) описывает так (IV.28): «Он первым стал воздерживаться от суждений при противоречивости противоположных аргументов, первым стал рассматривать вопросы с обеих сторон и первым сдвинул учение, завещанное Платоном, своими вопросами и ответами сделав его похожим на эристику». В дейст-

⁶³ Его современник Эратосфен в Афинах был впечатлен лишь двумя философами: Аркесилаем и стоиком Аристоном Хиосским (см. Страбон, *География* I.15).

⁶⁴ Школа Аристотеля осталась в стороне от этого спора. Хотя Аркесилая в молодости был учеником и любовником Теофраста, естественнонаучная проблематика, на которой специализировался в то время Ликей, его, по-видимому, не интересовала. К тому же во время активной деятельности Аркесилая Ликей возглавлял Ликон, руководивший школой более сорока лет, и интересовавшийся, по словам Диогена, в основном наукой и воспитанием (V.74). Так что с Аркесилаем ему было просто нечего делить.

⁶⁵ Нумений (фр. 25) и Диоген говорят, что он учился и у Ксенократа, но это невозможно по хронологическим соображениям. См. Столяров 1998, I, 2.

⁶⁶ Логика стоиков была оригинальна, однако во времена Зенона она еще только формировалась.

вительности, это был скорее скептицизм – в античном смысле слова σκέψις, «рассмотрение», «изучение» – программа, имеющая мало общего с политической софистикой и предполагающая в определенном смысле научное изучение явлений, как воспринимаемых органами чувств, так и постигаемых разумом. Аркесилай не отказывался от высказывания мнения безусловно (и наши информанты согласны с этим), однако хотел, во-первых, вернуться к методам ранних платоновских «сократических» диалогов и, во-вторых, не готов был принять решение проблемы критерия, предложенное стоиками, которые считали, что достоверное знание можно получить из опыта на основании «постигающих представлений»⁶⁷. Кроме того, как показывают наши свидетельства, по складу характера он был прирожденным спорщиком, любящим светскую жизнь и публичные выступления⁶⁸.

Последователи оценили демарш Аркесилая амбивалентно. Сторонники единства академической традиции начиная, по крайней мере, с Филона из Ларисы⁶⁹, доказывали, что Аркесилай использовал скеп-

⁶⁷ Изложение и оценку позиции Аркесилая см. у Секста Эмпирика (*Против ученых* VII.156–157, *Пирроновы положения* I.232). Подробнее см. Schofield 1999, 327–334.

⁶⁸ Диоген сообщает, что он очень любил посещать платные зрелища, причем самые дорогие, в средствах не нуждался и никогда их не экономил, помогая друзьям (IV.38–39). Кстати, примечательно, что по Диогену все (!) схоластики скептической Академии умерли от чрезмерного потребления вина. Аркесилай (IV.44) умер, выпив слишком много неразбавленного вина и повредившись в рассудке; Лакид (IV.61) умер «от удара после чрезмерной выпивки». Случай Карнеада забавней (IV.64): узнав, что Антипатр умер, выпив яд, он был взволнован его мужеством и перед концом сказал: «Дайте и мне!» – «Чего?» – переспросили его; а он ответил: «Вина с медом». (О смерти Клитомаха Диоген ничего не сообщает.) Кроме того, Стильпон, «искусник в словопрениях, отвергающий “общие понятия”», также «скончался в глубокой старости, приняв вина, чтобы ускорить смерть» (II.120). Однако еще удивительнее описание кончины стоика Хрисиппа (VII.183–185, последний во всем тексте Диогена случай смерти от вина, который мне удалось обнаружить). После знаменитой фразы: «Не будь Хрисиппа, не было б и Портика» (ср. слова Карнеада, IV.62: «Не будь Хрисиппа, не было бы и меня»), – говорится, что «в конце концов он ушел к Аркесилаю и Лакиду и с ними занимался философией в Академии». Довольно экстраординарное решение для главы стоической школы. И далее: на жертвенном пире он «выпил неразбавленного вина, почувствовал головокружение и на пятый день умер». «Впрочем, – продолжает Диоген, – некоторые говорят, что он умер от припадка хохота: увидев как осел сожрал его смоквы, он крикнул старухе, что теперь надо дать ослу *чистого вина* и промыть глотку, закатился от смеха и испустил дух». Очевидно, что жизнь и смерть этих академиков и близких им по духу философов конструируется под влиянием определенного топоса.

⁶⁹ По сообщению Цицерона (*Первая Академика* 11 сл.), ок. 88 г. до н. э. ученик, и до этого времени верный последователь Филона, Антиох Аскалонский, получил в Александрии две новые книги Филона, которые привели его в неопи-

тицизм как своего рода завесу, спасающую от нападков критиков, сам же в узком кругу учеников продолжал заниматься традиционными для платонизма темами⁷⁰. Это мнение упоминают Секст Эмпирик (*Пирроновы положения* I.234) и Нумений (ниже, фр. 25), однако сами они в него не верят. Напротив, по их представлению, Аркесилай, говоря словами Нумения, «был во всем, кроме имени, пирронистом; академиком же не был, хотя и назывался». Того же мнения придерживался, вне всякого сомнения, и Антиох Аскалонский (I век до н. э.). Нумений из Апамеи имел на этот счет особое мнение, которое он и выразил в трактате *О неверности Академии Платону*. Он не только в самых резких выражениях критикует Аркесилая и его последователей за отступничество и забвение подлинного учения Платона, но и помещает всю, за исключением долгого периода скептицизма, платоническую традицию в контекст пифагореизма. Подлинным источником учения Платона, по его убеждению, был Пифагор, и именно пифагорейская составляющая академического учения является той основой, возродив которую, можно постичь истинный смысл пифагорейско-платонического откровения. Разумеется, эта идея не нова. Платонизм был тесно связан с пифагореизмом с самого начала, и последующие авторы ясно это осознавали⁷¹. Возрождение пифагореизма в I веке до н. э. только усилило эту тенденцию. Рассуждая в *Застольных беседах* (VIII.2, 718с–720с) о том, в каком смысле Платон считал, что бог всегда остается геометром, Плутарх, со ссылкой на перипатетика Дикеарха вопрошает:

«Не намекнул ли Платон, незаметно для тебя, на нечто близкое, подмешав к Сократу Ликурга не в меньшей степени, чем Пифагора? Ты, конечно, знаешь, что Ликург отменил в Лакедемоне арифметическую пропорциональность, как демократическую и охлократическую, и ввел вместо нее геометрическую, подобающую разумной олигархии и конституционной монархии» (719а, пер. Я. М. Боровского).

Об этой «пифагорейской» интерпретации Аристотелевой теории справедливости (ср. *Никомахова этика* V.7–8, 1131b9 сл.) мы упоминаем

суюмую ярость. Джон Диллон (2002, 66 сл.) предполагает, что книги эти могли быть посвящены доказательству принципиального единства академической традиции, что совершенно не устраивало Антиоха, который видел, что между учением Древней Академии и Новой был существенный разрыв. Подробнее см. Taggant 1985, 127 сл. и в др. местах этого фундаментального исследования философии Четвертой Академии.

⁷⁰ Диоген Лаэртий говорит, что «все время он проводил в Академии, отстраняясь от общественных дел» (IV.39–40). Чем, позволительно спросить, он там занимался? Кроме того, он же сообщает, что Аркесилай приобрел книги Платона. Довольно странное решение для главы платоновской Академии: может, в библиотеке школы уже не было ранних «сократических» диалогов?

⁷¹ Цицерон, например, говорит (*Государство* 1.16), что в диалогах Платона Сократ нередко связывает этические вопросы с пифагорейским учением о числе и гармонии.

в данном случае потому, что ниже в фр. 24 читатель встретит это же сравнение в связи с эпикурейской школой и Академией. Современник Нумения платоник и софист Апулей, пересказывая биографию Пифагора во *Флоридах*, также замечает: «Что же касается нашего Платона, то он во всем, или почти во всем согласен с этой школой и чаще всего рассуждает подобно пифагорейцам» (XV, пер. С. П. Маркиша). Подобное впечатление у Апулея складывается потому, что в его время уже было непонятно, «Платон ли пифагорействует, или же Пифагор платонствует». Однако позиция Нумения значительно радикальнее и для второго века выглядит несколько экстремистской, напоминая идеи позднейших пифагорействующих неоплатоников⁷².

В заключение скажем несколько слов об источнике, в котором сохранились публикуемые ниже фрагменты. Ученый христианин Евсевий Кесарийский (ок. 260–339) предпринял, наверное, самую масштабную (в смысле размеров) апологию христианства в патристической литературе. Первая ее часть – *Приготовление к Евангелию* – представляет собой пространную антологию, составленную из сочинений греческих авторов, в то время как вторая – *Доказательство Евангелия* – посвящена проблематичным отношениям между иудейскими и христианскими писаниями. Интересующее нас *Приготовление к Евангелию*, в отличие от, например, *Библиотеки* Фотия, состоит из дословных выдержек из античных авторов, а не пересказов. В то же время от *Антологии* Стобея ее отличает особая позиция автора. Именно задача Евсевия в этом труде (прежде всего, в книгах X–XII) состоит в том, чтобы утвердить авторитет иудейского писания и показать, что греческая философия зависит от иудейской. Эту экстраординарную для современного читателя идею в поздней античности разделяли многие авторы начиная по крайней мере с Аристубула, александрийского иудейского философа и экзегета, жившего во времена Птолемея VII Филометора (ок. 175 г. до н. э.)⁷³. Александрийцы Филон и Климент разработали эту идею в деталях, Евсевий полностью согласен с ними⁷⁴ и в подтверждение своих слов приводит высказывание нашего Нумения: «Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων»⁷⁵. Разумеется, это высказывание Нумения не озна-

⁷² См., например, Порфирий, *Жизнь Пифагора* 53. Подробную оценку позиции Нумения см. в книге O'Meara 1990, 10–14 (рус. пер.: Афонасин–Кузнецова 2006, 67–72).

⁷³ Основные сведения о нем, кстати, происходят как раз из этого произведения Евсевия и *Стромат* Климента Александрийского.

⁷⁴ Подробнее см. специальное исследование Ridings 1995 (три главы этой работы посвящены подробному разбору этой темы соответственно Климентом, Евсеем и Феодоритом). О Филоне см. Матузова 2000, о Клименте – Афонасин 2003. См. также статью Япа Мансфельда «Философия на службе Писания: экзегетические стратегии Филона» в Dillon–Long, 1988, 70–102.

⁷⁵ «Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?» До Евсевия эту же фразу цитирует Климент (*Строматы* I.150.4), что, между прочим, являет-

чает, как иногда можно услышать даже от современных авторов, что он возводил греческую философию к иудейской ⁷⁶. Скорее всего, его привлекала идея единства откровения, позволяющая объяснить близость важнейших теологических позиций эллинов и иудеев, – «эkleктическая» установка, характерная для периода поздней античности ⁷⁷.

Фр. 24–28 des Places (1–8 Leemans)

[Предварительное замечание Евсевия] *Приготовление к Евангелию* XIV.4.1–15: Так Платон осуждал своих предшественников натурфилософов. Его собственные мнения об этом мы рассмотрели в предыдущих книгах, показав согласие между ними и доктринами евреев, а также учением Моисея о бытии. После самого Платона рассмотрим его преемников. Говорят, что Платон, основав свою школу в Академе, сам был назван академиком и стал родоначальником так называемой академической философии. Платону наследовал Спевсипп, сын сестры Платона Потоны, его сменил Ксенократ, а затем Полемон. И они, как сообщается, сразу же начали разрушать учение Платона, у домашнего очага разделяя то, что было ясно их учителю, и вводя чужеродные учения, так что, как и следовало ожидать, мощь его великолепных диалогов в скором времени ослабла, а передача учения прекратилась сразу же после смерти его создателя, ибо между ними тут же начались склоки и разногласия, которые не прекращаются и поныне. И никто больше не горит желанием развивать учение, которое так любил их учитель; в настоящее время едва ли найдутся один или два таких человека, и до этого их было немного; но даже и они не вполне свободны от ложной софистики, ведь и самые первые наследники Платона не избежали подобного.

ся самым ранним упоминанием имени Нумения. Евсевий однозначно зависит от Климента, вместе с фразой Нумения упоминая его и Аристобула (*Приготовление к Евангелию* XI.10.12–14; IX.6.9 = фр. 8 Des Places).

⁷⁶ См. об этом интересную статью Edwards 1990.

⁷⁷ См. статью Джона Диллона «Ортодоксия и эkleктизм. Средние платоники и неопифагорейцы» в сборнике Dillon–Long 1988, 103–125, специально о Нумении с. 122–125.

Преемником Полемона, как говорят, стал Аркесилай⁷⁸, который, как сообщается, предал учение Платона и основал другую, так называемую вторую Академию. Он утверждал, что мы должны воздерживаться от суждения о чем-либо, потому что ничто не может быть постигнуто достоверно и по любому поводу можно выдвинуть равные по силе аргументы, и что чувства и разум в целом не заслуживают доверия. К примеру, он хвалил Гесиода, сказавшего, что «скрыли великие боги от смертных»⁷⁹ человеческую мысль. Любил он также вводить различные парадоксальные новшества. После Аркесилая, как сообщается, Карнеад и Клитомах в свою очередь оставили мнения своих предшественников и основали третью Академию. Далее одни добавляют к ней еще и четвертую, в которую входят последователи Филона и Хармида, в то время как другие говорят о пятой, основанной Антиохом.

[727a] Таковы были сами преемники Платона: что же касается их личных качеств, возьми и прочитай слова пифагорейца Нумения, который в первой книге трактата *О неверности Академии Платону* (Περὶ τῆς τῶν Ακαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως)⁸⁰ так высказывается об этом:

⁷⁸ Евсевий пропускает Кратета. Вообще, из фрагментов Нумения вырисовывается следующее академическое преемство, в принципе, согласующееся с Диогеном Лаэртием и другими авторами: После Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и Кратета, схолархов Древней Академии, школу возглавил Аркесилай, изменивший стиль академического философствования. Интересный персонаж Бион, главу о котором Диоген помещает после Аркесилая, также упоминается Нумением, однако он не имел прямого отношения к Академии и ассоциируется с ней, видимо, в силу сходства философской позиции (точнее, отсутствия таковой). Преемником Аркесилая стал Лакид (фр. 26). Лакид передал школу, по Диогену, Телеклу и Евандру из Фокеи, по Нумению же – Евагру. Что в точности значит сообщение Диогена, не ясно, тем более что в следующем же абзаце он говорит, что Лакид умер после того, как 26 лет возглавлял школу и что его преемником стал Евагр (IV.60), что по видимости противоречит его же словам несколькими строками выше, что он передал школу этим двум своим преемникам сам и еще при жизни. Преемником Евандра был Гегесин Пергамский, которого Диоген удостоивает одной строчкой (60), а Нумений упоминает в начале фр. 27, если принять чтение Де Пласа. Его преемником стал Карнеад, за которым последовал Клитомах, о котором известно лишь, что он записал учение своего наставника Карнеада (DL IV.67). На нем академическое преемство у Диогена заканчивается, Нумений же кратко сообщает о преемнике Клитомаха Филоне из Ларисы, основателе Четвертой Академии и учителе Антиоха Аскалонского (фр. 28).

⁷⁹ *Труды и дни* 42.

⁸⁰ Буквально, «о расколе между Академией и Платоном». Ср. аналогичное высказывание Фукидида: διάστασις τοῖς νέοις ἐς τοὺς πρεσβυτέρους «раскол между младшим и старшим поколениями».

