

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. А. И. ГЕРЦЕНА»

На правах рукописи

Никулин Максим Сергеевич

**НООЛОГИЯ КАК СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ПЛАТОНИЗМЕ**

Специальность: 5.7.2 – история философии (философские науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель
Доктор философских наук, доцент
Степанова Анна Сергеевна

Санкт-Петербург

2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
1. ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ ПЛАТОНИЧЕСКОЙ НООЛОГИИ	
В ДОСОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (VI-V ВВ. ДО Н.Э.).....	22
1.1. Дуализм психического и соматического в учении о началах Пифагора Самосского (570-490) и древних пифагорейцев	25
1.2. Простота ума в ноэтической теологии Ксенофана Колофонского (580-490).....	37
1.3. Отдельность ума в учении Гераклита Эфесского (544-483).....	40
1.4. Тождество ума и сущего у Парменида Элейского (540/520-450)	48
1.5. Несмешанность ума в ноологии Анаксагора Клазоменского (500-428).....	53
1.6. «Священный и неизреченный ум» Эмпедокла Акрагантского (490-430)	60
1.7. Выводы	65
2. ЭВОЛЮЦИЯ НООЛОГИИ В ДРЕВНЕЙ АКАДЕМИИ (V-IV ВВ. ДО Н.Э.) И СРЕДНЕМ ПЛАТОНИЗМЕ (I В. ДО Н.Э. – III В. Н.Э.)	69
2.1. Развитие досократической ноологии в творчестве Платона (429-347)	69
2.2. Примат единого над умом в учении Спевсиппа (410-339)	94
2.3. Ум как первопринцип в доктрине Ксенократа (396-314).....	99
2.4. Рецепция стоического учения о логосе в среднем платонизме Антиоха Аскалонского (130-68).....	111
2.5. Преодоление пифагорейского дуализма в трудах Евдора Александрийского (2-я пол. I в. до н.э.).....	119
2.6. Ноэтическая демонология Плутарха Херонейского (45-120).....	127
2.7. Выводы	138
3. ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ УЧЕНИЯ ОБ УМЕ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ (III-V ВВ. Н.Э.)	142
3.1. Ум как ипостась в философии Плотина (204-270)	142
3.2. Единое как первый момент ума в доктрине Порфирия (234-305)	166

3.3. Ямвлих Халкидский (242-325) и проблема обособленности ума от души	182
3.4. Детализация платонической ноологии в философской теологии Прокла Афинского (412–485)	199
3.5. Выводы	220
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	224
СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	229

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Обращение к истории и содержанию ноологии как стратегии философской мысли, получившей логическое завершение в учении платоников, представляется своевременным для решения по-прежнему **актуальных** философских проблем соотношения бытия и сознания, мышления и реальности, объективности человеческого знания, а также темы интерсубъективности, активно разрабатываемой современными философами.

Вместе с тем раскрытие заявленной темы должно способствовать, прежде всего, пониманию процесса формирования античной философии в целом. Терминологический анализ античного философского дискурса позволяет более полно раскрыть нюансы движения мысли, ее смысловые доминанты на протяжении всей ее истории в античную эпоху. Внимательное прочтение древнегреческих терминов, имеющих отношение к античной проблеме умственного постижения мира, должен стать первостепенной историко-философской задачей. Древнегреческое существительное νοῦς (классическая аттическая стяженная форма от νόος) обычно переводится на русский язык как «ум», «мышление» и т.п. Однако вполне допустимым является и передача данного существительного понятиями «дух», «сознание». Последние термины активно используются в современном философском дискурсе. Такая практика исторически оправдана, поскольку на заре истории европейской философии, уже в досократический период, выделилась устойчивая тенденция, стержнем которой стало учение об уме (обозначаемом лексемами νοῦς, λόγος, φρήν, γνῶμη, σοφία и производными). Это направление, которое можно назвать «ноологией», то есть учением об уме, приобретало разные формы в процессе развития философской мысли античности. Термин «ноология» употреблялся уже А.Ф. Лосевым. При этом предметом ее рассмотрения, как отмечает сам исследователь, является не только νοῦς и его производные, но и слова другого корня (например, φρόνησις и др.), обозначающие умопостигаемую

реальность¹. Такое понимание вполне оправдано и положено в основу данного исследования, которое призвано представить широкую палитру звучания термина *νοῦς*, его производных и родственных ему терминов в античной философии, начиная с самого раннего – досократического периода ее истории вплоть до Платона и его идейных последователей.

Тема платонизма получала **актуальное** звучание в разные периоды истории философии как европейской, так и русской, причем именно в отношении ноологической реминисценции. В качестве примера можно привести С.Л. Франка, который открыто признавался в том, что его философия определяется платонизмом в целом, а в частности Плотиним и Николаем Кузанским². Кантовскую проблему отсутствия идеи укорененности сознания в бытии С.Л. Франк пытается решить через обращение к тому, что мы называем неоплатонической ноологией³. Даже известную формулу Р. Декарта «*cogito ergo sum*» отечественный философ толкует в парменидовско-плотиновском смысле, что «мы сами есмы это бытие», а «бытие и сознаваемость есть одно и то же»⁴. В целом С.Л. Франк учит о том, что существует абсолютное бытие, являющееся «внутренним корнем» носителя сознания. Это первичное бытие не исчерпывается самим сознанием, а объемлет это сознание и предмет познания. Таким образом, гносеологическая трудность решается за счет перенесения акцента «с проблемы достоверности и истинности на проблему единства объекта и субъекта, которое априори и обеспечивает результат познания, то есть знанию, искомые достоверность и истинность»⁵. В.П. Лега отмечает, что подобная мысль восходит к Плотину, который предложил

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. М., 1992. С. 541.

² Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М., 1997. С. 208.

³ Лушников Д.Ю., Гаврилов И.Б., Ермолаев Т.М. Кантова критика онтологического доказательства бытия Божия в философии С.Л. Франка (1877–1950) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 1 (21). С. 44.

⁴ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158-159.

⁵ Белов В.Н. С.Л. Франк и немецкое неокантианство: аспекты дискуссии // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 1. С. 75.

отталкиваться от анализа своего собственного мышления как проявления истинного бытия. «Плотин приходит к выводу о существовании нематериального умопостигаемого мира, который существует, с одной стороны, объективно, составляя особый умопостигаемый мир трех ипостасей, а с другой — субъективно, в душе каждого человека»⁶.

Другим примером может быть феноменология Э. Гуссерля, в которой, по замечанию В.В. Зеньковского, «гносеологический анализ решительно избегает всякой “онтофикации” и оставляет различие идеального и чувственного, имеющим силу лишь в порядке познания»⁷. Необходимость онтологизации гносеологии понимал и сам поздний Э. Гуссерль, когда в попытке решения проблемы интерсубъективности пришел к концепции существования объективного «жизненного мира», включающего человеческое я. Рассматривая структуру «чистого я», Э. Гуссерль выделяет в нем три составляющие: ноззис (мышление), нозма (мыслимое) и интенциональность (направленность субъекта мышления на его объект), что в некотором роде близко структуре ипостаси ума у Плотина. В.П. Лега сравнивает феноменологическую редукцию Э. Гуссерля с методом апофатического богословия Плотина и псевдо-Дионисия Ареопагита, в котором для мистического восхождения к первоначалу необходимо сначала вынести за скобки все чувственное, потом все мысленное и, наконец, самого себя. Однако, замечает исследователь, для Плотина ум существует не только в человеке, но и вне его, поскольку каждому элементу человеческого сознания античный философ находит объективный коррелят⁸.

Выбранная тема представляется **актуальной** также потому, что в настоящее время остро стоит вопрос о демаркации философии и новой научной специальности «теология». Изучение динамики развития платонической ноологии,

⁶ Лега В.П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 58.

⁷ Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 31.

⁸ Лега В.П. История западной философии. Ч. 2. М., 2009. С. 351.

являющейся одновременно и философией, и теологией, позволяет выявить различные аспекты этой дихотомии. Теология в собственном смысле становится возможной при наличии некоего священного текста, понимаемого как божественное откровение, который является основанием и мерилom рационального дискурса.

В рамках аналитической философской традиции в англо-американском мире **актуальным** является междисциплинарное направление философской теологии. По определению В.К. Шохина, философская теология есть «теоретический дискурс, субъект которого ставит и решает теологические проблемы с исходным и преимущественным использованием философских ресурсов»⁹. Интерес к этому бурно развивающемуся западному направлению проявляется и в русскоязычной науке. Это выражается в появлении переводных¹⁰ и оригинальных монографий по философской и рациональной теологии¹¹, а также публикации статей по соответствующей проблематике. Ноология фактически является древнегреческой философской теологией, в которой бог (θεός) зачастую отождествляется с умом (νοῦς). Новая «менталистская или ноэтическая теология» возникает около 500 г. до н.э. у Пифагора, Парменида, Гераклита, Эпихарма, и позднее у Анаксагора, Эмпедокла и Демокрита. Эта философская теология критиковала антропоморфизм народной религиозности и поэтому воспринималась массами как отвержение традиционных олимпийских богов¹². Иными словами, формирование ноологии

⁹ Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 7-8.

¹⁰ Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т.П. Флинт, М.К. Рей. М., 2013; Суинберн Р. Существование Бога. М., 2014; Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж.Ф. Сеннет. М., 2014; Моррис Т. Наша идея Бога. Введение в философское богословие. М., 2011 и др.

¹¹ Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018; Шмонин Д.В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб., 2021; Шохин В.К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб., 2022 и др.

¹² Lebedev A. V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and Others (with Some Remarks on the

является важным признаком перехода от мифа к логосу в эволюции духовной культуры человечества. А исследование проблем генезиса и развития философского знания, а также распознавание первичных предпосылок, иницирующих философский дискурс, являются важным содержанием специальности «История философии».

В практическом, а не только в теоретическом, ракурсе видит **актуальность** античной философии и, в частности, ноологии П. Адо. Идея исследователя состоит в том, «что философские произведения античности сочинялись не для изложения системы, но для производства эффекта формирования: философ хотел заставить работать умы своих читателей или слушателей, чтобы упорядочить направление их мысли»¹³. Однако ученый предпочитает говорить об античной философии не как об интеллектуальных, психических или этических упражнениях, но как о духовных, поскольку в этих упражнениях участвует весь человек, его мысли, воображение и чувства. «Благодаря им, индивид возвышается к жизни объективного духа, то есть снова помещает себя в перспективу всего»¹⁴. Именно поэтому, по словам П. Адо, «в конечном итоге модель античной философии по-прежнему актуальна, а значит, что поиск мудрости по-прежнему актуален и по-прежнему возможен»¹⁵.

Степень разработанности проблемы.

Исследователи, занимавшиеся изучением древнегреческого платонизма и его истоков, разумеется, в частности рассматривали и учение об уме. Наибольший интерес представляют те ученые, которые сами занимались переводами рассматриваемых авторов и глубоко погрузились в источники.

«Gigantomachia about Being» in Plato's Sophist) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб., 2019. С. 670-671.

¹³ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М.-СПб., 2005. С. 100.

¹⁴ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.-СПб., 2005. С. 22.

¹⁵ Там же. С. 352.

Классической фундаментальной работой по античной философии является труд А.Ф. Лосева «История античной эстетики». Русский ученый не только анализирует различные понимания ума при рассмотрении доктрин конкретных философов, но и в заключительном томе приводит краткий очерк античной ноологии. Истории платонизма посвящена важная коллективная монография «Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии» под редакцией А.Х. Армстронга. Также ноология платонизма рассматривается в работах, посвященных античной философской теологии¹⁶.

В отношении досократической философии интересными представляются исследования А.В. Лебедева. Ученый пытается пересмотреть распространенную ныне историко-философскую концепцию, утверждающую, что идеализм не существовал до Платона. Элементы учения Платона и их развитие в Древней Академии и среднем платонизме хорошо представлены в статьях И.Н. Мочаловой¹⁷, а также в монографиях Дж. Диллона «Наследники Платона» и

¹⁶ Волкова Н.П. Бог-Ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 95–105; Гагинский А.М. Философская теология Боэция: парадигма тождества // Христианское чтение. 2019. № 1. С. 12–23; Светлов Р.В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 7-16; Светлов Р.В. Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 342–351; Светлов Р.В. Рациональная теология: казус Филона Александрийского // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 1. С. 65–74; Хлебников Г.В. Античная философская теология. М., 2007.

¹⁷ Мочалова И.Н. К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. № 2. С. 73-80; Мочалова И.Н. Учение об идеях в Ранней Академии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2006. Т. 7. № 21-1. С. 183-191; Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или была ли у Платона неписанная философия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. С. 80-87; Мочалова И.Н. Неписанная философия Платона как проблема современного платоноведения // Платоновские исследования. 2016. Т. 5. № 2 (5). С. 104-119 и др.

«Средние платоники». Различные аспекты философии стоицизма, оказавшего сильное влияние на средний платонизм, подробно изучены в монографиях и статьях А.С. Степановой¹⁸. Издание, перевод и исследование важных источников по античной философии от пифагореизма до неоплатонизма, в том числе совместно с ведущими западными специалистами, осуществляется Е.В. Афонасиным и А.С. Афонасиной¹⁹.

В платиноведении XIX в. господствовал взгляд на процесс генезиса ума от единого как на необходимо-эманативный процесс. В частности, так полагал М. Владиславлев²⁰, а Э. Целлер именовал систему Плотина «динамическим пантеизмом»²¹. Однако в XX в. взгляд на систему Плотина как на «эманативный пантеизм» стал изменяться. Уже Х. Мюллер и П.П. Блонский²² заключали, что эманация есть лишь метафора, а не технический термин. П. Анри пытался согласовать свободу и необходимость в едином, но продолжал рассматривать Плотина как пантеиста. Труд о Плотине Э. Брейе²³ повлиял на А.Х. Армстронга, а

¹⁸ Степанова А.С. Философия Древней Стои. СПб., 1995; Степанова А.С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб., 2012; Степанова А.С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 4. С. 98-102; Степанова А.С. Идеи Платона как мысли бога: генезис мысленного конструкта от стоиков к Антиоху Аскалонскому // Платоновские исследования. 2022. № 16.1. С. 118-130.

¹⁹ Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014; Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Диллон Дж. Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования. СПб., 2022; Afonasina A.S. Shamanism and the Orphic Tradition // ΣΚΕΠΣΙΣ: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research. 2007. No 18.2. P. 24-31; Iamblichus and the Foundations of Late Platonism / eds. E. Afonasin, J. Dillon, J.F. Finamore. Leiden-Boston, 2012 и др.

²⁰ Владиславлев М. Философия Плотина, основателя новоплатонической школы. СПб., 1868.

²¹ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996. С. 243.

²² Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918.

²³ Брейе Э. Философия Плотина. СПб., 2012.

через него на Дж. Риста²⁴. А.Х. Армстронг считал необходимым и бессознательным творение каждого нижнего уровня²⁵. Дж. Рист²⁶ предложил волонтаристскую трактовку происхождения ума. А.Ф. Лосев мыслил эманацию необходимой, но уже не физически, а логически, как диалектический процесс. Тем не менее, перечисленные авторы не смогли до конца преодолеть взгляд на ноогенез как на естественно-необходимый процесс. Другую трактовку учения Плотина, в которой подчеркивается свобода и воля единого, предложили в своих исследованиях Дж. Труяр, В. Чиленто, Л. Вестра, Л.Ф. Герсон и особенно И.В. Берестов, который в своей монографии, посвященной рассмотрению проблемы свободы у Плотина, заключает о невозможности пантеистической интерпретации учения философа²⁷.

В послесловии к своему переводу пятой «Эннеады» Т.Г. Сидаш кратко рассматривает исторические предпосылки ноологии Плотина, используя сам этот термин. Критикуя позицию А.Ф. Лосева, Т.Г. Сидаш утверждает, что «платонизм у Плотина становится учением персоналистическим», поскольку «учение о личности – это учение о самом человеке, о вечном человеке»²⁸. Важными работами для неоплатонической ноологии являются статьи А.Р. Фокина, особенно посвященные генезису и развитию учения об умопостигаемой триаде сущее-жизнь-ум, а также ее влиянию на становление патристической триадологии. Различным аспектам неоплатонической ноологии посвящены и статьи Д.В. Курдыбайло²⁹.

²⁴ Берестов И.В. «Философия Плотина» Э. Брейе в контексте дискуссий о мышлении Ума // СХОАН. 2015. Vol. 9.2. P. 422.

²⁵ Armstrong A.H. The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

²⁶ Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. СПб., 2005.

²⁷ Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. СПб., 2007. С. 149.

²⁸ Сидаш Т.Г. Послесловие (Заметки переводчика) // Плотин. Пятая эннеада. СПб., 2016. С. 304.

²⁹ Курдыбайло Д.С. Об «умопостигаемом месте» в метафизике Платиновых Эннеад // Платон и платонизм в европейской культуре: Сборник материалов международной конференции. М., 2013. С. 228-241; Курдыбайло Д.С. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Выпуск 3. С. 207-215 и др.

По вопросу о том, является ли ум первоначалом у Порфирия, мнения исследователей неоднозначны. Дж. П. Афертон проводит различие между христианско-платоническим «тринитарным» и «неоплатоническим» пониманиями первоначала. Первое означает такой взгляд, что все, произошедшее от первопринципа, определяется его природой. При втором подходе первоначало превосходит всякое отношение или различие³⁰. Дж. Диллон предполагает, что «для Порфирия, единое должно рассматриваться в двух аспектах, согласно первому, оно всецело трансцендентно, просто и не окачественно какой-либо характеристикой, тогда как, согласно второй, оно является верховным элементом, или “отцом” первичной творческой триады»³¹. В более поздней статье исследователь на основании анализа «Сентенций» заключает, что учение Порфирия «не включает в себя какого-либо радикального удаления от платоновской позиции в “среднеплатоническом” направлении»³². В толковании С. Стренджа, единое Порфирия имеет двойной статус, «как нечто тождественное строго трансцендентному единому первой гипотезы, а также как составляющее единое-бытие второй гипотезы, которое по интерпретации неоплатоников должно быть идентифицировано как ипостась ума»³³.

Другой ряд исследователей делает акцент на различии позиций Плотина и Порфирия в отношении понимания первоначала. По выводу У. Хэнки, «для Порфирия на уровне духовных ипостасей бытие возвышено до единого»³⁴. По

³⁰ Atherton J.P. The Neoplatonic “One” and the Trinitarian “ΑΡΧΗ”: the conflict over the unity of the principle and its relation to the “identity” of the absolute in Schelling and Hegel // *The Significance of Neoplatonism: Ancient and Modern*. Vol. 1. Norfolk, Virginia, 1976. P. 174.

³¹ Dillon J. What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry’s Doctrine of the First Principle // *Studies on Porphyry*. London, 2007. P. 53-57.

³² Dillon J. Intellect and the One in Porphyry’s *Sententiae* // *The International Journal of the Platonic Tradition*. 2010. No. 1. P. 34.

³³ Strange S. Porphyry and Plotinus’ metaphysics // *Studies on Porphyry*. London, 2007. P. 32.

³⁴ Hankey W. The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena // *Hermathena*. 1998. No. 165. P. 41.

мнению С. О'Нила, разделение П. Афертона на «тринитарный» и «неоплатонический» лагеря можно усмотреть и внутри самого неоплатонизма. Исследователь утверждает, что доктрина Порфирия о первоначале скорее «тринитарная», чем «неоплатоническая»³⁵. Действительно, многие исследователи, например В. Тайлер, Г. Мадек, П. Адо, Ж. Пепэн придерживались тезиса о том, что именно Порфирий оказал решающее влияние на теологию Августина Гиппонского, сформировавшего латинскую тринитарную парадигму. Причем Г. Хубер отмечает, что вслед за Порфирием Марий Викторин и Августин преодолели платонову дифференциацию единого и бытия, заложив основу «онтотеологии»³⁶.

Важными для понимания места ноологии и генад в структуре универсума Ямвлиха являются статьи С.В. Месяц³⁷. По заключению Дж. Диллона, генады не играют большой роли в экзегезе платоновских диалогов Ямвлихом³⁸. Ученый полагает, что генады у философа находятся в едином-сущем и являются архетипами или монадами идей³⁹. С.В. Месяц отмечает, что генады у Ямвлиха суть различные аспекты или модусы всеединого. «Каждая из них есть оно само, но только как начинающее и возглавляющее каждый раз определенный род сущего»⁴⁰.

В отношении ноологии Прокла особый интерес представляют выводы переводчика и исследователя творчества философа Л.Ю. Лукомского. В статье-приложении к переводу «Комментария на “Парменид”» Дамаския Диадокха

³⁵ O'Neill S. Porphyry the apostate: assessing Porphyry's reaction to Plotinus's doctrine of the One // The Heythrop journal. 2016. No 57. P. 74.

³⁶ Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 442-444.

³⁷ Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. № 2. С. 81-91; Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. С. 33-60.

³⁸ Dillon J.M. Introduction // Iamblichus Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Leiden, 1973. P. 32.

³⁹ Dillon J. Iamblichus and Henads again // The Divine Iamblichus. London, 1993. P. 52.

⁴⁰ Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах... С. 58.

исследователь приводит в виде таблицы общее содержание и структуру комментариев Прокла и Дамаския, где подробно расписана структура ипостаси ума у Прокла⁴¹.

Некоторые исследователи полагают, что представители афинской школы неоплатонизма помещали между единым и умом особый уровень первого сверхсущественного множества – сферу божественных генад⁴². В интерпретации С.В. Месяц, у Прокла «генады суть первые неделимые элементы любого множества или те исходные, не имеющие частей единицы, без которых множество было бы попросту невозможно»⁴³. Л.Ю. Лукомский говорит о генадах в рамках ноологии Прокла. Первому единому предикаты приписываются апофатически, а генадам – катафатически⁴⁴. В своей статье Г. ван Рил подвергает критике мнение о том, что у Прокла генады составляют отдельный уровень реальности между первопринципом и бытием⁴⁵. Кроме своеобразной концепции генад ученый приводит в своей статье детальную структуру ипостаси ума у Прокла.

Из иностранной литературы, посвященной исследованиям платонизма, можно особенно выделить оксфордские и кембриджские монографии, посвященные определенному философу (или периоду) и суммирующие основные выводы современной западной науки.

Объектом настоящей диссертации является древнегреческий платонизм от классического до позднеантичного периода, а **предметом** – ноология (учение об уме) как особая философская стратегия в рамках этой традиции.

⁴¹ Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2008. С. 565-573.

⁴² Лосев А.Ф. Комментарии // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 221.

⁴³ Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах... С. 40.

⁴⁴ Лукомский Л.Ю. Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2006. С. 706-707.

⁴⁵ Van Riel G. The One, the Henads, and the Principles // All From One. A Guide to Proclus. Oxford, 2017. P. 73-97.

Целью исследования является истолкование древнегреческой платонической ноологии как стратегии философской мысли, интегрирующей космологические, антропологические и теологические аспекты реальности. Под «стратегией философской мысли» понимается практикуемый подход к рассмотрению философских вопросов, который можно отличить от других (например, критического, феноменологического и др.).

Задачи работы суть следующие:

1. Определение динамики и смыслового наполнения терминов и понятий, связанных с умом, в разные периоды античной философии.
2. Выявление сходств и отличий в учениях досократиков, определивших вектор развития ноологии в последующие этапы развития философской мысли.
3. Раскрытие сущностных черт ноологии классического периода (Платон) как базы для становления платонического учения об уме.
4. Рассмотрение динамики развития учения Платона об уме в Древней Академии, а также влияние на него философий перипатетизма, стоицизма и неопифагореизма в период среднего платонизма.
5. Истолкование ноологии неоплатоников как высшего синтеза теолого-философских античных концепций об уме.
6. Обнаружение доминирующих направлений античной мысли, определяющих ее вариативность в пределах оппозиции «философия-теология».
7. Исследование соотношения частного и всеобщего ума в рамках ноологии как стратегии философской мысли.

Методология

В работе прежде всего используется герменевтический метод для прочтения источников по философии древнегреческого платонизма на языке оригинала и для извлечения смысла касательно ноологических воззрений авторов. Для обоснования ноологии как особой стратегии платонической мысли применялись методы анализа и синтеза. С помощью анализа разграничивались вселенский (всеобщий) и человеческий (частный) умы (особенно ярко это представлено в резюмирующих таблицах), чтобы затем синтезировать эти два аспекта, продемонстрировав их

существенное единство. Структурный метод позволил детально описать уровни универсума древнегреческих платоников, одним из которых является ноэтический. Компаративистский метод применялся, во-первых, для сравнения ноологических взглядов одного автора в разных произведениях с целью установления наиболее адекватного понимания учения об уме. Во-вторых, этот метод использовался применительно к разным авторам, что дало возможность проследить как общую динамику историко-философского развития античной ноологии платонизма, так и выявить элементы, специфические для каждого рассматриваемого философа. Наконец, в рамках этого метода проводилось сопоставление платонической ноологии и патристической теологии, чтобы определить степень влияния античной мысли на христианскую доктрину.

Научная новизна диссертационного исследования

1. В работе предложен новый метод прочтения античных платонических текстов, соотнесенный с особенностями стратегии античной ноологии, в которой снимается противопоставление «объективного» и «субъективного» умов, «онтологии» и «гносеологии», что характерно для античного мирозерцания. Такой подход к мышлению позволяет обойти анахроничное субъект-объектное деление и приблизиться к аутентичной герменевтике философских текстов.
2. Введен концепт ноологии как стратегии философской мысли применительно к античному платоническому учению об уме. Это оправдано, поскольку у рассматриваемых авторов одни и те же понятия использовались для обозначения как «субъективной», так и «объективной» мыслительной реальности, что свидетельствует об их гомогенности и нераздельности для античного сознания. Кроме того, многие античные платоники учили об единосущии божественного (космического) и человеческого ума, что не позволяет их резко противопоставлять. В силу данной концепции все термины ноологического ряда (ум, разум, бог, нус, логос, софия и т.п.), а также генологического (единое, генады) и психологического (душа), используемые в трудах античных платоников, в настоящей работе пишутся строчными

буквами, чтобы подчеркнуть единый выражаемый уровень бого-человеческой реальности. Как известно, в античности не было различия маюскулов и минускулов. Кроме того, из греческого текста порой сложно установить, о каком именно уме в нашем понимании, «субъективном» или «объективном», идет речь, поэтому перевод является уже толкованием.

3. Выявлены доминирующие направления античной мысли, определяющие ее вариативность в пределах оппозиции «философия-теология». Если ранняя греческая ноология скорее противопоставляла себя мифологическому сознанию и текстам, то в позднем платонизме уже фиксируется отсылка к божественному откровению, например «Халдейским оракулам», для демонстрации валидности философских рассуждений.
4. Особое внимание обращено на терминологию, применяемую античными авторами, для выражения ноологических доктрин. Это позволило сделать некоторые выводы относительно использования различных понятий и проследить процесс становления и развития ноологической терминологии, что важно для выявления концептуальных сходств и различий в мысли философов.
5. В работе сделан особый акцент на исследовании оригинальных источников – текстов античных платоников. Автором осуществлены новые переводы фрагментов трудов древнегреческих философов, посвященных ноологии, а также уточнены уже существующие переводы. Проанализированы и обобщены совокупные результаты научных изысканий современных переводчиков и исследователей платонического наследия, как отечественных, так и зарубежных. Представлен критический анализ дискуссий в научной среде по вопросам, связанным с античным учением об уме в его целостности. Приведены тексты античных авторов в поддержку того или иного научного мнения, и озвучена позиция автора диссертации по проблемным вопросам.

Положения, выносимые на защиту:

1. В античном платонизме наблюдается использование одних и тех же терминов для обозначения единой ноологической реальности в сферах космологии и антропологии.
2. Общее в представлениях досократиков заключалось в их предпочтениях натурфилософского свойства. Различия можно усмотреть в дифференциации подходов к идеализации умного начала.
3. Учение о единстве мышления и его предмета, возникшее у досократиков, является характерной чертой платонической ноологии.
4. В ноологии платонизма можно выявить две тенденции, одна из которых делает ум первоначалом, а другая вводит первопринцип, предшествующий уму.
5. Неоплатоническая ноология, основанная на воззрениях Платона, органично вобрала в себя перипатетическое учение о нусе, стоическую доктрину о логосе, превратившись в детально разработанную систему.
6. Платоническая ноология на протяжении всего рассматриваемого периода сохраняет тесную связь с теологией и демонологией.
7. В рамках древнегреческого платонизма можно говорить о ноологии как стратегии философской мысли, в которой различаются, но не разделяются всеобщий (божественный) и частный (человеческий) ум. Вместе с этим, у некоторых платоников (Плутарх, Ямвлих, Прокл) намечается более резкое разграничение божественной, ноэтической, и человеческой, психической, реальностей.

Теоретическая значимость работы в историко-философском отношении состоит в том, что ее содержание дает целостную картину развития платонической ноологии от зарождения в досократическую эпоху до систематизации и детализации у поздних неоплатоников. Кроме синхронического представления учения об уме в работах каждого отдельного автора, приводится и диахроническое описание расширения и углубления понимания сферы ума в последовательном развитии античного платонизма. Значимость изучения платонической ноологии состоит также в том, что она оказала влияние на становление христианского

богословия, особенно тринитарного. Кроме того, античная ноология может пролить свет и на историю немецкой классической философии. Содержание и выводы работы могут способствовать более глубокому пониманию русской софиологии и ее связи с античной традицией. Наконец, нельзя исключать и влияние платонической ноологии на генезис концепции ноосферы в творчестве таких мыслителей, как В.И. Вернадский и П. Тейяр де Шарден.

Практическая значимость работы состоит в том, что метод, использованный в ней, можно применять при переводе текстов античных платоников. Поскольку работа готовилась на кафедре педагогического вуза, особую значимость приобретает использование ее содержания в преподавательской деятельности. Материал настоящего исследования может быть использован при чтении курсов по истории античной философии, по патристике, а отчасти и по истории русской религиозной философии для демонстрации истоков русского платонизма. Поскольку используются многие значимые термины и философские обороты на оригинальном языке (указываются в скобках), текст можно применять также на занятиях по древнегреческому языку на философских факультетах высших учебных заведений.

Апробация полученных результатов

Результаты диссертационного исследования изложены в 10 публикациях, изданных с 2021 по 2024 гг., из которых 5 статей входят в перечень рецензируемых изданий ВАК. Также результаты были представлены в виде докладов на 6 научных конференциях в период с 2021 по 2024 гг. Кроме того, материал работы использовался в ходе преподавания курса патрологии, спецкурсов «Софиологическая традиция и православное богословие» и «Платонизм и христианство» в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, а также курса патрологии в Санкт-Петербургской духовной академии.

Структура работы

Во Введении раскрывается актуальность темы диссертационного исследования, определяются цель, объект и предмет исследования, выясняется

степень научной проработанности проблемы, раскрывается метод и структура исследования, определяется научная новизна и значимость результатов работы, формулируются положения, выносимые её автором на защиту.

Первая глава посвящена рассмотрению возникновения учения об уме в досократической философии. Это представляется оправданным с историко-философской точки зрения, поскольку ноология Платона не была чем-то абсолютно новым, возникшим в идейном вакууме, а скорее явилась плодом творческого развития существовавших ранее тенденций древнегреческой мысли. Вторая глава включает ноологию великого Платона, его учеников и преемников в Древней Академии – Спевсиппа и Ксенократа, а также наиболее ярких представителей среднего платонизма – Антиоха Аскалонского, Евдора Александрийского и Плутарха Херонейского. Период Средней и Новой Академии от схоласта Аркесилая Питанского (315-240) до Филона Ларисского (139-84) в работе не представлены, поскольку этот период характеризуется господством скептицизма, прерыванием традиции и, как отмечают исследователи, он не оказал большого влияния на развитие среднего и нового платонизма⁴⁶. В третьей главе представлена ноология ключевых представителей неоплатонизма – Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла. При рассмотрении платонических авторов будет принята следующая последовательность изложения. Сначала будет представлено учение о первоначалах (зачастую пифагорейское), затем структура универсума, образующаяся из этих принципов, а затем ум как особая реальность в данной структуре. При рассмотрении собственно ноологии каждого философа будет продемонстрирована связь вселенского и человеческого умов. Следует отметить, что в силу ограниченного объема диссертации в ней рассматриваются лишь те философы, которые внесли существенный вклад в подготовку и становление учения об уме древнегреческого платонизма и доктрина которых представляет собой важную веху в историко-философском процессе развития ноологии.

⁴⁶ Мерлан Ф. Греческая философия от Платона до Плотина // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии. СПб., 2021. С. 103.

В Заключении подводится итог и формулируются выводы диссертационного исследования, отражающие основные моменты положений на защиту. Также представляются перспективы дальнейших исследований.

1. ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ ПЛАТОНИЧЕСКОЙ НООЛОГИИ В ДОСОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (VI-V ВВ. ДО Н.Э.)

Исследование ноологии в древнегреческом платонизме целесообразно предварить ее рассмотрением в период, предшествовавший появлению Академии. Философов этого периода с подачи Г. Дильса стали именовать «досократиками (Vorsokratiker)». Как будет видно из дальнейшего изложения, многие аспекты платонического учения об уме в классический и последующие периоды уже предваряются, а порой и формулируются ранее. Учение Платона не было чем-то радикально новым, а скорее явилось плодом развития ранее существовавших тенденций, которые и предстоит рассмотреть в настоящей главе. Учитывая изложенное, следует признать актуальной задачей подробное исследование и истолкование учений досократиков об уме в их деталях с целью выявления доминирующей тенденции этого направления философии и в проекции последующей ноологической традиции.

Перед тем, как перейти к рассмотрению раннефилософского дискурса, необходимо сказать несколько слов о понимании мышления в эпической поэзии, прежде всего у Гомера. У него, как отмечает А.Ф. Лосев, лексема νόος чаще всего обозначает «сознание», «индивидуальную особенность сознания». Иногда мышление отождествляется с чувственным ощущением («мыслить глазами»), а позднее происходит дифференциация мыслительного акта. В таком случае νόος понимается как самостоятельная сила, действующая телесно, что свидетельствует о демоническом значении ума. Согласно исследователю, гомеровский νόος происходит от глагола πνέω (дышать), то есть обозначает дыхание и потому связан с диафрагмой (грудобрюшной преградой)⁴⁷. Действительно, по одной из версий, древнегреческое существительное νοῦς восходит к корню *snovos, *snow,

⁴⁷ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. С. 542-543.

производные от которого имеют значение «дыхание, обоняние, чутье»⁴⁸. В таком случае, слово νοῦς, будучи однокоренным слову πνεῦμα, с точки зрения этимологии должно переводиться как «дух», «душа».

Согласно Р. Ониансу, у Гомера мышление описывается как речь и помещается в сердце, но чаще органом сознания выступают φρένες. Мышление как речь отразилось в позднейшем значении слова λόγος – мысль. Исследователь показывает, что φρένες, вероятнее, обозначают легкие, а не диафрагму. Веществом сознания выступает θυμός, движущийся и содержащийся во φρένες. Р. Онианс интерпретирует θυμός не как душу-кровь, а как дыхание, связанное с кровью, то есть находящийся внутри легких пар (ср. лат. fumus, слав. дымъ). Такое значение φρένες и θυμός сохранялось вплоть до Эсхила, у Платона же первое означает диафрагму, но второе по-прежнему помещается в области груди. Глаголы φρονέω и οἶδα обозначали у Гомера не только интеллектуальную деятельность, но включали весь психический спектр (волю, расположение, чувство, эмоцию). «Это можно объяснить с точки зрения первичного единства сознания, в котором восприятие или познание соединяется или непосредственно сопровождается эмоцией и готовностью к действию, различающимися по качеству и степени в зависимости от ситуации»⁴⁹. По мнению ученого, νόος первоначально не представлялся неким органом тела (например, сердцем), он присутствует в θυμός и определяет его. Существительное νόος производится исследователем от νέομαι (идти), νέω (плыть) и поэтому «обозначает либо отдельное целенаправленное движение, либо постоянное, движущееся, устремленное к цели сознание... это не просто интеллект, это динамическая, эмоциональная сила»⁵⁰, поэтому в последующей философии нус станет динамическим упорядочивающим принципом космоса.