Фр. 24 des Places (1 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию XIV*, 4,16–5,9, р. 727a–729b V.;

II, р. 268, 11–271, 6 Mras

[b] «Во времена Спевсиппа, племянника Платона, Ксенократа, преемника Спевсиппа, и Полемона, который принял школу от Ксенократа, учение оставалось по большей части неизменным, потому что пресловутое “воздержание от суждения” (ἐποχή)⁸¹ и другие подобные учения еще не появились. В одном отношении он [Ксенократ] ослабил, в другом превратно истолковал исходное наследие, не сумев сохранить его неизменным. [c] Сразу же после смерти Платона, раньше или позже, намеренно или бессознательно, он начал отступать от исходного учения, возможно, по каким-то иным причинам, а не только из честолюбия. По поводу Ксенократа я не желаю говорить дурно, мне важно защитить Платона. Меня уязвляет то, что не все извели, не все сделали они, стремясь всегда и во всем соблюсти полное согласие с Платоном. Ведь хотя для них Платон и не лучше великого Пифагора, но тем не менее едва ли в чем-то уступает ему; ведь именно его приверженцы, следуя ему и окружив его почитанием, стали главной причиной того, [d] что Пифагор ныне стяжает величайшую славу⁸². Взгляните на эпикурейцев, хотя они и ошибаются; они твердо усвоили данное правило и ни разу не были замечены в отступлении от учения Эпикура; признавая, что придерживаются мнения этого мудреца, они естественно и по праву сами называются его именем: поэтому среди младших эпикурейцев почти неизблемым стало правило никогда не спорить друг с другом, не противоречить Эпикуру и не говорить о том, что не заслуживает упоминания; они считали это беззаконием (παράνομια) или скорее нечестьем, поэтому любое новшество было запрещено. [728a] Никто не осмеливался противоречить, потому и учение их пребывало в покое благодаря постоянному взаимному согласию. Школа (διὰ τριβῆ) Эпикура подобна истинной республике (πολιτεία), где никто не подстрекает к бунту и в которой царит единодушие и всеобщее согласие. А все потому, что они были, есть и, вероятно, останутся верными учениками.

Напротив, стоическая школа со времени основания и до сих пор раздираема разногласиями. Им нравится заманивать друг друга в хитрые ловушки; причем одни до сих пор остались такими же, а другие изменились. [b] Так что основатели этой школы подобны неумеренным олигархам, которые, ругаясь друг с другом, стали примером для последователей, до сих пор соревнующихся со своими предшественника-

⁸¹ Со ссылкой на Аскания Абдеридского Диоген Лаэртский говорит, что о воздержании от суждения первым заговорил Пиррон, посетив до этого индийских гимнософистов (IX.61).

⁸² От πολυτίμητος; то есть величие Пифагора и вслед за ним Платона создано его верными учениками.

ми и друг с другом за право считаться лучшим стоиком, особенно в том, что касается всевозможных частных. Ведь те из них, которые поднаторели в разборе утомительных мелочей и освоили различные уловки, быстрее других замечают ошибки. Но задолго до них в том же духе рассуждали и ученики Сократа (οἱ ἀπὸ Σωκράτους), каждый из которых пошел своим путем: Аристипп одним, [с] Антисфен – другим, а мегарики и эретрийцы – каждый своим, увлекая следом за собой других. Причина же состоит в том, что в то время как Сократ устанавливал трех богов и в философских беседах рассуждал о каждом из них подобающим образом (ὀρθοῖς), его слушатели этого не понимали и думали, что он все говорит наобум, волею случая избирая то одно, то другое, как словно его вел дух.

Платон же был пифагорейцем (он знал, что Сократ черпал именно из этого источника, и прекрасно понимал, о чем тот говорит); [d] поэтому он сам выражал эти вещи способом необычным и неочевидным. Изъясняясь в каждом случае подобающим образом, открывая и утаивая одновременно, он надежно сохранил написанное, однако собственными руками создал предпосылки для разногласий и кривотолков по поводу своего учения, хотя и сделал это не из зависти и незлонамеренно: я не произнесу дурного слова о древних.

Поэтому и следует нам, поучившись, обратиться скорее сюда, к этому знанию, и подобно тому как мы, изначально выделяя его, предпочитали Аристотелю и Зенону, так и теперь предпочитаем его Академии, [729a] если только возможно этого бога постигнуть умом; выделяя его, предоставим ему отныне оставаться самим собой, а именно – пифагорейским [богом]. Ведь теперь безумнее, чем это подобало бы какому-нибудь Пенфею⁸³, страдает он членами, когда его тянут в разные стороны, меж тем как, будучи совершенным, он в своей цельности никогда не переменяет своих мнений в пользу той или другой стороны. Как человек, оказавшийся между Пифагором и Сократом, он [Платон] преобразил величавость первого в человеколюбие последнего, а остроумие и игривую иронию последнего возвысил до основательности и значительности первого; [b] приготовив смесь (κεράσας) из Пифагора и Сократа, он стал приветливее (δημιτικώτερος) одного и величественнее другого».

⁸³ Сравнение с Пенфеем. Образ из *Вакханок* Еврипида. Аналогичное сравнение у Евсевия в связи с Аттиком (*Приг. Ев.* XI.2. 2) и у Климента в связи с единым Словом-Логосом (*Стром.* I.57.1–6). Как мы увидим и далее, сравнения и тропы – это излюбленный прием Нумения, что отмечает, например, Ориген (*Против Кельса* I.15 = фр. lb des Places).

Фр. 25 des Places (fr. 2 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 5, 10–6, 14, р. 729 b–733 d V.;
II, р. 271, 7–277, 9 Mras

[729b] «Однако рассказать я хотел вовсе не об этом. Мое исследование касается совсем другого, поэтому, думаю, нам лучше вернуться на прежний путь, дабы совсем не сбиться с дороги.

Учениками (γυμνασίου) Полемона стали Аркесилай и Зенон. Я хочу упомянуть о них еще раз. Если я правильно помню, о Зеноне говорят, что он сначала следовал за Ксенократом, а затем учился у Полемона, после чего стал киником при Кратете. [c] Заметим еще, что он учился у Стильпона, а также изучал изречения Гераклита. Ученики Полемона Аркесилай и Зенон соперничали друг с другом, причем в этом обоюдном споре один из них [Зенон] взял в союзники Гераклита, Стильпона, а также Кратета. Стильпон сделал его спорщиком, Гераклит научил резкости, а Кратет – кинизму. Другой же, Аркесилай, встал на сторону Теофраста, платоника Крантора и Диодора, а кроме того – Пиррона. [d] Благодаря Крантору он стал убедителен, благодаря Диодору сделался софистом, а благодаря Пиррону – всеядным, дерзким и пустым (παντοδαπός καὶ ἴτης καὶ οὐδέν). Таков смысл оскорбительной эпической строки, написанной о нем:

Лицом Платон, задом Пиррон, Диодор серединой.

Согласно же Тимону, он учился у Менедема и благодаря ему освоил эристику:

*В сердце имея своем тяжелый свинец Менедема,
К туше Пиррона он прянет или спешит к Диодору.⁸⁴*

[730a] Соединив вместе утонченность Диодора-диалектика и рассудительность Пиррона-скептика, он низвел возвышенные речи Платона до напыщенного словоблудия, утверждающий и отрицающий, подходящий то с одной стороны, то с другой (все по воле случая), вечно меняющийся (παλινάγορος) и путанный (δυσκρίτος), лживый и решительный одновременно, а также “ничего не знающий”⁸⁵, как он сам по наивности говорил о себе. Правда, затем он выказал себя подобным тем, которые знают во всевозможных вычурных своих речах. [b] Как гомеровский Тидид, который неизвестно «с кем воевал, с племенами троян, с племенами ль ахеян?»⁸⁶, так же непонятен и наш Ар-

⁸⁴ Эти же стихотворные пародии приводит Диоген Лаэртский IV.33, добавляя к ним еще одну строку: «Путь к Пиррону держу, к кривому плавцу Диодору» (пер. М. А. Гаспарова). Стихи представляют собой пародию на описание Химеры в *Илиаде* 6.181: «Передом лев, а задом дракон, и коза серединой» (здесь и далее переводы Н. Гнедича, адаптированные к тексту Нумения).

⁸⁵ Сократический принцип. Мы знаем, что призывом «Назад к Сократу!» Аркесилай начал реформу академической философии.

⁸⁶ *Илиада* 5.84.

кесилай. [с] Ведь придерживаться в чем-либо одного и того же положения было для него невозможным делом, да и не рассуждал он никогда так, как это принято у разумных людей. Потому и зовется он

*Хитрый софист, убийца новичков.*⁸⁷

Своими призрачными речами, подготавливающими и обучающими, он зачаровывал и околдовывал как Эмпус⁸⁸, сам ничего не зная и не позволяя узнать другим. Запутывая и запутывая, он уходил в софистику и обманчивые речи, наслаждаясь своим бесчестием и безмерно гордясь тем, что не знает, как отличить постыдное от благого, хорошее от плохого, [d] и, сначала высказав все, что только приходило ему в голову, он снова изменял свое мнение и разрушал только что созданное еще более разнообразными способами. Он расчленил себя и был расчленен на куски, словно гидра, не отличая одну часть от любой другой и не признавая никаких приличий. Однако слушателям он доставлял удовольствие, причем, слушая его речи, они заодно отмечали и то, что он хорошо выглядит. Получая удовольствие от того, что слышат и видят, они постепенно начинали принимать и его аргументы (τοὺς λόγους), ведь лицо и уста его были прекрасны, а глаза светились огнем. Я говорю это не просто так, ведь таков был его характер. [731a] В ранней молодости сойдясь с Теофрастом, человеком ласковым и влюбчивым, затем, все еще в расцвете своей молодости, он вызвал любовь академика Крантора и последовал за ним. Будучи человеком от природы не без дарований, он быстро и легко прошел весь курс обучения и – любитель поспорить – перенял у Диодора все эти убедительные и изящные хитрые увертки. Кроме того, он посещал и Пиррона (который, так или иначе, обучился у Демокрита⁸⁹). Вооружившись всем этим, он стал во всем, кроме имени, подобен пирронистам, как и они, все опровергая (ἀνατρέσει). [b] По крайней мере Мнасей, Филомел и Тимон, сами скептики, его также считали скептиком, потому что он отвергал и истинное, и ложное, и убедительное. Приверженец пирронистской доктрины, он вполне мог бы называться последователем Пиррона, однако из уважения к своему возлюбленному он согласился остаться академиком. Так что был он во всем, кроме имени, пирронистом; академиком же не был, хотя и назывался. Я не разделяю мнения Диокла из Книда⁹⁰, который в своей так называемой *Диатрибе* утверждал, [с] будто бы Аркесилай испугался последователей Теодора и софиста Биона⁹¹, кото-

⁸⁷ Фрагмент неизвестной трагедии: Nauck, *Adesp.* 323.

⁸⁸ Злой демон, принимающий различные формы.

⁸⁹ Нумений верит, что Демокрит был предтечей скептицизма.

⁹⁰ Виламовиц отождествил этого Диокла с Диадоклом из Книда, которому Афинея (XI.199) приписывает сочинение с таким названием. См. Wilamowitz-Moellendorff U. von (1881) *Antigonos von Karystos* (Berlin; repr. 1965), 313, n. 23.

⁹¹ Диоген Лаэртский IV.46–58. О Бионе говорится после Аркесилая и перед Лакидом.

рые имели обыкновение нападать на философов, и, не решившись сразиться с ними, занял осторожную позицию во избежание неприятностей, вместо того чтобы показать себя приверженцем какой-либо догмы, как каракатица чернилами, прикрывшись тезисом о «воздержании от суждения» (ἡ ἐποχή). Однако я в это не верю.

Оба эти спорщика, Аркесилай и Зенон, вышедшие из одной школы и вооруженные одинаковым словесным оружием, забыв об общем источнике, Полемоне, чуть разойдясь, [d] «выстроились в боевой порядок»⁹²:

*Разом столкнулися кожи, сразилися копья и силы
Воинов, медью одеянных; выпуклобляшные разом
Сшиблись щиты со щитами; гром раздался ужасный...
Щит со щитом, шишак с шишаком, человек с человеком...
Вои одни на других; человек с человеком сцеплялся...
[732a] Вместе смешались победные крики и смертные стоны
Воев губящих и гибнущих...*

– стойков, не выдержавших натиска академиков, потому что они не сразу поняли, какое место нужно защищать в первую очередь. Разбиты и потрясены до основания должны были быть те из них, которые не сумели сохранить в битве ни изначального принципа, ни исходной позиции. Изначальным же принципом было показать, что противник говорит не так, как подобает платонику, а исходная позиция терялась бы теми, кто хотя бы в чем-то изменил свое определение «постигающего представления» (τῆς καταληπτικῆς φαντασίας).

Сейчас не время говорить об этом, однако я намерен вернуться к этому сюжету в подходящем месте. [b] Когда дело дошло у них до открытой схватки, не разом они сошлись друг с другом, а Аркесилай первым напал на Зенона. Зенон в полемике проявлял определенную величавость и неповоротливость, что помогало ему не больше, чем Кифисодору (Κηφισόδωρος) его риторика. Ведь этот последний, встав на защиту своего учителя Исократы, которого атаковал Аристотель, не понимая существа дела, и не будучи знаком с учением Аристотеля, узнав, что сочинения Платона были в большом почете, и решив, что философия Аристотеля согласуется с ними, ударил по Платону, думая, что воюет против Аристотеля. [c] Начав с «идей», он закончил критикой других учений, о которых сам ничего не знал, но лишь догадывался на основании общепринятых изложений⁹³. Так, Кифисодор, с кем хотел воевать,

⁹² Центон из гомеровских строк: *Илиада* 4.447–449, 13.131, 4.472, 4.450–451.

⁹³ Мерлан (Armstrong 1967, 98, n. 2) полагает, что Кифисодор приписывает молодому Аристотелю теорию идей и, возможно, имеет на это какие-то причины. Плутарх, к примеру, также обвиняет Колота в том, что тот приписывает Аристотелю учение об идеях (*Против Колота* 14, 1115a–c). Следует ли нам принять это косвенное свидетельство как указание на то, что по крайней мере в каких-то своих работах Аристотель говорил что-то подобное, или же,

не воевал, а на кого не хотел нападать, с тем подражался. Когда Зенон, сразившись с Аркесилаем, воздерживался от критики Платона, он выказал себя, по моему мнению, прекрасным философом, как раз благодаря такому миролюбивому настрою. [d] Однако, возможно, имея представление о мнениях Аркесилая, но не зная Платона, насколько можно судить по тому, что он написал против него, он не достигал своей цели, нападая на того, кого не понимал, и оскорбляя грубо и безнравственно человека, которого не вправе был трогать, обращаясь с ним хуже, чем какой-нибудь киник. Разумеется, он проявил душевное благородство, отвергая Аркесилая. Ведь либо по причине незнания мнений Аркесилая, либо потому, что стоики боялись «погибельной брани огромную пасть»⁹⁴, он обратился против другого, то есть Платона. [733a] Однако о дурном и позорном выступлении Зенона против Платона я расскажу отдельно, если сумею найти свободное время для занятий философией. Однако едва ли я найду для этих целей столько свободного времени – разве что только ради забавы.

Когда Аркесилай увидел в Зеноне искусного соперника и достойного противника, он тут же выступил против высказанных им положений. О других причинах их раздоров я не могу сейчас говорить, а если бы и мог, то все равно упоминать о них нет никакой надобности. [b] Видя, какой известностью пользуется в Афинах впервые введенное им учение и само название, «постигающее представление (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν)»⁹⁵, Аркесилай начал бороться с ним всеми доступными ему способами. Однако Зенон, занимая более слабую позицию и чувствуя себя вне досягаемости до тех пор, пока хранил молчание, уклонился от выпада Аркесилая, хотя ему было чем отразить его; не желая совсем отступить, он вместо этого набрасывается на тень Платона, которого уже не было в живых, и криками с повозки шумит на все шествие (τὴν ἀπὸ ἀμάξης πομπεῖαν πᾶσαν κατεθορύβει)⁹⁶, что, мол, сам Платон вряд ли сможет защитить себя, и никому больше до этого нет дела; ведь, как он думал, если Аркесилай вознамерится вступить за Плато-

вместе с Плутархом и Нумением, более надежным будет просто заключить, что Кифисодор не знал того, о чем говорил? Мы не знаем, какие работы Аристотеля были доступны Нумению, возможно, что, как и Плотин (кроме двух случаев упоминания *Евдема* в *Эннеадах*), он использовал лишь эзотерические сочинения, однако Плутарх определенно знал как эзотерические, так и экзотерические учения.

⁹⁴ *Илиада*, 10.8.

⁹⁵ Критерий безошибочного восприятия объектов внешнего мира. Ср. SVF I 12 и 56 (это место из Нумения); II 850 (Диоген Лаэртский VII.51 и Аэтий IV.8.1). Подробный разбор стоической терминологии см. в схолии А. А. Стоярова к фр. 60 (1998, I, 29–33).

⁹⁶ Возможно, как отмечает Де Плас, аллюзия на представление в честь Кефиса, речного бога, сына Океана и Тефиды: во время Элевсинских мистерий находящиеся на следующей за процессией повозке люди осыпали прохожих шутками.