⁴⁸ Алымова Е.В., Караваева С.В. Лекция Платона «О Благости» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. 2016. Т. 5. № 2 (5). С. 29.

⁴⁹ Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 42.

⁵⁰ Там же. С. 98-99.

В отношении деления досократических философов на школы необходимо отметить, что Аристотель именует «физиками» или «физиологами» (т.е. натуралистами) ранних ионийцев (милетцев Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена) и их последователей, т.н. «младших физиологов», Анаксагора, Эмпедокла, Левкиппа и Демокрита. Ионийцам Стагирит противопоставляет «италиков» – пифагорейцев и элеатов. Учение Платона Аристотель признает примыкающим к пифагорейцам⁵¹. А в несохранившемся сочинении Аристотель характеризует элеатов Парменида и Мелисса как сторонников теории неподвижности природы и антинатуралистов (στασιώτας τῆς φύσεως καὶ ἀφυσίκοις)⁵². Платон же игнорирует ранних физиологов Анаксимандра и Анаксимена, но восхищается Пифагором и Парменидом как предтечами своего идеализма⁵³.

Диоген Лаэртий выделяет «ионийскую школу», но понимает ее весьма широко, включая туда также Анаксагора, Архелая, платоников, киников, стоиков и перипатетиков. Основателем «италийской школы» Лаэртий считал Пифагора, бывшего, в свою очередь, учеником мудреца Ферекида Сирского⁵⁴. К этой школе доксограф относит Ксенофана⁵⁵, элеатов Парменида и Зенона, атомистов Левкиппа и Демокрита, а также Эпикура, то есть доксограф считал перечисленных философов пифагорейцами. Причислению элеатов к пифагорейцам весьма

⁵¹ Arist. Met. 987ab.

⁵² Sext. Emp. Adv. math. 10.46.

⁵³ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 655.

⁵⁴ Diog. Laert. Vit. phil. 1.13; 8.1.

⁵⁵ В настоящее время большинство исследователей не относят Ксенофана ни к какой школе (Античная философия: Энциклопедический словарь / ред. П.П. Гайденко, М.А. Солопова, С.В. Месяц и др. М., 2008. С. 443).

удивляется А.Ф. Лосев⁵⁶. Однако с Диогеном отчасти согласен А.В. Лебедев, рассматривающий элейскую школу как ветвь пифагорейской⁵⁷.

В настоящей главе будет рассмотрено учение об уме только тех знаковых фигур досократического периода, которые оказали значительное влияние на становление платонической ноологии⁵⁸.

1.1. Дуализм психического и соматического в учении о началах Пифагора Самосского (570-490) и древних пифагорейцев

Основателем италийской школы традиция полагает Пифагора Самосского, которого А.В. Лебедев даже именует «отцом греческого философского идеализма»⁵⁹. Религиовед М. Элиаде усматривает в образе Пифагора (наряду с такими фигурами как гипербореец и жрец Аполлона Абарис, Аристей Проконнесский, Орфей Фракиец, Гермотим Клазоменский) множество шаманских черт: связь с богами и духами, власть над животными, шаманское посвящение

⁵⁶ Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 13-14.

⁵⁷ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 681.

⁵⁸ См.: Никулин М.С. «Ум, который один управляет всей вселенной». Ионийская ноология: рецепция и критика // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 347–356; Никулин М.С. Ноология и рациональная теология италийцев в свидетельствах античной доксографии // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 241–248; Никулин М.С. Рационально-теологические интуиции в онтологии и ноологии философов-досократиков // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 66–74; Истоки рациональной теологии: коллективная монография / Р.Б. Галанин, М.С. Никулин, М.А. Приходько [и др.]; под ред. Р.В. Светлова. СПб., 2023.

⁵⁹ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 681.

(«золотое бедро»), катабасис в Аид⁶⁰. Концепция М. Элиаде повлияла на таких исследователей античности как Э.Р. Доддс и М.Л. Уэст. Э.Р. Доддс связывает генезис досократической философии с религиозным феноменом шаманизма. По гипотезе ученого, в ходе колонизации Черного моря в VII в. до н.э. в Скифии и Фракии греки столкнулись с культурой, основанной на шаманизме. К числу вероятных шаманов ученый относит Абариса, Аристея, Эпименида, Гермотима Клазоменского, Орфея и Залмоксиса Фракийцев, Пифагора, а последним шаманом считает Эмпедокла. Греки архаической эпохи не различали трупа и призрака, считали их консубстанциальными. Но уже у Гомера встречается полное отделение духа (тени в Аиде) от тела. Истоки учения о метемпсихозе Э.Р. Доддс видит в древнем северном веровании, что дух-хранитель умершего шамана переселяется в живого. По мнению исследователя, даже Анаксагор для демонстрации делимости ума от тела ссылался на опыт местного шамана. Таким образом, представители этого нового направления «верили в то, что душа, или “самость”, способна отделяться от тела и что с помощью особой техники этого можно добиться даже в земной жизни, потому что “самость” человека намного древнее его тела и способна еще долго существовать после его гибели»⁶¹. М.Л. Уэст также считает, что Орфей пришел в Грецию через Фракию, где люди были знакомы с северным шаманизмом⁶². Как известно, базовой шаманской космологической установкой является дифференциация мира духов и мира людей. Согласно рассмотренной парадигме, можно сказать, что ноология возникла как философская рефлексия на тему шаманского трансперсонального опыта. С другой стороны, А.С. Афонасина⁶³ критикует указанную концепцию, ссылаясь на современные археологические данные, согласно которым в скифской религии не обнаружены

⁶⁰ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2021. С. 163.

⁶¹ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. М.-СПб., 2000. С. 153.

⁶² West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983.

⁶³ Afonasiina A.S. Shamanism and the Orphic Tradition // ΣΚΕΠΣΙΣ: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research. 2007. No 18.2. P. 24-31.

следы шаманизма. Рассматривая четыре аспекта шаманизма (божественное избрание шамана, инициация, пение и бубен, социальный статус шамана) исследователь показывает, что феномен орфизма не отвечает этим критериям. Также отрицается связь пифагорейской теории реинкарнации с шаманизмом, поскольку во втором случае переселяется только душа шамана, а не всякого человека.

Е.В. Афонасин и А.С. Афонасина признают связь раннего пифагореизма с орфизмом, но все же полагают их самостоятельными религиозными направлениями⁶⁴. Согласно А.В. Лебедеву, «орфические» надписи на костяных пластинках из Ольвии (V век до н.э.) являются свидетельством раннепифагорейского дуализма души и тела, доказывающие его доплатоническое происхождение. Надписи представляют собой парную таблицу: «душа – тело (ψυχή – σῶμα); жизнь – смерть (βίος – θάνατος); мир – война (εἰρήνη – πόλεμος); истина – ложь (ἀλήθεια – ψεῦδος)». Из этого следует, что душа понималась как начало бессмертного, гармонического и истинного, а тело – как тленное, беспокойное и ложное. Следует отметить, что истина здесь является не просто эпистемологической категорией, а означает божественную реальность, обитель душ, где они пребывают до воплощения в тело⁶⁵.

Сам Пифагор ничего не писал, поэтому о его аутентичной доктрине возможны лишь гипотезы. О его собственном учении можно составить краткое представление по следующим акусмам (т.е. правилам доктрины и практики, передававшимся устно), приводимым Ямвлихом: «“Что есть Дельфийский оракул?” – “Четверица, т.е. гармония, в которой – Сирены” (τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτὺς ὄπλῆρ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρήνες)... “Что самое мудрое?” – “Число. А на втором месте тот, кто нарек вещам имена” (τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμὸς· δεύτερον δὲ τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τιθέμενον)... “Что самое прекрасное?” – “Гармония.” (τί

⁶⁴ Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 19.

⁶⁵ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 673-674.

κάλλιστον; ἄρμονία)... “Что самое сильное?” – “Разум.” (τί κράτιστον; γνῶμη)⁶⁶. На основании этих фрагментов Е.В. Афонасин и А.С. Афонасина полагают, что учение о гармонии и числовой пропорции восходит к самому Пифагору. Под «тетрактидой» в отрывке имеются в виду четыре первых натуральных числа, из которых можно построить музыкальные отношения (кварту, квинту и октаву). Песнь Сирен отсылает к музыке сфер, производимой движением небесных тел⁶⁷. «Акуσμα о Дельфийском оракуле таинственно обещает, что в космосе содержатся порядок и разумность»⁶⁸. Из приведенных акусм можно заключить о связи числа и гармонии с мудростью и умом, то есть пифагорейская арифмология есть разновидность досократической ноологии.

Некоторые исследователи, например А.В. Лебедев, считают возможным возвести учение о пределе и беспредельном как началах к самому Пифагору. Согласно этой интерпретации, Пифагор полемизировал с милетскими философами, полагая над принципом беспредельной природы (φύσις ἄπειρος) Анаксимандра высшее начало – предел (πέρας), тем самым утверждая гармонию космоса⁶⁹. В понимании Е.В. Алымовой, «бесконечная природа» Анаксимандра есть некое вневременное докосмическое состояние, потенциальность оформления космоса путем полагания предела. Понятие апейрона можно сопоставить с безграничным хаосом Гесиода. Как и хаос, «бесконечная природа» не исчезает, но сопристутствует с космосом. Кроме того, понятие апейрона можно сблизить с неограниченной сферой у Эмпедокла⁷⁰. Пифагорейское учение о началах оказало

⁶⁶ Iamb. Vit. Pyth. 18.82; Pythagorist. 58 C 4 DK (здесь и далее таким образом оформляются ссылки на фрагменты досократиков по изданию: Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin, 1959-1960). Перевод Е.В. Афонасина и А.С. Афонасиной.

⁶⁷ Plat. Resp. 616b-617e.

⁶⁸ Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 37.

⁶⁹ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 693.

⁷⁰ Сергеев К.А., Алымова Е.В. Поэтический логос как исток древнегреческой философии // Логико-философские штудии. 2001. № 1. С. 135-136.

существенное влияние на формирование платонической онтологии. Так, в «Филебе» Платон возводит метафизику предела и беспредельного к самому Пифагору, которого он именует неким Прометеем, принесшим от богов знание о том, «что все, о чем говорится как о вечно существе (ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων), состоит из единого и многого (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν) и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν)»⁷¹.

Вероятно, изначально предел и беспредельное были геометрическими понятиями: предел обозначал форму квадрата, а беспредельное – пустое пространство внутри этой формы. Предел неделим, а беспредельное делимо до бесконечности (εἰς ἄπειρον). Иными словами, это базовое деление на духовное и телесное. По мнению, Дж. Барнса, пифагорейские начала πέρας и ἄπειρον предвосхищают позднее различие идеи и материи у Платона⁷². В свете описанного пифагорейского геометризма становится более понятно именование Платоном материи термином χώρα в «Тимее»⁷³.

По свидетельству компендиума «Мнения философов»⁷⁴, Пифагор считал природой числа декаду, так как эллины использовали десятичный счет. При этом потенция десятки заключается в тетрактиде (четверке), поскольку если складывать числа от 1 до 4, то получится 10 (1+2+3+4=10). Поэтому и душа, по Пифагору, состоит из четверицы – ум (νοῦς=1), знание (ἐπιστήμη=2), мнение (δόξα=3), ощущение (αἴσθησις=4) – что и делает людей разумными (λογικοί)⁷⁵.

Следует отметить, что античная концепция числа сильно отличается от нашего представления, к которому относятся также числа отрицательные, рациональные, комплексные и т.д. Греческий ἀριθμός даже не вполне соответствует

⁷¹ Plato. Phil. 16c. Перевод уточнен.

⁷² Barnes J. The Presocratic Philosophers. London, 1979. V. 2. P. 76.

⁷³ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 680.

⁷⁴ Далее для ссылки на данный источник будет использоваться аббревиатура Plac. по изданию: De placitis reliquiae / ed. H. Diels // Doxographi Graeci. Berlin, 1879 (repr. Berlin, 1965).

⁷⁵ Pythagorist. 58 B 15 DK.

нашему натуральному числу. Всякое число виделось древними греками как множество точек. Такое восприятие числа восходит еще к древним вавилонянам. Для античного человека каждое число было не просто количественным, но включало и качественный момент⁷⁶. В силу такого арифметического геометризма, вероятно, можно сопоставить ум с точкой, знание с линией, мнение с плоскостью, а ощущение с трехмерным объектом. То есть здесь речь идет о последовательном генезисе различных планов реальности. Как будет продемонстрировано в следующей главе, подобную доктрину Аристотель приписывал Платону.

Некоторые поздние свидетельства связывают пифагорейское первоначало с ноэтической теологией. Так, согласно тому же источнику, Пифагор «...полагает началами (ἐν ταῖς ἀρχαῖς) единицу (τὴν μονάδα) и неопределенную двоицу (τὴν ἀόριστον δυάδα). Из этих начал у него первое соответствует творящей и идеальной причине (τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν), т.е. уму-богу (νοῦς ὁ θεός), второе — страдательному и материальному (τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικόν), т. е. видимому миру (ὁ ὁρατὸς κόσμος)⁷⁷. Таким образом, монада соответствует активному идеальному уму, а диада — пассивному материальному космосу.

С философской теологией Пифагора, возможно, связана и его софиология. Согласно свидетельству Гераклида Понтийского в его сочинении «О бездыханной», именно Пифагор впервые стал называть себя любителем мудрости (философом), а свое учение любомудрием (философией), поскольку считал мудрым только бога⁷⁸. Согласно Диодору Сицилийскому, Пифагор использовал такое именование, упрекая так называемых семерых мудрецов, ведь никакой человек не мудр (σοφὸς μὲν οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος), но может лишь стремиться к

⁷⁶ Зеннхаузер В. Платон и математика. СПб., 2016. С. 21.

⁷⁷ Pythagorist. 58 В 15 (здесь и далее таким образом оформляются ссылки на фрагменты досократиков по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / ред. А.В. Лебедев. М., 1989). Перевод А.В. Лебедева.

⁷⁸ Her. Pont. Fr. 84 Afonasin.

мудрости⁷⁹. Таким образом, само возникновение термина «философия» может быть связано с ноологией: Пифагор считал мудрость атрибутом божественной, а не человеческой природы. Кроме того, он полагал, что высшая цель человека состоит в уподоблении богу (τέλος ὁμοίωσιν θεῶ). Подобно Гомеру, певшему, что Одиссей «шел по следам бога (κατ' ἵχνια βαῖνε θεοῖο)»⁸⁰, Пифагор призывал: «Следуй богу (Ἔλου θεῶ)»⁸¹. Тем не менее, Е.В. Афонасин полагает, что идея о вторичности философии по отношению к мудрости не может восходить к досократической традиции и не соответствует концепции Гераклида, а потому является, вероятно, поздней вставкой⁸².

Диоген Лаэртий, ссылаясь на мнение Алкима в его произведении «Против Аминта», обвиняет Платона в плагиате учения о различении умопостигаемого и чувственного воспринимаемого у комедиографа Эпихарма Косского (550-460), которого традиция считает учеником Пифагора⁸³. Л. Бриссон считает это обвинение несостоятельным. По его мнению, доксограф тем самым хотел: во-первых, продемонстрировать, что Платон сам вдохновлялся поэтами, которых презирал; во-вторых, усилить обвинение в плагиате у пифагорейцев; в-третьих, показать собственную образованность и способность делать критические замечания в философии⁸⁴.

Гносеологическая максима Эпихарма гласит: «Ум видит и ум слышит, прочее глухо и слепо (νοῦς ὁρῆι καὶ νοῦς ἀκούει· τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ)»⁸⁵. Попытка установить, о каком уме здесь идет речь, «объективном уме» или «субъективном уме», приводит к затруднениям. Скорее, следует предположить, что в данном

⁷⁹ Diod. Sic. 10.10.1.

⁸⁰ Hom. Odys. 5.193.

⁸¹ Pyth. 14 21b; Ioan. Stob. Anth. 2.7.3 sq.

⁸² Афонасин Е.В. Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2020. С. 71.

⁸³ Epich. 23 B 1–6.

⁸⁴ Бриссон Л. Платон. Писатель, который изобрел философию. М., 2019. С. 73.

⁸⁵ Epich. 23 B 12. Перевод А.В. Лебедева.

случае имеется в виду единая ноэтическая реальность, противопоставленная чувственному.

Климент Александрийский в «Строматах» свидетельствует, что Эпихарм ясно высказывается о логосе в трактате «Государство», и цитирует фрагмент этого произведения, в котором говорится, что разум (λόγος) должным образом управляет людьми и спасает их всегда. При этом человеческий логос происходит от божественного, который вдохновляет искусство, наставляет людей к правильным поступкам⁸⁶. Однако Афиней в «Пирующих софистах» относит «Государство» к псевдоэпихармовым стихотворениям и атрибутирует его творчеству некоего флейтиста Хрисогона⁸⁷. Кто бы ни был автором указанного произведения, однако мысль о связи человеческого и божественного логоса и о его промыслительной активности близка учению Гераклита, которое будет рассмотрено в настоящей главе.

Орфический «Гимн Зевсу», приводимый в «Антологии» Иоанна Стобея, содержит слова неизвестного философа: «“Что же есть бог?” – “Ум.” – “А что есть ум?” – “Он есть мышление. А Зевсом ты считай то, от чего мы имеем вечную жизнь (Τί ποτ' ἐστὶ θεός; νοῦς. τί δὲ νοῦς; φρόνησις ἐστίν. Ζῆνα δὲ σὺ νόμιζε τοῦτο, ὅθεν ἔχομεν ἀεὶ ζῆν)”»⁸⁸. Эти несколько строк А.В. Лебедев атрибутирует Эпихарму как в силу характерного трохеического метра, так и из-за схожести цитаты с другими фрагментами комедиографа. Отрывок представляет собой пародию философского диалога между вопрошающим учеником и отвечающим учителем. Философским источником Эпихарма являются пифагорейцы, с которыми он имел многочисленные связи. По мнению исследователя, такого рода пифагорейская ноо-теология засвидетельствована консенсусом Ксенофана, Парменида, Эмпедокла и

⁸⁶ Epich. 23 B 57.

⁸⁷ Epich. 23 A 10.

⁸⁸ Ioan. Stob. Anth. 1.1.24.

Гераклита, испытавших влияние Пифагора и понимавших бога как ум (νοῦς, γνῶμη, φρήν)⁸⁹.

Эпихарм учил, что мудрость свойственна не только человеку, но все животные обладают умом (γνῶμη). Доказательством этого служит, например, тот факт, что курица не рождает детенышей живыми, а высиживает и оживляет яйца⁹⁰. Такое мнение вполне естественно для пифагорейца, который верит в метемпсихоз и поэтому воздерживается от вкушения пищи животного происхождения.

Исследователи В. Буркерт⁹¹, Е.В. Афонасин и А.С. Афонасина более склонны считать Филолая Кротонского (470-385) создателем философии предела и беспредельного и их гармонизации в числе. С помощью физиологии V в. до н.э. пифагореец выразил взгляд, восходящий к основателю школы. Предполагается, что Филолай стал использовать указанные концепты под влиянием элеата Мелисса. Именно книга Филолая, вероятно, является источником сведений Аристотеля о пифагорейцах⁹².

В «Метафизике» Аристотель передает учение древних пифагорейцев о первопринципах следующим образом: «Так вот, судя по всему, и они тоже считают число (τὸν ἀριθμὸν) началом (ἀρχήν) и как материю вещей (ὡς ὕλην τοῖς οὕσι), и как переменные и постоянные свойства (ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις), а элементами числа (ἀριθμοῦ στοιχεῖα) [они считают] четное и нечетное (τὸ τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν), причем одно из них [полагают] определенным (πεπερασμένον), другое — беспредельным (ἄλειρον), а единицу (τὸ δ' ἓν) — состоящей из обоих этих [элементов] (поскольку она и четна и нечетна); число — [состоящим] из единиц (ἐκ τοῦ ἑνός), а числами (ἀριθμοῦς), как сказано, — все небо (τὸν ὅλον οὐρανόν)»⁹³.

⁸⁹ Lebedev A. Epicharmus on God as Mind (ΝΟΟΣ). A Neglected Fragment in Stobaeus. (With some remarks on early Pythagorean metaphysics and theology) // Aristeas. 2017. No. XVI. P. 13-15.

⁹⁰ Epich. 23 B 4.

⁹¹ Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, Massachusetts, 1972. P. 298.

⁹² Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 45-46.

⁹³ Arist. Met. 986a. Перевод А.В. Лебедева.

Далее Аристотель приводит развернутый вариант древнепифагорейской метафизики: «Другие из числа этих же самых (т.е. пифагорейцев) полагают десять начал (τὰς ἀρχὰς δέκα), расположенных попарно (κατὰ συστοιχίαν): предел и беспредельное (πέρας [καὶ] ἄπειρον); нечетное и четное (περιττὸν [καὶ] ἄρτιον); единое и множество (ἓν [καὶ] πλῆθος); правое и левое (δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν); мужское и женское (ἄρρεν [καὶ] θῆλυ); покоящееся и движущееся (ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον); прямое и кривое (εὐθὺ [καὶ] καμπύλον); свет и тьма (φῶς [καὶ] σκότος); добро и зло (ἀγαθὸν [καὶ] κακόν); квадрат и разносторонний прямоугольник (τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες)»⁹⁴. Квадрат является пифагорейским символом души, а разносторонний прямоугольник – тела⁹⁵. В отрывке перечисляются различные проявления двух базовых начал. Предел связан с нечетом, единым, правым, мужским, покоем, прямым, светом и добром, душой; а беспредельное – с четом, многим, левым, женским, движением, кривым, тьмой, злом и телом. Таким образом, предел обозначает умопостигаемую сущность, а беспредельность – чувственно воспринимаемую.

Из рассмотренных свидетельств Аристотеля получается следующая картина. Первоначала предел и беспредельное порождают единицу, единица производит числа, а числа весь мир. Это весьма близко теории Платона в «Тимее», где демиург творит душу (числовую сущность) из смеси двух сущностей, умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, тождественного и иного, в силу чего душа имеет разумную и неразумную части. Кроме того, из изложенного следует, что число у пифагорейцев есть нечто среднее между душевным и телесным, а не является чистой абстракцией.

Начало книги Филолая «О природе» гласит: «Природа (φύσις) в космосе была составлена (ἀρμόχθη) из беспредельного и предельного (ἐξ ἀλείρων τε καὶ

⁹⁴ Arist. Met. 986a. Перевод уточнен.

⁹⁵ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 675.

περαίνοντων), как весь космос, так и все в нем»⁹⁶. Если ранее, вероятно, предел понимался как психическое, а беспредельное как соматическое, то здесь у Филолая уже эти начала обозначают самобытные математические сущности, из которых создаются вещи.

В отрывке А.В. Лебедев обращает внимание на пассивный залог глагола ἀρμόχθη и считает, таким образом, что Филолай начинает свое произведение с критики ионийского натурализма, выводя телесную природу из бестелесных математических сущностей, а именно нечетных и четных чисел⁹⁷. При этом исследователь подвергает критике современное натуралистическое толкование пифагорейских первопринципов у В. Буркерта и К. Хафмэна⁹⁸ и в доказательство приводит следующий отрывок из «Метафизики» Аристотеля: «(Пифагорейцы) утверждали, что есть два начала (δύο μὲν τὰς ἀρχὰς), однако присовокупляли — и этим их мнение отличается от других,— что предел (τὸ πεπερασμένον), беспредельное (τὸ ἄπειρον) [и единое (καὶ τὸ ἓν)] не какие-то разные естества (φύσεις), как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное (αὐτὸ τὸ ἄπειρον) и само единое (αὐτὸ τὸ ἓν) есть сущность (οὐσίαν) того, о чем они сказываются (κατηγοροῦνται), и потому число есть сущность всего (ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων)»⁹⁹. То есть пифагорейцы считали предел и беспредельное самобытными сущностями, тогда как натуралисты рассматривали беспредельность как атрибут другой природы, как например воздуха у Анаксимена (ἄπειρος ἀήρ).

«Мнения философов» передают следующую теологическую концепцию Филолая: считал, что «руководящее начало (космоса) (ἡγεμονικὸν) — в огне (πυρί), расположенном в самом центре. Бог-демиург (ὁ δημιουργὸς θεός) прежде всего

⁹⁶ Phil. 44 B 1 DK; Diog. Laert. Vit. phil. 8.85.

⁹⁷ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 660-661.

⁹⁸ Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, Massachusetts, 1972. P. 252 f.; Huffman C.A. Philolaus of Croton. Cambridge, 1993. P. 37 f.

⁹⁹ Arist. Met. 987a.

положил его в основание (остова) вселенной, словно киль [при закладке корабля]»¹⁰⁰.

В «Геологуменах арифметики» Ямвлих свидетельствует, что, согласно Филолаю, сначала трехмерное бытие (φύσις) обрело в четверице величину; затем в пятерке — качество и цвет; в шестерке — одушевленность; в семерке — сознание (νοῦς), здоровье и свет; в восьмерке — любовь (ἔρως), дружбу (φιλία), разум (μῆτις) и мысль (ἐπίνοια)¹⁰¹. Там же сообщается, что в сочинении «О природе» Филолай выделяет четыре части разумного животного (ум-νοῦς, душу-ψυχή, укоренение, семя), находящиеся, соответственно, в четырех частях тела (голове, сердце, пупке, половом члене) и являющиеся, в свою очередь, началами (ἀρχή) человека, животного, растения и всего живого¹⁰². То есть Филолай сводит антропологию к тетрактиде, считавшейся у пифагорейцев священной. Также, если верить этому свидетельству, Филолай, различая ум и душу и соотнося их с частями тела, предвосхищает трихотомию души в «Тимее», где Платон помещает каждую ее часть соответственно в голове, сердце и животе.

Секст Эмпирик в труде «Против ученых» определяет гносеологию пифагорейцев в целом и Филолая в частности как научный рационализм, при котором критерием истины является разум (τὸν λόγον), происходящий из математики (ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον). При этом логос обладает способностью созерцать (θεωρητικόν) природу вселенной, поскольку находится с ней в некоем родстве (συγγένειαν), а подобное (τὸ ὅμοιον) постигается подобным¹⁰³. В данном свидетельстве можно констатировать связь частного и всеобщего логоса, что является характерной чертой ноологии как стратегии философской мысли.

¹⁰⁰ Phil. 44 A 17. Пер. А.В. Лебедева.

¹⁰¹ Phil. 44 A 12.

¹⁰² Phil. 44 B 13.

¹⁰³ Phil. 44 A 29.

1.2. Простота ума в ноэтической теологии Ксенофана Колофонского (580-490)

Диоген Лаэртий приводит важное в ноологическом плане изложение философской теологии Ксенофана Колофонского, согласно которому: «Сущность бога шаровидна и не имеет никакого подобия человеку; но он целиком есть зрение и целиком слух, но не дыхание; и он весь есть ум, сознание и вечность (οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἰδίον)»¹⁰⁴. Если доверять этому доксографическому свидетельству, то Ксенофан рассматривал мышление как божественное свойство по преимуществу, иными словами, его теология есть ноология.

Р.В. Светлов подвергает сомнению достоверность учения Ксенофана о едином и вездесущем боге-уме, хорошо засвидетельствованного античной традицией. По предположению ученого, «в псевдо-аристотелевском трактате “О Мелиссе, Ксенофане и Горгии”, на основе представлений исторических Парменида и Мелисса, попросту сконструировано учение, которое приписано колофонскому мудрецу-поэту»¹⁰⁵. Ученый предлагает рассмотреть колофонца как теологического скептика, не приписывающего божеству антропоморфных черт, что также является вариантом рациональности: «Благочестие Ксенофана, как мы видим, с одной стороны опирается на здравый смысл и мудрость людей, которые “с течением времени” улучшают свои мнения, с другой — на “теологическую осторожность”»: Ксенофан полагает, что не родился еще тот, кто достиг бы подлинного знания о богах»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Xen. 21 A 1.

¹⁰⁵ Светлов Р.В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 8.

¹⁰⁶ Светлов Р.В. «Политик» и элейское политическое искусство // Платоновский сборник. 2014. С. 181.

Тем не менее, на наш взгляд, не стоит полностью игнорировать эту традицию, так как всякое предание, как правило, наряду с позднейшими наслоениями, имеет и исторически достоверное смысловое ядро. В вышеприведенном тексте, приписываемом Ксенофану, делаются высказывания о сущности бога, то есть речь идет о классическом топосе философской теологии – проблеме божественных атрибутов. Следует подробнее остановиться на этих божественных свойствах, поскольку они предидируются уму. Шарообразность, понимаемую автором, скорее всего, буквально, можно рассматривать как предчувствие божественного атрибута совершенства, поскольку шар, как известно, считался совершенной геометрической фигурой.

Слова Ксенофана о том, что сущность бога не подобна человеку, не стоит понимать в позднем христианском смысле об отсутствии консубстанциальности Бога и человека. Философ хочет сказать лишь о том, что не стоит представлять себе бога в антропоморфном виде. Впоследствии в патристической философии будет подчеркиваться непреодолимая граница природ Творца и творения. Так, например, Дидим Александрийский (313-398)¹⁰⁷ в книге «Против Евномия» пишет: «Если Христос глава (ἡ κεφαλὴ) мужа, а Бог глава Христа¹⁰⁸, и человек не единосущен Богу Христу, потому что он не Бог (οὐχ ὁμοούσιος, οὐ γὰρ Θεός), но Христос единосущен Богу, потому что Он Бог (ὁμοούσιος Θεός γάρ); то, следовательно, не как Христос глава мужа, так и Бог – Христа. Ибо природа творения (κτίσεως φύσις) и творческое Божество (κτιστικὴ θεότης) не совпадают как одно и то же (εἰς ἓν καὶ ταὐτὸν οὐ συμβαίνουσιν)»¹⁰⁹.

Далее в свидетельстве об учении Ксенофана богу приписываются способности видения, слышания, восприятия и интеллекта, в которых можно

¹⁰⁷ По мнению многих патрологов, IV и V книги «Против Евномия», приписанные Василию Кесарийскому, в действительности принадлежат перу Дидима Александрийского (Quasten J. *Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon.* Westminster, Maryland, 1986. P. 210).

¹⁰⁸ Nov. Test. 1 Cor. 11.3.

¹⁰⁹ Ps.-Bas. Adv. Eun. 4.3.700b.

усмотреть зачаток теологического предиката всеведения. Также отметим, что перечисленные свойства принадлежат всему богу всецело, то есть в данном случае не проводится различие между божественной субстанцией и ее атрибутами. Различение (но не разделение) последних будет характерно для греческой патристики и византийского паламизма как дифференциация сущности и энергии¹¹⁰. По мнению А.М. Гагинского, «парадигма тождества», характеризуемая идентичностью природы и действия в Боге, восходит к учению Аристотеля о простоте ума-перводвигателя и далее развивается в учениях Плотина, Марии Викторина, Августина Гиппонского и Боэция. Восточно-христианскую концепцию исследователь именуется «парадигмой различия»¹¹¹.

В отождествлении Ксенофаном сущности и свойств бога-ума можно усмотреть предвосхищение учения божественной простоты, вокруг которой до сих пор идут активные дебаты в англо-американской аналитической философской теологии. По словам А.Р. Фокина, «эта доктрина, возникшая еще в IV–V вв. в латинской патристике и твердо укоренившаяся в западной средневековой схоластике, предполагает, что в Боге отсутствует какая-либо сложность, будь то физическая или метафизическая, и что все атрибуты Бога тождественны Его сущности, а также совпадают между собой»¹¹².

Одно из самых ранних патристических свидетельств о простоте Бога находим у Иринея Лионского (130-202), в нижеследующих словах которого можно усмотреть параллель мысли Ксенофана: «Ибо Отец всего намного отстоит от эмоций и страстей, происходящих от людей. Он прост (*simplex*), и несложен (*non compositus*), и подобочастен (*similimembrius*), и весь сам себе подобен и равен (*totus ipse sibimetipsi similis aequalis est*). Ибо Он весь (*totus*) есть чувство (*sensus*), весь

¹¹⁰ Gregory Palamas. *The Hesychast Controversy and the Debate with Islam. Documents relating to Gregory Palamas* / transl., introd., notes N. Russell. Liverpool, 2020. P. 22.

¹¹¹ Гагинский А.М. Философская теология Боэция: парадигма тождества // *Христианское чтение*. 2019. № 1. С. 12-23.

¹¹² Фокин А.Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии*. 2018. № 1 (2). С. 60.

дух (spiritus), и весь ощущение (sensuabilitas), и весь мысль (ennoia), весь ум (ratio)¹¹³, весь слух (auditus), весь око (oculus), весь свет (lumen) и весь источник всех благ (fons omnium bonorum). Вот как подобает набожным и благочестивым говорить о Боге»¹¹⁴.

1.3. Отдельность ума в учении Гераклита Эфесского (544-483)

Гераклит Эфесский изрек известную максиму: «Многознание уму не научает (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει)» и отказал в наличии ума своим предшественникам – Гесиоду, Пифагору, Ксенофану и Гекатею¹¹⁵. По мнению Дж. Барнса, предметом осуждения Гераклита является не первая, а вторая часть слова πολυ-μαθίη. С этой позиции вина Пифагора не в том, что он много знал, а то, что он заимствовал мысли других. Глагол μαθηάσθω означает учиться, в особенности учиться у других¹¹⁶.

Рассмотрение ноологии Гераклита необходимо предварить кратким обзором его космологии. Э. Хасси резюмирует ее следующим образом. Всеобщий космический процесс можно рассматривать как два эпизода – возгорание и затухание вечного огня. Каждый из них подразделяется на два субпроцесса: нагревание и высыхание; охлаждение и увлажнение. Это соответствует четырем классическим космическим противоположностям – горячее, холодное, мокрое, сухое. Четыре стихии возникают как сочетание пар оппозиций: земля = холодное + сухое; вода = холодное + мокрое; огонь = горячее + сухое; воздух = горячее + мокрое. Все эти процессы повторяются с разной периодичностью (суточный,

¹¹³ Французские переводчики А. Руссо и Л. Дутрело передают sensus как разум (intellect), sensuabilitas как мышление (intellection), a ratio как слово (parole).

¹¹⁴ Iren. Adv. haer. 2.13.3.

¹¹⁵ Heracl. 22 B 16; Heracl. 22 B 40 DK; Diog. Laert. Vit. phil. 9.1.

¹¹⁶ Barnes J. The Presocratic Philosophers. London-New-York, 2005. P. 115.

годовой и др. циклы). В определенный момент весь космос пребывает в огненной фазе¹¹⁷.

Гераклит учил, что «этот огонь разумен (φρόνιμον) и что он – причина (αἴτιον) управления (διοικήσεως) вселенной»¹¹⁸. То есть эфесец связывал умное начало с тончайшей материальной субстанцией и считал «бога мыслящим огнем (πῦρ νοερόν τὸν θεόν)»¹¹⁹. Согласно Гераклиту, все вещи произошли от первоначального огня, «подобно тому, как плавят золотой песок»¹²⁰. Это свидетельствует о том, что ум-огонь Гераклита понимался как демиург. По мнению А.В. Лебедева, стоический «огонь-ремесленник» (πῦρ τεχνικόν) и связанная с ним идея «творческой природы» (φύσις τεχνίτης) также восходит скорее к Гераклиту, чем к платоновскому «Тимею»¹²¹.

Подобно пифагорейцам, Гераклит связывает умное начало со светом. Климент Александрийский приводит изречение Гераклита «Как можно утаиться от того (света), что никогда не заходит (Τὸ μὴ δύνον ποτε (scil. φῶς) πῶς ἄν τις λάθοι)?» при экзегезе библейского стиха Ис. 29.15, в котором говорится о людях, думающих утаить свой замысел от Господа. Дидаскал вполне корректно понимает это высказывание философа в смысле указания на невозможность скрыться от умопостигаемого (νοητὸν) света, в отличие от света чувственного (αἰσθητὸν φῶς)¹²².

Гераклит критикует политеистическую народную веру, а в своей теологии утверждает единобожие. Тем не менее, философ отвергает ритуальные практики:

¹¹⁷ Hussey E. Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge, 2006. P. 99-100.

¹¹⁸ Heracl. Fr. 39 L (здесь и далее таким образом оформляются ссылки на фрагменты Гераклита по изданию: Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014); Hippol. Ref. 9.10.7. Перевод А.В. Лебедева.

¹¹⁹ Heracl. 22 A 4; Hipp. Ref. 1.4.2.

¹²⁰ Heracl. 22 B 53bis; Arist. De cael. 304a21.

¹²¹ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 659.

¹²² Heracl. 22 B 81; Heracl. 22 B 16 DK; Clem. Paed. 2.99.5. Перевод А.В. Лебедева.

кровавые жертвоприношения¹²³, очистительные обряды, почитание статуй, а молитву именует «разговором со стеной»¹²⁴. Эфесец полемизирует с философской теологией Пифагора и Ксенофана¹²⁵, поскольку они признают нематериальность бога-ума и души, а также считают бога неподвижным и неизменным. Напротив, в понимании Гераклита бог-огонь является тончайшей физической сущностью, а покой для него – свойство мертвых¹²⁶, а не живого Бога¹²⁷.

Несмотря на такую явную критику Гераклитом своих предшественников, его взгляды имеют общие черты с указанными философами. Прежде всего, следует заметить, что древнегреческое существительное λόγος кроме значений «слово, речь, рассудок, смысл и т.п.» также имеет семемы «счет, исчисление, число и т.п.» Глагол λέγω может переводиться как «говорить», так и «считать», а λογισμός как «рассуждение», так и «счисление», и т.д. Даже компьютер на новогреческом называется υπολογιστή. Поэтому логос Гераклита семантически не сильно отличается от арифмос Пифагора. «Λόγος и ἀριθμός (ῥυθμός) прочно связаны между собой. Логос и число амбиваленты: с одной стороны, логос – это принцип единства, его сила соединяет многое в одно (высказывание, будучи дискурсивно, разворачивается как множество, но ввиду единства смысла), логос одной вещи отличает ее от другой. То же и число: всякий раз оно есть единство многого. Единое и многое как в числе, так и в логосе присутствуют одновременно»¹²⁸. Неслучайно в неоплатонизме логос будет соотноситься с ипостасью души, понимаемой как число еще со времен Древней Академии. Как будет показано, на этом же уровне, согласно неоплатоникам, находится дискурсивный разум, которым пользуются

¹²³ Heracl. Fr. 143 L.

¹²⁴ Heracl. Fr. 144 L.

¹²⁵ Heracl. Fr. 21 L.

¹²⁶ Heracl. Fr. 49 (b) L.

¹²⁷ Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014. С. 132-134.

¹²⁸ Алымова Е.В., Караваева С.В. Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. 2016. Т. 5. № 2 (5). С. 32.

математики. Логос Гераклита и является, говоря образно, таким «вселенским компьютером», кибернетическим интеллектом, «программой», управляющей миром. Так, философ называет логосом судьбу (εἰμαρμένα), все предопределяющую, пронизывающую субстанцию вселенной и творящую все вещи через «бег-в-противоположные-стороны»¹²⁹.

Ипполит Римский передает нам следующее изречение Гераклита: «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι»¹³⁰. С.Н. Муравьев переводит его так: «Слушая не моё <мнение>, но само речение (логос), <справедливо> согласиться, что мудрое — признать единым все и вся»¹³¹. Однако вследствие синтаксической двусмысленности возможны и следующие переводы данного фрагмента: «Тем, кто услышал не меня, но логос, мудро признавать, что все есть одно»; или «Тем, кто услышал не меня, но логос, следует признавать, что есть одно мудрое, которое есть все».

Гераклит сетовал: «Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что мудрое (σοφόν) ото всех обособлено (κεχωρισμένον)»¹³². Эфесец полагал, что «мудрым [существом] можно считать только одно: ум (γνώμη), могущий править (ἐκυβέρνησε) всей вселенной»¹³³. Последний фрагмент А.В. Лебедев улучшает еще так: «ἕν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι· γνώμην ἢ τε οἷα ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων» и переводит следующим образом: «Следует признавать только одно мудрое существо: ум, который один управляет всей вселенной».

Таким образом, философская теология Гераклита связана с ноологией и софиологией. Подобно Ксенофану, он именует бога умом, и вслед за Пифагором считает его мудрым. Особо необходимо отметить учение эфесского философа об отдельности ума (κεχωρισμένον). С одной стороны, не следует понимать это слово

¹²⁹ Heracl. 22 B 28 c1; Heracl. 22 B 137 DK; Plac. 1.27.1; 1.28.1; 1.7.22.

¹³⁰ Heracl. Fr. 1 L; Heracl. 22 B 50 DK; Hippol. Ref. 9.9.1.

¹³¹ Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер. / ред. С.Н. Муравьев. М., 2012. С. 185.

¹³² Heracl. 22 B 108 DK; Heracl. 22 B 83; Ioan. Stob. Anth. 3.1.174. Перевод А.В. Лебедева.

¹³³ Heracl. 22 B 85; Heracl. 22 B 41 DK; Diog. Laert. Vit. phil. 9.1. Перевод А.В. Лебедева.

в сильном философском значении трансцендентности, поскольку, как указано ранее, ум связывается Гераклитом с тонкой огненной стихией. С другой стороны, это указывает на начало историко-философского процесса идеализации умного начала. В дальнейшем однокоренной термин будет использовать Аристотель в своем учении об самобытности (*χωριστός*) бога-ума¹³⁴.

Дополнительным свидетельством об обособленности ума, в данном случае от человеческой природы, является следующий фрагмент Гераклита: «Человек по природе неразумен (*ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν τὸν ἄνθρωπον*) || Его разумение — вне тела (*ἐκτὸς τοῦ σώματος εἶναι τὴν διανοίαν*) || Только объемлющее разумно (*μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον*)»¹³⁵. Под «объемлющим» здесь разумеется ум-логос.

Божественный и человеческий логос рассматриваются Гераклитом, соответственно, как общее и частное. «Кто намерен говорить с умом (*ξὺν νόῳ λέγοντας*), те должны крепко опираться на общее (*ξὺν ὧι*) для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и (все) превосходит»¹³⁶. Здесь Гераклит с помощью игры слов соотносит ум с общим. Также появляется связь ноологии с законодательством. Существует один божественный закон, источник и образец человеческого права, которому должны следовать граждане. С точки зрения Гераклита, лишь та речь (логос) человека хороша и истинна, которая согласна со всеобщим законом. Только дураки, говорит он, восхищаются любой речью (*λόγῳ*)¹³⁷.

Человек не должен замыкаться в своей частности, но открываться всеобщему логосу. «Поэтому должно следовать общему (*ξὺν ὧι*), но хотя разум (*λόγῳ*) – общ (*ξὺν οὖ*), большинство (людей) живет так, как если бы у них был особенный

¹³⁴ Arist. De an. 430a.

¹³⁵ Heracl. Fr. D 146. Перевод С.Н. Муравьева.

¹³⁶ Heracl. 22 В 23a; Heracl. 22 В 114 DK; Ioan. Stob. Anth. 3.1.179. Перевод А.В. Лебедева.

¹³⁷ Heracl. 22 В 109; Heracl. 22 В 87 DK.

рассудок (ιδίαν ... φρόνησιν)»¹³⁸, или в другом варианте: «Здравый рассудок (τὸ φρονέειν) – у всех общий (ξυνόν)»¹³⁹. Здесь Гераклит говорит о едином логосе человечества, которому надлежит следовать, но, к сожалению, люди изолируют свое сознание от всеобщего. Таким образом, речь человека должна соответствовать единому логосу, а его рассудок – всеобщему уму.

Эпистемологическую концепцию Гераклита А.В. Лебедев именуется лингвистическим идеализмом, поскольку в ней восприятие мира зависит от нашего языка. Эфесский философ отрицает множественность и изменчивость феноменального мира и полагает, что большинство людей живут как бы во сне мнений и воображений¹⁴⁰. При этом обычные люди используют бинарные оппозиции, которые в реальности нераздельны. Для Гераклита действительна только вселенная как целое, понимаемая как логос (речь). А оппозиции суть как бы буквы и слоги этой речи, которые несут смысл лишь в потоке речи, но не сами по себе¹⁴¹.

Плотин также свидетельствует о связи у Гераклита целого и понимания. Так, ссылаясь на слова Гераклита «мышление есть общее» (ξυνὸν τὸ φρονεῖν), неоплатоник рассуждает, что «мышление есть целое для всех» (τὸ φρονεῖν πᾶσιν ὄλον), иначе бы оно зависело от места, поэтому человеческие сознания не разорваны друг с другом. Интересной в экклесиологическом плане является мысль Плотина о том, что каждый отдельный человек слаб умом, а все истинные общины (ἐκκλησίαι) и собрания (σύνδοξ) приводят людей к единству (εἰς ἓν) и через это обретают истинное мышление (τὸ φρονεῖν)¹⁴². Иными словами, для указанных философов не существовало проблемы интерсубъективности, поскольку все индивидуальные сознания считались интегрированными в единую ноэтическую

¹³⁸ Heracl. 22 B 23a; Heracl. 22 B 2 DK; Sext. Emp. Adv. math. 7.133. Перевод А.В. Лебедева.

¹³⁹ Heracl. 22 B 23d; Heracl. 22 B 113 DK; Ioan. Stob. Anth. 3.1.179. Перевод А.В. Лебедева.

¹⁴⁰ Heracl. 22 B 1.

¹⁴¹ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 668-669.

¹⁴² Plot. Enn. 6.5.10.

реальность. Из указанного видно, как учение о различии и единстве всеобщего и частного ума, характерное для ноологии как стратегии философской мысли, появляясь у досократиков, в дальнейшем развивается у платоников.

Прокл Диадох выражает сходную мысль о том, что более близкое к природе единого в большей степени обладает умом и сознанием, а по мере плюрализации и индивидуации происходит удаление от истинного знания. При этом он ссылается на слова Гераклита, обличающего глупость массового сознания: «В своем ли они уме? В здравом ли рассудке? (τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;) Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие – дурны, немногие – хороши»¹⁴³.

По мнению Секста Эмпирика, в основании гносеологии Гераклита лежит его учение о логосе, поскольку он считал критерием истины разум (λόγος), а не данные чувственного опыта. В подтверждение своего мнения Секст приводит следующие слова эфесского философа: «Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские»¹⁴⁴. Эпистемологию Гераклита Секст понимает весьма своеобразно. Мерилом (κρίτην) истинного знания является не индивидуальный, а всеобщий (κοινὸν) и божественный (θεῖον) логос. Окружающий человека мир разумен (λογικόν) и обладает сознанием (φρενῆρες). Человек втягивает в себя божественный разум (λόγον) вместе с дыханием и таким образом становится разумным (νοεροί). Во время сна нарушается связь индивидуума с внешним миром, поэтому заключенный в человеке ум (νοῦς) обособливается, лишается полноты связи с объемлющим (τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας) и сохраняет ее малую часть через дыхание. Вследствие этого спящий утрачивает память, а по пробуждении вновь через активизировавшиеся сенсорные каналы контактирует с объемлющим и восстанавливает рациональную способность (λογικὴν ... δύναμιν). Секст уподобляет отношение логоса и человека с огнем и углями, которые раскаляются вблизи

¹⁴³ Heracl. 22 B 101; Heracl. 22 B 104 DK; Procl. In Alc. 255.15. Перевод А.В. Лебедева.

¹⁴⁴ Heracl. 22 B 13; Heracl. 22 B 107 DK; Sext. Emp. Adv. math. 7.126. Перевод А.В. Лебедева.

пламени и гаснут при удалении от него¹⁴⁵. В этом свидетельстве говорится о единой сфере ума, связывающей бога и человека. Причем эта связь осуществляется через дыхание. Отсюда недалеко и до стоического понятия пневмы как мирового субстрата.

Действительно, латинский платоник и, возможно, христианин Калкидий (V в. н.э.) в своем «Комментарий к “Тимею” Платона», утверждает, что учение стоиков близко мнению Гераклита о связи человеческого и божественного разума (логоса). Однако, по Калкидию, Гераклит одобрял практику гадания, поскольку учил, что во сне человек не утрачивает связь с логосом, а наоборот усиливает ее и может даже получать от него откровения о будущем¹⁴⁶.

Представитель среднего платонизма Кельс (2-я пол. II в. н.э.) в полемике с христианами хотел показать им, что мысль апостола Павла «Мудрость (σοφία) мира сего – глупость (μωρία) для Бога»¹⁴⁷ заимствована у эллинских философов, учивших о различии человеческой и божественной мудрости. В доказательство этого тезиса философ приводит цитату Гераклита: «Человеческая природа (ἦθος) не обладает знанием (γνώμας), а божественная обладает»¹⁴⁸, а также близкое по смыслу высказывание: «Мужчина слывет неразумным (νήπιος) для божества (δαίμωνος), как мальчик – для мужчины»¹⁴⁹. В связи с этим можно упомянуть и еще одно выражение Гераклита: «природа человека – божество (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων)»¹⁵⁰. В приведенных высказываниях, с одной стороны, знание признается атрибутом божественного, а с другой стороны, божественное присутствует в человеке. Иными словами, сфера ума есть единая богочеловеческая реальность. Также можно усмотреть в сказанном и отправную точку для последующего сближения в платонизме ноологии и демонологии.

¹⁴⁵ Heracl. 22 B 116; Heracl. 22 A 16 DK; Sext. Emp. Adv. math. 7.127-130.

¹⁴⁶ Heracl. 22 B 116c; Heracl. 22 A 20 DK; Calc. In Tim. 260.20.

¹⁴⁷ Nov. Test. 1 Cor. 3.19.

¹⁴⁸ Heracl. 22 B 90; Heracl. 22 B 78 DK; Orig. Contr. Cels. 6.12.

¹⁴⁹ Heracl. 22 B 92; Heracl. 22 B 79 DK; Orig. Ibid.

¹⁵⁰ Heracl. 22 B 94; Heracl. 22 B 119 DK; Ioan. Stob. Anth. 4.40.23.

1.4. Тожество ума и сущего у Парменида Элейского (540/520-450)

К Пармениду восходит важная мысль о тождестве бытия и мышления, которая сквозной нитью проходит через всю историю философии, находя себе либо защитников, либо критиков. Климент Александрийский в «Строматах» атрибутирует эту идею Аристофану, а до него — Пармениду, который изрек: «мыслить и быть одно и то же (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)»¹⁵¹.

А.В. Лебедев считает, что «„материалистическое“ толкование бытия Парменида является не „одной из“, но „самой“ серьезной ошибкой, когда-либо совершенной в изучении греческой мысли»¹⁵². Исследователь подвергает критике интерпретацию третьего фрагмента Э. Целлером («Ибо одна и та же вещь может быть мыслима и быть»). Такое «позитивистское» прочтение Парменида, при котором объект мысли должен быть чем-то реальным, стал превалировать в англосаксонской историко-философской литературе. Например, Дж. Барнс слегка модифицировал чтение Э. Целлера («Одна и та же вещь существует как для мышления, так и для бытия») ¹⁵³. Трактовке Э. Целлера вторит и У.К.Ч. Гатри¹⁵⁴. Напротив, согласно идеалистической интерпретации А.В. Лебедева, сущее (τὸ εἶναι) Парменида, подобно мудрому (τὸ σοφόν) Гераклита и благу (τὸ ἀγαθόν) Платона, является скрытым именовани^{ем} бога философов в противоположность воображаемым мифологическим богам народного пантеона¹⁵⁵.

¹⁵¹ Parm. 28 В 3. Перевод А.В. Лебедева.

¹⁵² Lebedev A. V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 675.

¹⁵³ Barnes J. The Presocratic Philosophers. London-New-York, 2005. P. 124.

¹⁵⁴ Гатри У.К.Ч. История греческой философии. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. СПб., 2017. С. 40.

¹⁵⁵ Lebedev A. V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 676–680.

Симпликий в «Комментарии на „Физику“ Аристотеля» цитирует отрывок Парменида «*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*»¹⁵⁶, который можно перевести так: «Необходимо, чтобы разумение, и мышление, и сущее бытийствовали, ибо они и существуют в качестве бытия, а ничто не существует».

В поэме Парменида «О природе» противопоставление в первой части (путь истины) бытия и небытия соответствует оппозиции во второй части (путь мнения) света и ночи. При этом свет (небесный огонь) является духовным элементом, а ночь – телесной сущностью. Иными словами, бытие в истине соответствует свету в мнении, а небытие в истине – ночи в мнении. При этом пустота (*κενόν*) у Парменида означает не отсутствие тела, как у Демокрита, а отсутствие ума. Впоследствии гностики будут противопоставлять божественный и видимый миры как плерому (полноту), свет и кеному (пустоту), тень¹⁵⁷, а христиане будут именовать воплощение Логоса термином кенозис (опустошение)¹⁵⁸. Таким образом, по мнению А.В. Лебедева, онтология Парменида является радикальным имматериализмом или идеалистическим монизмом. При этом она выражена с помощью пифагорейской метафизики света, в которой умное начало связано со светом, а телесное с тьмой¹⁵⁹. Стоит отметить, что в русском академическом богословии XIX в. также была тенденция толковать элейскую философию идеалистически и пантеистически¹⁶⁰. У Платона можно обнаружить онтологию как дуалистичную (например, в «Тимее» и «Филебе»), так и монистичную (например, в «Государстве», где первоначалом является благо). В дальнейшем платонизме

¹⁵⁶ Parm. 28 В 6.

¹⁵⁷ Iren. Adv. haer. 1.4.1-2. См.: Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. Христианские гностики II-III вв.: их вера и сочинения. СПб., 2016. С. 21-22.

¹⁵⁸ Nov. Test. Philipp. 2.7.

¹⁵⁹ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 676.

¹⁶⁰ См., напр.: Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. М., 2008. С. 227; Борисов И. Взгляд на греческую философию // Он же. Сочинения. Т. 6. СПб., 1908. С. 942.

монизм и дуализм вступят в полемику, которая завершится победой первого в философии Плотина¹⁶¹.

Действительно, Аристотель толковал сущее Парменида как имматериальное: «Парменид, как представляется, понимает единое как умное (κατὰ τὸν λόγον), а Мелисс — как материальное (κατὰ τὴν ὕλην)»¹⁶². Однако в отношении взглядов последнего Стагирит, видимо, ошибался, поскольку, по другим свидетельствам, Мелисс считал, что элейское бытие «бестелесно (σῶμα μὴ ἔχειν)»¹⁶³, то есть является умным. Кроме того, по свидетельству Плотина, Парменид полагал бытие не в чувственных вещах (οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), то есть понимал его имматериалистически. Отождествляя парменидовское бытие с ипостасью ума своей метафизической системы (ὄν καὶ νοῦν), Плотин, кажется, также свидетельствует о его нематериальности¹⁶⁴.

Учение Парменида о сущем-уме хорошо представлено в восьмом фрагменте, сохраненном у Симпликия¹⁶⁵. Уже Климент Александрийский относит свойства бытия Парменида к богу, то есть трактует онтологию элеата как философскую теологию¹⁶⁶. Парменид считает это мыслящее сущее (τὸ ἐόν) самобытным. Оно покоится само по себе (καθ' ἑαυτό τε κεῖται) и не нуждается ни в чем (οὐκ ἐπιδευές). Во-вторых, бытие неизменяемо. Оно «бездрожное» (ἀτρεμές), то есть непоколебимое, неподвижное (ἀκίνητον) и остается тем же самым в том же самом [месте] (ταυτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον). В-третьих, это сущее обладает атрибутом вечности. Оно нерожденно (ἀγένητον), неуничтожимо (ἀνώλεθρόν), безначально (ἄναρχον), непрекращаемо (ἄλαστον) и нескончаемо (ἀτέλευτον). «Оно не “было” некогда и не “будет” (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται), так как оно “есть” сейчас все вместе [— одновременно] (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν)». Парменид учит и о том, что «все

¹⁶¹ Dillon J. Monist and dualist tendencies in Platonism before Plotinus // ΣΧΟΛΗ. 2007. I. 1. P. 38–49.

¹⁶² Arist. Met. 986b.

¹⁶³ Melis. 30 B 9.

¹⁶⁴ Plot. Enn. 5.1.8.

¹⁶⁵ Parm. 28 B 8; Simpl. In Phys. 144.29.

¹⁶⁶ Parm. 28 B 8; Clem. Strom. 5.112.

наполнено сущим» (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐόντος), что можно сблизить с теологическим атрибутом всеприсутствия с той оговоркой, что бытие в понимании философа ограничено. У элейца можно обнаружить и интуицию простоты первоначала, так как он считает бытие единым (ἕν), связным (ξυνεχές), целокупным (οὐλομελής), сплошным (οὐλον), неделимым (οὐδὲ διαιρετόν), везде подобным (ὁμοῖον). Тем не менее, важным отличием онтологии Парменида от христианской теологии является то, что философ, как и почти всякий античный мыслитель, считал сущее ограниченным. Оно имеет границу (πεῖρας), повсюду завершено (τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν) и похоже на глыбу совершенно-круглого шара (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ). Как говорилось выше при рассмотрении теологии Ксенофана, шарообразность можно, помимо ограниченности, истолковать как наглядно-конкретное выражение ноологического атрибута совершенства (ср. τετελεσμένον).

Парменид в первой части своей поэмы «О природе» (путь истины) описывает, как юноша (κοῦρος) на колеснице мыслью восходит к небесным вратам дня и ночи и созерцает божество как сферу умного божественного света. При этом вторая часть поэмы Парменида (путь мнения) содержит традиционную политеистическую теогонию¹⁶⁷. Вероятно, это свидетельствует о том, что Парменид считал языческих богов поэтической фикцией и признавал истинным только своего философского бога. По мнению А.В. Ледебева, этим юношей, преодолевшим чертоги ночи, то есть чувственный мир, является Пифагор¹⁶⁸. Пифагорейская метафора бога как невидимого и незаходимого «солнца правды», которая присутствует у Гераклита и Парменида, упоминается позже Платоном в его известной аналогии пещеры и солнца¹⁶⁹. Сам Парменид был обращен к созерцательной жизни (εἰς ἡσυχίαν) своим пифагорейским учителем Амением¹⁷⁰. Возможно, пифагорейцы и элеаты даже практиковали психотехники,

¹⁶⁷ Parm. 28 B 13.

¹⁶⁸ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 672.

¹⁶⁹ Plato. Resp. 6-7.

¹⁷⁰ Parm. 28 A 1; Diog. Laert. Vit. phil. 9.21.

направленные на видение умного «солнца правды», а поэма Парменида была написана для местной пифагорейской общины. При этом первая часть могла быть практическим руководством для духовных упражнений, подобных описанным в «Золотых стихах»¹⁷¹. Молитвенно повторяя слова юноши и отрешая ум от всего чувственно воспринимаемого, адепты должны были узреть божественное бытие в виде света и стяжать в этом мистическом опыте добродетели¹⁷². Феномен фотизма, то есть видение мистиками божественного света, является характерной чертой многих религиозных традиций, в том числе религиозной философии неоплатонизма¹⁷³.

Как видно из вышеизложенных доктрин Гераклита и Парменида, гносеологическая проблема объективности человеческого знания, сформулированная в терминах мнение/истина (δόξα/ἀλήθεια), появляется уже в ранней греческой философии, предвосхищая платоновское мнение/знание (δόξα/ἐπιστήμη). Уже в начале V века до н.э. у Гераклита и Парменида δόξα и его производные являются техническим термином для обозначения субъективного мнения, происходящего от чувственного восприятия, в противопоставлении с объективной истиной, достигаемой мышлением (νοῦς)¹⁷⁴.

Парменид также выдвигает важный ноологический тезис о тождестве мышления и его объекта: «одно и то же — мышление и мысль о бытии (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα)»¹⁷⁵. В дальнейшем он будет развит Плотинем как идентичность мышления и умопостигаемого — «все вместе суть едино: ум,

¹⁷¹ Pythagorist. 58 F 40-53.

¹⁷² Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 683-684.

¹⁷³ См., напр.: Торчинов Е.А. Опыт запредельного // Он же. Введение в буддизм. Опыт запредельного. СПб., 2022. С. 273-744.

¹⁷⁴ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 662.

¹⁷⁵ Parm. 28 В 8. Перевод А.В. Лебедева.

мышление, умопостигаемое (ἐν ᾧ πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν)»¹⁷⁶. Попытка установить, о чем мышлению идет речь у Парменида, божественном или человеческом, приведет к затруднениям. У данного философа, внесшего большой вклад в формирование платонической ноологии как стратегии философской мысли, следует говорить о единой сфере ума, вне субъект-объектного дуализма. Преодолев путь мнения и встав на путь истины, человек входит в эту ноэтическую реальность и все, говорящееся о ней, становится применимым и к нему.

1.5. Несмешанность ума в ноологии Анаксагора Клазоменского (500-428)

Прежде рассмотрения ноологии Анаксагора Клазоменского необходимо сказать несколько слов о его физической теории. Д. Грэм выражает ее следующими тезисами. Принцип нестановления означает, что никакая субстанция не появляется и не исчезает. Вселенская смесь обеспечивает то, что все есть во всем. Вследствие бесконечной делимости материя может делиться *ad infinitum*. Принцип преобладающей субстанции означает, что субстанция, количество которой наиболее присутствует в смеси, имеет свои качества преимущественно представленными в результирующей субстанции. Из-за гомеомерности каждая субстанция состоит из порций абсолютно одного характера, то есть она гомогенна повсюду. Последний тезис остается спорным, так как элементы Анаксагора часто считают гомогенными, поскольку Аристотель называет их гомеомериями (подобочастными, то есть имеющими части как целое). Гомеомерии Аристотеля – это вещества, которые можно разделить на части того же вида (например, кровь и ее капли). Но неясно, объясняет ли здесь Аристотель элементы Анаксагора как гомеомерии, или просто отождествляет их с гомогенными в своей системе. Единственная вещь, которую

¹⁷⁶ Plot. Enn. 5.3.5.

Анаксагор эксплицитно идентифицирует как гомогенную, есть ум, который контрастирует с изменчивостью элементов¹⁷⁷.

По свидетельству «Мнений философов», Анаксагор считал бога умом, творящим мир (νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν)¹⁷⁸. За свою ноологическую концепцию и сам философ получил прозвище «Ум»¹⁷⁹, и ему, как герою, был воздвигнут алтарь с надписью «Уму» или, по-другому свидетельству, «Истине»¹⁸⁰.

Изложение учения Анаксагора об уме с целью его интерпретации целесообразно начать с цитирования важнейшего сохранившегося фрагмента: «Все [вещи] содержат долю (μοῖραν) всего, ум (νοῦς) же есть нечто неограниченное (ἄπειρον) и самовластное (αὐτοκρατές) и не смешан ни с одной вещью (μέμικται οὐδενὶ χρήματι), но — единственный (μόνος) — сам по себе (αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ). Если бы он не был сам по себе (ἐφ' ἑαυτοῦ), но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен (μετεῖχεν) всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше, во всем содержится доля всего (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν). Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править (κρατεῖν) ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе. Ибо он тончайшее (λεπτότατον) и чистейшее (καθαρότατον) из всех вещей, и предрешает (γνώμην ... ἴσχει) абсолютно все, и обладает величайшим могуществом (ἰσχύει μέγιστον). И всеми [существами], обладающими душой (ψυχὴν), как большими, так и меньшими, правит (κρατεῖ) ум. И совокупным круговращением (περιχωρήσιος) [мира] правит ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается (σμισγόμενά), и то, что выделяется [из смеси] (ἀλοκρινόμενα), и то, что разделяется (διακρινόμενα), — все это предрешает (ἔγνω) ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего

¹⁷⁷ Graham D.W. Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge, 2006. P. 163-164.

¹⁷⁸ Anax. 59 A 48; Plac. 1.7.15.

¹⁷⁹ Anax. 59 A 1.

¹⁸⁰ Anax. 59 A 24; Aelian. Var. hist. 8.19.

теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил (διεκόσμησε) ум, равно как и это круговращение (περιχώρησιν), в котором кружатся теперь выделяемые звезды, Солнце, и Луна, а также выделяющийся аэр (темный воздух) и эфир»¹⁸¹.

В приведенном фрагменте Анаксагора можно выявить многие ноологические атрибуты. Так, ум Анаксагора единственен. Он самовластен, то есть свободен, и существует сам по себе, то есть самобытен. Ум неограничен, иными словами, вездесущ. Как и Гераклит, Анаксагор учит об обособленности ума, поскольку пишет, что он не смешан ни с одной вещью и непричастен вещам. В учении клазоменца о том, что ум всем правит и обладает величайшим могуществом, предвосхищается предикат божественного всемогущества, а в именовании ума тончайшим и чистейшим – свойство духовности бога. Кроме того, согласно Анаксагору, ум абсолютно все знает и предрешает, то есть обладает всеведением. Наконец, подобно гераклитовскому логосу, нус Анаксагора обладает демиургическо-упорядочивающей функцией.

Из анализируемого фрагмента К. Тэйлор выделяет ряд тезисов о природе и деятельности ума. По природе ум безграничен, самоуправляющийся, отделенный от всего прочего, тончайший и чистейший, везде одинаковый. Деятельность ума заключается в том, что он мыслит о всем, обладает величайшей силой, управляет одушевленным, инициирует и продолжает космическую ротацию, ведает все смешения и разделения всего, организует все бывшее, сущее и будущее. По наблюдению исследователя, Анаксагор под умом имеет в виду как ум вообще, представленный в различных индивидуальных сознаниях, так и единый вселенский ум. Перечисленные природные свойства дифференцируют ум от прочих конституентов вселенной и характеризуют все умы, «большие и меньшие», то есть всеобщий и частные – животные и человеческие. Энергичные свойства относятся к единому высшему разуму, упорядочивающему космос как целое. Умы человека и животных явно подчинены космическому, но способ субординации не очевиден.

¹⁸¹ Anax. 59 B 12; Simpl. In Phys. 164.24. Перевод А.В. Лебедева.

Неясно, являются ли индивидуальные умы частями вселенского или агентами под его управлением¹⁸². По нашему мнению, правильное все-таки первое понимание, при котором единая сфера ума заключает как всеобщий, так и частные умы, подобно рассмотренному в ноологии Гераклита. Таким образом, у Анаксагора также можно констатировать зачатки формирования платонической ноологии как стратегии философской мысли.

С таким прочтением согласен и Дж. Барнс, согласно которому, термин *νοῦς* функционирует у Анаксагора как неисчисляемое существительное. Указание на тонкость ума представляет попытку выразить его бестелесность, но он, определенно, протяжен в пространстве. По мнению исследователя, Анаксагор имел склонность приписывать уму материальное существование и природу¹⁸³.

Как отмечает Г.В.Ф. Гегель, «Сократ не вырос, как гриб из земли, а находился в определенной преемственности со своей эпохой»¹⁸⁴. В частности, он воспринял «учение Анаксагора, согласно которому мышление, рассудок, есть правящее, само себя определяющее всеобщее»¹⁸⁵, то есть является руководящей и самоопределяющейся универсалией. Возможно, это связано с тенденцией немецкого философа рассматривать Сократа и Анаксагора как скептиков по отношению к традиционной греческой религии. Однако, по мнению Н. Уайта¹⁸⁶, несмотря на географическую, временную и социальную близость Сократа и Анаксагора, они были вовлечены в два крайне различных типа интеллектуальных проектов, поскольку Сократ явно пренебрегал физическими теориями¹⁸⁷.

¹⁸² Taylor C.C.W. Anaxagoras and the atomists // Routledge History of Philosophy. V. 1. From the Beginning to Plato. London-New-York, 2005. P. 200-201.

¹⁸³ Barnes J. The Presocratic Philosophers. London-New-York, 2005. P. 319.

¹⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб., 2006. С. 33.

¹⁸⁵ Там же. С. 34.

¹⁸⁶ White M.J. Plato and Mathematics // A Companion to Plato. Malden-Oxford-Carlton, 2006. P. 374-375.

¹⁸⁷ Plat. Phaedo. 96 f.

Аристотель среди предшественников своей идеи о космическом умеперводвигателе, помимо Анаксагора, называет еще более раннего предсказателя Гермотима Клазоменского¹⁸⁸. Стагирит представляет учение Анаксагора дуалистическим, поскольку приписывает ему признание двух начал: единого и иного, то есть простого несмешанного ума и неопределенного смешения, которое впоследствии через сопричастность частному виду (эйдосу) получает свое определение¹⁸⁹. Однако началом *par excellence* у Анаксагора является простой и чистый ум, обладающий способностью как познания, так и движения¹⁹⁰. При этом свойства бесстрастности и беспримесности ума позволяют ему, соответственно, двигать, оставаясь недвижимым, и господствовать над материей¹⁹¹. Тем не менее, Аристотель приписывал Анаксагору признание также души (*ψυχή*) принципом движения, хотя он и учил, что космос получил первоначальный импульс от ума¹⁹².

В то же время, Стагирит подвергает критике ноологию Анаксагора по ряду моментов. Ему кажется, что Анаксагор использует это понятие как *deus ex machina* (*μηχανή*) всякий раз, когда он не может точно установить причину¹⁹³. Во-вторых, Аристотель видит противоречие в том, что с одной стороны, ум Анаксагора не испытывает воздействий, а с другой, обладает способностью познания¹⁹⁴. Наконец, Аристотель указывает на нестыковку в том, что по мнению Анаксагора, с одной стороны, ум стремится разделить вещи, а с другой, они окончательно никогда не разъединятся¹⁹⁵.

Теофраст Эресский (370-288/285), крупнейший представитель перипатетической школы, ученик и преемник Аристотеля, в «Физических

¹⁸⁸ Anax. 59 A 58; Arist. Met. 984b15.

¹⁸⁹ Anax. 59 A 61; Arist. Met. 989a30.

¹⁹⁰ Anax. 59 A 55; Arist. De an. 405a15.

¹⁹¹ Anax. 59 A 55; Arist. Phys. 256b24.

¹⁹² Anax. 59 A 99; Arist. De an. 404a25.

¹⁹³ Anax. 59 A 47; Arist. Met. 985a18.

¹⁹⁴ Anax. 59 A 100; Arist. De an. 405b19.

¹⁹⁵ Anax. 59 A 53; Arist. Phys. 188a5.

мнениях» понимает ум Анаксагора как причину движения и возникновения, под действием которого гомеомерии породили космосы. При этом Теофраст отрицает признание Анаксагором бесконечного числа начал, сводя их к двум – бесконечной смеси и уму¹⁹⁶. Другой ученик Аристотеля Эвдем Родосский (360-300) оспаривал мнение Анаксагора об уме как причине движения. В таком случае, рассуждает родосец, ум мог бы однажды прекратить всякое движение так же немотивированно, как некогда его запустил. Кроме того, Эвдем считал, что негативная оппозиция (покой) не может предварять позитивную (движение)¹⁹⁷. В то же время, он замечает, что Анаксагор, по большей части, объясняет генезис вещей самопроизвольностью (αὐτοματίζων)¹⁹⁸.