на ⁹⁷, то он выиграет, отведя выпад Аркесилая от себя. [с] Он знал, что Агафокл Сиракузский проделал такой же трюк с карфагенянами ⁹⁸. Стойки слушали и недоумевали: их словолюбивая «муза не шла в наем» ⁹⁹ с Харитами Аркесилая, благодаря которым он раздавал удары налево и направо, ниспровергая одних, отсекая других, малодушно подставляя подножку третьим, так что каким-то образом сумел их убедить. [d] Когда же противники были низвергнуты, а слушатели пребывали в унынии, люди того времени пришли к убеждению, что ни слово, ни чувство, ни любое самое малое или бесполезное дело не есть нечто сущее (μηδὲν εἶναι μήτ' οὐδ' ἔπος μήτε πάθος μήτ' ἔργον ἐν βραχὺ μηδ' ἄχρηστον) или ему противоположное, если это не согласуется с речами Аркесилая из Питаны. Однако сам он не придерживался определенного мнения, как мы уже сказали, и не изрекал ничего отчетливого, за исключением разных словечек (ῥηματίσκια) ¹⁰⁰ и прорицаний».

Фр. 26 des Places (fr. 3 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию XIV*, 7, 1–15, р. 734 а–737 а V.;
II, р. 277, 12–281, 8 Mras

[734а] «О Лакиде я расскажу одну забавную историю ¹⁰¹. Лакид был скуповат, вроде пресловутого “домовладыки” ¹⁰². Этот всеми уважаемый человек имел обыкновение лично открывать свою кладовую и сам же ее закрывал. [b] Он брал оттуда все, что нужно, проделывая эту процедуру собственноручно вовсе не потому, что одобрял “независимость” (αὐτάρκεια), и не потому, что был беден и ему недоставало слуг. Слуг у него, разумеется, было достаточно. Так что истинную причину нетрудно угадать. Однако перейду к обещанной истории. Собственноручно занимаясь домашним хозяйством, он решил, что незачем постоянно носить с собой ключ, поэтому, закрыв кладовую, прятал ключ в пустой ящичек для письменных принадлежностей (κοῖλον γραμματεῖον) [с] и, опечатав его перстнем, оставлял перстень дома, опустив его через замочную скважину так, чтобы, вернувшись домой и отворив дверь ключом, тут же подобрать перстень, затем закрыть, потом опечатать и после этого опустить перстень внутрь через замочную

⁹⁷ В качестве главы Академии ex officio.

⁹⁸ См. Диодор Сицилийский XX.3.

⁹⁹ Из Пиндара (*Истмийские песни* 2.6), правда «жадная» (φιλοκερδής) заменена на «словолюбивая» (φιλόλογος).

¹⁰⁰ Слово из платоновского *Теэтета* 180а3. Этот пассаж также посвящен красочному описанию пустословов.

¹⁰¹ Лакид принял школу от Аркесилая в 241/240 г. Менее детально эту историю рассказывает и Диоген (IV.59). Ср. также Плутарх, *Как отличить льстеца от друга?* (22.63е).

¹⁰² Возможно отсылка к «Домострою (οἰκονομικός)» Ксенофонта и Аристотеля.

скважину ¹⁰³. Разгадав эту нехитрую уловку, слуги открывали кладовую сразу же после того, как Лакид уходил погулять или же по какой иной надобности. Насытившись и напившись вдоволь и прихватив с собой все, что хотели, они проделывали все в обратном порядке, закрывали, опечатывали и, от души потешаясь над “самим” ¹⁰⁴, опускали перстень в замочную скважину. [d] Оставляя свои сосуды полными и затем обнаруживая их пустыми, Лакид пребывал в недоумении, однако, услышав как Аркесилай философствует о “непостижимости” (ἀκαταληψία), решил, что это именно то самое ¹⁰⁵, что случается с его кладовой. Так он начал под руководством Аркесилая осваивать философию, согласно которой невозможно ничего увидеть или услышать ясно и здраво ¹⁰⁶. Как-то раз, пригласив к себе в дом одного знакомого, он начал с невероятной настойчивостью убеждать его в необходимости «воздержания от суждения» и заявил: “Это я могу тебе неоспоримо показать, причем на собственном опыте, а не с чужих слов”. [735a] Затем он начал ¹⁰⁷ рассказывать о всех тех напастях, которые случаются с его кладовой. “Что же теперь, – заключил он, – скажет Зенон о непостижимости столь явно открывшейся мне при данных обстоятельствах? Ведь я же закрыл ее своими руками, лично опечатал, сам опустил перстень внутрь, а когда вернулся и открыл кладовую, то увидел внутри свой перстень, но не остальное имущество. Разве я вправе сомневаться в столь явном случае? Ведь предположение о том, что кто-то вошел и украл вещи, необходимо исключить, так как перстень был внутри”. [b] Его знакомый – а он был довольно несдержанным человеком – выслушивал все это, пока его терпение не лопнуло. Тогда он разразился громким смехом и, с трудом сдерживая себя, попытался опровергнуть это его глупое умозаключение (κενοδοξία).

С тех пор Лакид больше не опускал перстень внутрь и перестал приводить свою кладовую в качестве примера “непостижимого”, постигнув ¹⁰⁸ свои утраты и никчемность такого рода философствования.

¹⁰³ По Диогену, «опечатав дверь, он через отверстие прятал внутрь свой перстень».

¹⁰⁴ Возможно, шутка в духе пифагорейского «Сам сказал (αὐτὸς ἔφη)».

¹⁰⁵ Как отмечает Де Плас, разговорный оборот: τοῦτ' ἐκεῖνο.

¹⁰⁶ ὑγιής – здоровый. В переносном смысле нередко употребляется Платоном, например: μηδὲν ὑγιὲς λέγειν «не говорить ничего вразумительного», «быть лишенным смысла».

¹⁰⁷ Снова ἀρχάμενος. В этом фрагменте Нумений «начинает» уже четвертый раз. Что это, стилистические погрешности или стремление передать разговорную речь?

¹⁰⁸ Игра слов: κατα-λαμβάνω «схватывать», «постигать», ἀκαταληψία «непостижимость».

[с] Однако его слуги были отъявленными жуликами и поймать себя одной рукой не позволили ¹⁰⁹, подобно тем рабам, которых можно увидеть в комедии, вроде Геты и Дака, громогласно кричащих на дакийском наречии ¹¹⁰. Услыхав стоические софизмы или же узнав о них каким-либо иным образом, они совсем обнаглели и, сняв печать, иногда заменяли ее другой, а иногда даже этого не делали, потому как считали, что для него равно “непостижимо” и то и другое. Возвращаясь, он имел обыкновение делать проверку. [d] Увидев коробочку без печати или запечатанной другой печатью, он очень злился. Когда же они говорили, что она запечатана, потому что они собственными глазами видят печать, он пускался в тонкие рассуждения и опровержения. Признав свое поражение, они высказывали предположение, что если печати нет, то, возможно, он сам забыл ее поставить. “Да нет же, – говорил он, – я точно помню, как собственноручно ставил печать!” – и снова начинал свои опровержения и упреки, проклиная их проделки. Отражая его атаки, они решили, что он их разыгрывает, ведь, будучи философом, Лакид решил, что должен воздерживаться как от мнения, так и от воспоминания, потому что воспоминание – это также мнение. Незадолго до этого он убеждал именно так одного своего друга, по их словам. [736a] Когда же он опровергал их аргументы в отнюдь не академических выражениях, они отправлялись в школу какого-либо стоика, дабы лучше затвердить то, что следует говорить (τὰ ληκτέα), и, поднаторев, готовы были ответить софистикой на его софистику, превосходя в своем жульничестве даже академиков. Он обвиняет их в стоицизме, его же слуги – не скрывая насмешек – отвергают его возражения аргументом “от непостижимости”. [b] Идут всесторонние дискуссии, аргументы сталкиваются с контраргументами; между тем в доме не осталось ничего: ни сосуда, ни того, что он вмещает, ни каких-либо иных предметов обстановки.

Некоторое время Лакид пребывал в недоумении, видя, что опора на собственное учение несколько не помогает, и что если он не сможет опровергнуть своих противников, то утратит все те блага, которыми владеет. Совсем обессилив, он начал призывать на помощь соседей и богов, говоря: “О! О!”, “Увы! Увы!”, “Боги!” и “Богини!” и произнося все тому подобные безыскусные восклицания, при помощи которых люди пытаются утвердиться в вере в момент смятения, – так он кричал громко и самоуверенно.

[с] Наконец, так как эта битва противоречий шла у него дома, он сам, можете быть уверены, занял стоическую позицию (ἑστῶικεῦετο) по отношению к своим слугам; а поскольку они продолжали настаивать на

¹⁰⁹ οὐ θατέρα Ἀηπτοί. «Поймать одной рукой» – пословица, известная еще Платону, *Софист* 226a7.

¹¹⁰ Ср., например, *Третьейский суд* Менандра. О гетах и даках см. Страбон VII.3.12.

академической доктрине, он сам, дабы положить конец их бесчинствам, сделался домоседом и все время проводил возле своей кладовой. Однако и эта мера оказалась бесполезной. Тогда только он начал подозревать, что дело в его философии, и наконец открыто признался: «Наши школьные рассуждения, дети мои, – это одно, а жизнь – совсем другое.»».

[d] Вот что сообщается о Лакиде ¹¹¹. У него было много слушателей, из которых выделялся Аристипп из Кирены ¹¹². Однако из всех учеников преемником его стал Евандр, а за ним последовали другие ¹¹³.

После них школу принял Карнеад и основал третью Академию. В своих речах он применял те же методы, что и Аркесилай: точно так же он имел обыкновение выискивать противоречия, а аргументы своих противников обращал против них же самих. Отличался он лишь в понимании принципа воздержания от суждения, говоря, что человек не может воздерживаться от абсолютно всех суждений, поэтому следует отличать «неясное» (τὰ ἄδηλα) от «непостижимого» (ἀκατάληπτα), и что хотя все вещи непостижимы, не все они неясны. [737a] Был он знаком и со стоическим учением и прославился благодаря спору со стоиками, стремясь не к истине, а к тому, что казалось убедительным большинству. Так он создал для стоиков много затруднений».

Вот как об этом пишет Нумений.

Фр. 27 des Places (fr. 4–7 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 8, 1–15, р. 737 b–739 a V.;

II, р. 281, 11–284, 9 Mras

[737b] «Став главой школы после Гегесина ¹¹⁴, Карнеад пренебрег теми доктринами, которые должен был сохранить, как изменившимися, так и оставшимися без изменений, и, возведя все их к Аркесилаю, на благо или на беду возобновил давний спор».¹¹⁵

Затем он добавляет:

¹¹¹ Возможно, далее идут слова самого Евсевия или его пересказ слов Нумения, хотя Де Плас печатает их как фрагмент.

¹¹² Не путать с Аристиппом, учеником Сократа и основателем школы киренаиков. В разделе об этом старшем Аристиппе Диоген Лаэртий упоминает и нашего, наряду с тремя другими Аристиппами, о которых также ничего больше не известно (см. DL II.83).

¹¹³ Академическое преемство (по Диогену): Аркесилай – Лакид – Телекл и Евандр из Фокеи (которым Лакид, первым среди академиков, передал школу собственноручно еще при жизни) – Гегесин Пергамский (возможно, упоминается Нумением ниже) – Карнеад – Клитомах – Филон из Ларисы.

¹¹⁴ Чтение, согласно Де Пласу. Гегесина в качестве предшественника Карнеада упоминают авторы преемств, см. Диоген Лаэртий, IV.60.

¹¹⁵ Видимо, имеется в виду изначальное соперничество между Аркесилаем и Зеноном.

«Он выдвигал (предположения) и отвергал их, бросая в бой противоречия и всевозможные частные уловки, одновременно отрицая и утверждая и противореча во всех смыслах: [с] и как только дело доходило до удивительных речей, он тут же вздымался, как бурная река, вышедшая из своих берегов и заливающая окрестности, нападал на своих слушателей и увлекал их за собой в шумящий поток. Сбивая с толку других, сам он не поддавался обману, – чего не было у Аркесилая. Ведь последний, потчывая своих собеседников, охваченных общим энтузиазмом (τοὺς συκοφραβαντικῶντας) ¹¹⁶, обманным снадобьем, не замечал, как сам первым неощутимо для себя вовлекался в обман, приняв все это сам и уверившись в истинности своих слов. [d] Но новая напасть в дополнение к старой, Аркесилаю, – Карнеад немногим отличался от первого: он не соглашался даже на малейшую уступку, разве что в случаях, когда его оппоненты могли быть обессилены таким способом в применении того, что он называл утвердительным и отрицательным вероятностным представлением, устанавливающим, является ли данная сущность живым существом или неживым. Понемногу продвигаясь вперед, подобно дикому зверю, который, отступив, снова с яростью бросается на острие копья, он, немного уступив, наносил еще более мощный удар. А утвердившись на этой позиции и успешно победив противника, он мог затем добровольно отказаться от своего мнения и никогда не вспоминать о нем.

[738a] Признавая, что во всех вещах есть как истина, так и ложь, он как бы предлагает сотрудничество в исследовании и, подобно опытному атлету, на время уступив, снова берет верх. Взвесив относительную правдоподобность каждой позиции, он затем говорит, что ни одна из них не может быть ухвачена достоверно (βεβαίως καταλαμβάνεσθαι). Он был более искусным разбойником и фокусником [по сравнению с Аркесилаем]. Ведь вместе с истиной он брал похожую на нее ложь, а вместе с «постигающим представлением»¹¹⁷ рассматривал и подобное ему представление, а затем, уравновесив их на чашах весов, заявлял, что нет ни истины, ни лжи, и что одного здесь не больше другого, и что вероятность одного не больше, чем другого (οὐ μᾶλλον τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἢ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πιθανοῦ). [b] Так сон переходит в сон, а ложное представление становится подобным истинному, как от воскового муляжа к настоящему яйцу ¹¹⁸. Так что вреда это принесло немало, од-

¹¹⁶ Букв. «вместе корибанствующих», «участвующих в совместных танцах корибантов», в переносном смысле: «охваченных одинаковым энтузиазмом». Это редкое слово встречается в *Федре* 228b7.

¹¹⁷ «Каталептическое» представление – стоический критерий безошибочного восприятия чувственных объектов.

¹¹⁸ Сказано следующее: ὡς ἀπὸ ᾧοῦ κηρίνου πρὸς τὸ ἀληθινὸν ᾧον, хотя не вполне понятно, что значит это сравнение.

нако Карнеад увлекал людей и покорял их души ¹¹⁹. Скрытный вор и явный грабитель, он способен был поработить хитростью или силою ¹²⁰ даже хорошо подготовленного противника. Всякое мнение (διάνοια) Карнеада побеждало, и никакое другое, потому как его противники были менее искусны в речах.

[с] Например, Антипатр ¹²¹, который был его современником, начал было писать полемическое сочинение против него, однако, выслушивая день изо дня непрекращающийся поток речей Карнеада, он не решился представить его на суд публики, ни в школе, ни во время прогулок (οὐκ ἐν ταῖς διατριβαῖς, οὐκ ἐν τοῖς περιπάτοις), и не произнес ни единого слова, – никто, как говорят, не услышал от него об этом ни звука. Однако он продолжал записывать свои возражения и, забившись в угол (γωνίαν λαβὼν) ¹²², писал книги, которые завещал своим преемникам, однако они бессильны сейчас, а ранее были еще бессильнее в сравнении с величием и славой Карнеада, которыми он обладал в глазах своих современников. [d] Однако разжигая страсти на публике из желания ниспровергнуть стоиков, среди своих друзей втайне он мог соглашаться, говорить откровенно и позитивно высказываться о вещах, как обычный человек ¹²³.

После этого идет следующее:

«Ментор поначалу был учеником Карнеада, однако преемником не стал. Дело в том, что Карнеад застал его со своей любовницей, причем эта сцена предстала перед ним не как «убедительное представление» (πιθανῆς φαντασίας) и не как «непостижимое» (μὴ κατεληφώς), а как нечто вполне достоверное и очевидное – и за это он изгнал его из школы ¹²⁴. Удалившись, тот стал его соперником как в софистике, так

¹¹⁹ Буквально, «ἐψυχαγωγῶν καὶ ἠνδραποδίσσας, увлекал души и покорял людей», вероятно, как Гермес, который вел души в царство теней.

¹²⁰ δόλω καὶ βίᾳ. Греческий эквивалент принципа римского права *vi, clam, praesidio* («силою, тайно или прекарно»). Последнее в случае с Карнеадом, видимо, также имело место, потому что он, по словам Нумения, не определял заранее правил игры.

¹²¹ Антипатр Тарсийский (род. ок. 150 г. до н. э.), стоик, преемник Хрисиппа.

¹²² Возможно, сравнение навеяно платоновским *Горгием* (485d2–e1): «Как бы не был даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи... он прозябает до конца своей жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово» (пер. С. П. Маркиша).

¹²³ Он хорошо усвоил урок Лакида из предыдущего фрагмента, понимая, что философия – это одно, а жизнь – совсем другое. В свете античного этического идеала это замечание может быть скрытым упреком.

¹²⁴ Эту же историю, со ссылкой на Фаворина, приводит Диоген (IV.63), подкрепляя ее пародическим стихом, посредством которого Карнеад якобы объявил свою волю: «Здесь пребывает издавна морской проницательный

и в искусстве спора, опровергая то представление о «непостижимости» (ἀκαταληψίαν), которому он учил в своих речах».

Затем он добавляет:

[739a] «Обучая противоречивой философии, Карнеад гордился ее ложными положениями (τοῖς ψεύμασιν), скрывая за ними истину. Он использовал эти ложные положения как занавес, и, прячась за ними, высказывал истину, подобно фокуснику. Так что обладал он тем же недостатком, что и бобы: ведь пустые бобы плавают на поверхности и хорошо заметны, а добрые лежат внизу и скрыты от глаз».

Вот что говорят о Карнеаде. После него диадохом стал Клитомах¹²⁵, а затем Филон, о котором Нумений сообщает следующее:

Фр. 28 des Places (fr. 8 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 9, 1–4, p. 739 b–d V.;

II, p. 284, 11–285, 3 Mras

[739b] «Приняв школу, этот Филон поначалу преисполнился радости. Из признательности он окружил почетом и стал превозносить учения Клитомаха¹²⁶, [с] и против стоиков “покрылся блистательной медью”¹²⁷.

Однако по прошествии времени, когда учение академиков о воздержании от суждения (τῆς ἐποχῆς) поистрепалось и он уже сам так не думал, «очевидность» чувств (ἐνάργεια) и «согласие» с ними (ὁμολογία) вынудили его изменить свою точку зрения. Уже со всей четкостью осознавая это, он тогда очень хотел – так и знай – найти того, кто бы его опроверг, чтобы не казалось, что он, “обращая хребет”¹²⁸, бежит добровольно.

старец, Ментора образ принявший, с ним сходствуя видом и речью, – / Из нашей школы должен быть он исключен!» (Ср. *Одиссея* 4.384, 2.268, пер. В. А. Жуковского).

¹²⁵ На нем у Диогена изложение заканчивается (IV.67), а о Филоне и Антиохе не говорится ни слова.

¹²⁶ Как сообщает Диоген Лаэртский, Клитомах первым изложил учение и методы Карнеада в письменной форме. Именно эти сочинения, видимо, и стали основным источником сведений для последующих авторов. В этом смысле Филон поначалу превозносил идеи Карнеада.

¹²⁷ *Илиада* 7.206 и 16.130.

¹²⁸ *Илиада* 8.94 (слова Диомеда, адресованные к Одиссею, призывающие его не бежать малодушно, но противостать Гектору и защитить старца Нестора), то есть Филон не хотел, чтобы о нем подумали, что он бежал, даже не попытавшись дать отпор противнику. Однако нападение случилось с неожиданной стороны: против Филона выступил его ученик Антиох.

Учеником Филона был Антиох, который основал другую Академию. [d] По крайней мере, он принадлежал к школе (σχολάσας¹²⁹) стоика Мнесарха, выступил против Филона и добавил к учению Академии множество чуждых элементов».

Трактат «О нетленности души»

Фр. 29 des Places (fr. 31 Leemans)

Ориген, *Против Кельса* V, 57; II, p. 60 Koetschau

(= Хрисипп, свидетельство 23 SVF II, пер. А. А. Столярова)

Странные вещи иногда открываются людям, и среди эллинов их рассказывали не только те, кого подозревали в создании мифов, но и люди, отмеченные подлинным философским дарованием и стремившиеся откровенно высказать то, что пришло им на ум. Такие вещи мы нашли, например, у Хрисиппа из Сол, и кое-где в связи с Пифагором, а также у позднейших писателей, которые родились сравнительно недавно, например, у Плутарха из Херонеи в книгах *О душе* и пифагорейца Нумения во второй книге трактата *О нетленности души*.

Космос и душа

(фр. 30–33, 60, 34–51)

Фр. 30 des Places (test. 46 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 10, p. 12, 12–17 Westerink

Эта пещера¹³⁰, имея в себе неиссякаемые источники влаги, является символом не интеллигибельной, а чувственной сущности. Это не было святилище орестиад (горных) или акрейских (вершинных) нимф, или каких-либо еще. Оно было святилищем наяд, получивших свое имя от потоков¹³¹. Нимфами-наядами мы называем собственно потенции, присущие воде; они же [пифагорейцы?] так называли вообще все души, нисходящие в мир становления. Предполагалось, что души эти соединяются с влагой, движимые божественным духом, как, по словам

¹²⁹ Или просто посещал? В любом случае у стоиков он научился очень многому.

Об обстоятельствах разрыва между Филоном и Антиохом рассказывает Цицерон (*Первая Академика* 11 сл.). Подробнее см. Диллон 2002, 66 сл. В целом об Антиохе см. Glucker 1978.

¹³⁰ Сочинение неоплатоника Порфирия *О пещере нимф* представляет собой комментарий на описание пещеры на Итаке (Гомер, *Одиссея* 13.102–112). Имя Нумения и его спутника Крония упоминается в этом небольшом трактате всего несколько раз, однако, как отмечает Де Плас, не исключено, что весь этот текст так или иначе зависит от Нумения. См. также фр. 60 (расположен после фр. 33).

¹³¹ $\nu\acute{\alpha}\omega$ или эп. $\nu\acute{\alpha}\iota\omega$ – теку.

Нумения, сказал и пророк: «Дух божий носился над водой»¹³². Поэтому и египтяне представляли себе все божества не стоящими на чем-либо твердом, а [стремительно летящими] на кораблях – в том числе и солнце, и вообще всех¹³³: под ними следует понимать души, парящие над влагой и нисходящие для становления. Поэтому Гераклит сказал, что душам наслаждение, а не смерть стать влажными, наслаждение же для них – падение в рождение. В другом месте он говорит: «Мы живем их смертью, а они живут нашей смертью»¹³⁴.

Соответственно этому поэт¹³⁵ называет находящихся в становлении «влажными», «имеющими влажные души», им приятны кровь и влажное семя, как и душам растений – питающая их вода¹³⁶.

Фр. 31 des Places (test. 43 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 21–24, р. 22, 2–24, 3 Westerink

Теперь мы должны выяснить намерение поэта: передает ли он в рассказе о пещере то, что считает фактом, или здесь нечто загадочное или поэтический вымысел. Нумений и его друг (ἑταῖρος) Кроний, имея в виду, что пещера есть образ и символ космоса, говорят, что небо имеет два предела – один не южнее зимнего тропика, другой – не севернее летнего. Летний же тропик находится около созвездия Рака, зимний – около созвездия Козерога. Так как созвездие Рака к нам ближе всего, то вернее всего отводить его к Луне как наиболее близкой к нам. Южный полюс для нас уже невидим, и поэтому созвездие Козерога более всего соответствует самой удаленной и выше всех стоящей планете [Кроносу, то есть Сатурну]. В промежутке между Раком и Козерогом знаки зодиака расположены в следующем порядке: сначала Лев, жилище Гелиоса [Солнца], потом Дева – жилище Гермеса [Меркурия]; затем идут: Весы – жилище Афродиты [Венеры], Скорпион – жилище Ареса [Марса], Стрелец – жилище Зевса [Юпитера], Козерог – жилище Кроноса [Сатурна]. В обратную сторону от Козерога идут: Водолей – жилище Кроноса, Рыбы – жилище Зевса, Овен – жилище Ареса, Телец – жилище Афродиты, Близнецы – жилище Гермеса и, наконец, жилище Луны – Рак. По представлениям теологов, двое врат находились: одни – у созвездия Рака, другие – у созвездия Козерога. Платон называл их двумя устьями. У созвездия Рака находится тот вход, которым спускаются души, а у знака Козерога – тот, через который они поднимаются. Но вход

¹³² Быт. 1.2.

¹³³ Ср. Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 34, 364c–d; Ямвлих, *О египетских мистериях* VII.2.

¹³⁴ Фр. 66 Маркович (77a DK); 47 Маркович (77b DK). Это неточные цитаты из Гераклита. Точный текст дают Климент (*Строматы* IV.17.1–2) и Ипполит (*Опровержение всех ересей* IX, 10, 2–3). Ср. Еврипид, fr. 638 Nauck и аналогичное высказывание у Платона (*Горгий* 492e10–11).

¹³⁵ Гомер, *Одиссея*, 6.201.

¹³⁶ С учетом перевода А. А. Тахо-Годи и А. В. Лебедева.

у созвездия Рака – северный и ведет вниз, а тот, что у созвездия Козерога, – южный и поднимается вверх. Северный вход – для душ, нисходящих в мир становления. И правильно, что ворота, обращенные к северу, предоставлены не богам, а тем, кто восходит к богам, почему поэт и назвал их дорогой не богов, а бессмертных – свойство, общее для душ, или для тех, которые сами по себе, то есть по своей сущности бессмертны.

О двух этих воротах, как он [Нумений] говорит, упоминает и Парменид в книге *О природе*¹³⁷, упоминают о них и римляне, и египтяне. Римляне празднуют Кронии [Сатурналии], когда солнце входит в созвездие Козерога, и во время празднеств надевают на рабов знаки свободных, и все друг с другом общаются. Основатели обряда этим хотели показать, что те, кто ныне по рождению являются рабами, в праздник Кроний [Сатурналий] освобождаются, оживают, и через место, являющееся жилищем Кроноса, небесными вратами возвращаются к своему истинному рождению¹³⁸. Путь нисхождения для них начинается от знака Козерога. Поэтому дверь они называют «*ἰανυα*», и январь называется как бы месяцем врат, когда солнце от знака Козерога поднимается к востоку, поворачивая в северную часть [неба]. Началом египетского года, наоборот, служит не знак Водолея, как у римлян, а знак Рака. Вблизи созвездия Рака находится Сотис, который греки называют созвездием Пса. Начало нового месяца у них – восход Сотиса, который является началом становления в космосе¹³⁹.

Фр. 32 des Places (test. 44 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 28, р. 26, 26 – 28, 6 Westerink

В другом месте Гомер говорит еще о вратах Гелиоса¹⁴⁰, имея в виду знаки Козерога и Рака. Пока солнце проходит от северного ветра к югу и обратно к северу, Козерог и Рак находятся около Млечного Пути, за-

¹³⁷ Фр. В 1.11 DK: «Там ворота путей Ночи и Дня».

¹³⁸ «Самозарождению»? Вопреки исправлению Вестеринка (εἰς ἀπογένεσιν) Де Плас восстанавливает чтение рукописи (εἰς αὐτογένεσιν). Нам это представляется разумным. Хотя смысл сказанного не очень изменяется при любом прочтении, интересно, что уникальное слово αὐτογένεσις (которого нет в LSJ) созвучно с весьма известным из герметической, гностической и иной позднеантичной литературы понятием «само-зарождающегося» начала, даймона или иной сущности (αὐτογενής δαίμων; см. *Герметический корпус*, ар. Stob. 1.49.44; Максим Тирский, 16.6; Прокл, *Комм. на Парменид*, р. 893 S.; Орфика, фр. 245.8; *Апокриф Иоанна* 30), а также «ино-родцем» (ἀλλογενής) гностической литературы (см. трактат 3 первого кодекса из Наг Хаммади и другие гностические тексты) – персонажем, известным Порфирию, так как он упоминает трактат с таким названием в своем *Жизнеописании Плотина* 16. Подробнее см. Афонасин 2002, 27–28.

¹³⁹ Пер. А. А. Тахо-Годи, с исправлениями.

¹⁴⁰ Гомер, *Одиссея* 24.12.

нимая его крайние пределы, при этом Рак – это север, а Козерог – юг¹⁴¹. По Пифагору, души представляют собою «толпу снов», которые сходятся на Млечном Пути, названном так, потому что души питаются молоком, когда ниспадают в мир становления. Поэтому те, кто вызывает души (ψυχαγωγοὺς)¹⁴², делают им возлияния из меда, смешанного с молоком, так как в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению и так как вместе с зачатием душ появляется молоко¹⁴³.

Фр. 33 des Places (test. 45 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 34; p. 32, 13–21 Westerink

Не без основания, мне кажется, приверженцы Нумения в образе Улисса в гомеровской *Одиссее* увидели того, кто проходит по порядку весь путь становления и возвращается в недоступное место (εἰς τοὺς ἀπείρους), вне моря и вне бури:

...покуда людей не увидишь,
Моря не знающих, пиши своей никогда не солящих¹⁴⁴.

Морская же гладь, море и бури, по Платону¹⁴⁵ означают материальный мир (ἡ ὑλικὴ σύστασις).

Фр. 60 des Places

Порфирий, *О пещере нимф*, 5–6;

p. 59, 1–2 et 60, 1–14 Nauck; p. 6, 21–22 et 8, 13–23 West

(5) Пещеры и гроты древние, как подобало, посвящали космосу... (6) Недаром и персы при посвящениях в мистерии, сообщая мисту о нисхождении душ и об обратном их восхождении, называли место, в котором это происходит, гротом. По словам Евбула¹⁴⁶, Зороастр впервые посвятил творцу и отцу всего, Митре, естественный грот в горах вблизи Персиды, цветущий и богатый источниками, так как грот был для него

¹⁴¹ «Тропическими» созвездия Козерога и Рака были во времена Гомера (2300–100 гг. до н. э.). В настоящее время «вратами солнца» являются Близнецы и Стрелец. Заметим, что Порфирий осознает неточность, говоря, что Козерог и Рак находятся около млечного пути (то есть галактического экватора). См. также фр. 34 (Макробий).

¹⁴² Эпитет Гермеса, ср. фр. 27.

¹⁴³ Пер. А. А. Тахо-Годи, с исправлениями.

¹⁴⁴ Гомер, *Одиссея* 11.122–123, пер. В. А. Жуковского.

¹⁴⁵ Платон, *Политик* 273d7. Эрик Доддс (Dodds 1965, 101, n. 1) сопоставляет с этой интерпретацией бегства Одиссея как образа бегства души на родину «одну из христианско-гностических фресок, которые украшают гробницу III века недалеко от Виллы Манцони в Риме: она представляет возвращение Одиссея как образ возвращения души “на родину” (J. Carcopino, *De Pythagore aux arêtres*, pp. 175–211). И Плотин, и художник-гностик, возможно, основывались на пифагорейском источнике. Нумений истолковывал *Одиссею* похожим образом» (пер. А. Пантелева).

¹⁴⁶ Писатель, сочинивший «историю Митры во многих книгах», согласно Порфирию, *О воздержании* 4.16. Вероятно, жил во времена императора Комода.

образом ¹⁴⁷ космоса, созданного Митрой. А находившееся внутри грота и расположенное там в определенном порядке имело значение символов космических стихий и стран света. После Зороастра и все другие имели обыкновение совершать мистерии в гротах и пещерах, как в естественных, так и в искусственных ¹⁴⁸.