Марк Туллий Цицерон (106-43) также критиковал ноологию Анаксагора. По мнению римского философа, в уме не может быть ни движения, чувственного или протяженного в бесконечность, ни ощущения, позволяющего ему чувствовать и приводить вселенную в движение. Если ум – живое существо, то должно быть более внутреннее основание его жизни. Однако нет ничего внутренней ума, а внешним телом он окружен быть не может. Поэтому, заключает Цицерон, чистый, простой и отрешенный ум находится за пределами понимания¹⁹⁹.

Плутарх Херонейский (45-127) признает Анаксагора первым, кто выставил первопринципом (ἀρχήν) устройства вселенной не случай (τύχην) или необходимость (ἀνάγκην), но чистый и несмешанный ум (νοῦν ... καθαρὸν καὶ ἄκρατον), который во всех остальных смешанных предметах выделяет однородные частицы (ὁμοιομερείας)²⁰⁰. Диоген Лаэртский также считает, что Анаксагор первый наряду с материей заговорил об уме: «Все вещи были вперемешку, затем пришел ум и их упорядочил» (πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν)²⁰¹.

¹⁹⁶ Anax. 59 A 41; Simpl. In Phys. 27.2.

¹⁹⁷ Anax. 59 A 59; Simpl. In Phys. 1185.9.

¹⁹⁸ Anax. 59 A 47; Simpl. In Phys. 327.26.

¹⁹⁹ Anax. 59 A 48; Cic. Nat. Deor. 1.11.26.

²⁰⁰ Anax. 59 A 15; Plut. Pericl. 4.

²⁰¹ Diog. Laert. Vit. phil. 2.6.

Климент Александрийский хвалит философов Анаксимандра, Анаксагора и Архелая за то, что они в поисках первоначала превзошли стихии и поднялись к более возвышенному принципу – бесконечному (τὸ ἄπειρον), причем последние два поставили над бесконечностью ум (νοῦς)²⁰². С другой стороны, александрийский дидакал считает ум Анаксагора бездеятельным и глупым, поскольку творящей причиной, является, в конечном счете, не он, а «дурацкие вихри»²⁰³. Ипполит Римский также упоминает Анаксагора в связи с его учением о двух причинах – уме как творящей и материи как становящейся²⁰⁴.

Симпликий довольно точно резюмирует теорию космогенеза Анаксагора в связи с его ноологией. Ум является причиной движения (κινεῖν) всего, в результате чего в ходе круговращения (περιχώρησις) из движущегося происходит выделение (ἀλεκρίνετο) и разделение (διεκρίθη), что и является происхождением всего²⁰⁵. Кроме того, неоплатоник, ссылаясь на вышеприведенную пространную цитату Анаксагора, считает его предтечей учения платонизма о двух мирах, умопостигаемом и чувственном²⁰⁶. Ум, творец космоса, разделив виды (εἶδη), т.е. гомеомерии, придал кинетический импульс вещам, пребывавшим вперемешку бесконечное время²⁰⁷. При этом, основываясь на мысли Анаксагора «ум все знает (ἔγνω)», неоплатоник утверждает, что существует конечное число видов вещей, потому что бесконечное непознаваемо²⁰⁸. Вероятно, Симпликий здесь имеет в виду, что ум может действительно знать каждый ингредиент смеси, поэтому каждый отделим аналитически, даже если и не актуально. В таком случае, каждый

²⁰² Anaximan. 12 A 15; Clem. Protr. 5.66.

²⁰³ Anax. 59 A 57; Clem. Strom. 2.14.

²⁰⁴ Anax. 59 A 42; Hippol. Ref. 1.8.1.

²⁰⁵ Anax. 59 B 13; Simpl. In Phys. 300.27.

²⁰⁶ Anax. 59 B 14; Simpl. In Phys. 157.5.

²⁰⁷ Anax. 59 A 45, Simpl. In Phys. 1123.21.

²⁰⁸ Anax. 59 B 7; Simpl. In De caelo. 608.23.

ингредиент будет обладать необходимыми свойствами, чтобы служить базовой сущностью²⁰⁹.

Аристотель отмечает, что у Анаксагора в одних случаях ум и душа различаются, а в других отождествляются, например, когда он говорит о присущности ума (в смысле разумности – φρόνησις) всем живым существам²¹⁰. По некоторым сведениям, Анаксагор считал душу телом, состоящим из воздуха, тогда как ум внедряется извне²¹¹. При этом всем живым существам (ζῷα) присущ лишь активный разум (λόγον ... ἐνεργητικόν), но не пассивный ум (νοῦν ... παθητικόν), толкователь ума (νοῦ ἑρμηνεῖα)²¹². Если это свидетельство верно, то уже у Анаксагора намечается различение логоса и нуса, характерного для платонической ноологии.

1.6. «Священный и неизреченный ум» Эмпедокла Акрагантского (490-430)

Эмпедокл признавал началами любовь-φιλία (Афродиту) и ненависть-νεῖκος (борьбу-δῆρις), а также четыре «элемента» (огонь, воздух, воду, землю), хотя сам он называл последние корнями (ρίζματα), а термин στοιχεῖον есть позднейший перипатетический. Философ именовал корни также именами богов (соответственно Зевс, Аидоней, Нестида, Гера). Все сущее является результатом смешения и разделения корней. В период любви мир является единым богом-сферой. В начале правления вражды из смеси выделяется сперва воздух, потом огонь, затем земля и после вода, в результате чего образуется космос. При этом

²⁰⁹ Curd P. *Parmenides and After: Unity and Plurality // A Companion to Ancient Philosophy*. Malden-Oxford-Carlton, 2006. P. 46-47.

²¹⁰ Anax. 59 A 100; Arist. *De an.* 404b1.

²¹¹ Anax. 59 A 93; Plac. 4.3.2; *Ibid.* 4.5.11.

²¹² Anax. 59 A 101; Plac. 5.20.3.

корни выступают как на макро- (солнце, пространство, море, почва), так и на микроуровне (мельчайшие частицы)²¹³.

Продолжая линию своих предшественников, Эмпедокл подвергал критике антропоморфную теологию греческих поэтов и учил понимать бога как ум. «Блажен (ὄλβιος), кто стяжал богатство ума (πρᾶλίδων) в понимании божественного (θεῖων), жалок тот, кто лелеет темное мнение о богах (σκοτόεσσα θεῶν περὶ δόξα)»²¹⁴. А в ответ на вульгарные представления о божестве Аполлона философ учил: «Ибо оно не уснащено человеческой головой на теле, и из спины у него не прыщут две ветви [рук], нет ни ног, ни проворных колен, ни волосатого члена, оно — только ум (φρήν), священный и неизреченный (ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος), обегающий (καταίσσουσα) весь космос быстрыми мыслями (φροντίσι)»²¹⁵.

Ум у Анаксагора и Эмпедокла также имеет функцию демиурга. Их учения А.В. Лебедев именуется дуалистическим космологическим идеализмом или демиургизмом. В этих доктринах причиной происхождения космоса является божественный агент. Хотя материя и не сотворена этим демиургом, а является совечным с ним началом, тем не менее ум оформляет структуру космоса²¹⁶.

С одной стороны, Эмпедокл противопоставляет божественный и человеческий разум и говорит об ограниченных познавательных способностях последнего. Так, согласно Сексту, мерилем истины у Эмпедокла выступают не чувственные ощущения, а правильный разум, разделяющийся на два вида — божественный, невыразимый, и человеческий, выразимый. При этом истину возможно познать не всецело, а лишь в меру способностей человеческого разума²¹⁷. «Таким образом, не постичь это [целое] людям ни зрением, ни слухом, ни умом не

²¹³ Афонасина А.С., Ковальчук К.С. ΡΙΖΩΜΑΤΑ – четыре основания вселенной // *Respublica literaria*. 2022. Т. 3. № 3. С. 5-18.

²¹⁴ Emped. 31 В 132; Clem. Strom. 5.140. Перевод А.В. Лебедева.

²¹⁵ Emped. 31 В 134; Amm. In De int. 249.1. Перевод уточнен.

²¹⁶ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 665.

²¹⁷ Emped. 31 В 5.

объять (οὔτε νόωι περιληπτά). Но ты — поскольку ты удалился сюда [от всех] — узнаешь. Во всяком случае, человеческая мудрость (μῆτις) выше [этого] не поднималась»²¹⁸.

Аристотель в «Метафизике» и «О душе» передает следующие высказывания Эмпедокла: «Разум (μῆτις) людей возрастает сообразно с наличным-сейчас (πρὸς παρὲν)»²¹⁹; «И насколько они переродились, став иными [за день], настолько им всякий раз и сознание (τὸ φρονεῖν) представляет иное [во сне]»²²⁰. Симпликий в «Комментарии на „О душе“ Аристотеля» считал, что Эмпедокл не отождествлял мышление и ощущения, а под «наличным» (παρόν) он понимал не сенсильное, но интеллигибельное как наличное для ума. По его мнению, «сознание представляет иное» в сновидениях не как результат остатков чувственного, а благодаря отрешению от связи с телом, при котором разум совершеннее познает благо и истину²²¹. Однако Иоанн Филопон в своей комментарии на тот же трактат Аристотеля интерпретирует Эмпедокла противоположным образом. По его мнению, он учил, что ночное сознание (φρόνησις) является результатом дневной деятельности²²².

По мнению Теофраста, изложенному в труде «О чувственном восприятии», Эмпедокл объяснял разницу уровня интеллекта людей характеристиками их крови. Так, у умных людей частицы элементов в крови средней величины, смешаны приблизительно в равных количествах и не разделены большими промежутками, а у глупых все наоборот²²³.

С другой стороны, Эмпедокл признает возможность единения божественного и человеческого ума в силу единства ноэтической реальности. Трансперсональный ментализм подразумевает возможность мистического единения ума философа с

²¹⁸ Emped. 31 В 10. Перевод А.В. Лебедева.

²¹⁹ Emped. 31 В 536. Перевод А.В. Лебедева.

²²⁰ Emped. 31 В 537. Перевод А.В. Лебедева.

²²¹ Emped. 31 В 533.

²²² Emped. 31 В 534.

²²³ Emped. 31 В 420; Emped. 31 А 86.

божественным умом и достижения богоподобия после смерти или еще при жизни. О таком обожении (ἀποθέωσις) философов посредством сверхъестественного знания (σοφία) есть упоминания уже в архаическом периоде, причем, как правило в связи с Аполлоном и Великой Грецией. Так, Пифагор считал себя перевоплощением Аполлона Гиперборейского. По мнению А.В. Лебедева, Гераклит, на которого повлиял Пифагор, намекает на апофеоз в следующих словах: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного (ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξεύρετον)»²²⁴. Парменид, как было показано, описывает в проэмии своего произведения вознесение развоплощенного ума. Эмпедокл заявляет: «Я же для вас бессмертный бог, и более не смертен (ἐγὼ δ' ὕμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός)»²²⁵, указывая на свой апофеоз²²⁶. Однако другие исследователи придерживаются более рационалистической позиции в отношении жизнеописания Эмпедокла и считают эту фразу (как и подобные другие) лишь указанием на более глубокое понимание природы мироздания философом²²⁷.

Эмпедокл полагал, что «все обладает сознанием (φρόνησις) и долей мышления (νόημα)»²²⁸. Акрагантский философ, наряду с Парменидом, отождествлял ум (νοῦς) и душу (ψυχή) и считал, что нет ни одного животного, лишённого разума (ἄλογον) в строгом смысле слова²²⁹. Однако по мнению Э.Р. Доддса, Эмпедокл понимал душу как жизненную теплоту, уничтожимую при

²²⁴ Heracl. 22 B 18 DK. Перевод А.В. Лебедева.

²²⁵ Emped. 31 B 112 DK.

²²⁶ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 672.

²²⁷ Афонасина А.С. Образ Эмпедокла в трактатах гиппократовского корпуса и интерпретация некоторых биографических сведений // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 3. С. 293-306.

²²⁸ Emped. 31 B 578.

²²⁹ Emped. 31 B 525.

смерти, а оккультную самость, сохраняющуюся в процессе реинкарнации, называл «демоном»²³⁰.

История всей досократической философии, вероятно, образно представлена в диалоге Платона «Софист», когда элейский странник описывает миф о битве богов и гигантов по поводу природы бытия: «Кажется, идет некая великая битва богов и гигантов (γίγαντομαχία) между собой из-за их спора друг с другом насчет бытия (περὶ τῆς οὐσίας)». При этом одна группа полагает, что «существует только то, что предоставляет возможность прикосновения и осязания (τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα)», т.е. сенсительное, поскольку они «определяют бытие как тождественное телу (ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι)». Другая сторона утверждает, что «истинное бытие есть умные и бестелесные эйдосы (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι)», т.е. интеллигибельное²³¹. Иными словами, спор идет между материалистами, считающими, что существуют только тела, и идеалистами, полагающими, что реально только умопостигаемое.

У.К.Ч. Гатри считает, что землеродные гиганты означают Демокрита и атомистов, а их противники – Платона и Академию²³². В. Политис полагает, что олимпийские воители прежде всего указывают на пифагорейцев и элеатов²³³. А.В. Лебедев считает гигантомахию «Софиста» историей всей доплатоновской философии, в которой происходила полемика ионийской и италийской традиций, прежде всего милетского натурализма с элейским идеализмом. Неслучайно миф рассказывает именно элейский странник, три раза цитируя Парменида. Таким образом, битва символически изображает полемику нескольких поколений раннегреческих философов: в VI в. до н.э. Пифагора против милетцев; в V в. до н.э.

²³⁰ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. М.-СПб., 2000. С. 160.

²³¹ Plat. Soph. 246a-c.

²³² Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. 5: Plato and Late Academy. Cambridge, 1978. P. 138 f.

²³³ Politis V. The Argument for the Reality of Change and Changelessness in Plato's Sophist (248e7–249d5) // Herrmann F.-G., Büttner S. New Essays on Plato. Language and thought in fourth-century Greek philosophy. Swansea, 2006. P. 154.

Филолая и Парменида против ионийцев, Зенона против критики учителя, Мелисса с физиологами, Сократа с Протагором; наконец, в IV в. Платона и академиков против Демокрита и атомистов. Автор софистского произведения «Двойкие слова (διστοὶ λόγοι)» (ок. 400 г. до н.э.) именуется две доминирующие философские школы своего времени «анаксагорейцами и пифагорейцами (Ἀναξαγόρειοι καὶ Πυθαγόρειοι)». Подобно софистам, они учат теоретической мудрости (σοφίαν) и практической добродетели (ἀρετάν). Таким образом, возможно, что деление греческой философии на ионийскую и италийскую на 600 лет старше Диогена Лаэртия²³⁴.

1.7. Выводы

В досократический период античной философии мышление остается во многом связанным с природными стихиями. В ранней классике нозическое понимается преимущественно как тонкое и легкое физическое. С другой стороны, в этот период уже намечается идеализация умного начала. Возможно, уже пифагорейцы не связывали его ни с каким элементом космоса. В любом случае можно констатировать наличие у ранних греческих философов дуализма духовного и материального, хотя и не в картезианском смысле. Так, ум в концепциях рассматриваемых философов выступает в виде божественного демиургического агента.

Вероятно, Пифагор связывал число и гармонию космоса с разумом и мудростью. В древнепифагорейском дуализме психического и соматического начал первое соотносилось с душой, жизнью, миром, истиной, нечетом, единым, правым, мужским, покоем, прямым, светом и добром; а второе – с телом, смертью, войной, ложью, четом, многим, левым, женским, движением, кривым, тьмой, злом.

²³⁴ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 693.

Таким образом, предел обозначает умопостигаемую сущность, а беспредельность – чувственно воспринимаемую.

В силу указанного дуализма поздняя традиция пыталась связать Платона с пифагорейцами Эпихармом, Филолаем, Тимеем и Архитом. Действительно, Эпихарм Косский учил о боге как уме и мышлении и противопоставлял эту единую ноэтическую реальность чувственному как в сфере онтологии, так и эпистемологии. У Филолая Кротонского и поздних пифагорейцев начала предел и беспредельное уже понимаются не как психическое и соматическое, а обозначают самобытные математические сущности, из которых создается космос.

В целом, пифагорейцы считали ум в человеке наивысшим началом, но признавали его присущим и другим животным. Видимо, эта качественная, но не количественная, близость антропологии и зоологии связана с орфико-пифагорейским учением о метемпсихозе, когда душа может переселяться в том числе в тела животных. Пифагорейская гносеология в позднейшей доксографии представлена как рационалистическая.

Ксенофан Колофонский рассматривал мышление как божественное свойство по преимуществу. В своей рациональной теологии он критиковал атрибуцию богу-уму антропоморфных черт. В свою очередь, в представлении философа, сфера ума характеризуется свойствами совершенства, всеведения и простоты.

Ноология Гераклита также связана с теологией и софиологией. Подобно Ксенофану, он именует бога умом, а вслед за Пифагором считает его мудрым. В своей ноологии эфесский философ использует такие термины как *γνώμη*, *σοφόν*, *φρόνισον*, *λόγος*, *διάνοια*, *νοῦς*. Умное начало Гераклит соотносит с огнем и светом. Важным для последующей мысли является учение философа об отдельности ума: он обособлен (*κεχωρισμένον*) и находится вне тела (*ἐκτὸς τοῦ σώματος*). Также у автора появляется связь ноологии с законодательством. Логос есть всеобщий божественный закон, источник и образец человеческого права, которому должны следовать граждане.

Божественный и человеческий логос рассматриваются Гераклитом, соответственно, как общее и частное. Всецелый божественный ум обеспечивает

единство частных умов и является эпистемологическим критерием. По мнению эфесца, познать истину можно только как целый логос. В дальнейшем Плотин и Прокл разовьют мысль философа о том, что критерием истинности является близость к всеобщему, целому, единому. Калкидий сближает учения Гераклита и стоиков о связи человеческого и божественного логоса. Этот критерий целостности важен с учетом рационалистического характера мировоззрения досократиков.

Доктрина Парменида характеризуется тождеством ума ($\tau\acute{o}$ νοεῖν, $\tau\acute{o}$ λέγειν) и сущего ($\tau\acute{o}$ ἔόν, $\tau\acute{o}$ εἶναι), то есть ноологии и онтологии. Аристотель и Плотин свидетельствуют в пользу понимания ума-сущего Парменида как бестелесного. Имматериальности сущего придерживался, по-видимому, и Мелисс. Парменид рассматривает сферу ума как самобытную, неизменяемую, вечную, простую, вездесущую, но ограниченную. При этом в уме мышление и его предмет тождественны, что будет также характерно для ноологии Аристотеля и Плотина. Существенно, что Диоген Лаэртий относит Парменида к рационалистам. Гносеологическая проблема объективности познания, сформулированная в терминах мнение/истина ($\delta\acute{o}\xi\alpha/\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), появляется у Гераклита и Парменида, предвосхищая платоновское различие мнение/знание ($\delta\acute{o}\xi\alpha/\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$).

Бог-ум (νοῦς) Анаксагора также обладает тончайшей телесностью. Однако при этом нус не смешан ($\mu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\kappa\tau\alpha$) и непричастен ($\mu\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\epsilon\nu$) вещам. Единая ноэтическая реальность включает как всеобщий, так и частные умы. Доксографическая традиция относит Анаксагора к дуалистам и признает его первым, сделавшим высшим началом ум. Однако, вероятнее, это сделал уже Пифагор, но Анаксагор считал необходимым ввести этот элемент в свое учение, выражая тем самым рационалистическую тенденцию.

Продолжая линию своих предшественников, Эмпедокл также подвергает критике антропоморфную теологию греческих поэтов и учит понимать бога как «священный ум» ($\phi\rho\eta\nu$ ἱερή). С одной стороны, Эмпедокл противопоставляет божественный и человеческий разум и говорит об ограниченных познавательных способностях последнего. С другой, философ признает возможность единения божественного и человеческого ума в силу единства ноэтической реальности.

Итак, досократическая мысль, следуя по пути создания первых философских абстракций, сделала большой шаг вперед по сравнению с мифологической эпохой в понимании природы абсолюта. Ноология досократиков не была единым монолитом, она варьировалась в известных пределах, заданных общим историческим моментом и мировоззренческими предпочтениями эпохи и конкретных мыслителей. Между тем в многогранности мысленных конструктов наблюдаются и общие черты, например, философская теология и сохранение идеально-материальной оппозиции. Доплатоновская философия осуществлялась через напряженную полемику ионийской и италийской традиций. Существенную роль играло орфико-пифагорейское учение. Учение досократиков о различии и единстве всеобщего и частного умов можно рассматривать как подготовительный период к формированию платонической ноологии как стратегии философской мысли.

2. ЭВОЛЮЦИЯ НООЛОГИИ В ДРЕВНЕЙ АКАДЕМИИ (V-IV ВВ. ДО Н.Э.) И СРЕДНЕМ ПЛАТОНИЗМЕ (I В. ДО Н.Э. – III В. Н.Э.)

2.1. Развитие досократической ноологии в творчестве Платона (429-347)

Анализ текстов Платона и его ближайших учеников позволяет раскрыть смысл онтологического и гносеологического горизонтов в их соотношении, уточнить понимание ими структуры макро- и микрокосмоса. Прежде всего, требуется разъяснить понятие сферы умопостигаемого и выявить форму ее представления (диспозиции) в концепции Платона, имеющей отношение к бытию, и в этом смысле значимым может оказаться характер применяемой Платоном терминологии. Вместе с тем критическое рассмотрение разноречивых подходов исследователей творчества Платона может служить ценным дополнением к осмыслению его ноологии.

Как отмечалось в предыдущей главе, античные критики обвиняли Платона в плагиате учения у пифагорейцев в силу схожести их метафизических предпосылок. Так, Аристотель писал, что учение Платона о причастности вещей эйдосам (μέθεξις ... τῶν εἰδῶν) есть всего лишь изложенная в других терминах (τοῦνομα μεταβαλὼν) пифагорейская доктрина о подражании числам (μιμήσει ... τῶν ἀριθμῶν)²³⁵.

А.В. Лебедев в согласии с этой традицией считает, что Платон всего лишь придал новую форму древним учениям. По мнению исследователя, платоническая двухмирная метафизика восходит к элейской дихотомии умопостигаемое – чувственно воспринимаемое, а понятие нематериальной формы идет от пифагорейцев²³⁶. Метафизику пифагорейцев и Платона (в «Тимее» и «Филебе») А.В. Лебедев характеризует как объективный идеализм дуалистического типа. По мнению ученого, в онтологии платонизм в Афинах IV века до н.э. был

²³⁵ Arist. Met. 987b.

²³⁶ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 658.

возрождением древнего пифагореизма. В конечном счете, духовно-материальный дуализм можно возвести еще дальше, к различению души и тела, засвидетельствованному еще в архаичной индоевропейской традиции Вед и Упанишад²³⁷.

Также Дж. Диллон отмечает, что в зрелые годы метафизика и философия математики Платона все более сближалась с пифагорейской. В результате он принял учение о двух принципах (единое и двоица), а также о трех сферах бытия (ум-душа-восприимчива). Это учение встречается в поздних диалогах «Государство», «Филеб», «Тимей», «Законы». Платон сперва постулировал архетипические идеальные числа, над которыми, в отличие от математических чисел, нельзя совершать математические операции. Однако в конечном итоге философ, видимо, пришел к представлению об идеях как числах или подобных математических сущностях²³⁸.

Действительно, в «Филебе» Платон склоняется к пифагорейскому учению о первоначалах. В этом диалоге Сократ рассуждает о четырех родах. Все возникающее (τὰ γινόμενα) и все то, из чего что-либо возникает (ἐξ ὧν γίνεταί πάντα), составляют три рода (τὰ τρία γένη). Созидающее (δημιουργοῦν) все эти вещи именуется четвертым родом, или причиной (τὴν αἰτίαν). При этом первый род называется беспредельным (ἄπειρον), второй — пределом (πέρας), третий — сущностью (οὐσίαν), смешанной и возникающей из первых двух родов (μεικτήν καὶ γεγενημένην). Четвертый род есть причина этого смешения и возникновения (τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως)²³⁹. Эту причину Сократ также именуется мудростью и умом (σοφία καὶ νοῦς)²⁴⁰, знанием (ἐπιστήμην) и разумением (φρόνησιν), царем неба и земли (βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς). Этот ум всем управляет (διακυβερνᾶν), все упорядочивает (πάντα διακοσμεῖν), во всем пребывает, сообщает душу (ψυχὴν τε

²³⁷ Ibid. P. 664.

²³⁸ Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347-274 до н.э.). СПб., 2005. С. 29-31.

²³⁹ Plato. Phil. 27a-c.

²⁴⁰ Plato. Phil. 30c.

παρέχον), поддерживает телесные отправления (σώμασκιάν ἐμποιούν), упорядочивает и учиняет (κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα) годы, времена года и месяцы. Наконец, этот царственный ум, вместе с царственной душой, зарождается в природе Зевса (ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι)²⁴¹. В отрывке видна рецепция Платоном учения пифагорейцев о пределе и беспредельном как началах, о порождении ими сущности-парадигмы (число пифагорейцев). Учение об управляющем и упорядочивающем уме близко ноологии Гераклита и Анаксагора.

С.Е. Золотарев провел глубокий текстологический и терминологический анализ понятия σοφία и его коррелятов в наследии Платона и Аристотеля. В частности, он отмечает, что Платон в большей, чем Аристотель, степени использует слово σοφία в повседневном значении. В философском словоупотреблении Платон нередко использует слова «φρόνησις», «νοῦς», и «σοφία» в качестве синонимов, относя их к разумному началу человеческой души. Исследователь приходит к выводу о том, что «у Платона, и у Аристотеля σοφία не персонифицируется, поэтому истоки позднейших софиологических спекуляций скорее следует искать в иудейской литературе премудрости, а также в различного толка мистико-эзотерических течениях рубежа эпох»²⁴². Тем не менее, в рассмотренном выше фрагменте «Филеба» софия отождествляется с демиургом и поэтому, в некотором роде, персонифицируется.

Многими современными исследователями, вслед за античными авторами, признается существование устного учения Платона, свидетельства о котором можно найти у его ближайших учеников (прежде всего, у Аристотеля), однако существуют и скептические воззрения по отношению к платоновскому эзотеризму²⁴³. Важнейшей частью неписаной философии Платона, по мнению

²⁴¹ Plato. Phil. 28c.

²⁴² Золотарев С.Е. ΣΟΦΙΑ у Платона и Аристотеля. К вопросу об источниках софиологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 89.

²⁴³ Мочалова И.Н. Неписанная философия Платона как проблема современного платоноведения // Платоновские исследования. 2016. Т. 5. № 2 (5). С. 104-119.

сторонников этой теории, составляют метафизические доктрины о двух высших началах (едином и двоице), об идеях-числах и о математических объектах, занимающих срединный онтологический статус между эйдосами и вещами²⁴⁴.

Так, в «Метафизике» Аристотель передает доктрину Платона о первоначалах следующим образом. По его свидетельству, Платон утверждал, что единое (τὸ ... ἓν) есть сущность (οὐσία). Кроме того, вслед за пифагорейцами, он учил, что числа (τοὺς ἀριθμούς) суть причины сущности (αἰτίους ... τῆς οὐσίας) вещей. Отличие учения Платона от пифагорейской Аристотель видит в том, что он вместо беспредельного (τοῦ ἀλείρου) как чего-то единого (ἑνός) признавал двоицу (δυάδα), а беспредельное (τὸ δ' ἄπειρον) выводил из большого-и-малого (ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ)²⁴⁵. В этом же трактате Аристотель поясняет, что началами (ἀρχάς) у Платона являются единое (τὸ ἓν), то есть сущность (οὐσία), и большое-и-малое (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), то есть материя (ὕλην). В результате причастности большого-и-малого единому (κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνός) получают идеальные числа (τὰ εἶδη τοὺς ἀριθμούς)²⁴⁶. Если доверять этому свидетельству Аристотеля о неписаной философии Платона, то в вышеизложенном отрывке из «Филеба» предел можно истолковать как единое, а беспредельное как материю (большое-и-малое). При этом монада ограничивает (полагает предел) диаде и порождает тем самым числа-эйдосы. Этот же процесс описан во второй гипотезе диалога Платона «Парменид»²⁴⁷.

В трактате «О душе» Аристотель раскрывает платоновскую арифмологию. Он утверждает, что Платон именовал числами (ἀριθμοὶ) сами эйдосы (εἶδη) и начала (ἀρχαὶ) вещей, состоящие из элементов (στοιχείων). При этом Стагирит приписывает своему учителю следующую нумерологию: ум есть единица (νοῦν μὲν τὸ ἓν); знание – двоица (ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο), так как стремится к единству; мнение

²⁴⁴ Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или была ли у Платона неписанная философия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. С. 84.

²⁴⁵ Arist. Met. 987b.

²⁴⁶ Arist. Met. 987b.

²⁴⁷ Plat. Parm. 143a-144a.

есть плоскостное число (τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν); ощущение — объемное число (αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ). Сообразно данному четырехчастному делению излагается и гносеология Платона, в которой одни вещи (πράγματα) постигаются умом (νόῳ), другие — знанием (ἐπιστήμη), третьи — мнением (δόξη), четвертые — ощущением (αἰσθήσει)²⁴⁸. Идентичную доктрину, как было показано, «Мнения философов» атрибутируют Пифагору²⁴⁹. Таким образом, в трактате «О душе» Аристотель также явно сближает платоновскую арифмологию с пифагорейской.

Как в дальнейшем числа порождают мир? В «Метафизике» Аристотель далее приписывает Платону учение о том, что первые четыре числа как основа числового ряда задают последовательность геометрических объектов: точка, линия, плоскость, тело. При этом «большое-и-малое (μικροῦ καὶ μεγάλου)», то есть второе начало, задает дифференциацию тем, что имеет подклассы «длинного и короткого (ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ)» для формирования линий (μήκη), «широкого и узкого (πλατέος καὶ στενοῦ)» – для плоскостей (ἐπιπέδων), «глубокого и мелкого (βαθέος καὶ ταπεινοῦ)» – для объемов (σῶμα). При этом точка является корнем всего²⁵⁰.

Дж. Диллон интерпретирует приведенные выше свидетельства Аристотеля о метафизике Платона следующим образом. Именно на уровне мировой души числа превращаются в точку, линию, плоскость и тело. Эти четыре элемента соответствуют четырем способам познания: интуитивное знание, дискурсивное знание, мнение, чувственное восприятие. При этом математические объекты возникают на втором уровне рассудка. Таким образом, мировая душа является посредником, которая получает эйдосы-числа свыше, дифференцирует их и порождает мир. Именно этот процесс описывается в «Тимее» в форме мифологического дискурса при помощи фигуры демиурга²⁵¹. Сказанное наглядно представлено в таблице 1.

²⁴⁸ Arist. De an. 404b.

²⁴⁹ Pythagorist. 58 B 15.

²⁵⁰ Arist. Met. 992a.

²⁵¹ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 36-37.

Таблица 1. Ноология и арифмология Платона согласно Аристотелю

умопостигаемое		чувственно воспринимаемое	
ум	знание	мнение	ощущение
1	2	3	4
точка	линия	плоскость	тело

После представления учения Платона о началах следует перейти к анализу его общей картины мироздания, чтобы затем выделить в ней ноологию как особую область.

В пятой книге «Государства», рассуждая о том, кто такой настоящий философ, Платон проводит различие онтологических уровней бытия, небытия и сферы между ними. Разным объектам соответствуют различные способности (*δυνάμεις*). Знание (*ἐπιστήμη*) направлено на бытие (*τῷ ὄντι*), чтобы познать его свойства (*γινῶναι ὡς ἔχει*). Знание (*γινῶσιν*) необходимо относится к бытию (*ὄντι*), а незнание (*ἄγνοια*) – к небытию (*μὴ ὄντι*). Мнение (*δόξα*) же не относится ни к бытию, ни к небытию. Оно не есть ни знание, ни незнание (*οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γινῶσις*). Оно смутнее знания, но яснее незнания. Платон заключает, что любителями мудрости (*φιλοσόφους*), в отличие от любителей мнений (*φιλοδόξους*), нужно именовать лишь тех, кто ценит все сущее само по себе (*αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὄν*)²⁵².

Там же Платон проводит соответствующее эпистемологическое различие двух видов мышления – знания и мнения. Философом он считает того, кто охотно занимается всякой наукой (*παντὸς μαθήματος*), кто с радостью и ненасытностью учится (*μανθάνειν*). Такие люди любят созерцать истину (*τοὺς τῆς ἀληθείας ... φιλοθεάμονας*), способны возвыситься до самой красоты (*ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν*) и видеть ее самое по себе (*καθ' αὐτὸ*). Философам противопоставляются любители зрелищ,

²⁵² Plat. Resp. 475c-480a.

ремесел и дельцы (φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς), которые любят слушать и смотреть на красивые вещи, но их мышление (ἡ διάνοια) не способно узреть природу красоты самой по себе (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν) и радоваться ей. Такие люди как бы спят наяву, поскольку не различают подобие вещи (τὸ ὁμοίον) от самой вещи²⁵³. Платон заключает, что мышление (τὴν διάνοιαν) философа справедливо называется знанием (γνώμη), потому что он познаёт (ὡς γινώσκοντος), а прочего – мнением (δόξαν), потому что он мнит (ὡς δοξάζοντος)²⁵⁴.

В конце шестой книги «Государства» Платон выделяет уже более отчетливо четыре уровня реальности: 1) знания, 2) рассудка, 3) веры и 4) уподобления. Прежде всего, различаются две базовых онтологических сферы: роды и места умопостигаемого (τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου) и видимого (τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ), миры подлинный и неподлинный, области знания и мнения. При этом как мнимое (τὸ δοξαστὸν) относится к знаемому (τὸ γνωστόν), так подобное (τὸ ὁμοιωθὲν) к уподобляемому (τὸ ᾧ ὁμοιώθη). Иными словами, видимые предметы являются подобиями своих умопостигаемых прототипов. Далее каждая базовая сфера подразделяется на два подуровня, каждому из которых соответствует своя эпистемологическая способность. В первом состоянии мышления разум (ὁ λόγος) восходит к беспредпосылочному началу (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), без использования образов, а при помощи самих эйдосов (αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν), посредством диалектической способности (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει). Во втором состоянии рассуждения душа старается исследовать на основании предпосылок (ἐξ ὑποθέσεων), пользуется образами (εἰκόσιν) и устремляется к завершению (ἐπὶ τελευτήν). Примером такой деятельности является наука, например, геометрия, занимающаяся изучением фигур²⁵⁵. К предметам веры относятся живые существа (τά ζῷα), растения (τὸ φυτευτόν), артефакты (τὸ σκευαστόν), чертежи, которыми

²⁵³ Plat. Resp. 475c-476d.

²⁵⁴ Plat. Resp. 476d.

²⁵⁵ См.: Никулин М.С. Философия математики Платона и ее связь с ноологией и теологией // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. № 1. С. 78-87.

геометры изображают абстрактные фигуры, а также скульптуры и картины. Сфера уподобления включает образы (τὰς εἰκόνας), тени (τὰς σκιάς), отражения в воде (τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα) и т.п. Деление чувственной сферы совершается по принципу большей или меньшей отчетливости (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία)²⁵⁶.

Далее четыре состояния (παθήματα) души (ἐν τῇ ψυχῇ), соответствующие уровням реальности, для наглядности соотносятся с четырьмя отрезками линии (τμήμασι): разум (νόησιν), рассудок (διάνοιαν), вера (πίστιν) и уподобление (εἰκασίαν). Они располагаются на линии соответственно (ἀνὰ λόγον) своей причастности истине (ἀληθείας μετέχει), иными словами, достоверности (σαφηνείας)²⁵⁷.

Также в тексте уточняется, что сущее и умопостигаемое (τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ) созерцается (θεωρούμενον) яснее наукой диалектики (τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) при помощи ума, а искусства (τῶν τεχνῶν) рассматривают интеллигибельное при помощи рассудка (διανοίᾳ) на основании своих предположений (αἱ ὑποθέσεις). Способность рассудка, встречающаяся у геометров и им подобных, занимает промежуточное положение (μεταξύ) между мнением и умом (δόξης τε καὶ νοῦ)²⁵⁸.

Видно, как мысль Платона органично перетекает из онтологии в гносеологию, от «родов» и «мест» к состояниям мышления и души. Каждой субъективной способности соответствует свой объективный топос реальности. В конечном счете, можно условно различать, но ни в коей мере не разделять эти сферы. Сказанное схематически представлено в таблице 2.

Таблица 2. Ноология Платона в «Государстве»

²⁵⁶ Plat. Resp. 509d-511c.

²⁵⁷ Plat. Resp. 511de.

²⁵⁸ Plat. Resp. 511c-e.

бытие (ὄν), умопостигаемое (νοητόν)		видимое (ὄρατόν), чувственно воспринимаемое (αἰσθητόν)		небытие (μὴ ὄν)
знание (ἐπιστήμη, γνῶσις, νοῦς)		мнение (δόξα)		незнание (ἄγνοια)
разум (λόγος), мышление (νόησις), диалектика (διαλέγεσθαι)	рассудок (διάνοια)	вера (πίστις)	уподобление (εἰκασία)	

Итак, можно согласиться с наблюдением Ч. Кана, что эпистемология Платона укоренена в его онтологии. Определенной структуре реальности соответствует подобная структура души. «Это понятие родства или формального тождества между умом и миром, между душой и идеями, является глубоким смыслом припоминания»²⁵⁹. Таким образом, Платон уже более сознательно, чем досократики, практикует ноологию как стратегию философской мысли.

Высшим элементом умопостигаемого, а скорее его условием, является идея блага²⁶⁰. В «Государстве» об этом первоэйдосе говорится так: «Итак, утверждай, что для познаваемого (τοῖς γινωσκομένοις) познание (τὸ γινώσκεισθαι) существует благодаря благу (τοῦ ἀγαθοῦ), но и бытие (τὸ εἶναι) и сущность (τὴν οὐσίαν) для него прибывает от блага, хотя благо не есть сущность (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), но даже запредельно (ἐπέκεινα), превосходя сущность старшинством и силой (πρεσβεΐα καὶ δυνάμει)»²⁶¹. Иными словами, благо трансцендирует бытие и мышление, а также является условием всякой сущности и познания. А.В. Богомолов и Р.В. Светлов обращают внимание на присутствующее в отрывке слово δύναμις и отмечают, что превосходство и специфика блага состоит в том, что оно,

²⁵⁹ Kahn Ch. Plato on Recollection // A Companion to Plato... P. 131.

²⁶⁰ См.: Никулин М.С. Божественные атрибуты в рациональной теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 188–201.

²⁶¹ Plat. Resp. 509b. Перевод наш.

хотя и не является конкретной сущностью, обладает силой и способностью воздействовать на сущее²⁶².

Эпистемологическое значение блага выражается также следующими словами: «Итак, считай идеей блага (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) то, что придает познаваемому (τοῖς γινωσκομένοις) истинность (τὴν ἀλήθειαν), а познающему (τῷ γινώσκοντι) дарует возможность (τὴν δύναμιν) познавать»²⁶³. М.Л. Макферран считает, что благо в «Государстве» не может быть богом, поскольку оно не мыслит, будучи выше бытия и мышления, а для Платона необходимым свойством бога является обладание умом²⁶⁴. Тем не менее, указанные атрибуты блага (трансцендентность, обусловливание существования и когнитивной деятельности) указывают на его божественность. Поэтому следует согласиться с позднейшим прочтением Плотина, который именует единое-благо самим богом (θεὸν αὐτὸν) и даже говорит о возможности молитвы (εὐχὴν) к нему²⁶⁵. Ему вторит А.В. Лебедев, который полагает благо (τὸ ἀγαθόν) Платона тайным философским именованием божественного абсолюта²⁶⁶.

В четвертой книге «Государства» Платона речь идет о модели утопического идеального устройства. Вопрос о справедливости государства ставится в соответствие с уровнем гармонии находящихся в нем трех сословий: правителей-философов, воинов-стражей, и ремесленников. Государство (πόλις) признается справедливым (δικαία), если имеющиеся в нем три рода природ (τρίττὰ γένη φύσεων) делают каждое свое дело. А рассудительным (σώφρων), мужественным (ἀνδρεία) и мудрым (σοφῆ) общество считается вследствие надлежащих состояний и свойств

²⁶² Богомолов А.В., Светлов Р.В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // Платоновские исследования. 2021. № 15.2. С. 60.

²⁶³ Plat. Resp. 508e. Перевод наш.

²⁶⁴ McPherran M.L. Platonic Religion // A Companion to Plato... P. 253.

²⁶⁵ Plot. Enn. 5.1.6.

²⁶⁶ Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 680.

(πάθη τε καὶ ἔξεις) представителей этих сословий²⁶⁷. В связи с этим небезынтересно отметить, что, как установил Ж. Дюмезиль, верховные боги древних индоевропейских религий соответствовали трем функциям: сакральной, военной и экономической (напр., в индуизме триада Митра (Варуна) – Индра – Ашвины, у римлян Юпитер – Марс – Квири́н и т.д.). Эти три функции у индоевропейских народов привели к разделению членов общества на сословия жрецов, воинов и производителей материальных благ (напр., в Индии варны брахманов, кшатриев и вайшьев)²⁶⁸. В Европе традиционными сословиями были духовенство, дворянство и крестьянство.

Далее в диалоге от социологии Платон переходит к психологии. Три начала, соответствующие трем указанным группам, усматриваются и в душе каждого человека. Движение мысли философа от целого к частному является характерным для античного мирозерцания, в отличие от новоевропейского отталкивания от субъекта. Итак, первое начало – разумное (λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), посредством которого человек рассуждает (τὸ μὲν ᾧ λογίζεται). Второе начало – неразумное и вожделеющее (ἀλογιστὸν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), ответственное за любовь, голод, жажду и другие вожделения (ἐπιθυμίας)²⁶⁹. Затем приводится обоснование наличия еще третьего начала и его отличия как от разумного, так и от вожделеющего (λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν). Как в государстве три начала: деловое, защитное, совещательное (χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν), так и в душе есть третье начало — яростное (τὸ θυμοειδές), служащее при правильном воспитании защитником разумного (ἐπικουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει)²⁷⁰.

По Платону, человек является справедливым (δίκαιός)²⁷¹, если каждое из этих трех начал выполняет свое дело, а именно разумное господствует (τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν), потому что оно должно быть мудрым (σοφῷ) и заботиться обо всей душе

²⁶⁷ Plat. Resp. 435b.

²⁶⁸ Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 25.

²⁶⁹ Plat. Resp. 439d.

²⁷⁰ Plat. Resp. 440e-441a.

²⁷¹ В христианских текстах это слово обычно переводится как «праведный».

(προμήθειαν), а яростное начало (θυμοειδεῖ) подчиняется (ὑπηκόω) разумному и является его союзником (συμμάχῳ)²⁷². У мудрого человека (σοφὸν) разумное начало главенствует (ἤρχεν) и дает указания (παρήγγελλεν), ибо оно обладает знанием (ἐπιστήμην) полезного каждому началу и их совокупности. У мужественного (ἀνδρεῖον) яростное начало (τὸ θυμοειδές) и в горе, и в удовольствиях следует указаниям рассудка (τῶν λόγων) насчет того, что опасно, а что неопасно. Рассудительным (σώφρονα)²⁷³ человек считается при содружестве и созвучии (φιλία καὶ συμφωνία) начал, когда главенствующее начало (τό τε ἄρχον), и оба подчиненные (τὸ ἀρχομένω) согласны, что разумное начало (τὸ λογιστικὸν) должно править²⁷⁴. Таким образом, каждому началу соответствует своя добродетель: разумному – мудрость, яростному – мужественность, воздерживающему – рассудительность. Справедливость является генеральной добродетелью, указывающей на гармоническое сочетание частных добродетелей. В рассмотренном отрывке софиология представлена в этическом контексте, в отличие от ее демиургического характера в «Филебе».

Как отмечает А.-Ж. Фестюжьер, у Платона объектом видения (θεωρία) является умопостигаемое (νοητόν). А созерцание предполагает наличие духовного ока. Такое око души Платон именует νοῦς, φρόνησις, διάνοια, νόησις²⁷⁵. При этом видение идеи осуществляется посредством принципа встречи двух подобий, который можно возвести уже к Гомеру, где говорится, что «божество все время влечет подобное к подобному (ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον)»²⁷⁶. По словам Ч. Кана, понятие νοῦς служит у Платона именованию «способности каждой души (видеть истину) и инструмент, которым каждый научается». Исследователь говорит о нетехническом статусе концепта ума, поскольку Платон часто

²⁷² Plat. Resp. 441de.

²⁷³ В христианских этико-аскетических текстах это слово обычно передается как «целомудренный».

²⁷⁴ Plat. Resp. 442d.

²⁷⁵ Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. С. 105-108.

²⁷⁶ Hom. Odys. 17.218.

использует другие, более парафрастические выражения, например: «видение самой красоты тем, чему она видима (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν)»²⁷⁷; «схватывание природы каждой сущности посредством соответствующей части души (ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου)»²⁷⁸; «приведение лучшей части в душе к видению лучшей вещи среди сущих (ἐπιαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θεάν)»²⁷⁹. Таким образом, способность, именуемая умом (νοῦς), не является чувственным восприятием, но включает в себя язык (λόγος) и рассуждение (λογισμός)²⁸⁰.

Как отмечает А.С. Степанова, в диалоге «Федр» на первый план выходит тема первичности и бессмертия души. Причем психология Платона связана с понятием памяти (μνήμη). В данном диалоге Платон употребляет термины ἀνάμνησις (воспоминание), связанный с устной речью, и ὑπόμνημα (напоминание), имеющий отношение к письменной речи. Исследователь заключает, что «память является конструктивным элементом в раздумьях Платона о предпочтительности устной речи перед письменной»²⁸¹. Более того, мысли философа в «Федре» свидетельствуют о смене культурной парадигмы традиционного мифологического мироощущения, основанного на коллективной памяти. Хотя Платон и критиковал поэтическую фантазию, но скепсис к правдоподобию мифа появляется лишь с Аристотеля²⁸².

Итак, в диалоге «Федр» рисуется величественная картина того, как бессмертные души, уподобленные крылатым колесницам, следуют за олимпийскими богами на вершину мира. Когда они выходят наружу и останавливаются на небесном хребте, то небесный свод несет их в круговом

²⁷⁷ Plat. Symp. 212a3.

²⁷⁸ Plat. Resp. 490b3.

²⁷⁹ Plat. Resp. 532c5.

²⁸⁰ Kahn Ch. Plato on Recollection // A Companion to Plato... P. 130-131.

²⁸¹ Степанова А.С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 4. С. 102.

²⁸² Там же. С. 101-102.

движении, и тогда они могут созерцать занебесную область (αἰ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). Описание этой интеллигибельной сущности в нашем уточненном переводе звучит так: «Это место превыше небес (Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον) не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству. Оно же таково, ведь надо наконец дерзнуть сказать истину, особенно говоря об истине (περὶ ἀληθείας). Это место занимает сущностно сушая сущность без цвета, без образа и неосязаемая (ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα), зримая лишь кормчему души — уму (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ). На нее и направлен род истинного знания (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος)»²⁸³. Необходимо обратить внимание на то, что сфера ума в отрывке локализуется за небесным сводом.

Далее говорится, что этим умом и несмешанным знанием питается (νῶ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη) как мысль (διάνοια) бога, так и мысль стремящейся к этому души. Созерцанием истины (θεωροῦσα τὰληθῆ) и подлинного бытия (τὸ ὄν) души питаются и через это блаженствуют (τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ)²⁸⁴. Далее эту умопостигаемую сущность Платон именуется уже другим греческим словом: «Но знание (φρόνησις) недоступно зрению, иначе оно возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ (εἶδωλον) оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что заслуживает любви»²⁸⁵.

Следует обратить внимание на то, что в двух рассмотренных отрывках Платон обозначает словами νοῦς, ἐπιστήμη, φρόνησις единую ноэтическую реальность, в которой сложно различить объективную и субъективную составляющие. Также интересно, что инструментом познания этой реальности богом и человеком является διάνοια, не самая высшая способность, если следовать терминологии «Государства». Возможно, это указывает на несовершенный характер знания богов и людей.

²⁸³ Plat. Phaedr. 247c.

²⁸⁴ Plat. Phaedr. 247d.

²⁸⁵ Plat. Phaedr. 250d.

В «Федре» также присутствует учение о трихотомии души, представленное в виде образа крылатой парной упряжки и возничего (ὕποπτερου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου). Повелитель души (ὁ ἄρχων) правит упряжкой, в которой один белый конь прекрасен и благ (καλός τε καὶ ἀγαθός) в отличие от другого, черного²⁸⁶. Ясно, что здесь, как в «Государстве», под возничим разумеется разумное начало, а под конями – яростное и вожделеющее.

Далее в тексте «Федра» говорится, что у души, которая последовала богу и уподобилась ему, голова возничего (τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν) поднимается во внешнюю, свехнебесную область (εἰς τὸν ἔξω τόπον) и созерцает самое справедливость, рассудительность, знание (καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην)²⁸⁷. Иными словами, у философской души ее высшая разумная часть может созерцать умопостигаемый мир. Заметим, что в данном отрывке знание (ἐπιστήμη) является одновременно и состоянием души, и интеллигибельным эйдосом. Чуть далее в диалоге уже говорится об окрылении разума (διάνοια) философа, когда его память (μνήμη) обращена на божественное²⁸⁸.

В диалоге «Тимей» Платон вновь исходит из своего основного онтологического умно-чувственного дуализма. Здесь он разделяет (διαιρετέον) сферы вечного и становящегося. Вечное бытие (τί τὸ ὄν ἀεί) не имеет возникновения (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), оно есть вечно тождественное сущее (ἀεί κατὰ ταῦτὰ ὄν). Оно и есть умопостигаемое, поскольку постигается с помощью мышления и разума (νοήσει μετὰ λόγου). Вечно становящееся (τί τὸ γινόμενον ἀεί) никогда не существует в действительности (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Оно подвластно лишь мнению и неразумному ощущению (δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου). Причиной (αἰτίου) становящегося является демиург (ὁ δημιουργός). Он взирает на неизменно сущее (τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον) в качестве примера (παραδείγματι) при создании идеи и свойства (ιδέαν καὶ δύναμιν) всякой вещи, поэтому все сотворенное было прекрасно

²⁸⁶ Plat. Phaedr. 246ab.

²⁸⁷ Plat. Phaedr. 247d-248a.

²⁸⁸ Plat. Phaedr. 249c.

(καλὸν)²⁸⁹. Здесь Платон различает сферу умопостигаемую, вечную, познаваемую разумом (νόησις, λόγος), и чувственно воспринимаемую, становящуюся, объект мнения (δόξα).

В «Тимее» Платон пишет, что благой демиург (δημιουργὸς ἀγαθός), наилучший (τῷ ἀρίστῳ), именуемый также творцом и отцом (ποιητὴν καὶ πατέρα), взирая на вечный образец (τὸ αἰδίον), постижимый с помощью рассудка и разума (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν), создал (δρᾶν) космос, который есть прекраснейшая вещь (τὸ κάλλιστον). Космос есть живое существо, наделенное душой и умом (ζῷον ἔμψυχον ἔννοον), сотворенное божественным промыслом (πρόνοιαν)²⁹⁰. Демиург представлен в этом диалоге как разумное существо, поскольку говорится, что во время творения он рассуждает (λογισάμενος) и размышляет (κατανοῶν)²⁹¹. При этом из разума и мысли бога (ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ) возникли солнце, луна и пять планет, чтобы определять время²⁹². Далее в тексте Платон прямо называет демиурга умом, сотворившим мир (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα)²⁹³. Космос родился из сочетания ума и необходимости (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως), при этом ум главенствовал над необходимостью (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος). Благодаря разумному убеждению (πειθοῦς ἔμφρονος) он обратил к наилучшему большую часть рождаемого²⁹⁴.

По мнению С. Фриленд, дело платоновского демиурга отличается от творения ex nihilo иудео-христианского Бога, поскольку первый начинает действовать в рамках уже существующих форм и бесформенной физической реальности, именуемой восприемницей²⁹⁵. Как отмечает Т.Х. Ирвин, в «Тимее» Платон признает две причины – рациональный дизайн, имеющий целью лучшее, и

²⁸⁹ Plat. Tim. 27d-28b.

²⁹⁰ Plat. Tim. 28c-30c.

²⁹¹ Plat. Tim. 33a.

²⁹² Plat. Tim. 38c.

²⁹³ Plat. Tim. 47e.

²⁹⁴ Plat. Tim. 48a.

²⁹⁵ Freeland C. The Role of Cosmology in Plato's Philosophy // A Companion to Plato... P. 207.

нетелеологическую необходимость «странствующей» причины. По мнению исследователя, первое сближает воззрения философа с теистической позицией, тогда как второе свидетельствует о частичном его согласии с нетеистическим натурализмом²⁹⁶.

Далее в «Тимее» Платон подробнее рассматривает живую умопостигаемую парадигму космоса. Создатель (ὁ συνιστὰς) сотворил космос по подобию (εἰς ὁμοιότητα) живого существа (τῶν ζῴων). Но это живое существо не частного эйдоса (ἐν μέρους εἶδει), но общего. Оно включает все остальные живые существа по особям и родам как свои части (τᾶλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια). Как живое существо вмещает в себе умопостигаемые живые существа (νοητὰ ζῶα), так и космос, видимое живое существо (ζῶον ἐν ὁρατόν), содержит в себе людей и прочие видимые существа. Живая умопостигаемая парадигма является прекраснейшей и во всем совершенной среди мыслимых предметов (τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ)²⁹⁷. В свою очередь космос, содержащий смертные и бессмертные живые существа, является чувственным богом, образом умопостигаемого (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός), величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим²⁹⁸. Таким образом, жизнь является неотъемлемой характеристикой сферы ума уже у Платона. Также следует отметить наличие у философа, подобно Гераклиту, дискурса целого и частного в отношении вселенского ума и индивидуальных умов. Как будет видно из дальнейшего изложения, эта парадигма, наряду с демиургом, будет играть важную роль в ноологии неоплатонизма. Причем, следует заметить, что Платон использует одни и те же наименования для демиурга («Филеб») и парадигмы (νοῦς, ἐπιστήμη, φρόνησις), что пролагает путь для их позднейшего сближения.

²⁹⁶ Irwin T.H. Plato: The Intellectual Background // The Cambridge Companion to Plato. Cambridge, 2006. P. 53.

²⁹⁷ Plat. Tim. 30c-31a.

²⁹⁸ Plat. Tim. 92c.

Между сферами умопостигаемого и чувственного посредником является мировая душа. Для того, чтобы иметь возможность связывать два мира, она должна обладать свойствами каждого. Поэтому Платон учит, что мировая душа была создана из трехчастного смешения природ тождественного и иного с сущностью (ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας), то есть из умопостигаемого и чувственного, как будет видно из следующего фрагмента. Вездесущая душа, вращаясь в себе, начала вечно жить божественной, непреходящей и разумной жизнью (θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου). Душа сотворена наилучшим из всего мыслимого и вечно сущего (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου), то есть демиургом. Она причастна рассуждению (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα) и гармонии, и является наилучшим из всего рожденного (ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων). Душа невидима в отличие от тела неба²⁹⁹. Тело космоса единообразно вращается в одном и том же месте. Такой вид движения Платон считает самым близким к уму и знанию (περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν)³⁰⁰. Небо подражает этому кругообразному движению ума и души.

Душа, соприкасаясь с какой-либо вещью, подвигается и говорит (λέγει κινουμένη), чему данная вещь тождественна (ταυτόν) и для чего она иное (ἕτερον). Но это слово (λόγος) изрекается безгласно и беззвучно (ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς). Оно истинно (ἀληθές) как по отношению к тождественному (τὸ ταυτόν), так и к иному (θάτερον). Чувственно-воспринимаемому объекту (τὸ αἰσθητὸν) соответствует круг иного (ὁ τοῦ θατέρου κύκλος), производящий истинные и прочные (βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς) мнения и убеждения (δόξαι καὶ πίστεις). Мыслимому предмету (τὸ λογιστικὸν) соответствует круг тождественного (ὁ τοῦ ταύτου κύκλος), осуществляющий ум и знание (νοῦς ἐπιστήμη τε)³⁰¹. То есть мировая душа, находясь на границе миров, способна истинно мыслить как умопостигаемое, так и чувственное, производя соответственно знание и мнение.

²⁹⁹ Plat. Tim. 36e-37a.

³⁰⁰ Plat. Tim. 34a.

³⁰¹ Plat. Tim. 37abc.

Далее в диалоге Платон вводит, кроме умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, и третий уровень реальности. Во-первых, существует тождественный эйдос (τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον), нерожденный и негибнущий (ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον), незримый и неосязаемый, но предоставленный исследованию мышления (νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν). Во-вторых, есть нечто подобное эйдосу, нечто чувственное, рожденное, вечно движущееся (αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεὶ), постигаемое мнением с ощущением (δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν). Третий род (γένος) именуется материей (τῆς χώρας). Она вечна, неразрушима, предоставляет место рождающемуся. Сама материя не воспринимается ощущением (μετ' ἀναισθησίας ἄπτόν), к признанию ее приходят через некое незаконное рассуждение (λογισμῶ τινι νόθῳ), и она едва доступна даже вере (μόγις πιστόν)³⁰². Эту хору, вероятно, можно сопоставить со сферой небытия из «Государства», которая является предметом незнания. Картина космогенеза в высоком герметизме («Поймандр») будет во многом сходна с описанным в диалоге «Тимей». При этом платоновским парадигме, демиургу и хоре будут соответствовать такие элементы как «архетипический эйдос», божественная воля и «влажная субстанция»³⁰³.

Далее Платон каждую часть души человека связывает с определенной частью тела. Прежде всего, он разделяет душу на бессмертную и смертную, разумную и неразумную, неподверженную и подверженную необходимости. Бессмертное начало души (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον) сотворено непосредственно демиургом и располагается в голове. По его поручению низшие боги пристроили к нему смертный вид души (εἶδος τὸ θνητόν или τὸ θνητὸν γένος). Оно включает следующие состояния (παθήματα): удовольствие (ἡδονήν); страдание (λύπας); дерзость и боязнь (θάρρος καὶ φόβον), именуемые неразумными советчицами (ἄφρονε συμβούλω); гнев (θυμὸν); надежду (ἐλπίδα); неразумное ощущение (αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ) и любовь

³⁰² Plat. Tim. 52ab.

³⁰³ Лукомский Л.Ю. Краткий очерк философской системы высокого герметизма // Высокий герметизм. СПб., 2001. С. 16-17.

(ἔρωτι)³⁰⁴. Отметим, что низший вид души включает в себя неразумное ощущение. Таким образом, душа своей высшей частью (ум и рассудок в «Государстве») принадлежит области умопостигаемого, а низшей (яростное и вожделеющее начало) – сфере чувственного.

Платон учит, что развитие умной стороны души способно привести человека к обретению божественного бессмертия, тогда как неразумие ведет к смерти. Мысли (τὰ δόγματα) человека, погрязшего в вожделениях (ἐπιθυμίας) или тщеславии (φιλονικίας), необходимо смертные (ἀνάγκη θνητὰ) и увеличивают в нем смертное начало. Однако не все вожделения (ἐπιθυμιῶν) являются негативными. Существует и божественнейшая (τὸ θεϊότατον) жажда разумения (φρονήσεως)³⁰⁵. Если человек любит учение (φιλομαθίαν), стремится к истинным размышлениям (τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις), упражняет преимущественно разумную часть души, то он постигает истину (ἀληθείας ἐφάπτηται) и начинает мыслить о бессмертном и божественном (φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα) и становится бессмертным в меру человеческой природы. Развивая в себе божественное начало (τὸ θεῖον), человек ублажает сожительствующего с ним демона (τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ) и в силу этого становится сам блаженным (εὐδαίμονα). Далее в тексте Платон вновь говорит о необходимости подражания душой мыслительным круговращениям вселенной (αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί). Созерцающее должно уподобиться созерцаемому (τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἑξομοιωῖσαι) и через это достичь цели (τέλος), предложенной человеку богами³⁰⁶. Таким образом, Платон продолжает мысль Пифагора о подражании богу как цели жизни. Также следует обратить внимание на связь разумной части души с демоном. Об этом несколько туманно говорилось у Гераклита. Сближение ноологии и демонологии будет происходить в дальнейшем платонизме.

³⁰⁴ Plat. Tim. 69cd.

³⁰⁵ Plat. Tim. 88b.

³⁰⁶ Plat. Tim. 90bd.

По наблюдению Ф.Д. Миллера, «Тимей» содержит утверждения, противоречащие другим диалогам. Так, тезис о том, что души сотворены демиургом, противоречит заявлению «Федона» и «Федра», что они нетварны. Мнение «Тимея» о том, что разумная часть души создана демиургом, а две неразумные – меньшими богами, противоречит тому, что в «Федре» душа описана трехчастной до падения и воплощения на земле. Указание в «Тимее», что несогласованное и беспорядочное движение существовало до появления душеподобного демиурга, противоречит аргументам «Федра» и «Законов», что источником всякого движения является душа. Исследователь заключает, что «Тимей» противоречит другим диалогам в том случае, если его «вероятную историю» понимать буквально, а не метафорически³⁰⁷.

Диалог Платона «Парменид» будет считаться неоплатониками эталонным диалогом, с которым можно соотнести всю платоновскую философию и на основании которого будет строиться модель универсума³⁰⁸. Поэтому толкование этого диалога будет подробнее рассмотрено в главе, посвященной неоплатонизму, в котором вторая гипотеза второй части «Парменида» будет связываться с ипостасью ума. Однако здесь надлежит хотя бы кратко осветить современные подходы к интерпретации релевантного контекста и предмета диалога.

«Парменид» посвящен обсуждению проблемы того, каким образом единое становится многим. В результате беседы участники приходят к заключению, что существующее единое должно быть многим. «Бытие как иное разделяет единое во многое. Единое и иное пронизывают друг друга таким образом, что единое оказывается многим, а многое – единым... Та головокружительная диалектика единого и иного, пример которой дал Платон в своем «Пармениде», является ничем иным, как апофатическим логосом самого бытия. Бытие является себя через иное

³⁰⁷ Miller F.D., jr. The Platonic Soul // A Companion to Plato... P. 291-292.

³⁰⁸ Бриссон Л. Традиции платонизма и аристотелизма // Греческая философия / ред. М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос. М., 2008. С. 683-684.

самого себя – через то, что не есть оно само»³⁰⁹. И.А. Протопопова полагает, что гипотезы относительно «единого» и «бытия» второй части «Парменида» касаются деятельности ума. При этом во второй гипотезе в посылке «единое есть», первое понимается как ум, а второе как его бытие. С одной стороны, ум сохраняет свое тождество, а с другой ум является иным в бытийном аспекте («есть»)³¹⁰.

Согласно Ю.А. Шичалину, цель второй части «Парменида» состоит не в том, чтобы выдвинуть некоторый догматический тезис, но показать варианты подходов и утверждений касательного любого одного. Уже в «Теэтете», критикуя гносеологическую позицию «текучих» (Протагора, Гераклита, Эмпедокла, Эпихарма, Гомера), Платон ощущает свою неспособность задать правила науки диалектики, возвышенной в «Государстве». Только в «Софисте» Платон находит метод определения (посредством дизъюнкции), а также формулирует тезис о существовании небытия, критикуя позицию «неподвижников» (Парменида, Зенона, Мелисса)³¹¹. А в «Пармениде», хронологически находящемся между «Теэтетом» и «Софистом», Платон лишь предлагает пример диалектического рассуждения. По словам исследователя, «отсутствие вывода в заключении еще раз подчеркивает маргинальный и служебный характер второй части Парменида»³¹².

Современные платоноведы отмечают, что апофатику единого в «Пармениде» в определенной мере можно возвести к историческому Пармениду, причем ее основанием является не только концепция бытия как «нерожденного», «неуничтожимого» и т.п., но и небытия как несуществующего, неименуемого и т.п.

³⁰⁹ Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 18.

³¹⁰ Протопопова И.А. «Онтология ума» в «Пармениде» Платона // Платоновские исследования. 2022. № 16.1. С. 22, 39.

³¹¹ Шичалин Ю.А. Введение // Платон. Парменид. СПб., 2017. С. 9-22.

³¹² Там же. С. 129.

Кроме того, выдвигается предположение о влиянии на негативный дискурс Платона и софистической триады Горгия³¹³.

В диалоге «Софист» Платон, рассуждая о бытии и его познании, приходит к заключению о том, что сущее обладает умом и жизнью. Так, познание (τὸ γινώσκειν) есть активное действие (ποιεῖν), а познаваемое (τὸ γινωσκόμενον) есть пассивное претерпевание (πάσχειν). Поэтому сущее (τὴν οὐσίαν), познаваемое познанием (γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως), как познается (γινώσκεται), так и движется из-за претерпевания (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν). Движение (κίνησις), жизнь (ζωήν), душа (ψυχήν) и разумение (φρόνησις) присущи совершенному бытию (τῷ παντελῶς ὄντι). Возвышенное и чистое (σεμνὸν καὶ ἅγιον) бытие живет (ζῆν) и мыслит (φρονεῖν), имеет ум (νοῦν) и не пребывает в покое (ἀκίνητον)³¹⁴. В неоплатонизме на основании этого рассуждения Платона возникнет представление об умопостигаемой триаде бытие – жизнь – мышление. Впрочем, как отмечает А.Р. Фокин³¹⁵, некоторые исследователи пытались возвести это учение к досократикам, например, к Пармениду³¹⁶ или Анаксагору³¹⁷. После Платона Аристотель будет выделять три уровня в природе: живые растения (φυτά), чувствующие животные (ζῷα) и мыслящий человек³¹⁸. А стоики будут учить о четырех уровнях мировой пневмы, восходящих от бытия к мышлению: структурное единство (ἕξις), природа (φύσις), душа (ψυχή), разум (λόγος)³¹⁹.

³¹³ Богомолов А.В., Светлов Р.В., Шмонин Д.В. Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики // ΣΧΟΛΗ. 2022. No 16.2. P. 765-769.

³¹⁴ Plat. Soph. 248e-249a.

³¹⁵ Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть первая) // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 8.

³¹⁶ Parm. 28 В 3.

³¹⁷ Anax. 59 В 11.

³¹⁸ Arist. De juv. et sen. 1.467b23 sq.

³¹⁹ Stoicorum veterum fragmenta. 1.158,190; 2.458,714,988,1013; Sext. Emp. Adv. math. 9.78 и др.

В «Софисте» Платон выводит пять «родов сущего» (сущее, тождество, различие, покой, движение)³²⁰, которые в дальнейшем платонизме стали пониматься как категории умопостигаемого. На основании этих категорий А.Ф. Лосев определяет эйдос как «единичность подвижного покоя самотождественного различия»³²¹. Переход от «Софиста» к «Пармениду» отечественный философ объясняет необходимостью найти максимально внутреннюю сердцевину эйдоса, то, что выявляет сам эйдос, и то, чего он является поверхностью и телом. Для Платона искомым принципом эйдоса является понятие одного, единого, диалектической разработке которого и посвящен диалог «Парменид»³²². И.Н. Мочалова выделяет в диалогах Платона три интерпретации эйдоса (идеи): наглядно-конкретное (внешний вид), логико-семантическое (инструментальное понятие, классификационная единица, технический термин) и онтологическое (сущность, смысловое содержание, истинное бытие, причина вещи). В «Пармениде», отвечая на полемику в Древней Академии насчет учения об идеях, Платон осуществляет демаркацию второго и третьего значений (которые его ученики отождествляли), различая родо-видовые понятия и идеи, тем самым отказываясь от парменидовского тождества бытия и мышления. Так возникает апофатическая трактовка бытия как сверхсущего (идея блага, единое)³²³.

Итак, можно ли согласиться с приведенным в начале параграфа тезисом некоторых античных критиков и современных исследователей о том, что Платон лишь воскресил древний пифагореизм? С одной стороны, как было показано, афинский философ действительно развивал пифагорейское учение о началах, а дуализм умопостигаемого и чувственно воспринимаемого находится в центре его метафизической рефлексии. С другой стороны, надо отметить, что Платон пошел

³²⁰ Plat. Soph. 256c.

³²¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 2021. С. 423.

³²² Там же. С. 427-428.

³²³ Мочалова И.Н. К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. № 2. С. 73-80.

дальше и усмотрел некоторые трансцендентные условия как ноэтического, так и соматического, соответственно благо и материю (χώρα). Благо и материя оба непознаваемы, как бы «сверху» и «снизу», поскольку неэйдетичны, а познание возможно лишь эйдосов.

Систематизировать структуру универсума Платона и, в частности, его ноологию достаточно сложно. Этим в течение столетий будут заниматься его последователи, по-своему интерпретируя доктрину учителя. В разных диалогах философ рассматривает вопрос с неодинаковых позиций, акцентируя те или другие моменты. Тем не менее, на основании вышеизложенного в параграфе, при всей условности, можно предложить следующую приблизительную картину (таблица 3).

Таблица 3. Структура универсума и ноология Платона

вселенная	человек
благо (ἀγαθόν), единое (ἓν), предел (πέρας), запредельное (ἐπέκεινα)	
демиург, причина (αἰτία), ум (νοῦς), мудрость (σοφία), знание (ἐπιστήμη), разумение (φρόνησις)	
парадигма, бытие (ὄν), сущность (οὐσία), ум (νοῦς), умопостигаемое (νοητόν), мудрость (σοφία), знание (ἐπιστήμη, φρόνησις, γνῶσις), идея (εἶδος), истина (ἀλήθεια), жизнь (ζωή)	разумная часть души (λογιστικόν), демон, ум (νοῦς), мышление (νόησις), знание (ἐπιστήμη, φρόνησις, γνῶσις), разум (λόγος, διάνοια)
мировая душа (ψυχή)	неразумная часть души (ἀλόγιστον), яростное (θυμοειδές) и вожделеющее (ἐπιθυμητικόν) начала
чувственно воспринимаемое (αἰσθητόν), видимое (ὄρατόν), мир (κόσμος)	мнение (δόξα), неразумное ощущение (αἴσθησις ἄλογος), вера (πίστις), уподобление (εἰκασία)

материя (χώρα), беспредельное (ἄπειρον)	небытие (μὴ ὄν),	незнание (ἄγνοια)
--------------------------------------------	------------------	-------------------

2.2. *Примат единого над умом в учении Спевсиппа (410-339)*

Важное значение для развития платонизма имеет учение племянника и преемника Платона на посту главы Академии Спевсиппа. Схоларх развил учение дяди о первоначале как превосходящем сущность. По свидетельству Аристотеля, Спевсипп критиковал мнение тех, кто начала вселенной (τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς) уравнивает с началом животных и растений, полагая, что более совершенное всегда возникает из неопределенного и несовершенного (ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε ἀεὶ τὰ τελειότερα). При этом Спевсипп учил, что «само единое не есть даже нечто сущее (ὥστε μὴδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό)»³²⁴.

Таким образом, Спевсипп следует позднему Платону в его рецепции пифагорейского учения о началах. Он также учит о первопринципах едином и многом (неопределенная двоица). Они являются потенциями всех вещей, поэтому не могут обладать тем же свойством, что их следствия. Поэтому единое как причина бытия не может само быть сущим. Учение о трансцендентном едином, превосходящем ипостась ума-сущего, будет возрождено в онтологии Плотина.