Фр. 34 des Places (test. 47 Leemans)

Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 12, 1–4;

р. 47, 30–48, 22 Willis

12. (1) Итак, порядок самого нисхождения (descensus), которым душа соскальзывает с неба в преисподнюю этой жизни, состоит в следующем. Млечный Путь так охватывает своим поясом (ambiendo) Зодиак, встречаясь с ним наклонной дугой ¹⁴⁹, что рассекает его там, где помещаются два тропических созвездия: Козерог и Рак ¹⁵⁰. Натурфилософы называют [эти созвездия] «вратами Солнца», поскольку в них обоих, когда точка солнцестояния оказывается на пути Солнца, его дальнейшее приращение останавливается и начинает обратный путь по поясу, пределы которого Солнце не покидает. (2) Полагают, что через эти врата души с неба проходят на землю и возвращаются с земли обратно на небо. Поэтому одни именуются [вратами] людей, а другие – [вратами] богов. Рак – для людей, ибо через [эти врата] лежит спуск к низшему (in inferiora); Козерог – для богов, поскольку через [его врата] души возвращаются в седалище (sedem) собственного бессмертия и в число богов ¹⁵¹. (3) И это то, на что указывает божественное знание Гомера в описании пещеры на Итаке. Пифагор полагает, что вниз от Млечного Пути начинается царство Дита, поскольку кажется, что соскользнувшие оттуда души уже отпали от божественного (superis) ¹⁵². Он говорит, что молоко оттого является первой пищей, предлагаемой новорожденным, что первое движение [душ], соскальзывающих в земные тела, начинается с Млечного Пути. Поэтому и Сципиону, когда ему был показан Млечный Путь, было сказано, о душах блаженных [людей]: *отсюда отправившись, сюда же и возвращаются* ¹⁵³. (4) Следовательно, пока души, которым предстоит нисхождение, пребывают в Раке (ведь, располагаясь там, они еще не покинули Млечного Пути), они продолжают быть в числе богов. Но когда, скользя [по Зо-

¹⁴⁷ εἰκόνα φέρωντος αὐτῶ. Это не совсем обычное выражение, повторяющееся в разных местах трактата, может помочь, согласно Де Пласу, идентификации мест, заимствованных из Нумения (ср. начало фр. 31).

¹⁴⁸ Пер. А. А. Тахо-Годи. Де Плас помечает этот фрагмент как сомнительный.

¹⁴⁹ Речь идет о плоскости эклиптики и галактического экватора, которые пересекаются под углом ок. 23.5°.

¹⁵⁰ См. примечание к фр. 32 (Порфирий, *О пещере нимф* 28).

¹⁵¹ См. фр. 31 (Порфирий, *О пещере нимф* 22).

¹⁵² Ср. фр. 32 (Порфирий, *О пещере нимф* 28).

¹⁵³ Фраза из комментируемого пассажа *О Государстве* Цицерона (VI.13).

диаку], они достигают Льва, то закладывают там начало своего будущего состояния¹⁵⁴.

Фр. 35 des Places (test. 42 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Государство» Платона II*,
р. 128, 26–130, 14; 131, 8–14 Kroll

Нумений говорит, что у целокупного космоса и земли имеется центр, расположенный как бы отчасти на небесах, а отчасти – на земле¹⁵⁵. Здесь заседают судьи, посылающие одни души на небеса, а другие – в подземное место по [текущим] туда рекам¹⁵⁶. Небо он называет «неподвижным» (ἀπλανῆ) и оканчивающимся двумя «расселинами» (χάσματα) – Козерогом и Раком: одна из них – это путь вниз для рождения, другая – для обратного восхождения. Подземные реки – это сферы планет (τὰς πλανωμένας)¹⁵⁷, ведь через эти реки и сам Тартар пролегает туда путь. Говорит он, кроме того, о многих фантастических вещах, например, о прыжках (πηδήσεις), которые совершают души от солнцестояния до равноденствия и оттуда – назад до солнцестояния, и о том, как влияние этих прыжков переносится (μεταφέρει) на земные дела, – соединяя платонические речения с теориями генетлиалогов и мистов (τοῖς γενεθλιαλογικοῖς καὶ ταῦτα τοῖς τελεστικοῖς)¹⁵⁸. О расселинах свидетельствует и поэма Гомера¹⁵⁹, в которой не только говорится об обращенном к северу (Борею) пути спуска для людей, и Гелиос [...] ¹⁶⁰ но и о другом, обращенном к югу (Ноту), <божественном>: через него не подобает проходить человеку, этот путь доступен лишь для

¹⁵⁴ Пер. М. С. Петровой, цит. по: Гайденоко–Петров 2000, 381.

¹⁵⁵ μεταξὺ μὲν ὄν τοῦ οὐρανοῦ, μεταξὺ δὲ καὶ τῆς γῆς. Ср.: «Он (Эр) говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи...» (*Государство*, X 614c; пер. А. Н. Егунова).

¹⁵⁶ См. *Государство*, X 616c3.

¹⁵⁷ Термин, обычно обозначающий планеты. Место не очень понятное.

¹⁵⁸ Соединение Нумением воедино воззрений платоников, «подсчитывающих рождения» генетлиалогов, то есть астрологов, и приверженцев эллинских мистерий рассматривается некоторыми авторами в качестве свидетельства «восточных влияний» на его учение. См. Dodds 1960, 10. Джон Диллон (2002, 360) пишет, что, скорее всего, речь у Нумения шла о пути души вниз: проходя через Зодиак и сферы планет, душа приобретает различные влияния и обрастает «прилепившимися» душами, говоря словами гностика Валентина (см. Афонасин 2002, 79; Валентин, фр E=Климент, *Строматы* II.112.1–115.3). Ср. фр. 43 ниже.

¹⁵⁹ См. фр. 31–32. Имеется в виду образ пещеры нимф: «Людам один лишь из них, обращенный к Борею, доступен; / к Ноту ж на юг обращенный богам посвящен...» (*Одиссея* 13.110–112).

¹⁶⁰ Текст в этом месте испорчен. Исправление в соответствии с изданием Де Пласа.

бессмертных. Когда Козерог подхватывает душу, он освобождает ее от жизни, которую она вела, будучи человеком, оставляя лишь бессмертное и божественное. Но это еще не все: в поэме воспеваются также «врата Гелиоса» и «толпа снов» (δῆμον ὀνειρώων); два зодиакальных тропика названы «вратами Гелиоса», а «толпа снов», как он говорит, означает Млечный Путь. Неслучайно Пифагор, по обыкновению выражаясь таинственно, назвал Млечный Путь «Аидом» и тем «местом душ», в которое они собираются. Вот почему у некоторых народов принято для очищения душ совершать молочные возлияния, а нисходящим для становления молоко – это первая пища ¹⁶¹. Впрочем, и Платон, как уже было сказано, словом «расселины» ¹⁶² обозначает двое врат, а Млечный Путь называет «светом», который является «узлом неба» ¹⁶³. Сюда после двенадцатидневного перехода поднимаются души, следующие из того места, где восседают судьи. Вот это-то место и есть центр. Так все начавшееся с числа двенадцать (Додекады) заканчивается небесами, которые включают в себя центр [космоса], землю, воду, воздух, семь планет и само неподвижное небо. Стало быть, оба зодиакальных тропика, две «расселины» и «двое врат» различаются только по имени; точно так же, Млечный Путь, свет, «похожий на радуго», и «толпа снов» – тождественны. Кроме того, поэт сравнивает со снами души, свободные от тел... ¹⁶⁴

[р. 131, 8–14] Лишь он [Нумений] наполняет Млечный Путь душами, которые оттуда водружаются на небеса ¹⁶⁵. В то время как один [Платон] не позволяет счастливым душам спускаться в подземное место, другой [Нумений] силой заставляет их прийти туда, потому что каждая душа сначала должна предстать перед судьей и лишь потом подняться на небеса, где души ведут счастливую жизнь.

¹⁶¹ См. фр. 32.

¹⁶² *Государство* X, 614c2.

¹⁶³ *Государство* X, 616c: «Всем, кто провел на дугу семь дней, на восьмой день нужно было вставать и отправиться в обратный путь, чтобы за три дня прийти в такое место, откуда виден луч света, протянувшийся сверху через все небо, словно столп, очень похожий на радуго, только ярче и чище. Они дошли до него, совершив однодневный переход, и там увидели внутри этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей, ведь этот свет – это узел неба...».

¹⁶⁴ Ср. *Одиссея* 11.207 («...тенью иль сонной мечтой...») и 222 («...улетевши, как сон, их душа исчезает...»).

¹⁶⁵ Иоанн Филопон (*О вечности мира*, р. 290б 7–9 Rabe) говорит, что, «согласно некоторым богословам, на Млечном пути находится место пребывания и отдыха разумных душ».

Фр. 36 des Places (test. 48 Leemans)

Псевдо-Гален (Порфирий) *Об одушевленности эмбриона*
(Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) р. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch

Если эмбрион потенциально (δυνάμει) жив в обычном смысле слова или даже жив как активное существо (ἐνεργεία), то трудно определить сам момент вхождения души (εἰσκρισις), и лишь после немалых сомнений и не без ухищрений он может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать ее и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и ставшей после вхождения внутрь естественным соединением. Об этом много говорят Нумений и толкователи загадок Пифагора, считавшие Платоновскую реку Амелет¹⁶⁶, Стикс у Гесиода¹⁶⁷ и орфиков¹⁶⁸, а также истечение (ἐκροή) у Ферекида – спермой¹⁶⁹.

Фр. 37 des Places (test. 49 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* I, 76, 30–77, 23 Diehl

По мнению некоторых, одни демоны противоположны другим, одни хороши, а другие дурны, одни превосходят числом, а другие силой, одни управляют, а другие подчиняются. Так полагает Ориген. Другие считают, что раздор произошел между благородными душами, воспитанными Афиной¹⁷⁰, и другими активными участниками творения (γενεσιουργῶν), которые следуют за богом, управляющим творением¹⁷¹. Именно это толкование отстаивает Нумений¹⁷². Кроме того, третьи, как бы смешивая мнение Оригена и Нумения, говорят о противоположности душ и демонов, ведь демоны, как известно, влекут вниз, а души – вверх. Да и слово «демон» можно понимать в трех смыслах. Одни говорят, что демоны божественного рода; другие – что они являются демонами «по отношению» (κατὰ σχέσιν) и сформированы (συμπληροῦσι) из отдельных душ, которые сподобились демонического удела; а третьи считают демонов некими совратителями и осквернителями душ. Эти последние демоны и затеяли войну против душ, увлекая их в мир становления. Именно это, по их словам, имели в виду древние богословы, приводя в пример Осириса и Тифона и Диониса и Титанов¹⁷³. Так же считал и Платон, из благочестия говоря об Афиня-

¹⁶⁶ Государство X, 621a5.

¹⁶⁷ Теогония 775–777.

¹⁶⁸ Фр. 25, 49, 125 и 295 Kern.

¹⁶⁹ Ферекид, фр. 7 DK.

¹⁷⁰ См. Платон, *Критий* 109 c-d.

¹⁷¹ Посейдоном. Ср. Прокл, *Комментарий на «Тимей»* I 173, 14–15.

¹⁷² Ниже, в том же *Комментарии на «Тимей»* (I 83, 25–26) Ориген и Нумений снова противопоставляются.

¹⁷³ Согласно Кельсу (по свидетельству Оригена, *Против Кельса* IV.42) «Ферекид, который был намного древнее Гераклита, рассказывает миф о том, что два войска противостоят друг другу, одним из которых командует Кронос, дру-

нах и жителях Атлантиды¹⁷⁴. Прежде чем души попадают в твердые тела, они должны пройти через борьбу с материальными демонами, приходящими от закатной стороны горизонта, так как закатная сторона, как говорят египтяне, является местом проживания злых демонов¹⁷⁵. Это мнение философа Порфирия, который удивил бы нас, если бы говорил нечто отличное от учения Нумения¹⁷⁶.

Фр. 38 des Places (test. 51 Leemans)

Олимпиодор, *Комментарий на «Федон» Платона*, р. 84, 21–85, 3 Norvin

Что касается использования этих правил, то мы легко покажем, что темница¹⁷⁷ не есть благо, как говорят некоторые, и не удовольствие, как думал Нумений...¹⁷⁸ Это встречается уже у Порфирия в его комментарии¹⁷⁹.

Фр. 39 des Places (test. 31 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей» II*, р. 153, 17–25 Diehl [ad Tim. 35a]

До нас одни представляли сущность души математической, чем-то средним между чувственно воспринимаемой реальностью (φυσικῶν) и

гим – Офионей, и повествует о вызовах и поединках между ними, и как они заключают договор: которые из них упадут в Оген (Океан) – тем быть побежденными, а которые выпихнут врага и победят – тем владеть небом. Этот же смысл, по его словам, имеют и священные сказания о Титанах и Гигантах, объявляющих войну богам, и священные сказания египтян о Тифоне, Горе и Озирисе». И далее: «Толкуя гомеровские стихи (*Илиада* 1.590) он (Кельс) говорит, что слова Зевса к Гере – это слова бога к материи, а слова к материи аллегорически выражают, что бог скрутил ее, изначально бывшую хаотически неистовой, связал определенными пропорциями и упорядочил по дороге, ведущей сюда. Поняв эти стихи Гомера таким образом, Ферекид, по его словам, сказал: “Под тем уделом лежит удел Тартарский, сторожат его дочери Борея и Гарпии да Тиэлла (Буря), туда Зевс изгоняет богов, согрешивших от дерзости”. То же значение, по его словам, имеет покров Афины, выставляемый на всеобщее обозрение во время Панафинейского шествия: на нем изображено, как не имеющая матери и девственная богиня побеждает мятежных сынов земли» (Ферекид, фр. 4 и 5 DK, пер. А. В. Лебедева).

¹⁷⁴ По-видимому, отказываясь приписывать богам те преступления, о которых пишут мифографы.

¹⁷⁵ Согласно Платону (*Тимей* 24e) Атлантида расположена на западе. Ср. Лактанций, *Божественные установления* II.9.5–6; Порфирий, *О пещере нимф* 29.

¹⁷⁶ Согласно Lewy 1956, 503–504 Нумений понимает демонов лишь в третьем смысле, отвергая представления Оригена и Порфирия. О «злой» и «доброй» душах см. фр. 43 и 44 и Frede 1987, 1073.

¹⁷⁷ В смысле «тело – гробница души»; см. Платон, *Федон* 62b4.

¹⁷⁸ Ср. фр. 32 = Порфирий, *О пещере нимф* 28, где говорится, что души «в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению».

¹⁷⁹ Вероятно, на *Федон*.

сверхчувственной (ὑπερφυσῶν): называя душу числом¹⁸⁰, они составляли ее из неделимой единицы и неопределенной двоицы, как чего-то делимого¹⁸¹: другие полагали душу как бы сущей геометрически и составляли ее из точки и протяжения, соответственно делимого и неделимого. Первого мнения придерживались Аристандр, Нумений и многие другие комментаторы; второе принадлежит Северу¹⁸².

Фр. 40 des Places (test. 32 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* II, 274, 10–14 Diehl

Феодор, философ из Асины¹⁸³, преисполнившись словами Нумения (τῶν νοῦμηνείων λόγων ἐμφορηθεὶς), совершенно по-новому изложил учение о происхождении души (ψυχογονία), основывая свои построения на буквах, чертежах и числах.

Фр. 41 des Places (test. 36 Leemans)

Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 32, p. 365, 5–21 Wachsmuth

Давайте же вновь обратимся к бестелесной сущности самой по себе и разберем вместе с тем по порядку все мнения о душе. Некоторые эту сущность, во всей ее полноте, называют «подобочастной»¹⁸⁴, тождественной и единой, такой, что каждая ее часть заключает в себе целое. Другие в отдельную душу помещают умопостигаемый космос, богов, демонов, благо и все наидревнейшее (τὰ πρῶτα) ¹⁸⁵, и заявляют, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом в соответствии с сущностью каждой вещи¹⁸⁶. Этого мнения бесспорно при-

¹⁸⁰ См. Ксенократ, фр 60 Н / 165–187 IP (Аристотель, *О душе* I.2, 404b27–28), где говорится, что по Ксенократу «душа – это число, движущее само себя». Подробнее см. Диллон 2005, 143 сл.

¹⁸¹ Ср. самое начало фр. 52, где сказано, что неделимая монада – это бог, а неопределенная диада – это материя.

¹⁸² Аристандр иначе не известен; Север – это философ второго века, вероятно, писавший под влиянием Ксенократа.

¹⁸³ Вероятно, селение в Аттике. Феодор был учеником Порфирия, а затем Ямвлиха, о чем говорится несколько ниже у Прокла (*Комментарий на «Тимей»* II 274, 14 сл.).

¹⁸⁴ ὁμοιομερής, состоящей из однородных частиц.

¹⁸⁵ Следующее за этим ἐν αὐτῇ выглядит плеоназмом. Согласно Ямвлиху (ср. также Стобей, I 367,3), эпитеты «божественный», «наидревнейший» и «наилучший» относятся к небесным существам, богам, демонам, ангелам и героям.