Ямвлих в трактате «Об общей математической науке» подробнее раскрывает доктрину Спевсиппа о первопринципах. Началами (ἀρχὰς) математических чисел (ἀριθμῶν τῶν μαθηματικῶν) являются единое (τὸ ἓν) и иное начало (ἄλλην ... πάλιν ἀρχὴν), начало множества (τὴν τοῦ πλήθους). При этом единое не есть сущее (ὄν), поскольку оно просто (ἀπλοῦν) и является началом бытия. Второе начало является

³²⁴ Arist. Met. 1092a; Speus. Fr. 43 T (здесь и далее так будут обозначаться фрагменты Спевсиппа по изданию: Speusippus of Athens / ed. L. Tarán // Philosophia Antiqua. No. 39. Leiden, 1981. P. 135–168, 170–174).

условием разделения (*διαίρεσις*) и поэтому «во всех отношениях подобно некоему жидкому и текучему веществу (*ὕγρῃ τινὶ παντάλασι καὶ εὐπλαδεῖ ὕλῃ*)»³²⁵.

Иными словами, первопринципами у Спевсиппа выступают единое и многое. Единое налагает предел, а многое предоставляет возможность деления, то есть возникновения новых сущностей. Результатом этих начал является число, а именно единица. Этот принцип числа является репрезентацией единого на следующем онтологическом уровне. Единица в свою очередь вновь соединяется со многим и порождает первые десять чисел, а потом и все натуральные числа. Эта декада как совокупное число порождает принцип фигуры, который представлен как точка и является проявлением единого на низшем уровне. Точка вновь соединяется с соответствующим многим и порождает геометрические объекты. При этом возникает базовая геометрическая сущность, принцип души. Душа порождает прочие души и является первым принципом тел. Таким образом, продукт соединения принципов сам становится принципом, соединяющимся с материей. Таким образом, Спевсипп пытается показать преемственность разных уровней многого (материи)³²⁶. Далее в трактате Ямвлиха говорится о следующих онтологических уровнях у Спевсиппа, «четвертом и пятом», а именно об одушевленных и неодушевленных. Они составлены из низших элементов, и именно в этих сферах становится возможным зло³²⁷.

Аристотель критикует Спевсиппа за то, что он постулирует свою материю для каждого уровня реальности³²⁸. Стагирит также упрекает преемника Платона в умножении сущностей (*πλείους οὐσίας*). По его словам, Спевсипп, исходя из единого (*ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος*), признает для каждой сущности разные начала (*ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας*): для чисел (*ἀριθμῶν*), для величин (*μεγεθῶν*), то есть для

³²⁵ Iamb. De comm. math. 4.15-22.

³²⁶ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 58-61.

³²⁷ Диллон Дж. Средние платоники... С. 69-70.

³²⁸ Speus. Fr. 51 T; Arist. Met. 1085ab.

геометрических объектов; для души ($\psi\upsilon\chi\eta\acute{\iota}\varsigma$). Тем самым он излишне распространяет онтологические уровни ($\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\kappa\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$)³²⁹.

Кроме того, Аристотель свидетельствует, что Спевсипп, видимо, под воздействием критики платоновской концепции идей, вынужден был отказаться от понятия эйдоса и вместо него стал постулировать лишь числа и геометрические фигуры. По словам Стагирита, Спевсипп кроме чувственно воспринимаемого ($\tau\acute{\alpha}\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$) признает только математические предметы ($\tau\acute{\alpha}\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$), поскольку он увидел всю «неудовлетворительность и произвольность учения об эйдосах ($\tau\eta\nu\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta\ \delta\upsilon\sigma\chi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\alpha\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$)». Тем самым Спевсипп отбросил понятие идеального числа ($\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\acute{\iota}\theta\mu\omicron\upsilon$) и стал признавать только математическое ($\tau\omicron\nu\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\nu$)³³⁰.

Однако вероятнее всего, что Спевсипп перенес эйдосы в каузативном аспекте с математического и геометрического уровней на уровень души, которая передает эти формы в физический мир. Душа выступает как бы агентом парадигмы «Тимея», которую Спевсипп отождествляет с геометрической декадой. При этом геометрические объекты являются проекциями сущностей в виде платоновских правильных многогранников на вместилище. В такой концепции мировая душа, будучи матрицей комбинаций, фактически является идеей трехмерности³³¹.

Прокл Диадок в своем «Толковании на “Парменид”», большая часть которого посвящена толкованию второй гипотезы диалога³³², приводит слова Спевсиппа, в которых тот говорит, что началом сущего является единое, «воспринимаемое как нечто обособленное от других вещей, единственное и не несущее в себе никаких добавок», которое соотносится с неопределенной двоицей³³³. По мнению Дж. Диллона, Спевсипп здесь ссылается на вторую гипотезу «Парменида» и, возможно, по указанию своего дяди, толкует ее как процесс действия неопределенной двоицы

³²⁹ Speus. Fr. 29a T; Arist. Met. 1028b.

³³⁰ Speus. Fr. 35 T; Arist. Met. 1085b.

³³¹ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 66-67.

³³² Plat. Parm. 143a-144a.

³³³ Procl. In Parm. 40k.

на единое. Вследствие этого единое делится на одно и бытие, которые порождают тождественное и иное, а затем и всю область чисел. Таким образом, согласно смелой гипотезе ученого, онтологическое, а не логическое, толкование второй гипотезы «Парменида» может восходить даже к Древней Академии³³⁴. Обычно считается, что первым толковать диалог подобным способом стал основатель неоплатонизма Плотин³³⁵. В то же время, по мнению Ю.А. Шичалина, «ни о какой догматической интерпретации “Парменида” у Спевсиппа или откликах на него у Аристотеля при имеющихся на сей день данных не может быть и речи»³³⁶.

Если принять заключение Дж. Диллона, то пять онтологических уровней Спевсиппа можно соотнести с пятью первыми гипотезами «Парменида» следующим образом: 1) единое само по себе; 2) многое (математические объекты – числа и фигуры), т.е. ум; 3) душа; 4) одушевленные существа; 5) неодушевленные сущности. Поскольку остальные четыре гипотезы ведут к отрицательным заключениям, то им не соответствует никакая объективная реальность.

Ноэтический характер философской теологии Спевсиппа прекрасно иллюстрируется следующим доксографическим свидетельством «Мнений философов»: «Спевсипп утверждает, что бог — это ум, однако он не то же, что единое или благо, но имеет собственную природу (Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὐτε τῷ ἐνὶ οὐτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ)»³³⁷.

Фрагмент трактата Спевсиппа «О пифагорейских числах», сохранившийся в сочинении псевдо-Ямвлиха «Теологумены арифметики», свидетельствует, что Спевсипп определяет десятку (δεκάδος) «самой прирожденной и самой совершенной сущностью (φυσικωτάτην... τελεστικωτάτην τῶν ὄντων)». Будучи

³³⁴ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 71-75.

³³⁵ Доддс Э.Р. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 704-706; Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. С. 37.

³³⁶ Шичалин Ю.А. Введение // Платон. Парменид. СПб., 2017. С. 131.

³³⁷ Speus. Fr. 58 T; Plac. 1.7.20. Перевод наш.

неким творческим эйдосом (εἶδος τι ... τεχνικόν), она по своей природе стала основой (θεμέλιον) для устройства космоса и совершеннейшим образцом (παράδειγμα παντελέστατον) для бога, творца всего (τῷ τοῦ παντός ποιητῆ θεῷ)³³⁸. Из приведенного свидетельства ясно, что Спевсипп рассматривает в качестве парадигмы «Тимея», на основании которой демиург творит космос, декаду, которая является как бы совокупностью всех чисел и квинтэссенцией всех вещей.

Итак, Спевсипп демифологизирует демиурга Платона и сводит его функции к двум аспектам. Первый, архетипический аспект, представлен умом с содержащимся математическими объектами. Второй, демиургический аспект, передается мировой душе. Кроме того, философ отказывается говорить о благодати высших уровней единого или ума, поскольку они не связаны с творческой функцией. К тому же постулирование единого благим сделало бы многое злым³³⁹.

У Спевсиппа критерием (κρίτήριον) умопостигаемого (τῶν μὲν νοητῶν) является научный разум (τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον), а для чувственно воспринимаемого (τῶν δὲ αἰσθητῶν) — научное восприятие (τὴν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν). Последний термин Спевсипп определяет как «причастное истине согласно разуму (τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας)». Для разъяснения следует пример со способностями флейтиста или арфиста. Руки музыканта имеют способность к искусству (τεχνικὴν μὲν εἶχον ἐνέργειαν), но еще несовершенную (τελειουμένην). Надлежащий уровень (ἀπαρτιζομένην) достигается лишь посредством тренировок (συνασκήσεως), по требованиям рассудка (πρὸς τὸν λογισμὸν). Также и чувство музыканта (αἴσθησις) способно (ἐνέργειαν) воспринимать (ἀντιληπτικὴν) гармонию и ее противоположность, но оно не врожденно (οὐκ αὐτοφυῆ), но приобретает в ходе рассуждения (ἐκ λογισμοῦ). Подобным образом научное восприятие естественно (φυσικῶς) через разум (παρὰ τοῦ λόγου) участвует в научном упражнении (τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς) и приобретает способность распознавания (διάγνωσιν) предметов (τῶν

³³⁸ Iamb. Theol. ar. 83.

³³⁹ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 68.

ὑποκειμένων)³⁴⁰. Иными словами, музыкальная виртуозность достигается не просто путем физических тренировок. Движения музыканта направляет интеллектуальная сила в соответствии с идеей произведения. Так и восприятие физических предметов и их отношений осуществляется не чистым восприятием, но логосом, направляющим эти восприятия, то есть научным восприятием.

Основное содержание параграфа схематически представлено в таблице 4.

Таблица 4. Структура универсума и ноология Спевсиппа

вселенная	человек
единое (ἓν)	
многое (πλῆθος), сущее (ὄν), бог, ум (νοῦς), парадигма (декада), творческий эйдос (εἶδος τεχνικόν), математические объекты (числа и фигуры)	научный разум (ἐπιστημονικός λόγος)
мировая душа, демиург	
одушевленные существа	научное восприятие (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις)
неодушевленные сущности	

2.3. Ум как первопринцип в доктрине Ксенократа (396-314)

Преемник Спевсиппа на посту схоларха Академии Ксенократ из Халкидона Вифинского также исходил из пифагорейских начал – единицы и двоицы. Свидетельство «Мнений философов» об этом в нашем переводе звучит так: «Ксенократ полагал, что вселенная состоит из единого и вечнотекущего, подразумевая под вечнотекущим материю из-за ее множественности (Ξενοκράτης

³⁴⁰ Sext. Emp. Adv. math. 7.145-146.

συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ ἀέναντος, ἀέναντος τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους)»³⁴¹.

«Вечнотекущее (ἀέναντος)» является специфическим термином Ксенократа для обозначения второго принципа. Это прилагательное используется в пифагорейской клятве, согласно которой тетрактида содержит «корни вечнотекущей природы (φύσις ἀέναντος)»³⁴². Далее его использует в «Законах» Платон, характеризуя этим прилагательным сущность физического мира (ἀέναντος οὐσία)³⁴³. Возможно, Ксенократ пользовался игрой слов, понимая ἀέναντος как ἄ-έναντος (не-единое), подобно тому, как впоследствии Плутарх будет именовать единое Аполлоном, производя этимологию от Ἄ-πόλλων (не-многое)³⁴⁴. Как будет видно из дальнейшего изложения, первый принцип Ксенократа является умом. В качестве своего содержания он включает числа, символизируемые тетрактидой, которыми пользуется как парадигмой при оформлении космоса³⁴⁵.

В отличие от Спевсиппа, ноология которого связана со вторым первопринципом, Ксенократ считал первоначалом ум, что сближает его с позицией Аристотеля. Действительно, в «Метафизике» Аристотель выделяет три принципа: «Итак, причин (τὰ αἴτια) три и начал (αἱ ἀρχαί) три, два из них — это противоположение (ἡ ἐναντίωσις), одна сторона которого — разум (λόγος), или форма (εἶδος), другая — лишенность (στέρησις), а третья — материя (ἡ ὕλη)»³⁴⁶. Вещи, состоящие из формы и материи, очевидно, началом не являются. В этом же отрывке Аристотель соотносит со сферой эйдосов ум и говорит об его единственности (ὁ γὰρ νοῦς εἷς). Следует обратить внимание на то, что Аристотель

³⁴¹ Xenocr. Fr. 101 IP (здесь и далее так будут обозначаться фрагменты Ксенократа по изданию: Senocrate–Ermodoro. Frammenti / ed. M.I. Parente. Naples, 1982. P. 51–78, 80–138, 141–142, 144–153).

³⁴² Plac. 1.3.8.

³⁴³ Plat. Leg. 966e2.

³⁴⁴ Plut. De E. 393bc.

³⁴⁵ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 120-121.

³⁴⁶ Arist. Met. 1069b. Перевод уточнен.

для обозначения ноэтического уровня в учении о началах использует близкие термины эйдос и логос. В отрывке эйдосом назван один из первопринципов. Обычно аристотелевский эйдос (традиционно переводимый как «форма») понимается в рамках позиции концептуализма в споре об универсалиях, то есть как не имеющий объективного реального существования. Однако в приведенном месте дело обстоит совсем иным образом. Поскольку эйдос тут связан с умом, то очевидно, что он понимается как его содержание. Поэтому можно согласиться с наблюдением Я.А. Слинина, что учение об эйдосах как божественных мыслях, утвердившееся в средневековой христианской схоластике (например, у Фомы Аквинского) можно, в определенной мере, возвести к ноологии Аристотеля³⁴⁷.

Итак, Ксенократ не выводит ум из предшествующего начала. Согласно «Мнениям философов», он рассматривает в качестве богов (θεούς) единицу и двоицу (τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα). При этом первое начало является мужским (ἄρρενα), имеет порядок отца (πατὴρ ἔχουσαν τάξιν) и царствует в небесах (ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν). Оно также именуется Зевсом (Ζῆνα), нечетом (περιττόν), умом (νοῦν) и первым богом (πρῶτος θεός). Второй принцип является женским (θήλειαν), матерью богов Дике (μητὴρ θεῶν δίκην), и управляет поднебесной областью (ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην). Она и является душой вселенной (ψυχὴ τοῦ παντός)³⁴⁸.

Однако по свидетельству Плутарха³⁴⁹, которое будет подробно рассмотрено далее, Ксенократ считает мировую душу продуктом воздействия тождественного и иного на число, которое, в свою очередь, является порождением первопринципов единицы и двоицы. Поэтому Дж. Диллон полагает, что в вышеприведенном свидетельстве «Мнений философов» есть лакуна между словами μητὴρ θεῶν и δίκην. Исследователь заполняет вероятную лакуну следующим образом: «Вторым

³⁴⁷ Слинин Я.А. Платон: единое во многом // Платон. Парменид, Кратил и другие диалоги. СПб., 2014. С. 40-43.

³⁴⁸ Xenocr. Fr. 213 IP; Plac. 1.7.30.

³⁴⁹ Xenocr. Fr. 188 IP; Plut. De proc. an. 1012e.

богом, согласно ему, выступает женский принцип <обладающий статусом матери богов (μητρὸς θεῶν), которую он называет Реей, или четом (ἄρτιος), и материей (ὕλη); и в качестве их порождения он постулирует> Дике (δίκην), которая управляет миром, расположенным ниже звезд»³⁵⁰.

Именно Рея именуется в мифологии «матерью богов». Согласно учению орфиков, она одновременно и мать и дочь Зевса. Дике также связана с Зевсом у орфиков и у Платона³⁵¹. Она ассоциируется с Афиной и является символом разумной мировой души. Так, римский любитель древностей Варрон (конец I в. до н.э.) отождествлял Юпитера (Зевса) с богом-демиургом, Юнону (Геру) – с материей, а Минерву (Афину) с идеями, поскольку, согласно мифологии³⁵², Афина родилась из головы Зевса³⁵³. Исходя из этого, можно предположить, что Ксенократ толковал космогонию «Тимея» следующим образом. Мировая душа (Дике) принимает в себя эйдосы (математические формулы), продукт взаимодействия первопринципов ума (Зевса) и материи (Реи), и проецирует их на космос. Впоследствии средние платоники отождествят мировую душу Древней Академии со стоическим логосом.

Далее в рассматриваемом свидетельстве «Мнений философов» говорится, что Ксенократ также считает богом (θεὸν) небо (τὸν οὐρανὸν), а звезды – огненными олимпийскими богами (τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεούς). Также философ признает существование невидимых подлунных демонов (ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους) и считает, что материальные элементы (τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις) одушевлены посредством пронизывающих их божественных сил (θείας τινὰς δυνάμεις). Стихию воздуха (τοῦ ἀέρος) Ксенократ именует Аидом (Ἄϊδην) по причине его безвидности (ἀειδίη); стихию воды (τοῦ ὑγροῦ) называет Посейдоном (Ποσειδῶνα), а земную (τῆς γῆς) — сеятельницей Деметрой (φυτοσπόρον Δήμητρα).

³⁵⁰ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 123.

³⁵¹ Plat. Leg. 715e.

³⁵² Aug. Hipp. Civ. D. 7.28.

³⁵³ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 124-126.

Доксограф полагает, что все перечисленное Ксенократ усвоил (μεταλέφρακεν) из учения Платона, а через него эти именованья перешли и к стоикам (τοῖς στωικοῖς)³⁵⁴.

Плутарх, обсуждая платоновское учение о трех частях души и представление о трех традиционных тональностях греческой музыки (низкая – ὑλάτη, средняя – μέση, высокая – νεάτη), свидетельствует, что «Ксенократ называет Зевса, (сущего) в неизменном и тождественном, вышним, а подлунного – низшим (Ξενοκράτης Δία τὸν ἐν μὲν τοῖς κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ νεάτον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην)»³⁵⁵. По словам Климента Александрийского, «Ксенократ Халкедонский, именуя одного Зевса вышним, а другого нижним, оставляет в стороне образ Отца и Сына (Ξενοκράτης δὲ ὁ Καλχηδόνιος, τὸν μὲν ὕπατον Δία, τὸν δὲ νεάτον καλῶν, ἔμφασιν πατρὸς ἀπολείπει καὶ υἱοῦ)»³⁵⁶.

Из приведенных свидетельств следует, что вышний Зевс управляет сферой умопостигаемого и является единицей, а нижний Зевс (называемый также Аидом или Дионисом³⁵⁷) управляет подлунным миром. Дж. Диллон предполагает, что должен быть и средний Зевс, которого он определяет как Аполлона, связанного с солнцем. Согласно гностико-дуалистической трактовке Ксенофана исследователем, низший бог Дионис-Аид управляет смертными, пребывающими в теле, тогда как средний бог Аполлон управляет божествами и бестелесными душами на небесах³⁵⁸. Это согласуется с орфической мифологией, объясняющей двусоставную природу человека – разумную и иррациональную. Согласно мифу³⁵⁹, Дионис был растерзан, а его части съели титаны. Титанов молнией уничтожил Зевс и создал из их пепла людей, в которых таким образом присутствует титаническое, дионисийское начало. Также представленная трехчастная структура мироздания

³⁵⁴ Xenocr. Fr. 213 IP; Plac. 1.7.30.

³⁵⁵ Xenocr. Fr. 216 IP. Plut. Quest. Plat. 9.1007. Перевод наш.

³⁵⁶ Xenocr. Fr. 217 IP; Clem. Strom. 5.116.3. Перевод наш.

³⁵⁷ Ср. хтонический Зевс у Гомера (Hom. Ilias. 9.457) и отождествление Гадеса с Дионисом у Гераклита (Heracl. 22 B 15 DK).

³⁵⁸ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 155-158.

³⁵⁹ См., напр.: Olympiod. In Phd. 1.3.7.10; Plut. De esu carn. 996c.

вполне согласуется с учением Плутарха о трех областях космоса (неподвижные звезды, небесные тела и подлунный мир), каждой из которых соответствует своя муза (ὕλατι, μέση, νεάτη)³⁶⁰.

Секст Эмпирик также свидетельствует в пользу трехчастной онтологии Ксенократа, но несколько по-иному расставляет акценты. По его словам, Ксенократ постулировал три сущности (τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι): чувственно воспринимаемую (τὴν μὲν αἰσθητήν), умопостигаемую (τὴν δὲ νοητήν) и сложную, то есть область мнения (τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν). Чувственно воспринимаемое расположено под небом (ἐντὸς οὐρανοῦ), умопостигаемое над небом (ἐκτὸς οὐρανοῦ), а вероятное и есть само небо (αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ). Мнительная сущность, с одной стороны, видима (ὄρατῆ) при помощи чувств, а с другой стороны, постижима умом (νοητῆ) посредством астрономии. При этом критерием (κριτήριον) для наднебесной и умопостигаемой сущности (ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας) является знание (τὴν ἐπιστήμην); для поднебесной и чувственно постигаемой сущности (ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς) — чувство (τὴν αἴσθησιν); а для смешанной небесной сущности — мнение (τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν). При этом каждой сфере соответствует своя мойра: Атропос – умопостигаемому, поскольку она неизменна (ἀμετάθετον)³⁶¹, Клото – чувственному, Лахесис – мнительному³⁶². Это, в свою очередь, является отсылкой к трем мойрам из «Государства» Платона³⁶³. Как было показано ранее, у Платона в диалогах «Государство» и «Тимей» мнение является средним между знанием и незнанием. Это чисто человеческая способность, касающаяся чувственного мира. Использование термина δόξα для промежуточного небесного мира, есть, несомненно, инновация Ксенофана.

Таким образом, сфера божественного и умопостигаемого у Ксенофана, как и у Платона, локально позиционируется за небосводом (или связана с неподвижными

³⁶⁰ Plut. Quest. conv. 9.14.745b.

³⁶¹ Видимо, толкование имени, поскольку ἄτροπος можно перевести как «неизменный».

³⁶² Xenocr. Fr. 83 IP; Sext. Emp. Adv. math. 7.147-148.

³⁶³ Plat. Resp. 10.617c.

звездами). В свою очередь, область психического относится к планетарной. Подобно Аристотелю, Ксенофан дифференцирует над- и подлунную сферы, делая последнюю обителью демонов. Ксенократ определенно делает шаг в направлении неоплатонического понимания демонов как промежуточных существ между богами и людьми. Однако, связь демонов с луной у Ксенократа неоднозначна. Он говорит как о добрых, так и о злых демонах, причем первые занимают более высшую сферу³⁶⁴. Также исследователи отмечают, что Ксенократ учил о трех типах демонов: 1) собственно демоны как самостоятельные сущности; 2) души людей, ставшие демонами после смерти, и 3) человеческие души³⁶⁵. В последнем философ развивает ноологическую трактовку демонологии Платоном.

После представления учения Ксенократа о началах, структуре вселенной и о месте в ней ноологии, следует несколько подробнее сказать и о том, каким именно образом эта структура возникает из первопринципов. Космогония Ксенократа хорошо представлена в следующем отрывке из трактата Плутарха «О сотворении души в “Тимее”», который приводится в нашем переводе. Ксенократ и его последователи «считают, что происхождение числа (γένεσιν ἀριθμοῦ) показывается через смешение неделимой и делимой сущности (τῆ μίξει τῆς ἀμερίστον καὶ μεριστῆς οὐσίας)³⁶⁶. Единое (τὸ ἓν) есть неделимое (ἀμέριστον), а множество (τὸ πλῆθος) делимое (μεριστὸν), из которых происходит число, когда единое ограничивает множество (τοῦ ἑνὸς ὀρίζοντος τὸ πλῆθος) и полагает предел беспредельности (τῆ ἀπειρία πέρας ἐντιθέντος), которую также именуют неопределенной двойцей (δύαδα ... ἀόριστον). А Зарата (Ζαράτας), учитель Пифагора, называл ее матерью числа (τοῦ ἀριθμοῦ μητέρα), а единое – отцом (τὸ δὲ ἓν πατέρα), а потому числа, которые подобны единице (τῆ μονάδι προσοίκασι), суть лучшие (βελτίονας)»³⁶⁷. Можно констатировать рецепцию Ксенократом, как и Спевсиппом, пифагорейской мысли.

³⁶⁴ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 153.

³⁶⁵ Мерлан Ф. Греческая философия от Платона до Плотина // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии... С. 83.

³⁶⁶ Plat. Tim. 35ab.

³⁶⁷ Xenocr. Fr. 188 IP; Plut. De an. procr. 1012e.

Далее во фрагменте уточняется, что это число еще не есть душа (μήπω ψυχὴν), поскольку последняя должна иметь возможность двигать (τὸ γὰρ κινητικὸν) и быть подвижной (τὸ κινητὸν). Число становится душой (ψυχὴν γεγονέναι) при добавлении тождественного и иного (τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγνέντων). При этом первое есть начало покоя (μονῆς), а второе – движения и изменения (κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς). В силу этого душа способна остановиться и пребывать в покое (τοῦ ἰστάναи καὶ ἴστασθαι), а также двигать и пребывать в движении (τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν)³⁶⁸. Это разъясняет свидетельство Аристотеля в трактате «О душе», где говорится, что Ксенократ в одноименном сочинении считал, что «душа – это число, движущее само себя (τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινουῦνθ' ἑαυτόν)»³⁶⁹.

После отъезда Платона на Сицилию в 367 г. до н.э. в Древней Академии развернулась дискуссия вокруг его теории об эйдосах, в результате которой Спевсипп, Филипп Опунтский, Аристотель отказались от идей, Ксенократ сформулировал концепцию метафизического атомизма, а Евдокс высказал мысль об имманентном существовании идей в вещах. Основание заключений последователей Платона о самопротиворечивости его концепции идей И.Н. Мочалова видит в том, что «понимая платоновские идеи как понятия, имеющие более высокий онтологический статус, чем чувственно воспринимаемые вещи, академики, развивая последовательно это положение, с необходимостью пришли к онтологической интерпретации логической иерархии понятий (согласно которой чем больше объем понятия, тем выше его онтологический статус), а затем — и к отождествлению всех логических отношений между понятиями с онтологическими»³⁷⁰.

По поводу отношения к платоновской концепции эйдосов Спевсиппа и Ксенократа можно привести следующее свидетельство Аристотеля из начала XIII

³⁶⁸ Xenocr. Fr. 188 IP; Plut. De an. procr. 1012e.

³⁶⁹ Xenocr. Fr. 165-187 IP; Arist. De an. 404b27.

³⁷⁰ Мочалова И.Н. Учение об идеях в Ранней Академии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2006. Т. 7. № 21-1. С. 189.

книги «Метафизики». В ней Аристотель исследует, что такое сущность чувственно воспринимаемых вещей (τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας), и вопрос о том, существует ли кроме чувственно воспринимаемых сущностей какая-нибудь неподвижная и вечная (ἀκίνητος καὶ αἰδῖος). Стагирит приводит два мнения (δόξαι). Согласно первому, такими вечными сущностями (οὐσίας) являются математические предметы (τά τε γὰρ μαθηματικά), то есть числа, линии и т.п. (ἀριθμούς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις), а согласно второму, таковы идеи (τὰς ιδέας). Далее следует само свидетельство, где Аристотель утверждает, что Платон объявляет такими сущностями два рода (δύο ταῦτα γένη), то есть идеи и математические числа (τάς τε ιδέας καὶ τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμούς), Ксенократ отождествляет природу обоих (μίαν φύσιν ἀμφοτέρων), а Спевсипп признает существование только математических сущностей (τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναι)³⁷¹.

Иными словами, Спевсиппу Аристотель вменял отвержение понятия эйдоса, а Ксенократу – отказ от математического числа. Так, далее в «Метафизике» говорится, что Ксенократ хотел отождествить эйдосы (τὰ εἶδη) и числа (ἀριθμούς), но не мог объяснить, как математическое число (ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς) может существовать помимо идеального (τὸν εἰδητικόν). То есть Ксенократ на словах отождествлял число эйдетическое и математическое (τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν τῷ λόγῳ), а в действительности отверг второе. Аристотель обвиняет Ксенократа в том, что тот обращается с идеальными числами как с математическими, то есть проводит математические операции, а это невозможно для эйдосов³⁷².

Аристотель также сообщает, что Ксенократ рассматривает величины (τὰ μεγέθη), т.е. геометрические объекты, как состоящие из материи и числа (ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ): из двоицы (τῆς δυάδος) — длины (τὰ μήκη), из троицы (τριάδος) — плоскости (τὰ ἐπίπεδα), из четверицы (τῆς τετράδος) – твердые тела (τὰ στερεὰ). Однако Стагирит задается вопросами, являются ли эти величины идеями (ιδέαι),

³⁷¹ Arist. Met. 1076a.

³⁷² Arist. Met. 1086a6-11.

каким образом они существуют (ὁ τρόπος) и что они сообщают (συμβάλλονται) вещам. Он заключает, что, как и неподвижные математические объекты, они ничего не могут дать вещам³⁷³.

На основании представленного свидетельства Аристотеля можно сделать вывод о том, что Ксенократ рассматривал первые числа тетрактиды, являющиеся основанием натуральных чисел, как идеи для порождения геометрических объектов: двойка – линии, тройка – плоскости, четверка – объемных тел. Иными словами, на каждом геометрическом уровне существуют свои неделимые части, из которых составлены сложные фигуры. То есть, например, линия состоит не из точек, а из минимальных линий, поэтому необходимо постулировать идею линии. Эта позиция Ксенократа излагается и критикуется в перипатетическом сочинении «О неделимых линиях», которое Дж. Диллон атрибутирует авторству Теофраста³⁷⁴. В частности, в этом тексте Ксенократ утверждает, необычно для платоника, что часть первее целого (τὰ δὲ μέρη τοῦ ὅλου πρότερα) и что неделимые частицы (τι ἀμερές) существуют не только в умопостигаемом (ἐν τοῖς νοητοῖς), но и в чувственно воспринимаемом (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), поэтому каждый элемент тела (τῶν τοῦ σώματος στοιχείων ἕκαστον), например огонь (τὸ πῦρ), также будет неделим (ἀδιαίρετον)³⁷⁵. Таким образом, Ксенократ, возможно, создал некий платонический тип атомизма.

Важным является также вклад Ксенократа в формулировку определения идеи. В своем трактате «Об идеях» философ «полагает, что идея есть парадигмальная причина того, что постоянно создается по природе (εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων)»³⁷⁶. Тем самым объем этого определения исключает существование идей искусственных предметов или неестественных девиаций.

³⁷³ Arist. Met. 1090b21sq.

³⁷⁴ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 133.

³⁷⁵ Arist. De lin. insec. 968a15-18.

³⁷⁶ Xenocr. Fr. 94 IP; Procl. In Parm. 888.18-19.

В заключение следует сказать несколько слов о софиологии Ксенократа. Подобно Аристотелю³⁷⁷, схолярх Академии различал между мудростью и рассудительностью. Утилитарно-практическое понимание φρόνησις отличает Аристотеля от Платона, который, как было показано, использовал этот термин как синоним для ума, причем как для субъекта, так и для объекта познания умопостигаемого. По наблюдению Е.В. Орлова, софия у Аристотеля включает в себя нус и эпистему. При этом мудрость есть добродетель эпистемической части души, а рассудительность – доксастической. «Рассудительность есть достоинство практического разума, а софия – достоинство теоретического разума, ибо рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе, а софия – с тем, что не может быть иначе»³⁷⁸. В свою очередь, по заключению того же исследователя, у Аристотеля эпистема означает эмпирическое познание, что есть, а ум – постижение сути бытия³⁷⁹.

Климент Александрийский, комментируя библейский стих «Мудрость на устах верных (σοφία ἐν στόματι πιστῶν)»³⁸⁰, приводит фрагмент из сочинения Ксенократа «О рассудительности (Περὶ Φρονήσεως)». В нем говорится, что «мудрость есть знание о первопричинах и умопостигаемой сущности (τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας)». Рассудительность (τὴν φρόνησιν) Ксенократ подразделяет на два типа (διττήν): деятельную (πρακτικὴν) и созерцательную (θεωρητικὴν). Последняя также именуется мудростью человеческой (σοφίαν ... ἀνθρωπίνην), видимо, подразумевая, что высшая мудрость есть атрибут бога. Таким образом, «мудрость есть рассудительность, однако не всякая рассудительность есть мудрость (ἢ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία)». Климент использует понятие мудрости Ксенократа для экзегезы цитированного стиха, эпистемологически сближая мудрость и веру. Знание начал

³⁷⁷ Arist. Eth. Nic. 6.7.1141ab.

³⁷⁸ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 118.

³⁷⁹ Орлов Е.В. Аристотель о началах человеческого разумения. Новосибирск, 2013. С. 48.

³⁸⁰ Ср.: Septuag. Sirac. 34.8.

вселенной (τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη) достигается верой (πίστη), а не доказательством (οὐκ ἀπόδειξις)³⁸¹. В частности, из этого следует, что вера (πίστις), которая у Платона связывалась с областью чувственного и мнений, у христианских патристических авторов начинает приобретать гносеологическое измерение и относиться к сфере умопостигаемого и знания. Таким образом, Ксенократ, используя метод диэрезы, различает знание божественное и человеческое, а затем второе делит на теоретическое и практическое. При этом подлинная мудрость недоступна для человека. Теоретическая рассудительность человека качественно отличается от премудрости бога. В атрибутировании свойства мудрости преимущественно богу Ксенократ также развивает пифагорейскую софиологию, восходящую, вероятно к самому первому «философу».

Основные моменты содержания параграфа резюмированы в таблице 5.

Таблица 5. Структура универсума и ноология Ксенократа

вселенная	человек
единое (ἕν), монада, ум (νοῦς), парадигма космоса (тетрактида), наднебесная умопостигаемая (νοητή) сущность, неподвижные звезды, Зевс, Атропос, высший Зевс, боги	знание (ἐπιστήμη), мудрость (σοφία)
душа вселенной (ψυχή τοῦ παντός), числа, геометрические объекты, небесная сложная сущность (σύνθετον), солнце и планеты, Дике, Лахесис, средний Зевс-Аполлон, божества и бестелесные души	мнение (δόξα), рассудительность умозрительная (φρόνησις θεωρητική)
чувственно воспринимаемая сущность (αἰσθητή), подлунный мир,	чувства (αἴσθησις), рассудительность деятельная (φρόνησις πρακτική)

³⁸¹ Xenocr. Fr. 259 IP; Clem. Alex. Strom. 2.5.24.1-3.

Клото, Зевс-Дионис-Аид, смертные в теле	
многое, диада, материя, вечнотекущее (ἀέναον), Рея	

2.4. Рецензия стоического учения о логосе в среднем платонизме Антиоха Аскалонского (130-68)

Со времени Антиоха Аскалонского намечается возврат платонизма Академии к догматическому характеру. Возможно, на мысль Антиоха повлиял стоик Созус (Sosus), которому он посвятил один из важнейших своих диалогов. В течение длительного времени Антиох вполне разделял идеи Новой Академии Аркесилая и Карнеада, преобразованной Филоном Ларисским, который несколько уменьшил скептическую тенденцию. В диалоге «Созус» Антиох критикует Филона и утверждает, что между Древней и Новой Академией существует большое различие. Аскалонец утверждает единство доктрин Древней Академии (Платон, Спевсипп, Ксенократ, Полемон), Ликея (Аристотель, Теофраст) и Стои (Зенон – ученик Полемона)³⁸². Римскими учениками Антиоха были Катулл и Цицерон, аристократ Лукулл, Кальпурниан, а также энциклопедист Варрон. Поскольку фрагменты трудов Антиоха не сохранились, основным свидетельством его взглядов является Цицерон, который вкладывает воззрения философа в уста его учеников³⁸³.

Так, в «Учении академиков (вторая редакция)» Цицерона Варрон излагает следующие физические воззрения Антиоха³⁸⁴. Качества делятся на первичные (*principes*), которые единообразны (*unius modi*) и просты (*simplices*), и производные (*ortae*), которые различны (*variae*) и многообразны (*multiformes*). Примеры первых суть воздух, огонь, вода и земля. Они являются первоначалами (*initia*) или

³⁸² Cic. De fin. 4.3.

³⁸³ Диллон Дж. Средние платоники... С. 64-74.

³⁸⁴ Учебники платоновской философии / сост. Ю.А. Шичалин. М.-Томск, 1995. С. 151-152.

стихиями (*elementa*), поскольку порождают живые существа. Причем первые два суть движущие (*movendi*) и активные (*efficiendi*), а вторые два приемлющие (*accipiendi*) и пассивные (*patiendi*). Подлежащим (*subiectam*) всего является материя (*materiam*), безвидная (*sine ulla specie*) и бескачественная (*caentem omni illa qualitate*), из которое все сущее создано и образовано (*expressa atque efficta*). Она может все воспринимать (*accipere*) и всячески видоизменяться (*mutari*), способна даже исчезнуть (*interire*). Но при этом она не обращается в ничто (*nihilum*), а распадается на отдельные части (*partes*), бесконечно рассекаемые и разделяемые (*secari ac dividi*). В природе не существует неделимой малой величины (*minimum*). Все движимое движется через пространственные промежутки (*intervallis moveri*), бесконечно делимые (*dividi*). Сила (*vis*), названная качеством (*qualitatem*), кружится туда и сюда (*ultro citroque versetur*), при этом материя внутренне меняется (*penitus commutari*) и возникают какие-то качества (*qualia*). Из этих качеств складывается единый мир (*mundum*), так как природа во всех своих частях связана и непрерывна (*cohaerente et continuata*). Вне мира нет ни одной части материи (*pars materiae*), ни единого тела (*corpus*). Части мира (*partes mundi*) объемлются чувствующей природой (*natura sentiente teneantur*), обладающей совершенным разумом (*ratio perfecta*). Этот разум вечно неизменный (*sempiterna*), поскольку нет ничего сильнее его (*valentius*), что могло бы его уничтожить (*intereat*). Эта сила также называется мировой душой (*animum mundi*), умом (*mentem*), совершенной мудростью (*sapientiamque perfectam*), богом (*deum*). В отношении подчиненных (*subiectae*) ей вещей эта сила является промыслом (*prudentia*), поскольку она заботится (*procurantem*) о небесных и о земных вещах. В том, что касается людей эта сила именуется необходимостью (*necessitatem*), поскольку все происходит по ее установлению (*constitutum*). В этом она есть как бы роковое и неизменное продолжение вечного миропорядка (*quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempitemi*). Иногда она называется и судьбой (*fortunam*), так как производит для людей много непредвиденного и неожиданного (*improvisa ac necopinata*),

поскольку для них темны и неведомы причины вещей (*obscuritatem ignoracionemque causarum*)³⁸⁵.

Если попытаться выявить греческую терминологию Антиоха из латинского изложения Цицерона, то, вероятно, *vis* соответствует *δύναμις*, *ratio* – *λόγος*, *animus* – *ψυχή*, *mens* – *νοῦς*, *sapientia* – *σοφία*, *prudencia* – *πρόνοια*, *necessitas* – *ἀνάγκη*, *fortuna* – *τύχη*. Таким образом, стоический логос у Антиоха, возможно впервые, отождествляется с платоническими мировой душой, нусом, софией и богом. Как видно из отрывка, все эти термины обозначают демиургическую огненно-воздушную силу, оформляющую мир из материи.

Приведенный отрывок Цицерона свидетельствует о синтезе в философии Антиоха платонической и стоической космологий. Так, термины *qualia* (ποιᾶ) и *ratio* (λόγος) имеют стоические корни. Под *qualitas* в единственном числе, вероятно, разумеется стоический активный творческий принцип τὸ ποιοῦν (действующее)³⁸⁶. Действительно, Зенон Китийский в труде «О сущности» учил, что есть два начала (ἀρχαί) – активное (τὸ ποιοῦν) и пассивное (τὸ πάσχον). Первое есть логос или бог, а второе – бескачественная сущность (ἄποιος οὐσία) или материя (ῥλη). При этом логос вечен и творит из материи все существующее³⁸⁷.

Важным стоическим учением, воспринятым платонизмом, является доктрина о семенных логосах. В определенном смысле можно возвести ее к Зенону. Основатель стоицизма учил, что «сущность – это первовещество (πρώτη ῥλη) всего существующего; как целое, она вечна и не становится ни больше, ни меньше. Напротив, ее части не остаются всегда одними и теми же, но разделяются и сливаются. По ней распространяется мировой логос (τοῦ παντὸς λόγος), который называют судьбой (εἰμαρμένη), - подобно тому, как семя распространяется в детородном органе»³⁸⁸. В понимании стоиков, семенные логосы (λόγοι σπερματικοί)

³⁸⁵ Cic. Ac. Post. 26-29.

³⁸⁶ Диллон. Средние платоники... С. 93-94.

³⁸⁷ Zen. Fr. 85; Diog. Laert. Vit. phil. 7.134,493.

³⁸⁸ Zen. Fr. 87; Ioan. Stob. Anth. 1.11.5. Перевод А.А. Столярова.

«символизируют (устанавливают) функциональное отношение между независимой переменной (сущностью или материей) и меняющимися качествами (структурами – ἔξις)»³⁸⁹. Логосы могут двигаться в пространстве и действовать на расстоянии, определяя соответствие между изначальным состоянием материи и ее качественным состоянием.

А.С. Степанова резюмирует физику и теологию стоиков следующим образом. Космогенез есть следствие процессов сгущения и разрежения первоматерии. В результате возникают четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля, причем первые две являются активным началом и образуют особую смесь – воздухоогонь или пневму. Бог, творя мир, продолжает присутствовать в нем в качестве пневмы. Мировая душа, господствующая часть божества, занимает в мире центральное положение (солнце). Логос понимается стоиками как всеобщий природный закон и отождествляется с Зевсом и движущей силой материи. Пневма, логос и бог отождествляются с материей. Таким образом, стоицизм является примером пантеистического мировоззрения³⁹⁰.

Сближение логоса и демиурга будет иметь долгую историю не только в платонизме, но и в христианской патристике, в которой, начиная с эпохи апологетов (II в.), в соответствии с прологом «Евангелия от Иоанна», вторая Ипостась Троицы (Логос) будет пониматься как посредник Бога Отца в творении мира. Так, Афинагор Афинский (133-190) в своей апологии «Прошение о христианах» пишет: «Сын Божий (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) есть Слово Отца (λόγος τοῦ πατρὸς) в замысле и осуществлении (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), соответственно Ему (πρὸς αὐτοῦ) и через Него все сотворено (δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο)³⁹¹, потому что Отец и Сын суть одно (ἐνὸς ὄντος). А так как Сын в Отце и Отец в Сыне благодаря единству

³⁸⁹ Степанова А.С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб., 2012. С. 80-81.

³⁹⁰ Степанова А.С. Философия Древней Стои. СПб., 1995. С. 199-202.

³⁹¹ Nov. Test. Ioan. 1.3.

и силе Духа (ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος), то Сын Божий есть Ум и Слово Отца (νοῦς καὶ λόγος)»³⁹².

Поскольку платоновского демиурга Антиох отождествляет со стоическим логосом, то парадигма «Тимея» (совокупность эйдосов-образцов) сопоставляется с содержанием логоса (совокупностью семенных логосов). Таким образом, платоновские идеи сближаются со стоическими логосами и становятся мыслями бога. Дж. Диллон не высказывает уверенности насчет того, что именно Антиох первым определил идеи как мысли Бога, и допускает возможность генезиса этой концепции еще в Древней Академии. Среди возможных предшественников исследователь указывает Полемона, который принял во внимание критику платоновского трансцендентализма Аристотелем³⁹³. Причем Дж. Диллон, вслед за Д. Сидли³⁹⁴, возводит вышеприведенное изложение доктрины из «Учения академиков» Цицерона к Полемону, который оказал влияние на Зенона Китийского и Антиоха³⁹⁵.

А.С. Степанова полагает, что определение идей как мыслей Бога восходит к Антиоху через стоика Клеанфа. Важным элементом онтологической и эпистемологической теории стоиков исследователь полагает идею логической сущности мира, которая корреспондирует со знанием. «Божественная природа мира по определению разумна, она как бы запускает логический механизм, улавливаемый человеческим разумом сначала почти интуитивно, в виде предчувствий, своеобразного предварительного знания (πρόληψις), а затем в виде абстрактных общих понятий (κοινὰ ἔννοια)»³⁹⁶. При этом «κοινὰ ἔννοια — это ноуменальные аналоги семенных логосов, выступающих в их всемирном

³⁹² Athenag. Suppl. 10.2. Перевод уточнен.

³⁹³ Диллон Дж. Средние платоники... С. 103-104.

³⁹⁴ Sedley D. The Origins of Stoic God // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. Leiden, 2000. P. 41-83.

³⁹⁵ Диллон Дж. Наследники Платона... С. 204.

³⁹⁶ Степанова А.С. Идеи Платона как мысли бога: генезис мысленного конструкта от стоиков к Антиоху Аскалонскому // Платоновские исследования. 2022. № 16.1. С. 119-120.

выражении»³⁹⁷. Стоики считали идеи мыслями (ἐννοήματα), как бы существами и как бы качествами, а именно призраками (φαντάσματα) души³⁹⁸. Так, Хрисипп полагал в отношении богов и людей ἐννοήματα видом от рода φαντάσματα, присущего и неразумным животным³⁹⁹. В отличие от других стоиков, Клеанф не отождествлял платоновские идеи с человеческими мыслями, но считал их родовыми понятиями (ἐννοήματα)⁴⁰⁰. Эти родовые понятия Клеанф отличал от абстрактных понятий ума (νοήματα). Антиох же установил разницу между κοινὰ ἔννοια в роли ἐννοήματα (мыслей в уме человека) в качестве видового понятия и идеями как мыслями бога в качестве родового (а эйдос у стоиков обозначал вид по отношению к роду). По заключению А.С. Степановой, Антиохом «был сделан первый шаг от тезиса имманентности к христианскому пониманию трансцендентного Логоса-Бога»⁴⁰¹.

По свидетельству «О пределах блага и зла» Цицерона, Антиох явно не принимает и не отвергает пятый элемент Аристотеля, «из которого возникает разум и мышление (ratio et intelligentia)». Все же Антиох склоняется по данному вопросу к мнению Зенона, который «сказал, что такой субстанцией является огонь». По мнению аскалонца, перипатетики и стоики были согласны в том, что «вся вселенная в целом и ее важнейшие части управляются божественным разумом и божественной природой»⁴⁰².

Параллелизм макрокосма и микрокосма присутствует и в стоицизированном платонизме Антиоха. В предисловии к XVI книге своей «Гражданской теологии» ученик Антиоха Варрон рассматривает объект естественного богословия (φυσικὴ θεολογία): «Бог — это душа мира, и этот мир есть бог. Но как человек, состоящий из души и тела, называется мудрым благодаря своему уму, так же и космос

³⁹⁷ Там же. С. 126.

³⁹⁸ Stoicorum veterum fragmenta. 1.65.

³⁹⁹ Ibid. 2.83.

⁴⁰⁰ Ibid. 1.494.

⁴⁰¹ Степанова А.С. Идеи Платона как мысли бога... С. 129.

⁴⁰² Cic. De fin. 4.12.

называется богом благодаря уму, хотя и он состоит из этого ума и тела»⁴⁰³. Душевно-телесной дихотомии в антропологии соответствует умно-телесная дифференциация в космосе. У Антиоха, как и у предыдущих рассмотренных авторов, следует констатировать понимание ноологии как философской теологии.

Сфера ноэтического является естественным каналом связи божественного и человеческого. По мнению Дж. Диллона, рассуждение о естественном праве в трактате Цицерона «О законах» восходит к Антиоху, поскольку содержит характерные для последнего черты⁴⁰⁴. Этот отрывок в нашем уточненном переводе звучит так: «Ведь из всех родов и природ живых существ один только человек причастен разуму и мышлению (*particeps rationis et cogitationis*), чего все остальные лишены. А что, не скажу — в человеке, но и на всем небе, и на земле более божественно, чем разум (*ratione diuinius*)? Когда этот разум достигнет зрелости и совершенства, то его, по справедливости, называют мудростью (*sapientia*). И вот, так как лучше разума нет ничего (*nihil est ratione melius*), и он есть как в человеке, так и в боге (*est et in homine et in deo*), то первая связь между человеком и божеством — в разуме (*prima homini cum deo rationis societas*). Но если общим для божества и человека является разум, то это правильный разум (*Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est*); а так как разум есть закон (*lex*), то мы, люди, должны считаться связанными с богами также и законом (*lege quoque consociati homines cum dis*). Далее, между теми, между кем существует общность закона (*communio legis*), существует и общность права (*communio iuris*). А те, у кого закон и право общие (*communia*), должны считаться принадлежащими к одному и тому же государству (*ciuitatis*). Более того, если они повинуются одним и тем же властям и силам (*imperiis et potestatibus*), то они еще в большей степени повинуются небесному предписанию (*caelesti discriptioni*), божественному уму (*mentique diuinae*) и превосходящему их в могуществе богу (*praepotenti deo*), так что весь

⁴⁰³ Aug. Civ. D. 7.6.

⁴⁰⁴ Диллон Дж. Средние платоники... С. 90.

(uniuersus) этот мир (mundus) следует рассматривать уже как общее государство богов и людей (una ciuitas communis deorum atque hominum)»⁴⁰⁵.

В представленном фрагменте из стоических мотивов Антиоха можно констатировать выделение человека из прочих животных по принципу разумности и понимание разума (логоса) как всеобщего закона природы. Это было характерно уже для Гераклита. В конце отрывка, как можно понять, над логосом (миром богов и людей) полагается верховный бог-ум, что уже следует признать платоническим моментом. Если это свидетельство Цицерона верно, то возможно, уже Антиох намечал различение двух богов-умов, первого, высшего, и второго, посредника между первым и миром. Итак, боги и человеческие души общаются в едином ноэтическом поле. Это пространство изоморфно и изономно, поскольку в нем действуют одни и те же законы. Поэтому и выражается мысль, что люди являются согражданами богов в едином государстве.

В «Учении академиков (Лукулл. Первая редакция)» Цицерон излагает следующую эпистемологию Антиоха, близкую к стоической. Сперва на человека воздействуют представления (*visa*), за этим следует стремление (*adpetitio*), а потом человек направляет свои чувства (*sensus*) на восприятие (*percipiendas*) вещей. Ум (*mens*) именуется источником чувств (*sensum fons*) и даже чувством (*ipsa sensus est*). Он обладает естественной силой (*naturalem vim*), направляемой (*intendit*) на представления, из которых одни он воспринимает (*arripit*) и тотчас использует (*utatur*), а другие откладывает (*recondit*) на будущее, что производит память (*memoria*). Остальные представления ум объединяет по подобиям (*similitudinibus*), из которых образуются понятия (*notitiae*), которые греки называют *ἐννοίας* и *προλήψεις*. При содействии разума (*ratio*) и умозаключения (*argumenti conclusio*) появляется восприятие (*perceptio*). Совершенный разум (*ratio perfecta*) может взойти к мудрости (*sapientiam*). Ум (*mens*) человека стремится более всего к познанию (*cognitionem*), которое греки именуют термином *κατάληψιν*, а Цицерон по-латински передает как *comprehensionem* (схватывание). Ум любит свет истины

⁴⁰⁵ Cic. De leg. 1.22-23. Перевод В.О. Горенштейна.

(*veritatis luce*), поэтому совершенствует саму философию (*philosophiam*), чтобы осуществлять добродетель (*virtutem*)⁴⁰⁶.

В предыдущем отрывке верховный бог-ум ставился выше разумных богов и людей. Возможно, и в этом отрывке человеческий ум (*mens*) понимается как высшая часть человека, превосходящая разум (*ratio*). Тогда ум, как высший разум, должен пониматься как интуитивное знание (схватывание сути вещей). Именно такое высшее знание и является мудростью-софией (*sapientia*).

Поскольку источники учения Антиоха довольно скудны, в изложении приходилось довольствоваться позднейшими свидетельствами. Все это затрудняет восстановление точного учения философа и заставляет прибегать к гипотезам. Тем не менее, сказанное в настоящем параграфе можно суммировать приблизительно следующим образом (таблица 6).

Таблица 6. Структура универсума и ноология Антиоха

вселенная	человек
ум (<i>mens</i>), бог (<i>deus</i>), мудрость (<i>sapientia</i>)	ум (<i>mens</i>), мудрость (<i>sapientia</i>), познание (<i>cognitio</i> , <i>κατάληψις</i>)
разум (<i>ratio</i>), боги	разум (<i>ratio</i>), мышление (<i>cogitatio</i>), закон (<i>lex</i>), право (<i>jus</i>)
мир (<i>mundus</i>), тело (<i>corpus</i>)	чувства (<i>sensus</i>)
материя (<i>materia</i>), субстрат (<i>subiectum</i>)	

2.5. Преодоление пифагорейского дуализма в трудах Евдора Александрийского (2-я пол. I в. до н.э.)

Хотя Антиох и осуществил поворот платонизма к догматическому направлению, которое со временем стало доминировать, тем не менее,

⁴⁰⁶ Cic. Acad. pr. 30.

исследователи не считают его разработчиком всех доктрин, характерных для среднего платонизма⁴⁰⁷. Кроме того, на медиоплатонизм также оказал значительное влияние Посидоний Апамейский (135-50), например через свое учение о симпатии. Однако этот автор не рассматривается в настоящей работе, поскольку он преимущественно является стоиком. Если Антиох и Посидоний внесли стоические элементы в философию и ноологию среднего платонизма, то с Евдором платонизм вбирает в себя неопифагорейские доктрины.

Древняя пифагорейская традиция угасла в конце IV в. до н.э., однако возродилась в новом виде в эпоху эллинизма III-II вв. до н.э. Это выразилось в появлении псевдоэпиграфических философских текстов, атрибутируемых древним пифагорейцам, например, «О душе мира» и «О природе» псевдо-Тимея; «О природе мира» псевдо-Окелла Лукана; «О началах (Περὶ ἀρχῶν)» псевдо-Архита и др. По свидетельству Диогена Лаэртия, Платон поручил своему другу Диону в Сицилии купить у пифагорейца Филолая три пифагорейские книги⁴⁰⁸. По другой версии, сам Платон купил у родственников Филолая одну книгу, с которой потом списал диалог «Тимей»⁴⁰⁹. Л. Бриссон связывает эти анекдоты с феноменом среднего платонизма. Перед лицом стоицизированной и перипатетизированного платонизма медиоплатонизм в эпоху ранней империи хотел соотноситься с более возвышенным пифагореизмом. Средние платоники стремились показать инспирированность своего учителя Пифагором, а для этого делались попытки связать Платона с тремя пифагорейцами – Филолаем Кротонским, Тимеем Локрским и Архитом Тарентским⁴¹⁰.

Появлялись и неопифагорейские сочинения, приписывавшиеся самому Платону. Так, во втором письме псевдо-Платона сказано: «Все существует вокруг царя всего, и все ради него (περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα

⁴⁰⁷ Диллон Дж. Средние платоники... С. 118.

⁴⁰⁸ Diog. Laert. Vit. phil. 3.9; 8.84.

⁴⁰⁹ Diog. Laert. Vit. phil. 8.85.

⁴¹⁰ Бриссон Л. Платон... С. 67–70.

πάντα), и он — причина всего прекрасного (καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν), вокруг второго – второе, и вокруг третьего — третье (δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα)»⁴¹¹. Это письмо, вероятно, было написано в неопифагорейской среде в конце II — начале I в. до н. э. Впоследствии, оно послужило важной основой разработки доктрин в рамках среднего и нового платонизма. Согласно гипотезе Ж. М. Риста⁴¹², письма II и XII имеют неопифагорейское происхождение и были интегрированы Трасиллом в корпус писем Платона. Л. Бриссон также относит письма VI, IX, XII, XIII к пифагорейскому корпусу⁴¹³. Л. Эдельштейн замечает⁴¹⁴, что обучение «посредством загадок (энигм)», о котором говорится в письме, свойственно пифагорейской доктрине. Пифагорейское учение формулировалось и передавалось в форме «символов», а пифагореец Андрокид (I в. до н. э.), автор трактата «О пифагорейских символах» (Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων), именует пифагорейские «акусмы» именно «энигмами». Автор второго письма называет свое учение «акусмами», которые нужно давать через «энигмы», что дополнительно свидетельствует в пользу пифагорейского характера этого письма⁴¹⁵.

В неопифагорейском трактате «О началах (Περὶ ἀρχῶν)» псевдо-Архита, который, вероятно, предшествовал Евдору⁴¹⁶, также говорится о трех первопринципах (τρεις ἀρχὰς). Прежде всего, постулируются типичные пифагорейские монада и диада, которые именуются формой (μορφῶ) и материей (ὕλην). Первое владеет рядом упорядоченного и определенного (τὰν συστοιχίαν ἔχουσαν τῶν τεταγμένων καὶ ὀριστῶν), а второе – рядом беспорядочного и

⁴¹¹ Plat. Epist. 312e. Перевод наш.

⁴¹² Рист Д. Неопифагореизм и «Второе письмо» Платона // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 721-724.

⁴¹³ Platon. Lettres / éd. L. Brisson. Paris, 1987. P. 81–83.

⁴¹⁴ Plato's Seventh Letter / ed. L. Edelstein. Leiden, 1966. P. 134–138.

⁴¹⁵ Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. Paris, 1994. P. 212.

⁴¹⁶ Диллон Дж. Средние платоники... С. 132.

неопределенного (τὰν συστοιχίαν ἔχοισαν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων). Первое обладает словом и разумом (τὰν μὲν ῥητὰν καὶ λόγον ἔχουσιν), а второе неразумно и бессловесно (τὰν δ' ἄλογον καὶ ἄρητον). Однако в тексте вводится и высшее третье начало, которое является художником и двигателем (τὸν τεχνίταν καὶ τὸν κινέοντα). «И оно должно быть не просто умом, но и превосходить ум, а то, что превосходит ум, мы, очевидно, именуем богом (τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ νόον μόνον εἶμεν δεῖ, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον· νόω δὲ κρέσσον ἐστὶν ὅπερ ὀνομάζομεν θεόν, φανερόν)»⁴¹⁷. Таким образом, у неопифагорейцев, как и у Спевсиппа (и, вероятно, Платона), сфера ума не является высшим онтологическим уровнем, но выводится из предшествующего первоначала.

Схожих воззрений придерживался и Евдор. Так, Симпликий в «Комментарии на “Физику” Аристотеля» излагает учение Евдора о началах, приписываемое древним пифагорейцам, следующим образом. Началом всего пифагорейцы считали единое (τὸ ἐν ἀρχὴν τῶν πάντων). Далее следуют два принципа возникших вещей (δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων) — единое и ей противоположная природа (τό τε ἐν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν). В соответствии с этой базовой оппозицией они располагали различные явления, например, благо (ἀστεῖον) относилось к единому, а зло (φαῦλον) к противоположному. В то же время это единое и его противоположность не считались всецелыми принципами (τὸ σύνολον), таковым является только высшее единое. Дальнейшее изложение воззрений Евдора у Симпликия приводится в нашем переводе. «Поэтому, говорит (Евдор) и другим образом они (пифагорейцы) говорили, что единое есть начало всего (ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἐν), как и материи (τῆς ὕλης), так и всех сущих, произошедших из него (τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων); и что оно есть вышний бог (τὸν ὑπεράνω θεόν)». «Итак, я говорю, что пифагорейцы оставляли единое началом всего (τὸ μὲν ἐν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν), а с другой стороны вводили два высших элемента (δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα). Эти два элемента они именовали различными

⁴¹⁷ Ps.-Arch. Fragm. / ed. H. Thesleff // The Pythagorean texts of the Hellenistic period. Åbo, 1965. P. 19.

названиями (προσηγορίας): одно из них называли упорядоченным (τεταγμένον), определенным (ὀρισμένον), познаваемым (γνωστόν), мужским (ἄρρεν), нечетным (περιττόν), правым (δεξιόν), светом (φῶς), а противоположное (τὸ ἐναντίον) беспорядочным (ἄτακτον), неопределенным (ἀόριστον), непознаваемым (ἄγνωστον), женским (θηήλυ), четным (ἄρτιον), левым (ἀριστερόν), тьмой (σκότος). При этом единое есть начало (ἀρχὴ τὸ ἓν), а единое и неопределенная двоица суть элементы (στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς), но с другой стороны, оба начала суть единое сущее (ἀρχαὶ ἄμφω ἓν ὄντα πάλιν)»⁴¹⁸.

Таким образом, единое (τὸ ἓν) у Евдора понимается в двух смыслах. В первом смысле оно есть собственно первоначало (как у Спевсиппа), всецелый первопринцип, источник всего и бог. Во втором смысле оно представляет собой первую из двух стихий (монаду, то есть сущее), производных от высшего единого. В перечисленных бинарных оппозициях, связанных с двумя первоэлементами, нетрудно усмотреть пифагорейские описания противопоставления умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Поэтому единое во втором смысле и есть предмет ноологии (как у Ксенократа). Следует также обратить внимание на то, что две первостихии именуется единым сущим (ἓν ὄντα). Доктрина Евдора в некотором смысле предвосхищает учение Ямвлиха о двух единых, запредельном и всеедином.

Из сказанного в первой главе явствует, что древние пифагорейцы были, скорее, дуалистами, постулирующими два начала. У Платона встречаются как монистические, так и дуалистические тенденции. Аристотель, критикуя теорию идей своего учителя, призывал признать над двумя началами третье, которое бы было причиной причастности вещей идеям⁴¹⁹. Как было показано, Платон пытался решить эту проблему в «Филебе» с помощью концепции нуса-софии-демиурга⁴²⁰. Возможно, Евдор также учитывал аристотелевскую критику при разработке своей

⁴¹⁸ Simpl. In Phys. 9.181.

⁴¹⁹ Arist. Met. 12.1075b18.

⁴²⁰ Plato. Phil. 26e.

метафизики. Концепция александрийца явно монистическая, поскольку и сущее (монада), и материя (диада) суть производные единого начала.

Космогенез у Евдора можно представить следующим образом. Монада, архетип идей, воздействует на диаду, архетип материи. В результате возникает душа, мир идей-чисел, которые как разумные принципы (логосы) производят видимый мир. Данной метафизике соответствует и система категорий Евдора (он написал комментарий на «Категории» Аристотеля). Единому соответствует категория сущности, единице (идее) – качество, двоице (материи) – количество, внутримировому логосу – категория отношения⁴²¹.

Дж. Диллон предполагает, что именно Евдор ввел понятие трансцендентного бога в греческий платонизм, поскольку его первоначало превосходит древнепифагорейские принципы предела и беспредельного. Однако, за недостатком источников, это остается лишь гипотезой. Некоторые древние авторы, например, Алкиной, находят истоки негативной теологии уже у Платона в первых гипотезах «Парменида»⁴²². С Алкиноем согласен и Э.Р. Доддс, который полагает, что рассуждение о едином превыше бытия, рассматриваемое в «Пармениде» Платона, является очевидным и единственным явным утверждением абсолютно трансцендентного первоначала до Плотина⁴²³. А.-Ж. Фестюжьер отмечает трансцендентность единого-благого-прекрасного у Платона и сближает эту позицию с герметической теологией⁴²⁴.

А.В. Богомолов и Р.В. Светлов приводят обзор исследовательской литературы по проблеме апофатки в истории античной философии⁴²⁵. Отмечается

⁴²¹ Диллон Дж. Средние платоники... С. 133-140.

⁴²² Там же. С. 160-161.

⁴²³ Доддс Э.Р. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 704.

⁴²⁴ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. Т. 5: Неведомый бог и гнозис. М., 2021. С. 141-157.

⁴²⁵ Богомолов А.В., Светлов Р.В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // Платоновские исследования. 2021. № 15.2. С. 41-72.

необходимость различения философской апофатики и негативной теологии. Линия историко-философского развития апофатического дискурса представляется следующая: учение Гесиода о хаосе; доктрина Анаксимандра об апейроне; негативная теология и критика религиозных верований Гераклитом; проблематизация небытия Парменидом; учение о пустоте Демокрита; взгляды софистов Протагора и Горгия; апофатическая диалектика Платона; негации Аристотеля в отношении категорий, сущего в возможности и ложного; два типа трансценденции у Плотина (единое и материя). С одной стороны, авторы отмечают: «То, что Платон связан с возникновением апофатической диалектики, спорить не станет никто»⁴²⁶. С другой стороны, избегая крайностей неоплатонического прочтения Платона, авторы приходят к выводу, что философ «создавал формы диалектического дискурса, которые в дальнейшем становились парадигмой для апофатической диалектики»⁴²⁷. По заключению Р.В. Светлова, апофатический дискурс у Платона «функционировал как минимум в трех различных аспектах, имея три разные предметности. Первая – такая предметность, каковая должна совершенно мыслиться вне и без бытия (единое/одно), вторая – как та, которая позволяет бытию быть («благо»), третья – как то, что предопределяет бытию быть разным (не-сущее)»⁴²⁸.

На основании вышеизложенного в параграфе можно предложить следующее примерное резюме воззрений Евдора (таблица 7).

Таблица 7. Структура универсума у Евдора

единое (τὸ ἕν), начало всего (ἀρχή), всецелый принцип (τὸ σύνολον), вышний бог (ὁ ὑπεράνω θεός)

⁴²⁶ Там же. С. 51.

⁴²⁷ Там же. С. 54.

⁴²⁸ Светлов Р.В. Апофатика Платона // Истоки рациональной теологии: коллективная монография. СПб., 2023. С. 111.

единое (τὸ ἓν), сущие (τῶν ὄντων πάντων), благо (ἀστεῖον), упорядоченное (τεταγμένον), определенное (ὀρισμένον), познаваемое (γνωστόν), мужское (ἄρρεν), нечетное (περιττόν), правое (δεξιόν), свет (φῶς)
душа, идеи-числа, логосы
видимый мир
неопределенная двойца (ἀόριστος δυάς), материя (ὕλη), противоположное (τὸ ἐναντίον), зло (φαῦλον), беспорядочное (ἄτακτον), неопределенное (ἀόριστον), непознаваемое (ἄγνωστον), женское (θῆλυ), четное (ἄρτιον), левое (ἀριστερόν), тьма (σκότος)

После Евдора неопифагореец Модерат Гадирский (I в. н.э.) будет учить уже не о двух, а о трех единых, приписывая эту доктрину самому Платону. Об этом свидетельствует Симпликий, ссылаясь на Порфирия. Неясно точно, приводит ли он слова Модерата или Порфирия. Тем не менее, Ф. Мерлан считает фрагмент принадлежащим Модерату⁴²⁹. Также он приводится среди фрагментов в издании Е.В. Афонасиной, А.С. Афонасиной и А.И. Щетникова⁴³⁰. Согласно ему, Модерат учит, что «первое единое превыше бытия и всякой сущности (τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν). Второе единое, которое есть истинно сущее и умопостигаемое бытие, он называет формами (τὸ δὲ δεῦτερον ἓν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι). Третье, или психическое, единое причастно [первому] единому и формам (τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν)»⁴³¹. Далее во фрагменте также говорится о материи в чувственно воспринимаемом и самой низшей материи как тени высшей. То есть Модерат во многом предвосхищает учение Плотина как о трех умопостигаемых ипостасях, так и о материи.

Далее в свидетельстве упоминается еще одно важное учение Модерата из его книги «О материи»: «Единый логос, как негде говорит Платон, возжелав составить

⁴²⁹ Мерлан Ф. Греческая философия от Платона до Плотина // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии... С. 148-149.

⁴³⁰ Афонасин Е.В., Афонасиной А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 303.

⁴³¹ Simpl. In Phys. 9.230.36-231.2.

из себя происхождение сущих, посредством самолишения отвел место количеству, лишив его всех своих логосов и эйдосов (βουληθεῖς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς ποῦ φησιν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ’ ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν)»⁴³². Иными словами, единое, сжимаясь, порождает чистое количество, то есть неопределенную двоицу, которая есть материя. Впоследствии идея божественного сжатия («цимцум») для, того, чтобы дать место миру, будет присутствовать в средневековой каббалистической философии у Исаака Лурия (Ари), который пытался таким образом промыслить библейскую доктрину creatio ex nihilo⁴³³.

2.6. *Поэтическая демонология Плутарха Херонейского (45-120)*

Плутарх был учеником схоларха египтянина Аммония Афинского, который симпатизировал ориенталистским тенденциям Древней Академии. Вслед за учителем херонейский мыслитель пытался найти философию в восточных религиозных учениях, а Пифагора и Платона изображал как адептов варварской мудрости⁴³⁴. Плутарх был не только философом и теологом, но и религиозным практиком, а именно иереем бога Аполлона в Дельфах⁴³⁵. В трактате «О знаке Ε в Дельфах» Плутарх относит этот знак к божеству и толкует, что Ε означает εἶ (ты есть). «Поэтому следует, чтобы почитающие (бога) приучались приветствовать его так: “ты есть”, и клянись Зевсом, как некоторые из древних: “ты есть единое” (οὕτως οὖν αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι [καὶ] προσεθίζειν, ‘εἶ’, καὶ νῆ Δία, ὡς ἕνιοι

⁴³² Simpl. In Phys. 9.231.7-10. Перевод наш.

⁴³³ Френч М. Лик Премудрости. СПб., 2015. С. 39-40.

⁴³⁴ Plut. De Is. et Os. 10.354ef.

⁴³⁵ Plut. Quaest. conv. 700e.

τῶν παλαιῶν, ‘εἶ ἔν’»⁴³⁶. Для Плутарха бог является истинно сущим (ὄντως ὄν)⁴³⁷ и совершенно благим (ἀγαθὸς τελέως)⁴³⁸.

В своем труде «О падении оракулов» в качестве высших начал (τῶν ἀνωτάτων ἀρχῶν) Плутарх полагал пифагорейские единое (τοῦ ἐνός) и неопределенную двоицу (τῆς ἀόριστου δυάδος). Диада, именуемая также беспредельностью (ἀπειρία), есть элемент (στοιχεῖον) бесформенности (ἀμορφίας) и беспорядочности (ἀταξίας). Природа единого (ἢ δὲ τοῦ ἐνός φύσις) ограничивает (ὀρίζουσα), охватывает (καταλαμβάνουσα) и придает форму (ἔμμορφον παρέχεται) пустоте (τὸ κενόν), неразумности (ἄλογον) и неопределенности (ἀόριστον) этой беспредельности (τῆς ἀπειρίας)⁴³⁹.

В произведении «О лике на луне» Плутарх говорит о четырех началах всего (ἀρχαὶ πάντων): первое — жизни (ζωῆς), второе — движения (κινήσεως), третье — рождения (γενέσεως), четвертое — гибели (φθορᾶς). Первое со вторым связывает (συνδεῖ) монада соответственно невидимому (μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον), второе с третьим — ум соответственно солнцу (νοῦς καθ’ ἥλιον), третье с четвертым — природа соответственно луне (φύσις κατὰ σελήνην). Каждую из связей (συνδέσμων) охраняет дочь Ананки мойра (на первом Атропос, на втором Клото, на третьем Лахесис), от которой зависит переход всякого рождения (ἢ καμπὴ τῆς γενέσεως)⁴⁴⁰. Сказанное схематически представлено в таблице 8.

Таблица 8. Начала всего в труде Плутарха «О лике на луне»

жизнь
монада (невидимое), Атропос

⁴³⁶ Plut. De E. 393b.

⁴³⁷ Plut. De E. 392e.