¹⁸⁶ Принцип, важный для неоплатонизма. См. Прокл, *Первоначала теологии* 103 «Πάντα ἐν πᾶσι, οἰκέως δὲ ἐν ἑκάστῳ» – Все во всем, но в каждом в соответствии с ее сущностью», комментарий см. Dodds 1963, 92–92 (текст), 254, 346 (примечание и добавление). См. также Сириан, *Комментарий на «Метафизику»* 82.1, где это представление приписывается «пифагорейцам». Эта формула была воспринята Псевдо-Дионисием (*О божественных именах* 4.7), а затем Джордано Бруно и Лейбницем. Эрик Доддс (1966, 346) отмечает, что истоки этого представления можно найти у Антиоха Аскалонского (Цицерон, *Туску-*

держивается Нумений, с ним не во всем соглашается Плотин; Амелий занимает неуверенную позицию, а Порфирий сомневается по этому поводу: то он решительно отвергает это мнение, то принимает его в качестве древнего предания. Согласно этому представлению, душа в полноте ее существа ничем не отличается от ума, богов и превосходящих ее родов.

Фр. 42 des Places (test. 34 Leemans)

Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 67, р. 458, 3–4 Wachsmuth

Нумений, кажется, первым отстаивал (προεβέβειν) мнение о единстве и неразличимом тождестве души и ее начал¹⁸⁷.

Фр. 43 des Places (test. 35 Leemans)

Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 37;
р. 374, 21–375, 1 et 12–18 Wachsmuth

Ведь и сами платоники весьма расходятся во мнениях. Некоторые, такие как Плотин и Порфирий, сводят к единому составу и к одной форме виды, части и действия жизни¹⁸⁸. Другие, такие как Нумений, затевают по этому поводу спор. Третьи же, такие как Аттик и Плутарх¹⁸⁹, в этом споре приходят к согласию... Некоторые из них расходятся со своими предшественниками и, прилепив каким-то образом извне зло к душе¹⁹⁰, считают его происходящим из материи, как нередко говорят

ланские беседы V.22), а при желании – и у Анаксагора (Аристотель, *Физика* 187b1–7), однако, по-видимому, Нумений первым систематически использовал его для описания взаимоотношений этого мира с умопостижимым.

¹⁸⁷ Началами для индивидуальной души являются, по-видимому, мировая душа и ум, или, в терминологии Нумения, первый и второй бог (демиург).

¹⁸⁸ То есть разумной и неразумной составляющих жизни души, которую они, в отличие от стоиков, считают единой.

¹⁸⁹ В тексте сказано: οἱ περὶ Ἀττικὸν καὶ Πλούταρχον. Однако не ясно, о каких приверженцах идет речь. Подобное мнение Плутарх высказывает, например, в *Платоновских вопросах* 1003a и в *О сотворении души в «Тимее»* 1014b-c.

¹⁹⁰ ...ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυσμένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης... Употребляемая терминология свидетельствует о том, что имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. Интересная параллель: свидетельство Климента о гностике II в. Василиде и цитата из книги *О прилепившейся душе* его последователя и «сына» Исидора (Климент, *Строматы* II.113.3–114.1=фр. 11 Афонасин 2002, 284). Исидор доказывает, что «естественность» прилепившихся страстей не является моральным оправданием для бездействия и потакания им: «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!» – восклицает он. Следом за этим сразу же идет цитата из письма другого гностика, Валентина, также «о присоединившихся духах (προσαρτήματα)» (Климент, *Строматы* II.114.2–6=фр. Е. Афонасин 2002, 285). Здесь сердце человека сравнивается с «постоялым двором», где живет кто попало и полно нечистот. Ср. Марк Ав-

Нумений и Кроний, из самих тел, как считает Гарпократион ¹⁹¹, или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.

Фр. 44 des Places (test. 36 Leemans)

Порфирий, *О душевных силах*, Стобей, *Антология* I, 49, 25а,
р. 350, 25–351, 1 Wachsmuth

Другие же, в числе которых и Нумений, думают, что не три части находятся в единой душе, и не две, разумная и не разумная, но что у нас имеется две души, как и всего остального ¹⁹² – одна разумная, другая неразумная...

Фр. 45 des Places (test. 37 Leemans)

Порфирий, *О душевных силах*, Стобей, *Антология* I, 49, 25,
р. 349. 19–22 Wachsmuth

Утверждающую (συγκαταθετικὴν) способность Нумений считает подверженной действиям, о чем свидетельствует, по его словам, то, что представление (τὸ φανταστικόν) является не действием и не результатом, но следствием (παρ᾿ακολούθημα) ¹⁹³.

Фр. 46a des Places (test. 38 Leemans)

Олимпиодор, *Комментарий на «Федон» Платона*,
р. 124, 13–18 Norvin

Одни распространяют бессмертие на все от разумной души до одушевляющей способности (τῆς ἐμψύχου ἕξεως), как, например, Нумений; другие – и на растительную жизнь (τῆς φύσεως), как иногда утверждает Плотин; третьи – вплоть до всего, лишённого разумения (τῆς ἀλογίας), как из древних говорили Ксенократ и Спевсипп, а из современных – Ямвлих и Плутарх ¹⁹⁴; четвертые бессмертным считают только разумное (τῆς λογικῆς), как, например, Прокл и Порфирий.

Фр. 46b des Places (test. 27a Leemans)

Сириан, *Комментарий на «Метафизику» Аристотеля*,
р. 109. 12–14 Kroll

Согласно Нумению, Кронию и Амелию, умопостигаемое (τὰ νοητὰ) и чувственно воспринимаемое (τὰ αἰσθητὰ) во всей совокупности причастно идеям, согласно Порфирию же, – только чувственно воспринимаемое...

релий 12.3.4, где также говорится о присоединившихся страстях теми же словами. Ср. также Макробий, *Комм. на «Сон Сципиона»* I.11.12 (incrementa).

¹⁹¹ Гарпократион – ученик Аттика. Подробнее о нем см. Диллон 2002, 264–267.

¹⁹² Как, например, две руки, два глаза, два уха. Представление о двух душах хорошо согласуется с последовательно проводимым Нумением делением на двое первых принципов.

¹⁹³ Ср. фр. 25–28 (Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV 5–9).

¹⁹⁴ Плутарх Афинский, учитель Прокла.

Фр. 46c des Places (test. 27b Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* III, р. 33, 33–34, 3 Diehl

Если же, как пишет Амелий, а до него Нумений, существует причастность в сфере умопостигаемого, то ее можно обнаружить и среди образов.

Фр. 47 des Places (test. 39 Leemans)

Иоанн Филопон, *Комментарий на трактат Аристотеля «О душе»*, р. 9, 35–38 Hayduck

Из тех, кто считал, что душа может быть отделена (χωριστήν) от тела, некоторые думали, что вся душа делима от тела – и разумная, и неразумная, и растительная; таким был Нумений, введенный в заблуждение одним высказыванием Платона в *Федре*: «πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος»¹⁹⁵.

Фр. 48 des Places (test. 40 Leemans)

Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 40; р. 380, 6–19 Wachsmuth

Думается мне, что и цели различны, и способы, которыми души совершают нисхождение. Если души нисходят в этот мир для спасения, очищения и совершенствования, то они должны оставаться незапятнанными и при нисхождении. Если же ради воспитания и улучшения их собственного нрава они возвращаются в тела, то им не удастся остаться полностью бесстрастными и самостоятельными (ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν). Если же они нисходят сюда в наказание и по приговору, то в некотором смысле подобны влекомым и понуждаемым¹⁹⁶.

Некоторые из молодых так не рассуждают и, не принимая во внимание различие, к одной и той же цели сводят воплощение всех душ, решительно настаивая на том, что воплощение – это всегда зло. Так рассуждают те, кто следуют за Кронием, Нумением и Гарпократионом¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Федр* 245c5. Согласно Иоанну Филопону, христианскому неоплатонику из Александрии и критику Прокла, эти слова Платона, которые следует понимать как утверждение бессмертия души («всякая душа бессмертна»), Нумений истолковывал в том смысле, что «вся душа бессмертна». О Филопоне см. Armstrong 1967, 477–483.

¹⁹⁶ О разных типах нисхождения душ см. Платон, *Федр* 250a и далее, Плотин IV.4.45.

¹⁹⁷ Кроний упоминается вместе с Нумением в фр. 31 и 43, Гарпократион также упоминается в фр. 43.

Фр. 49 des Places (test. 41 Leemans)

Эней Газский, *Теофраст*¹⁹⁸, р. 12 Boissonade;
P G 85, 892 b; р. 12, l. 5–11 M.-E. Colonna [Napoli, 1958]

Плотин и Гарпократион, не считая¹⁹⁹ Бозта и Нумения, в согласии с Платоном говорят, что уподобившийся корщуну переходит в корщуна, подобный волку – в волка, в осла – подобный ослу, обезьяна становится ничем иным, как обезьяной, а лебедь – не иначе, как лебедем²⁰⁰. По их мнению, до того как войти в тело, душа преисполняется всякой скверны (какίας ἐπιπλασθαί)²⁰¹, уподобившись неразумным тварям; действительно, чему уподобилась каждая [душа], в соответствии с тем и поступает, вселяясь (ὑποδῶσα) в то или иное живое существо²⁰².

Фр. 50 des Places (test. 26 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* III, 196, 12–19 Diehl

Обо всех богах, которые управляют миром становления, скажем, что их сущность не смешивается с материей, как утверждают стоики...²⁰³ Однако нет сущности, которая не была бы смешана с материей, а силы и энергии – это то, что смешивается в ней, как говорят те, кто следует за Нумением.

Фр. 51 des Places (test. 28 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* II, 9, 4–5 Diehl

Нумений все считает смешанным, полагая, что ничто не встречается в чистом виде (ἀπλοῦν).

¹⁹⁸ Эней – христианский неоплатоник, ученик александрийского неоплатоника Гиерокла и основатель философской школы в Газе. В своем сочинении *Теофраст, или о бессмертии души и воскресении тела*, стилизованном под платоновский диалог, он критикует неоплатоническую доктрину о предсуществовании души. Подробнее см. Armstrong 1967, 483–488.

¹⁹⁹ Стоящее в тексте ἀμέλει может в действительности быть искажением имени Ἀμέλιος. В самом деле, против Бозта и Амелия направлен трактат Порфирия «О душе», несколько фрагментов которого сохранил Евсевий (*Приготовление к Евангелию*, кн. XI, XIV и XV).

²⁰⁰ Ср. Платон, *Федон* 82a: «А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов и корщуну». См. также *Федон* 81e (про ослов), *Государство* 620c3 (про обезьян), 620a4 и 7 (о лебедях).

²⁰¹ Ср. *Законы* 641c5: «...преисполнены множеством пороков...». См. также *Федон* 66c3 и 67a4.

²⁰² Ср. Платон, *Тимей* 42c: «Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу». Ср. Плотин IV.3.12 сл. О воззрениях Порфирия, Ямвлиха и Гиерокла, противниках доктрины о «перевоспещении в неразумных животных», см. Waszink 1947, 391.

²⁰³ См. фр. 306, 307 SVF II (Столяров 1999, II.1, 172).

О материи

Фр. 52 des Places (test. 30 Leemans)

Халкидий, *Комментарий на «Тимей»* 295–299, р. 297, 7–301, 20 Waszink

ССХСV. [1] Теперь рассмотрим пифагорейское учение²⁰⁴. Нумений из школы Пифагора, отвергнув стоическое учение о началах, обратился к пифагорейской доктрине, которая, по его словам, согласуется с платонической. Он говорит, что Пифагор называет бога монадой (*singularitas*), [5] а материю – диадой (*duitas*). В качестве неопределенной (*indeterminatam*) эта диада не рождена (*minime genitam*), будучи же ограниченной (*limitatam*) – рождена (*genitam*). То есть, до украшения формой и порядком она была без начала (*ortus*) и рождения (*generatio*), [10] но, будучи упорядоченной и оформленной богом-демиургом (*a digestore deo*), она рождается; кроме того, поскольку рождение – это ее последующая судьба (*furtuna*), то, неукрашенная и нерожденная, она должна считаться такой же древней (*aequaevum*), как и бог, который ее упорядочивает²⁰⁵. [15] Однако 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 двоицы²⁰⁶. Однако это неверно, [20] ибо тогда то,

²⁰⁴ Об источниках Халкидия и позиции Нумения см. Winden 1965; Dillon–Long 1988, 122–125 и Диллон 2002, 357–358 (Нумений) и 386–393 (Халкидий).

²⁰⁵ См. *Тимей* 37с–38b. Истоковывая *Тимей*, Нумений (как и Плутарх до него в трактате «О сотворении души в *Тимее*») идентифицирует монаду с демиургом, а первичный хаос (30а) с диадой, которая затем украшается и упорядочивается демиургом. В этом состоит ее «рождение» в новом качестве, в то время как в своем изначальном неупорядоченном и «нерожденном» состоянии она сосуществует с демиургом.

²⁰⁶ Так считали, например, неопифагорейцы Евдор (I в. до н. э.), Модерат (I в. н. э.) и Никомах (II в. н. э.). См. фрагмент трактата Модерата о материи (у Симпликия, In phys. 181.17 Diels) Подробнее о Модерате и обозначение монады как муже-женского начала Никомахом в *Теологуменах арифметики* (4 и 17 De Falco). См. Dodds 1928. О Евдоре и Модерате см. также Диллон 2002, 119–140 и 329–336, соответственно. См. также Афонасин 2002, 79–82. Истоки этой позиции (как впрочем и ее противоположности) можно усмотреть в анонимных пифагорейских источниках, цитируемых у Диогена Лаэртия, Секста Эмпирика и Фотия (о чем подробнее см. Armstrong 1967, 87–89). Диоген Лаэртий (VIII.24–33), опираясь на не дошедший до нас трактат Александра Полигистора (I в. до н. э.) «Преимущества <философов>», пересказывает некий неопифагорейский источник, который получил в литературе название Анонимус Александри. Здесь излагается доктрина порождения чувственного мира из геометрических объектов, а последних – из математических. Началом всего является монада (единица), понимаемая как причина, которой подлежит неопределенная двоица, понимаемая как вещество. Из двоицы происходят остальные числа, из чисел – точки, из точек – линии, из линий – плоские фи-

что было, монада перестала бы существовать, а то, чего не было, диада стала бы чем-то сущим (*subsisteret*) и бог превратился бы в материю, а монада – в неопределенную и безмерную диаду. Понять неприемлемость этого мнения способны даже малограмотные! [25] Итак, стоики считают материю определенной и ограниченной (*definitam et limitatam*) по своей природе, а пифагорейцы – бесконечной и беспредельной (*infinitam et sine limite*); первые думают, что безмерное по природе не может стать стройным и упорядоченным, тогда как, согласно Пифагору, один только бог в силах без усилия свершить то, что природа совершить не может, [30] – бог, который сильнее и возвышеннее всякой силы и у которого природа сама получает свои силы.

CCXCVI. Итак, Пифагор, – говорит Нумений, – также считает материю (*silvam*) текучей (*fluidam*) и лишенной качеств (*sine qualitate*), [35] вместе с тем не называя ее, подобно стоикам, природой средней между плохим и хорошим, то есть принадлежащей к тому роду, который они называют «безразличным»; напротив, она полностью гибельна (*plane perniciosa*). Для него, как и для Платона, бог есть начало и причина всякого блага, материя – всякого зла, [40] а безразлично то, что состоит из формы и материи (*ex specie silvaeque*). Следовательно, не материя является «безразличным», но мир (*mundum*) – смесь благости формы и злоности материи (*ex specie bonitatis silvaeque malitiae*). Недаром же древние теологи считали его порождением провидения и необходимости (*ex providentia et necessitate*).

туры, из которых – чувственно воспринимаемые тела, составленные из четырех первоэлементов. Нечто подобное говорит и Секст Эмпирик во 2-й книге «Против физиков» (*Против ученых* X 248–84; ср. VII 94–109), существенно развивая терминологию и уточняя, как именно числа порождаются из монады, взятой в аспектах тождественного и иного. Эти два источника не могли быть написаны позже 80-х гг. до н. э. и в них нет никаких свидетельств влияния Евдора Александрийского (I в. до н. э., но ранее Страбона, который жил между 64 г. до н. э. и 14 г. н. э.), так что не исключено, что их доктрина представляет собой развитие воззрений Спевсиппа и Ксенократа и напоминает ту, которая критикуется Аристотелем в «Метафизике» XIII.7 (подробнее см. Dillon 2003, 40f, 90f; рус. пер. Диллон 2005, 53сл. (Спевсипп), 119сл. (Ксенократ)). О порождении чувственного мира из умопостигаемых объектов говорится и в некоем пифагорейском источнике, пересказываемом Фотием (*Bibl. Cod.* 249). Правда, здесь, также как в пифагорейских псевдоэпиграфах, вроде Псевдо-Архита у Стобея (*Антология* I.278–279 Wachs. = p. 19 Thesleff) или Псевдо-Бронтина в комментарии на «Метафизику» Сириана (p. 166 Kroll CAG), монада возводится в ранг высшего принципа, из которого затем порождаются геометрические объекты. Однако эти объекты отличаются как от чисел, так и от геометрических трехмерных объектов, которые называются телами. Кроме того, в число порожденных начал не включается душа и не отождествляется ни с геометрическими, ни с арифметическими числами. В этих текстах впервые предпринимается попытка преодолеть исходный пифагорейский дуализм, что, вероятно, послужило образцом для Евдора Александрийского.

ССХСVII. [45] Итак, с тем, что материя бесформенна и лишена качеств, согласны как стоики, так и Пифагор, однако Пифагор считает ее злонаправной (*malignam*), а стоики – ни плохой, ни хорошей. Когда же они по ходу движения, так сказать, встречаются со злом и задаются вопросом: «Откуда же зло?», – то называют его причиной какую-то «извращенность» (*peruersitas*). [50] Однако откуда происходит эта «извращенность», они не смогли объяснить, ведь, по их мнению, есть лишь два начала всего – бог и материя, причем бог – это высшее и превосходное благо, а материя, как они считают, ни плохая, ни хорошая. Напротив, Пифагор не побоялся заступиться за истину, пусть даже в удивительных выражениях, расходящихся с мнением толпы, [55] заявив, что если есть провидение, то с необходимостью существует и зло, а поэтому если есть материя, то она снабжена злом. Так что если мир из материи, то он, несомненно, создан из некогда сущей злой природы. [60] Поэтому Нумений хвалит Гераклита²⁰⁷, упрекающего Гомера в том, что тот предпочел несчастьям жизни гибель и истребление, так как не понимал, что, желая искоренения материи, которая есть источник зла, он высказывается за уничтожение мира. [65] А Платона тот же Нумений хвалит за то, что он говорит о двух мировых душах: одной – наиболее благой, другой – злой²⁰⁸, то есть о материи, беспорядочно флуктуирующей (*fluctuet*), движимой собственным внутренним движением, живой и получившей свою жизнь от души, как и все, что движется благодаря естественному движению²⁰⁹. [70] Значит материя – это создательница (*auctrix*) и покровительница (*patrona*) пассивной части души (*patibilis animae partis*), содержащей в себе нечто тленное, смертное и телесное; в то время как создателем (*auctore*) разумной части души (*rationalis animae pars*) оказывается ум (*ratione*) и бог. Иначе говоря, этот мир создан богом и материей (*ex deo et silva factus est*).

ССХСVIII. [75] Итак, согласно Платону, мир получил свои блага даром от бога-отца; зло же пристало к нему из-за порчи материи-матери²¹⁰. Понятно теперь, что стоики зря возлагали вину на какую-то «извращенность», считая, что все происходит согласно движению звезд. Ведь

²⁰⁷ Фр. 28b4 Маркович (А 22 DK). Согласно Аристотелю (*Евдемова этика* VII.1, 1235a25): «Гераклит порицает поэта, сказавшего [*Илиада* 18.107]: Да сгинет вражда как меж богами, так и меж людьми; в таком случае, [по словам Гераклита], не было бы ни гармонии без высоких и низких звуков, ни животных без самца и самки, которые противоположны друг другу». Более точное высказывание Гераклита сохранено Плутархом (*Об Исиде и Осирисе* 370d): «...[Гераклит] говорит, что “Гомер, молясь о том, чтобы ‘вражда сгинула меж богами и меж людьми’, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]”, ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия» (пер. А. В. Лебедева).

²⁰⁸ *Законы* X, 896e4–6; 897d1.

²⁰⁹ См. *Федр* 245e5–7; *Тимей* 30a3–6.

²¹⁰ *Mala vero matris silvae vitio cohaeserunt*. Ср. *Тимей* 50d2; *Политик* 273b–с.

звезды являются телами и небесными огнями, а материя – кормилицей (nutrix)²¹¹ всех телесных вещей, поэтому смятение, производимое движением звезд и приносящие нам беды и несчастья, также имеет своим источником материю, [85] изменчивую, вечно во власти слепого порыва и легкомысленного безрассудства. Итак, если бог исправил ее, как говорит Платон в *Тимее*, и привел «из нестройного и беспорядочного движения»²¹² в порядок, [90] то ясно, что эта путаная нестабильность материи происходит от случая и несчастливой судьбы, а не по спасительному замыслу провидения. Вот почему, согласно Пифагору, душа материи (silvae anima) не лишена самостоятельного существования (substantia), как думали многие²¹³, но противостоит провидению, всегда готовая в силу порочности помешать его замыслам²¹⁴. [95] Если провидение – это творение и деятельность (opus et officium) бога, то слепой и случайный произвол берет свое начало в материи; ясно, что согласно Пифагору, вся совокупность вещей появилась в результате этого столкновения между провидением и случаем; [100] и после того как материя была должным образом оформлена (ornatus assessorit), она стала матерью всех телесных и рожденных богов²¹⁵. Судьба ее великолепна по большей части, однако не полностью, поскольку зло (vitium), присущее ей по природе, не может быть полностью устранено²¹⁶.

ССХСІХ. [105] Вот почему бог оформил (украсил: comebat) материю благодаря своей могучей силе и исправил всеми возможными способами ее пороки, не искоренив их полностью, однако все же предотвратив совершенную гибель материальной природы, не позволив им расти и повсюду распространяться. [110] Поддержав ту природу, которая из неблагоприятного положения может перейти в благоприятное, и, связав (coniungens)²¹⁷ порядком беспорядок, мерой избыток, красотой уродство, он изменил все ее состояние, просветив и упорядочив его²¹⁸. Наконец, Нумений заявляет, – и это правильно, – [115] что от зла не избавлен (imminet) в мире творения ни один удел, будь то дела человеческие или явление природы, или тела животных, или даже деревья, травы и плоды, находишь они в потоке воздуха (in aeris serie) или в водных струях, или же на самом небе, – [120] поскольку везде к провиде-

²¹¹ *Тимей* 49a7; 52d5; 88d7.

²¹² *Тимей* 30a4–5.

²¹³ Ср. Аристотель, *О душе* В 1, 412a9.

²¹⁴ Сопротивляемость материи форме, которую Порфирий (*О пещере нимф* 5) вслед за Платоном (*Кратил* 420d8, *Тимей* 62c1) назвал ἀντίτυπος.

²¹⁵ Или, возможно, «богов, ответственных за тела и рождения», то есть планет и звезд.

²¹⁶ Рукопись: limari. Чтение Thedinga: eliminari.

²¹⁷ Ср. фр. 21 (термин «сочетаться», хотя и в другом контексте) и фр. 18 («прочно связав материю гармонией»).

²¹⁸ Ср. фр. 11 (третий бог возводит чувственный мир «до состояния, присущего его собственному характеру, как результат любви к материи»).

нию примешана низшая природа, словно какая-то грязь (*riaculo*)²¹⁹. Тот же Нумений, стремясь показать образ материи без покрова (*nudam silvae imaginem*) и выставив ее на свет, сперва исключает²²⁰, одну за другой, все телесные вещи, которые в материнском лоне попеременно обмениваются между собой формами²²¹, [125] затем, рассмотрев в уме то, что освободилось после этого отделения (*ex egestione vacuatum est*), называет материей и необходимостью. Из этой материи и бога он составляет структуру мира (*mundi machinam*) – из бога, действующего силой убеждения, и необходимости, ему повинующейся²²². Таково учение Пифагора о началах.

²¹⁹ Ср. фр. 50, где говорится, что даже планетные боги смешаны с материей.

²²⁰ ...*detractis omnibus singillatim corporibus*... Описывается так называемый процесс τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως: впервые у Аристотеля (*Вторая аналитика* I.27, 87a36) в порядке нисхождения, а потом у многих авторов (хотя и в разных контекстах и в разном порядке). См. Алкиной, *Учебник платоновской философии* 165 (нисхождение); Плутарх, *Платоновские вопросы* 1001e–1002a (восхождение); Секст Эмпирик, *Против ученых* X.281 (нисхождение); Климент, *Строматы* V.72.2 (восхождение) и VI.90.6 (нисхождение). См. Афонасин 2003, т. 2, 326–327.

²²¹ ...*quae gremio eius formas invicem mutantur et invicem mutant*.

²²² То, что остается после удаления тел, – это снова платоновское «вместилище». Убеждение (*persuasio*; *πειθώ*) и необходимость (*necessitas*; *ἀνάγκη*) противопоставляются в *Тимее* 48a1–4; 56a5–6; Законах IV, 722c1.

Аллегорические толкования

Фр. 53 des Places (33 Leemans)

Ориген, *Против Кельса* V, 38; II, p. 42,23–43,3 Koetschau

О Сераписе многие и противоречивые истории рассказывают. Говорят, появился он будто бы здесь совсем недавно благодаря каким-то магическим ухищрениям (τινας μαγγανείας), выполненным по желанию Птолемея, который хотел показать людям Александрии якобы явившегося ему [во сне]²²³ бога. Об учреждении его культа (κατασκευή) мы прочитали у пифагорейца Нумения – культа божества, причастного сущности всех животных и растений, управляемых природой²²⁴. И учредить культ (κατασκευάζεσθαι) этого божества он хотел посредством нечестивых таинств (τῶν ἀτελέστων τελετῶν²²⁵) и магических ухищрений для призывания духов не только через воздвижение образов, но и при помощи магов, колдунов (ὑπὸ μάγων καὶ φαρμακῶν) и духов, вызванных их заклинаниями.

Фр. 54 des Places (38 Leemans)

Макробий, *Сатурналии* I, 17, 65, p. 99, 12–16 Willis

Аполлона называют Дельфийским (Δέλφιον) либо потому, что он делает явным незримое (ἐκ τοῦ δηλοῦν τὰ ἀφανῆ), либо, как считает Нумений, потому, что он как бы один и единственный (unus et solus). Ведь в древнем греческом языке «один» (unus) называется δέλφον²²⁶. Поэтому и брат, говорит он, называется ἀδελφός, поскольку он уже не один (iam non unus).

²²³ Об учреждении культа Сераписа Птолемеем I Сотером (ок. 367–283 гг. до н. э.) сообщают Тацит, *Истории* 4.81.2 и 84.7, Плутарх, *Об Изиде и Осирисе* 28, 361F–362E и Климент, *Протретики* 48. Согласно нашим источникам, Птолемею во сне привиделась колоссальная статуя Плутона, и бог приказал перевезти его в Александрию. После того как один из путешественников сказал ему, что видел такую статую в Синопе, он послал за ней Сотела и Дионисия, которые не без труда сумели выкрасть эту гигантскую статую (описание о Тацита особенно подробно). Плутарх сообщает, что, когда статуя была привезена в Александрию и показана народу, толкователь священных законов Тимофей и Манетон Себеннит на основании изображения (?) Кербера и змеи определили, что это статуя Плутона, и убедили Птолемея в том, что это должно быть Серапис (362A). Далее Плутарх объясняет причины для такой идентификации.

²²⁴ Несколько ниже (362B–C) Плутарх говорит, что Озириса следует отождествлять с Дионисом, а Сераписа с Осирисом после того, как тот изменил природе, то есть, Апис – это телесный облик души Осириса, и далее конструирует этимологию имени Сераписа, из которой следует, что он «приводит все в порядок». Ср. Элий Аристид 45.32.

²²⁵ Ср. Климент, *Протретики* 22.3.

²²⁶ От греч. δέλφους – анат. матка.

Фр. 55 des Places (39 Leemans)

Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 2, 19, р. 7, 23–8, 3 Willis

Нумению, который даже среди философов выделялся особенным интересом к таинственному, приснилось, что, оскорбив божественное величие, он разгласил (*vulgaverit*) в своем толковании Элевсинские таинства (*sacra*). Ему привиделось, будто сами Элевсинские богини, одетые как куртизанки, стоят перед дверьми публичного дома (*lupanar*). Когда же, удивившись, он спросил о причине такого бесстыдства, не подобающего божествам, они в гневе отвечали, что именно по его вине они силой выведены из святилища (*adytum*²²⁷) скромности и выставлены на позор (*prostitutas*) перед первым встречным.

Фр. 56 des Places (34 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах IV*, 53, р. 109, 25–110, 4 Wünsch

Египтяне, в особенности Гермес, говорят, что [бог иудеев] – это Осирис... греки – что он Дионис Орфея, так как, согласно их сообщению, некогда по обе стороны колонн здесь росли виноградные лозы из золота... Ливий сообщает, что бог, которому здесь поклонялись, – это неизвестный (*ἄγνωστος*) бог²²⁸, и вслед за ним Лукан говорит, что храм в Иерусалиме посвящен невидимому (*ἄδηλος*) богу. Нумений же говорит, что этот бог не допускает причастности к себе (*ἀκοινωνήτων*)²²⁹ и отец всех богов, не позволяющий никому стать причастным (*κοινωνεῖν*) его славе.

Фр. 57 des Places (35 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах IV*, 80, р. 132, 11–15 Wünsch

Нумений-римлянин Гермеса считает исходящим словом (*τὸν προχωρητικὸν λόγον*)²³⁰. Ведь ребенок, как он говорит, не начинает кричать, пока не упадет на землю, поэтому не без основания землю многие называют Майей²³¹.

²²⁷ От греч. *ἄδυτον* – заповедное (священное) место, святилище.

²²⁸ Должно быть, *ignotus deus*, однако у Ливия такого нет.

²²⁹ Ср. *Премудрость Соломона* 14.21 (*ἀκοινωνήτων ὄνομα*); Платон, *Законы VI*, 774a4 (*ἀκοινωνήτων ἐν τῇ πόλει*); XI, 914c2 (*ἀκοινωνήτος νόμων*); Халкидий, *Комм. на Тимей*, р. 204, 8–9 Waszink (*Nullius societatis indiguus*). Марк Эдвардс (Edwards 1990, 65) отмечает, что это сообщение не следует воспринимать слишком буквально и использованный термин объясним в контексте платонизма лучше, нежели в библейском.

²³⁰ *λόγος προχωρητικός* (*haraх*; ср. *προχώρησις* подход, приближение). Это необычное словосочетание, по-видимому, более буквально выражает то же, что и стоическое *λόγος προφορικός* (слово произнесенное).

²³¹ Майя (мать) была матерью Гермеса. Римская богиня Майя происходила от великой богини матери-земли и вполне естественно могла идентифицироваться с матерью Меркурия.

Фр. 58 des Places (36 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах IV*, 86, р. 135, 13–17 Wunsch

Гефест, как говорит Нумений, – это плодотворный огонь, животворящее солнечное тепло. Гефеста изображают хромым потому, что он делает неустойчивой и саму природу огня, не позволяя элементам смешиваться друг с другом ²³².

Фр. 59 des Places (37 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах IV*, 86, р. 184, 10–13 Wunsch
(inter «fragmenta libris de mensibus falso attributa»)

Говорят, что Немесида для вещей – это то падения, то взлеты счастливой судьбы, поэтому, согласно Нумению, с каждым кругом ее колесо восстанавливает равновесие ²³³.

Фр. 60 des Places

Порфирий, *О пещере нимф* 5–6

См. после фр. 33.

²³² Возможно аллюзия на *Илиаду* 1.600, где на пиру богов «с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится». Очевидно, имеется в виду подвижность и нестабильность огня.

²³³ Φασὶ γὰρ τὴν Νέμεσιν τὰ γλαφυρὰ τῶν πραγμάτων εἰς τὸ ἔμπαλιν τρέπειν ταῖς ὑπερβολαῖς τῆς τύχης, ὡς φησι Νουμήνιος, τῷ δ' αὐτῷ τροχῷ τὴν ἰσότητα ἐπάγουσαν. Как считает Де Плас, здесь уместно вспомнить выражение «по волнам судьбы», при этом слово γλαφυρός может сохранять изначальный гомеровский смысл – *выдолбленный, пустотелый, полый* – и относиться к лодке или кораблю.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Источники фрагментов

Евсевий, *Приготовление к Евангелию*

<i>Источник</i>	<i>Фрагмент</i>
IX, 6, 9, p. 411a Viguiер	8
IX, 7, 1, p. 411 b–c	1a
IX, 8, 1–2, p. 411d	9
XI, 9, 8–10, 5; p. 525 b–526 a	5
XI, 10, 6–8, p. 526a–c	6
XI, 10, 9–11; p. 526 c–d	7
XI, 10, 12–14; p. 526 d–527a	8
XI, 7, 11–18,5; p. 536 d–537b	11
XI, 18, 6–10; p. 537 b–d	12
XI, 18, 13–14, p. 538 b–c	13
XI, 18, 15–19, p. 538 c–539a	14
XI, 18, 20–21, p. 539a–b	15
XI, 18, 22–23, p. 539b–c	17
XI, 18, 24, p. 539 c–d	18
XI, 21,7–22,2, p. 343d	2
XI, 22, 3–5, p. 544a–b	16
XI, 22, 6–8, p. 544 c–d	19
XI, 22, 9–10, p. 544 d	20
XIII, 4, 4–5,2, p. 650d–651a	23
XIV, 4,16–5,9, p. 727 a–729b	24
XIV, 5,10–6,14, p. 729b–733d	25
XIV, 7,1–15, p. 734a–737a	26
XIV, 8,1–15, p. 737b–739a	27
XIV, 9,1–4, p. 739b–d	28
XV, 17, 1–2; p. 819 a–b	3
XV, 17, 3–8; p. 819 c–820a	4a

Иоанн Лид, *О месяцах*

IV, 53, p. 109, 25–110, 4 Wunsch	56
IV, 80, p. 132, 11–15	57
IV, 86, p. 135, 13–17	58
IV, 86, p. 184, 10–13	59

Иоанн Филопон, *Комментарий на трактат Аристотеля «О душе»*

p. 9, 35–38 Hayduck	47
---------------------	----

Климент Александрийский, *Строматы*

I, 150, 4; II, p. 93,10–11 Stählin–Früchtel–Treu 8

Макробий

Комментарий на «Сон Сципиона» I, 2, 19, p. 7, 23–8, 2 Willis 55

Комментарий на «Сон Сципиона» I, 12, 1–4; p. 47, 30–48, 22 34

Сатурналии I, 17, 65, p. 99, 12–16 Willis 54

Немесий, *О природе человека*

2, 8–14, p. 69–72 Matthaei 4b

Олимпиодор, *Комментарий на «Федон» Платона*

p. 84, 21–85, 3 Norvin 38

p. 124, 13–18 46a

Ориген, *Против Кельса*

I 15; I, p. 67, 21–27 Koetschau 1b

IV, 51; I, p. 324, 18–27 1c

IV, 51; I, p. 324, 23–27 10a

V, 38; II, p. 42,23 – 43,3 53

V, 57; II, p. 60 29

Порфирий

О душевных силах, Стобей, *Антология* I, 49, 25, p. 349, 19–22 45

Wachsmuth

О душевных силах, Стобей, *Антология* I, 49, 25a, p. 350, 25–351,1 44

О пещере нимф 5–6; 6, 21–22 et 8, 13–23 Westerink 60

О пещере нимф 10, p. 12, 12–17 30

О пещере нимф 21–24, p. 22, 2–24, 3 31

О пещере нимф 28, p. 26, 26 – 28, 6 32

О пещере нимф 34, p. 32, 13–21 33

Прокл

<i>Комментарий на «Государство»</i> II, 128, 26–130, 14; 131, 8–14 Kroll	35
<i>Комментарий на «Тимей»</i> I, 76, 30–77, 23 Diehl	37
<i>Комментарий на «Тимей»</i> I, 303, 27–304, 7	21
<i>Комментарий на «Тимей»</i> II, 9, 4–5	51
<i>Комментарий на «Тимей»</i> II, 153, 17–25	39
<i>Комментарий на «Тимей»</i> II, 274, 10–14	40
<i>Комментарий на «Тимей»</i> III, 33, 33–34, 3	46с
<i>Комментарий на «Тимей»</i> III, 103, 28–32	22
<i>Комментарий на «Тимей»</i> III, 196, 12–19	50

Псевдо-Гален (Порфирий) *Об одушевленности эмбриона*

p. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch	36
-----------------------------	----

Сириан, *Комментарий на «Метафизику» Аристотеля*

p. 109. 12–14 Kroll	46b
---------------------	-----

Халкидий, *Комментарий на «Тимей» Платона*

295–299, p. 297, 7–301, 20 Waszink	52 (10b)
------------------------------------	----------

Эней Газский, *Теофраст*

p. 12 Boissonade; P G 85, 892 b	49
---------------------------------	----

Ямвлих, *О душе*

Стобей, <i>Антология</i> I, 49, 32, p. 365, 5–21 Wachsmuth	41
Стобей, <i>Антология</i> I, 49, 37; p. 374, 21–375, 1 et 12–18	43
Стобей, <i>Антология</i> I, 49, 40; p. 380, 6–19	48
Стобей, <i>Антология</i> I, 49, 67, p. 458, 3–4	42

Индекс-указатель имен и названий

- Агафокл Сиракузский 25 (733с)
Академики 24–28 (passim)
Амелет 36
Амелий 41 46b 46с 49(?)
Аммоний 4b
Антиох Аскалонский 28
Антипатр Тарсийский 27 (738с)
Антисфен 24 (728с)
Аполлон 54
Арес 31
Аристандр 39
Аристипп из Кирены
(младший) 26 (736d)
Аристипп из Кирены (ученик
Сократа) 24 (728b)
Аристобул 1с 8
Аристотель 24 (728d) 25 (732b)
Аркисилла 25 (passim) 26 (734d;
736d) 27 (737bcd; 738a)
атланты (жители Атлантиды)
37
Аттик 43
Афина 37
афиняне 23 37
Афродита 31
Бион 25 (731с)
Боэт 49
брахманы 1a
Гарпократион 43 48 49
Гегесин 27 (737b)
Гелиос 31 35
генетлиалоги 35
Гераклит Эфесский 25 (729с) 30
52 (l.60)
Гермес 31 56 57
Гесиод 36
Гефест 58
Гомер 32 35 52(l.60)
Деметрий Фалерский 8
Демокрит 25 (731a)
Диодор 25 (729cd; 730a; 731a)
Диокл из Книда 25 (731b)
Дионис 37 56
Дит 34
Евандр из Фокеи 26 (736d)
Евбул 60
евреи 8
Евтифрон (герой диалога
Платона) 23
Египет 8 9
египтяне 1a 31 37 56
Зевс 31
Зенон 24 (728d) 25 (passim) 26
(735a)
Зороастр 60
Иамврий 9 10a
Ианний 9 10a
Иерусалим 56
Иисус 10a
Исократ 25 (732b)
иудеи 1a 9 56
Карнеад 26 (736d) 27 (passim)
Кельс 1b 10a
Кифисодор 25 (732bc)
Клитомах 28
Крантор 25 (729cd; 731a)
Кратет 25 (729bc)
Кроний 31 43 46b 48
Кронос 31
Ксенократ 4b 24 (727bc) 25 (729b)
46a
Лакид 26 (passim)
Ливий (Тит) 56
Лукан 56
маги 1a 53
Майя 57
мегарики 24 (728с)
Менедем 25 (729d)
Ментор 27 (738d)
мисты 35
Митра 60
Мнасей 25 (731b)
Мнесарх стоик 28
Моисей 1a 1с 8 9 10a
Мусей 9
Немесида 59

- нимфы 30
 Нумений *passim*
 Нумений и его друг Кроний 31
 43 46b 48
 Одиссей (Улисс) 33
 Ориген 37
 Орфей и орфики 36 56
 Осирис 37 56
 Парменид 31
 Пенфей 24 (729a)
 Персида (Персия) 60
 персы 8 60
 Пиррон 25 (729cd; 730a; 731ab)
 Пифагор и пифагорейцы 1a 7 8
 24 (727cd; 728c; 729ab) 29 32
 34 35 36 52(l.1; 15; 25; 30; 45;
 50; 90; 95; 125)
 Платон 1a 1c 2 5 6 7 8 11 14 19 20
 23 24 (727bc; 728c; 729a) 25
 (729d; 730a; 732bcd; 733ab) 31
 33 35 37 47 49 52(l. 35; 65; 75;
 85)
 Плотин 4b 41 43 46a 49
 Плутарх (Афинский) 46a
 Плутарх (из Херонеи) 29 43
 Полемон 24 (727b) 25 (729bc;
 731c)
 Порфирий 37 38 41 43 46a 46b
 Прокл 46a
 Прометей 14
 Птолемей (I Сотер) 53
 Речь (персонифицированная)
 4a
 римляне 31
 Север 39
 Серапис 53
 Сократ 23 24 (728bc; 729ab)
 Спевсипп 46a 24 (727b)
 Стикс 36
 Сильпон 25 (729c)
 Стоики 25 (732a; 733c) 26 (736a)
 50 52(l. 1; 25)
 Тартар 35
 Теодор 25 (731c)
 Теофраст 25 (729c; 731a)
- Тидид (у Гомера) 25 (730b)
 Тимон 25 (729d; 731b)
 Титаны 37
 Тифон 37
 Улисс (Одиссей) 33
 Феодор из Асины 40
 Ферекид 36
 Филомел 25 (731b)
 Филон Александрийский 1c
 Филон из Ларисы 28
 Хариты 25 (733c)
 Хрисипп 29
 Элевсин (богини) 55
 эллины 29
 Эмпус (мифологический
 персонаж) 25 (730c)
 Эпикур и эпикурейцы 24 (727d;
 728a)
 эретрейцы 24 (728c)
 Ямвлих 46a

Индекс авторов, упоминаемых Нумением

Аноним

Неизвестная трагедия фр. 323 Nauck (Фр.) 25 (730с)

Аристон Хиосский,

цитируется Диогеном Лаэртием IV, 33 25 (729d)

Гомер, «Илиада»

4.447–449, 450–451, 472 25 (731d–732a)

5.84 25 (730с)

7.206 28 (739с)

8.94 28 (739с)

10.8 25 (732d)

13.131 25 (731d)

16.130 28 (739с)

Гомер, «Одиссея»

11.122–1213 33

Пиндар

«Истмийские песни» 2.6 25 (733с)

Платон

«Государство» VI, 508e3 20

«Законы» X, 896e4–6 52 (l.65)

«Кратил» 430a10 6

«Тимей» 27d6–28a4 7

«Тимей» 28a1 и 3–4 8

«Тимей» 28a1 и 3–4 8

«Тимей» 29e1 20

«Федр» 245c5 47

«Филеб» 16c6–7 14

Тимон

«Силлы» 16 Wachsmuth (31 Diels),
цитируется Диогеном Лаэртием IV, 33 25 (729d)

**Таблица соответствия нумерации фрагментов
по изданиям Леманса и Де Пласа**

Leemans testimonia	Des Places fragmenta	Leemans fragmenta	Des Places fragmenta
1	8	1	24
17	1c	2	25
(18)	37	3	26
24	21	4–7	27
25	22	8	28
26	50	9a	1a
27	46b–c	9b	1b
28	51	10	8
29	4b	11	2
30	52 (10b)	12	3
31	39	13	4
32	40	14	5
33	41	15	6
34	42	16	7
35	43	17	8
36	44	18	10
38	46	20	11
39	47	21	12
40	48	22	13
41	49	23	14
42	35	24	15
43	31	25	16
44	32	26	17
45	33	27	18
46	30	28	19
47	34	29	20
48	36	30	23
49	37	31	29
(50)	37	32	1c
51	38	33	53
		34	56
		35	57
		36	58
		37	59
		38	54
		39	55

Библиография

- Armstrong A. H., ed. (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge)
- Des Places É., éd. (1973) *Numénius. Fragments* (Paris)
- Dillon J., Long A. A., eds. (1988) *The Question of "Eclecticism"* (Berkeley)
- Dodds E. R. (1928) "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *Classical Quarterly* 22, 129–142
- Dodds E. R. (1960) "Numenius and Ammonius", *Entretiens sur l'antiquité classique*, V (Vandoeuver/Genève), 3–62
- Dodds E. R. (1965) *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge)
- Dodds E. R., ed. (1963) *Proclus. The Elements of Theology* (Oxford)
- Edwards M. J. (1989) "Numenius Fr. 13: A Note on Interpretation", *Mnemosyne*, 64–75
- Edwards M. J. (1990) "Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews", *Vigiliae Christianae* 44, 64–75
- Frede M. (1987) "Numenius", *ANRW* II 36.2, 1034–1075
- Frede M. (1994) "Celsus philosophus Platonicus", *ANRW* II 36.7, 5183–5213
- Gifford E. H., tr. (1903) *Eusebius of Caesarea, Praeparatio evangelica* (Oxford)
- Glucker J. (1978) *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen)
- Hadot P. (1967–1968) *Porphyre et Victorinus*, I–II (Paris)
- Le Roi (1972) *Macrobius and Numenius* (Bruxelles)
- Long A. A. (1974) *Hellenistic Philosophy* (Berkeley)
- Long A. A., Sedley D. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge)
- Mette H. J. (1984) "Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos", *Lustrum* 26, 7–94
- Mette H. J. (1985) "Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis Kleitomachos", *Lustrum* 27, 39–148
- Mras K., ed. (1954–1956) *Eusebii Pamphili Praeparatio evangelica*, Bd. 1–2 (Berlin)
- O'Meara D. (1990) *Pythagoras Revived* (Oxford). Перевод первой главы: «Возрождение пифагореизма в неоплатонической школе»: Афонасин–Кузнецова 2006, 62–97; см. также <http://www.nsu.ru/classics/plato/omeara.htm>.
- Ridings D. (1995) *The Attic Moses: The Dependence Theme in Some Early Christian Writers* (Göteborg)
- Schofield M. (1999) "Academic Epistemology", Algra K. et al (1999) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (Cambridge)
- Tarrant H. (1985) *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy* (Cambridge)
- Thesleff H. 1) An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Åbo, 1961, p. 26f, 109, 113 (о датировке Anonymus Alexandri IV–III вв. до н.э.); 2) The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Åbo, 1951, p. 234–243 (издание текстов)

- Viger F., ed. (1628) *Eusebii Pamphili Praeparatio evangelica* (Paris). Перевод на английский язык по этому изданию: Gillord 1903
- Waszink J. H. (1940) "Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Calcidius und ihre Quellen", *Mnemosyne*, ser. III 9, 65–85
- Waszink J. H., ed. (1947) *Tertulliani de anima* (Amsterdam)
- Winden J. C. M. van (1965) *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources* (Leiden)
- Whittaker J. (1967) "Moses Atticizing", *Phoenix* 32, 196–202
- Whittaker J. (1978) "Numenius and Alcinous on the First Principle", *Phronesis* 32, 144–146
- Афонасин Е. В. (2003), изд. *Климент Александрийский. Строматы*, предисловие, пер. с древнегреческого, комментарий, т. 1–3 (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В., Кузнецова А. С. (2006) *Метафизика в античности. Часть первая: Пифагорейская традиция* (Новосибирск)
- Гайденко П. П., Петров В. В., ред. (2000) *Философия природы в античности и в средние века* (Москва)
- Диллон Дж. (2002) *Средние платоники*, пер. с англ. Е. В. Афонасина (Санкт-Петербург)
- Диллон Дж. (2005) *Наследники Платона*, пер. с англ. Е. В. Афонасина (Санкт-Петербург)
- Доддс Э. (2003) *Язычник и христианин в смутное время*, пер. А. Пантелеева (Санкт-Петербург) = Dodds 1965
- Лебедев А.В., сост. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*, часть I (Москва)
- Лосев А.Ф. (1980) *История античной эстетики*, т. 6: Поздний эллинизм (Москва)
- Матузова Е. Д., ред. (2000) *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета* (Москва)
- Столяров А. А., пер. (1998–2003) *Фрагменты ранних стоиков* (Москва), т. 1, 2(1) и 2(2)
- Таррант Г. (2003) «Платон, предубеждение и ученики зрелого возраста в античности», *АКАДЕМИЯ. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 5 (СПб.), 129–142
- Тахо-Годи А. А., пер. (1988) Порфирий, «О пещере нимф», приложение к: Лосев А. Ф. *История античной эстетики*, т. 7: Последние века, кн. II (Москва) 383–394