⁴³⁸ Plut. De def. or. 423d.

⁴³⁹ Plut. De def. or. 428 sq. Перевод Дж. Диллона и Е.В. Афонасина (Диллон Дж. Средние платоники... С. 204).

⁴⁴⁰ Plut. De fac. 591b. Перевод Я. Боровского.

движение
ум (солнце), Клото
рождение
природа (луна), Лахезис
гибель

В сказанном следует обратить внимание на то, что Плутарх высшим полагает жизненное начало и сближает его с монадой. Также можно отметить, что ум сопоставляется с солнцем, а не с занебесной областью, как у Платона и ранних платоников. Впоследствии солярная теология будет характерна, например, для императора Юлиана. В его гимне «К царю Солнцу» Гелиос связывает (συνάγει) и является посредником (μέσος) между явленными околокосмическими богами (ἐμφανῶν καὶ περικοσμίων θεῶν) и нематериальными умопостигаемыми (ἀύλων καὶ νοητῶν), сущими около блага (οἱ περὶ τὰγαθόν εἰσιν), и утверждается среди умных богов (ἐν τοῖς νοεροῖς ἰδρυμένη θεοῖς)⁴⁴¹. По представлениям императора-философа, Гелиос управляет тремя мирами – умопостигаемым, надлунным и земным, где он раздает богам дары высшего блага, однако прежде всего Солнце является выражением первоначала в умопостигаемом⁴⁴².

В интерпретации Дж. Диллона, монада в указанном отрывке Плутарха является «трансцендентным умом, занятым самосозерцанием, высшим принципом всякого рода бытия, включая и демиурга», а названный ум есть «демиургический ум, объединяющий в себе демиурга “Тимея” и рациональный аспект мировой души»⁴⁴³. Этот второй ум в других местах Плутарх, как и другие средние платоники, называет логосом. Так, в «Диалоге о любви», похожем по тематике на

⁴⁴¹ Iul. Orat. Hel. 13.20-22, 15.8-9.

⁴⁴² Светлов Р.В. Неоплатонизм и халдаизм Юлиана // Ведешкин М.А., Пантелеев А.Д., Светлов Р.В. Языческая утопия Юлиана Отступника. Калининград, 2024. С. 227-228.

⁴⁴³ Диллон Дж. Средние платоники... С. 220.

платоновский «Пир», Эрот является не демоном, как у Платона, а логосом, который возводит души в умопостигаемый мир⁴⁴⁴.

В трактате «Об Изиде и Озирисе» Плутарх философски трактует известный египетский миф. Душа Озириса (τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν) вечна и бессмертна (αἰδίων καὶ ἄφθαρτον). Его плоть (τὸ δὲ σῶμα) разрывает и прячет (διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν) Тифон, но Изида находит и собирает (συναρμόττειν) его тело, ибо «сущее, умопостигаемое и благое превосходит тление и изменение (τὸ γὰρ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρείττον ἔστιν)». Образы (εἰκόνας) умопостигаемого отпечатывает на себе чувственное и телесное начало (τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικόν), принимая от него логосы, эйдосы и подобия (λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητας), как печать на воске (σφραγίδες). Однако ими завладевает нечто беспорядочное и вносящее смятение (τὸ ἄτακτον καὶ ταραχῶδες), явившееся сюда из высшей области (ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον). Оно воюет с сыном Изиды Гором, который обозначает чувственный мир как образ умопостигаемого (εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν). Он был привлечен Тифоном к суду за незаконнорожденность, поскольку не является чистым и беспримесным (καθαρὸς οὐδ' εἰλικρινής), но испорчен материей из-за своей телесности (ἀλλὰ νενοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν). Его отец (ὁ πατήρ) есть самосуший логос (λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν), несмешанный и неизменный (ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής). Гор побеждает благодаря Гермесу, то есть слову (τοῦ λόγου), которое свидетельствует, что природа порождает мир, сообразуясь с умопостигаемым (πρὸς τὸ νοητὸν ἢ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν). Рождение Аполлона от Озириса и Изиды, когда эти боги были еще во чреве Реи, по мнению Плутарха, есть символ того, что, прежде явления (ἐκφανῆ) мира и завершения материи посредством разума (συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ τὴν ὕλην), природа произвела на свет первое несовершенное творение (ἀτελεῖ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν). Этого бога, рожденного в темноте калекой, называют старшим

⁴⁴⁴ Plut. Amat. 765e.

Гором (πρεσβύτερον Ἔρον), поскольку он еще не был миром, но только образом и воображением грядущего (ἀλλ' εἰδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος)⁴⁴⁵.

Если кратко суммировать символическое толкование мифа, то получится следующая онтологическая структура: душа Озириса – ум (умопостигаемый мир); тело Осириса (Гермес) – логос (имманентные материи логосы); Гор – космос; старший Гор – первый несовершенный мир; Изида – материя; Тифон – нечто «беспорядочное и вносящее смятение». По мнению Дж. Диллона, эта беспорядочная сила есть некая злая душа, отколовшаяся от умопостигаемого мира. Уже поздний Платон в «Законах» говорил о некоей силе, противоположной мировой душе и ответственной за неразумные движения в подлунном мире⁴⁴⁶. Однако у Платона, в отличие от Плутарха, эта сила не происходит свыше. Исследователь полагает, что указанный дуализм Плутарха, а возможно и Платона, восходит к персидской религии зороастризма (противопоставление Ормузда и Аримана), о которой лестно отзывается херонейский философ⁴⁴⁷. Дуализм Плутарха унаследовали Атик и Нумений, но отвергли с позиции монизма Плотин и неоплатоники⁴⁴⁸.

В проанализированном отрывке фактически речь идет о том, что логос разделяется злой силой на множество логосов, которые входят в материю и становятся чувственными. Однако благодаря единящему логосу возможно спасение от множественности. Интересно провести параллель с прологом «Евангелия от Иоанна»⁴⁴⁹, которое было написано современником Плутарха в 90-х гг. н.э. В нем говорится о том, что Логос был у Бога (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), но стал плотью (σὰρξ ἐγένετο), и Его свет светит во тьме, и тьма не объяла его (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν). Однако у евангелиста воплощение Логоса явно понимается положительно, тогда как у Плутарха

⁴⁴⁵ Plut. De Is. et Os. 373a-c.

⁴⁴⁶ Plat. Leg. 896d, 898b.

⁴⁴⁷ Plut. De Is. et Os. 369e.

⁴⁴⁸ Диллон Дж. Средние платоники... С. 207-208.

⁴⁴⁹ Nov. Test. Ioan. 1.1-18.

материализация логоса скорее явилась следствием божественной трагедии. Впоследствии гностики унаследуют плутархову драматическую линию в своем мифе о падении софии. Божественная премудрость гностиков (Барбело, София, Ахамот) также двойственна по природе. С одной стороны, она есть мысль высшего бога, а с другой, в ней присутствует неудовлетворенность. В позднейших трудах (например, в коптском «Трехчастном трактате») «миф о софии также трансформируется и превращается в теологию логоса»⁴⁵⁰.

Далее в трактате Плутарх изъясняет, что Изида есть женское начало природы (τὸ τῆς φύσεως θῆλυ), которое воспринимает всякое порождение (δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως). Поэтому Платон именует ее «кормилицей» (τιθήνη) и «восприемницей» (πανδεχῆς)⁴⁵¹, а другие – «многоименной» (μυριώνυμος), поскольку она воспринимает разные формы и идеи (μορφὰς καὶ ἰδέας), изменяясь по воле логоса (τοῦ λόγου). Она имеет «врожденную любовь к первому и самому господствующему (σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων)», тождественному благу (τάγαθῶ ταῦτόν), она жаждет его и стремится к нему. А доли зла (τὴν ἐκ τοῦ κακοῦ μοῖραν) она избегает и не принимает. Для обоих она есть место и материя (ἀμφοῖν μὲν οὗσα χώρα καὶ ὕλη). Изида склоняется всегда к лучшему (τὸ βέλτιον), позволяет ему осеменить себя (κατασπείρειν) истечением и подобием (ἀλорροὰς καὶ ὁμοιότητος), она радуется и счастлива, что зачинает и наполняется творениями. «Становление в материи есть образ сущности, а становящееся – подражание сущему (εἰκὼν γάρ ἐστὶν οὐσίας ἢ ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον)»⁴⁵².

Во фрагменте Изида прямо именуется аристотелевским термином ὕλη (материя), платоновскими наименованиями – χώρα, кормилица, восприемница, а также пифагорейским θῆλυ (женское). При этом, как видно, материя не является источником зла. Таковым в метафизике Плутарха, как было показано, считается

⁴⁵⁰ Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 88.

⁴⁵¹ Plat. Tim. 49a, 51a.

⁴⁵² Plut. De Is. et Os. 372e.

«злая душа». В одном месте Плутарх именует Изиду «небывало мудрой и расположенной к мудрости (ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον)», причем само ее имя свидетельствует о том, что более всего ей присущи способность познавать и знание (τὸ εἶδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην)⁴⁵³. В том, что у Плутарха софия (неопределенная двоица), с одной стороны, связывается с материальностью, а с другой, обладает мышлением, можно усмотреть связь с учением Аристотеля и неоплатоников об умопостигаемой материи.

Софиология Плутарха хорошо представлена в следующих фрагментах, приводимых в нашем переводе. В трактате «О безмолвии (Περὶ ἡσυχίας)» философ пишет: «Видно, что безмолвие (τῆς ἡσυχίας) есть мудрое дело (σοφὸν ἔοικε χρῆμα). Кроме того, оно направлено на заботу о знании и разумении (εἰς ἐπιστήμης καὶ φρονήσεως μελέτην). Я имею в виду не торгашеское или базарное знание (τὴν καπηλικὴν καὶ ἀγοραίαν), но то великое, которое уподобляет богу достигшего его (τὴν μεγάλην, ἣτις ἐξομοιοῖ θεῷ τὸν αὐτὴν ἀναλαβόντα) <...> А уединение (ἐρημία), будучи упражнением в мудрости (σοφίας οὔσα γυμνάσιον), хорошо воспитывает нрав, формирует и исправляет человеческие души (ἡθοποιοὺς ἀγαθὴ καὶ πλάττει καὶ μετευθύνει τῶν ἀνδρῶν τὰς ψυχάς)»⁴⁵⁴. «Мудрость (σοφία) не нуждается в неразумии (ἀπροσδεῆς τοῦ ἀλόγου) и состоит в чистом и бесстрастном уме (περὶ τὸν εἰλικρινῆ καὶ ἀπαθῆ νοῦν συνισταμένη). Она есть некое совершенное разумение (φρόνησις αὐτοτελής), вершина разума (ἀκρότης τοῦ λόγου) и способность (δύναμις), с помощью которой рождается божественнейшее и блаженнейшее знание (τὸ θειότατον ἐγγίνεται τῆς ἐπιστήμης καὶ μακαριώτατον)⁴⁵⁵. Вслед за Ксенократом, Плутарх делит знание (ἐπιστήμη, φρόνησις) на высшее божественное и низшее человеческое. Философ понимает мудрость как высшую гносеологическую способность к познанию божественного. София уподобляет человека богу и дарует

⁴⁵³ Plut. De Is. et Os. 351e.

⁴⁵⁴ Plut. Fr. 143

⁴⁵⁵ Plut. De virt. mor. 444cd.

высочайшее знание. Средством к стяжанию этой способности является уединение, созерцательная жизнь (ήσυχία) и очищение ума от страстей.

Чтобы понять, каким образом у Плутарха структура вселенной в целом, и поэтическое в частности, отражается в человеке, необходимо обратиться к рассмотрению его психологии. Отрывок на эту тему из сочинения философа «О нравственной добродетели» в нашем переводе выглядит так: «Платон понимал ясно, уверенно и без сомнений⁴⁵⁶, что душа нашего мира (τούτου τε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον) не является простой (ἀπλοῦν), несоставной (ἀσύνθετον) или единовидной (μονοειδές), но что она смешана из сил тождественного и иного (ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου μεμιγμένον δυνάμεως). С одной стороны, она устроена всегда тождественно (ἀεὶ κατὰ ταῦτα κοσμεῖται) и движется по кругу в едином порядке, обладающем надлежащей властью (περιπολεῖ μᾶ τάξει κράτος ἐχούση χρώμενον). С другой стороны, она разделена на движения и круги (κινήσεις καὶ κύκλους), вращающиеся в противоположных направлениях (ὑπεναντίους) и блуждающие (πλανητοῦς), которые являются началом различия, изменения и неподобия (ἀρχὴν διαφορᾶς καὶ μεταβολῆς καὶ ἀνομοιότητος) для становящегося и тленного на земле (περὶ γῆν φθοραῖς καὶ γενέσεσιν). А человеческая душа (ἀνθρώπου ψυχῆ)⁴⁵⁷, будучи частью или подражанием души всего (μέρος ἢ μίμημα τῆς τοῦ παντός) и будучи устроенной по смыслам и числам, подобным первым (κατὰ λόγους καὶ ἀριθμοὺς ἐοικότας), не есть нечто простое (ἀπλῆ) или находящееся в одинаковом состоянии (ὁμοιοπαθής). Но в ней одно есть мыслящее и разумное (τὸ νοερόν καὶ λογιστικόν), которому подобает править (κρατεῖν) и начальствовать (ἄρχειν) по природе над человеком. Другое же страстное (τὸ παθητικόν) и неразумное (ἄλογον), заблуждающееся (πολυπλανές), беспорядочное (ἄτακτον), нуждающееся в исследовании». Далее Плутарх подразделяет неразумную часть на яростную (θυμοειδές) и вождедеющую (ἐπιθυμητικόν) стороны⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ Plat. Tim. 35a.

⁴⁵⁷ Plat. Tim. 69c.

⁴⁵⁸ Plut. De virt. mor. 441e-442a.

Как и Платон, Плутарх здесь говорит о том, что душа состоит из тождественного и иного, умопостигаемого и чувственного, разумной и неразумной частей, связанных соответственно с небосводом и планетами. Низшую часть души Плутарх именуется здесь «беспорядочным (ἄτακτον)». В приведенных ранее отрывках «беспорядочным (ἄτακτον)» именовалась т.н. «злая душа», а «беспорядочностью (ἀταξίας)» – неопределенная двоица. Поэтому можно предположить, что у Плутарха второе начало есть неразумная, страстная часть мировой души, связанная с чувственным. Возможно, подобным был и ход мысли позднего Платона в «Законах», где он писал о доброй и злой душах. А если все под небосводом управляется этой злой душой, то отсюда недалеко и до гностического представления о злом демиурге этого мира. Далее, как говорит Плутарх, поскольку человек есть «часть и подражание» вселенской души, то и в нем присутствует психологический дуализм. Подобно планетам, неразумная часть «много блуждает». Вследствие этого, Плутарх отрицает простоту души и говорит о ее составности. В отличие от Платона, херонейский философ признает непространственными силы души и поэтому отвергает буквальное прочтение «Тимея», соотносящее начала души с частями тела⁴⁵⁹.

В вопросе о разумности животных Плутарх придерживается пифагорейского мнения. В юности философ выступал против употребления мяса («О животной пище»), а впоследствии написал труды «О сообразительности животных» и «О том, что животные также имеют разум»⁴⁶⁰.

В трактате «О лике на луне» Плутарх утверждает в антропологии трихотомию, четко различая ум и душу. Человек является сложным существом (σύνθετον), но ошибочно думать, что он состоит из двух частей (ἐκ δυοῖν). Считающие ум частью души (μόριον γὰρ εἶναι πρὸς ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν) ошибаются, как и те, кто полагает душу частью тела (ἢ ψυχὴν δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος). По мнению философа, ум лучше и божественней души настолько,

⁴⁵⁹ Plut. Plat. quest. 9.1007e.

⁴⁶⁰ Диллон Дж. Средние платоники... С. 191.

насколько душа лучше тела (νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θεϊότερον). Смешение (μίξις) души и тела производит чувство (αἴσθησιν), тогда как соединение души и ума порождают разум (νοῦ καὶ ψυχῆς σύνοδος λόγον). При этом первое есть начало удовольствия и мучения (τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου), а второе добродетели и порока (τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας)⁴⁶¹. Сказанное наглядно представлено в таблице 9.

Таблица 9. Антропология в трактате Плутарха «О лике на луне»

	ум (νοῦς)	
разум (λόγος)	душа (ψυχή)	чувство (αἴσθησις)
	тело (σῶμα)	

Далее в тексте сочинения Плутарх говорит о том, что демиург, связанный с солнцем, сеет умы на луне, а младшие боги, связанные с луной, вселяют души в тела. После смерти происходит обратный воплощению процесс: тело остается на земле, душа поднимается на луну, а ум восходит на солнце⁴⁶². Здесь у Плутарха вновь присутствует солярная ноология, однако в других местах, как было показано, он традиционно связывает область умопостигаемого с небосводом.

Таким образом, у Плутарха ноология становится предельно самостоятельной областью. В лице херонейского философа продолжается историко-философский процесс обособления ума, начавшийся в досократический период. Плутарх четко разделяет ум от души. Более того, он связывает учение об уме с демонологией. Подробно об этом говорится в произведении «О демоне Сократа», где философ рассуждает так. Часть, погруженная в тело (ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι), называется душой (ψυχή). Другая часть, неподверженная тлению (τὸ δὲ φθορᾶς λειφθὲν), именуется умом (νοῦν). Некоторые полагают, что ум расположен внутри (ἐντὸς) подобно тому, как явления находятся в зеркале по отражению (ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ

⁴⁶¹ Plut. De fac. 943a.

⁴⁶² Plut. De fac. 945bc.

φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν). Однако, по мнению Плутарха, правильно мыслящие (ὀρθῶς ὑπονοοῦντες) утверждают, что ум есть внешний демон (ἐκτὸς ὄντα δαίμονα)⁴⁶³. Причем обителю демонов-умов далее в трактате полагаются звезды. Угасающие (ἀποσβέννυσθαι) звезды суть души, целиком погружающиеся в тело (εἰς σῶμα καταδυομένης ὅλας ψυχᾶς). Возгорающиеся (ἀναλάμποντας) звезды суть души, выплывающие из тел (ἐκ τῶν σωμάτων ἐπαναπλευούσας) после смерти. А звезды, носящиеся в вышине (ἄνω διαφερόμενοι), суть демоны людей, обладающих умом (τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων)⁴⁶⁴.

Итак, можно констатировать у Плутарха связь ноэтической демонологии с небесной сферой, где находятся умы-демоны. Уже Филон Александрийский сближал языческих демонов с библейскими ангелами⁴⁶⁵. Впоследствии в патристической философии ангелы также будут пониматься как умы. Причем, например, Григорий Нисский локализует духовный мир над небесным сводом⁴⁶⁶, ангелологически толкуя наднебесные воды из библейской книги «Бытия»⁴⁶⁷. Наконец, Иоанн Дамаскин пишет, что ангелы, «будучи умами, находятся в умопостигаемых местах (νόες δὲ ὄντες ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσίν)»⁴⁶⁸.

Основное содержание параграфа кратко представлено в таблице 10.

Таблица 10. Структура универсума и ноология Плутарха

вселенная	человек
«Ты есть (εἶ)», единое (ἓν), истинно сущее (ὄντως ὄν), совершенно благой (ἀγαθός τελέως), сущее, умопостигаемое и благое (τὸ	ум (νοῦς), внешний демон (ἐκτὸς ὄν δαίμων), мудрость (σοφία), совершенное знание (φρόνησις αὐτοτελής), вершина разума

⁴⁶³ Plut. De gen. Socr. 591e.

⁴⁶⁴ Plut. De gen. Socr. 591f.

⁴⁶⁵ Phil. Gig. 12.16.

⁴⁶⁶ Greg. Nyss. Apol. 84cd, 124b.

⁴⁶⁷ Septuag. Gen. 1.6.

⁴⁶⁸ Iohan. Dam. Exp. fid. 17.42.

ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν), первое и над всем господствующее (πρῶτον καὶ κυριώτατον πάντων) душа Озириса	(ἀκρότης τοῦ λόγου), божественнейшее и блаженнейшее знание (τὸ θειώτατον τῆς ἐπιστήμης καὶ μακαριώτατον), безмолвие (ἤσυχία)
самосуший логос (λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν), логосы, эйдосы и подобия (λόγοι καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητες), виды и идеи (μορφαί καὶ ἰδέαι), тело Озириса (Гермес)	умная и разумная часть души (τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν), разум (λόγος), знание и разумение (ἐπιστήμη καὶ φρόνησις)
беспорядочное и вносящее смятение (τὸ ἄτακτον καὶ ταραχῶδες), Тифон	страстная (τὸ παθητικόν) и неразумная (ἄλογον) часть души, заблуждающееся (πολυπλανές), беспорядочное (ἄτακτον), яростное (θυμοειδές) и вожделеющее (ἐπιθυμητικόν)
чувственное и телесное (τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικόν), Гор	тело
неопределенная двоица (ἀόριστος дуάς), беспредельность (ἀπειρία), женское начало (τὸ θῆλυ), материя (ὕλη, χώρα), кормилица (τιθήνη), восприемница (πανδεχής), многоименная (μυριώνυμος) Изида	

2.7. Выводы

Ноология занимает важное место у Платона, а также у рассмотренных представителей Древней Академии и среднего платонизма в доктринах о первопринципах, структуре космоса, социума и человеческой души. Все эти философы развивают древнепифагорейское учение о началах – пределе и беспредельном.

Если у Пифагора первоначалами были, видимо, психическое и соматическое, то у Платона, вероятно, высшими принципами становятся их трансцендентные условия – благо (единое) и материя (хора). Базовой метафизической доктриной

Платона является противопоставление умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров. Умопостигаемое является вечной живой парадигмой космоса, вмещающей в себя интеллигибельные живые существа, по образцу которой демиург создал мир. Иными словами, Платон воспринимает и развивает досократическую мысль о различии универсального и индивидуального умов как целого и части при их существенном единстве.

Связью умопостигаемого и чувственно воспринимаемого является мировая душа, образованная из кругов тождественного и иного. Находясь на границе онтологических уровней, она способна истинно мыслить как умопостигаемое, так и чувственное, производя соответственно знание и мнение. Фундаментальному делению универсума на ноэтический и эстетический планы соответствует в психологии различение разумной и неразумной частей души. Во второй философ усматривает яростное и вожделеющее начала. Также у Платона сохраняется архаическая и досократическая связь мышления с демоническим началом.

Следует обратить внимание на то, что Платон использует одни и те же ноологические термины ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, $\gamma\nu\omega\iota\varsigma$) как в сфере онтологии, так и эпистемологии, «объективно» и «субъективно». Этот факт демонстрирует формирование Платоном ноологии как стратегии философской мысли, интегрирующей космологические и антропологические аспекты действительности.

Спевсипп следует позднему Платону в его рецепции пифагорейского учения о началах. Первоначалами у схоларха выступают единое, превосходящее сущее, и многое (ум). Спевсипп располагает платоновского демиурга на уровне мировой души, атрибутом которой является благость. Парадигмой, на основании которой демиург творит космос, Спевсипп определяет декаду чисел (т.е. содержание ума) как основу всех других.

Ноология Ксенократа, в отличие от Спевсиппа, связана с первым началом. Ксенократ также исходил из первопринципов единого и многого. Однако, вопреки Спевсиппу, он понимал единое как ум, а многое как материю, что сближает его ноологию с аристотелевской. Понимание ума как первоначала (Отца) будет воспринято в христианской патристической философии. По Ксенократу, ум

содержит парадигму космоса в виде тетрактиды (первые четыре числа, порождающие остальные). Мировая душа рецепирует эйдосы (математические формулы) из ума и проецирует их на космос. В атрибутировании свойства мудрости преимущественно богу Ксенократ развивает древнепифагорейскую софиологию.

В среднем платонизме более последовательно проводится различие ноэтического и логического уровней, как в онтологии, так и гносеологии. Возможно, уже Антиох Аскалонский намечает различие двух богов-умов, высшего умного ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) и низшего разумного ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) – посредника между первым и миром. Этот философ вбирает стоические элементы в свою ноологию. Вероятно, именно у него стоический логос впервые отождествляется с платоническими мировой душой, умом, мудростью и богом. Эти термины обозначают демиургическую огненно-воздушную силу, оформляющую мир из материи. Также у философа платоновские идеи сближаются со стоическими семенными логосами и становятся мыслями бога. Можно сказать, что Антиох учит о единой сфере ума, связывающей людей и богов. В силу этого между ними существует общность закона и права.

Евдор полагает над двумя древнепифагорейскими принципами (ума и материи) высшее начало, то есть сводит дуализм к монизму. Философ понимает единое ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$) в двух смыслах. В первом смысле оно есть собственно первоначало, всецелый первопринцип, источник всего и невыразимый бог. Во втором смысле оно представляет собой первое из двух производных начал, то есть собственно сферу ума. В результате воздействия монады-ума на диадду-материю возникает душа (мир идей-чисел), которые как разумные принципы (логосы) производят видимый мир.

В качестве первопринципов Плутарх постулирует пифагорейские единое (высший ум) и неопределенную двоицу (материю). Монада ограничивает диадду и придает ей форму, тем самым образуя вторичный ум – логос. В софиологии Плутарха мудрость (двоица) как связывается с материальностью, так имеет и умопостижимый аспект. Подобно Ксенократу, Плутарх понимает мудрость как

высшую гносеологическую способность к познанию божественного. Душа человека понимается Плулархом как часть или подражание (μέρος ἢ μίμημα) души вселенной. Психология херонейца крайне дуалистична, поскольку он учит о некоей «злой душе» (вероятно, низшая часть души). Учение Плуларха является важной вехой в историко-философском процессе обособления ноологии и связи ее с демонологией, начавшемся в досократический период. Плуларх четко разделяет ум от души и именует первый «внешним демоном (ἐκτὸς ὄντα δαίμονα)».

Таким образом, можно констатировать, что уже у Платона ноология представляет собой достаточно сложную иерархическую систему, призванную наиболее полно описать мироздание, что отражено в целой системе терминов, и движение античной мысли шло в этом же направлении – по линии обособления сферы ума, ее усложнения и структурирования.

3. ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ УЧЕНИЯ ОБ УМЕ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ (III-V ВВ. Н.Э.)

3.1. Ум как ипостась в философии Плотина (204-270)

Как было показано в предыдущей главе, средний платонизм, продолжая свою особую линию мысли, идущую от Платона, в то же время вообрал в себя достижения ведущих представителей других философских школ: Ликейя, Стои, неопифагорейцев, в том числе и в сфере ноологии. Эта тенденция достигла своего апогея в неоплатонизме, который явился как бы плодом всего тысячелетнего развития древнегреческой философской мысли. В настоящей главе предстоит рассмотреть, к чему пришла античная философия в процессе осмысления концепта ума.

Основатель неоплатонизма Плотин (хотя сам он себя считал просто платоником) был самобытным философом уровня Платона и Аристотеля. Но в то же время он во многом продолжает развитие идей своих предшественников. Органический синтез пифагорейской, платонической, перипатетической и стоической ноологии хорошо представлен в отрывке из трактата «О трех изначальных ипостасях». В нем Плотин учит, что первоначало просто ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\upsilon\varsigma$) и предшествует умопостигаемой множественности ($\pi\rho\delta\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\upsilon\varsigma$). Оно — причина ($\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\varsigma$) и бытия ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), и множественного бытия ($\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), а также творец числа ($\acute{o}\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\nu\ \pi\omicron\iota\omega\delta\nu$), которое не первично ($\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$). Единое прежде двоицы ($\pi\rho\delta\ \delta\upsilon\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$), которая вторична и рождена от единого ($\delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$). Единое полагает предел двоице ($\acute{o}\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\nu$), поскольку сама она беспредельна ($\acute{\alpha}\acute{o}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$). Определенная двоица ($\acute{o}\rho\iota\sigma\theta\acute{\eta}$) уже есть число ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$), и число как сущность ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$). Душа также есть число ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\eta}\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$). Ни объемные тела ($\acute{o}\gamma\kappa\omicron\iota$), ни пространственные величины ($\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$) не первичны ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$). Эти массивные вещи ($\pi\alpha\chi\acute{\epsilon}\alpha$) суть позднейшие ($\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\alpha$), лишь чувственное восприятие полагает их сущими ($\acute{\alpha}\ \acute{o}\nu\tau\alpha\ \acute{\eta}\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\epsilon\tau\alpha\iota$). Также и в семени главное не видимая влага, а невидимое число и

логос (ἀριθμὸς καὶ λόγος). «Итак, называемое там числом и двоицей суть логосы и ум (Ὁ οὖν ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ ἡ δυὰς λόγοι καὶ νοῦς)». Неопределенная двоица (ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς) может рассматриваться в качестве субстрата (ὑποκειμένω). При этом всякое число, происходящее от нее и единого (τοῦ ἐνός) есть эйдос (εἶδος). Ум как бы оформляется возникающими в нем эйдосами (οἷον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἶδεσιν ἐν αὐτῷ). Ум оформляется (μορφοῦται) одним способом (τρόπον) единым, а другим способом он сам оформляет себя – словно взгляд в своей деятельности (οἷον ὄψις ἢ κατ' ἐνέργειαν). «Ведь мышление есть видящее зрение, и оба эти момента едины (ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὄρασις ὁρῶσα ἄμφω τε ἓν)»⁴⁶⁹.

Как видно, Плотин воспринимает пифагорейское учение о первопринципах – едином и неопределенной двоице. Единое просто, а двоица (т.е. ум) множественна. Необходимо особо обратить внимание на слова, где философ говорит о рождении второго начала от первого, то есть дуалистическая пифагорейская метафизика окончательно сводится в неоплатонизме к монизму. Продуктом взаимодействия двух начал является число. Все изложенное достаточно близко рассмотренному ранее учению Спевсиппа, причем Плотин даже использует термин последнего для второго начала – множество (πλῆθος). В отрывке неоплатоник связывает число как с уровнем ума, так и души. Последнюю еще средние платоники отождествили со стоическим логосом. Поэтому для Плотина число есть и эйдос, и логос. Кроме того, неопределенная двоица именуется перипатетическим термином «подлежащее (ὑποκειμένον)». Фактически второе начало здесь сближается с понятием Аристотеля об умопостигаемой материи, которая является субстратом математических объектов⁴⁷⁰. В заключение отрывка приводится акт зрительного восприятия для объяснения генезиса ума от единого, которое Плотин неоднократно

⁴⁶⁹ Plot. Enn. 5.1.5.

⁴⁷⁰ Arist. Met. 1036a.

использует в своих трактатах, различая в этом умственном созерцании две стадии, потенциальную и актуальную⁴⁷¹.

С.Н. Булгаков сближает понятие умопостигаемой материи Плотина со своим учением о Софии как теле Бога⁴⁷². Согласно И.В. Берестову, «умная материя» у Плотина имеет два аспекта: 1) как проистекающая из единого «неопределенная двоица»; 2) как субстрат, подлежащее мира идей, имеющего и свою форму⁴⁷³. При этом «умная материя как подлежащее мира ума есть субъект действия обращения к единому, без чего конкретные “оформленные” эйдосы не могли бы возникнуть»⁴⁷⁴. Иными словами, материя ума, взирая на единое, оформляется в эйдосы всевозможных вещей.

В трактате «О числах» Плотин также рассматривает их как разновидность эйдосов, обладающих объективной реальностью и каузальной потенцией. Так, он ставит в один ряд числа единицу, двойку и идеи белизны, красоты, справедливости, величия, которые присутствуют (*παρουσία*) в вещах и обуславливают их бытие одним, двумя, белым, красивым, справедливым, великим. При этом способ причастия (*πῶς μεταλαμβάνει*) вещей числам сходен (*κοινὸν*) с причастием (*μετάληψιν*) их эйдосам⁴⁷⁵. Как было показано, отождествление чисел с эйдосами приписывал Платону Аристотель.

После представления учения Плотина о началах, прежде детального анализа его ноологии, следует рассмотреть общую картину его метафизики⁴⁷⁶. Свою онтологию Плотин излагает, в частности, в том же трактате «О трех изначальных ипостасях», обращаясь к рассмотренному ранее второму письму псевдо-Платона:

⁴⁷¹ Фокин А.Р. Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) // Платоновские исследования. 2015. Т. 3. № 2. С. 119-120.

⁴⁷² Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2017. С. 345.

⁴⁷³ Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. СПб., 2007. С. 161.

⁴⁷⁴ Там же. С. 191.

⁴⁷⁵ Plot. Enn. 6.6.14.

⁴⁷⁶ См.: Никулин М.С. Ноология Плотина как опыт рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 2. С. 209-221.

«Потому и Платон говорит, что тройственны “все вещи вокруг царя всех вещей (τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα)” — царем он здесь называет первое — “и вторые вокруг второго, и третьи вокруг третьего”. Он также говорит, что есть “отец причины”, называя причиной (αἴτιον) ум (τὸν νοῦν), ибо ум есть для него демиург (δημιουργός); и далее он говорит, что ум творит душу (τὴν ψυχὴν ποιεῖν) в кратере; отца ума, который есть причина, Платон называет благом (τάγαθόν), которое по ту сторону ума и сущности (τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας). Он также часто называет сущее (τὸ ὄν) и ум (τὸν νοῦν) идеей (τὴν ἰδέαν), так что Платон знает, что из блага — ум, а из ума — душа»⁴⁷⁷.

В отличие от платоновского «Тимея», где кратер понимается как сосуд, в котором демиург замешивает всеобщую и частную души⁴⁷⁸, в герметическом трактате «Кратер» он понимается уже как место, где души, имеющие от природы рассудок, могут обрести также ум. «И все те, что сошлись на зов (συνῆκαν τοῦ κηρύγματος) и погрузились в чашу с умом (ἐβαλτίσαντο τοῦ νοός), причастились знания (μετέσχον τῆς γνώσεως) и сделались совершенными людьми (τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι), воспринявшими ум (τὸν νοῦν δεξάμενοι); те же, кто пренебрег этим зовом (ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος), рассудком обладают (οὗτοι μὲν οἱ λογικοί), но ум в дополнение к нему не обрели (τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες)»⁴⁷⁹.

Насчет смысла названия «Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων» Ю.А. Шичалин отмечает⁴⁸⁰, что экзегеза второго письма Плотином направлена против истолкования неопифагорейца Нумения Апамейского, для которого три царя суть ум, душа (или демиург) и космос. Для Плотина три царя суть не три бога, но три природы: единое, ум, душа. Порфирий, в свою очередь, в своем названии трактата выразил инновацию Плотина о том, что ум, душа и космос являются не тремя высшими началами, но тремя ипостасями, т. е. продуктами первопринципа.

⁴⁷⁷ Plot. Enn. 5.1.8. Перевод Т. Г. Сидаша.

⁴⁷⁸ Plat. Tim. 41d4.

⁴⁷⁹ Corp. Herm. Crat. 4.7-10. Перевод Л.Ю. Лукомского.

⁴⁸⁰ Chitchaline Y. À propos du titre du Traité de Plotin Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Revue des Études Grecques. 1992. Vol. 105, janvier — juin. P. 253–261.

Поэтому для Плотина и Порфирия три ипостаси суть не единое, ум и душа, но ум, душа и космос. Таким образом, название имеет полемическую цель и направлено против платоников, не различавших единое и ум. Однако такое заглавие не совсем адекватно трактату, в котором речь идет о трех реальностях — едином, уме и душе, поскольку единое ни в коей мере не может именоваться ипостасью.

Однако позднейшие патристические авторы отождествили триады Нумения и Плотина. Например, Евсевий Кесарийский и Кирилл Александрийский сближают три Ипостаси Троицы (Отец, Сын и Святой Дух) с тем, что они считали тремя ипостасями у Плотина — единое, ум, и душа⁴⁸¹. С другой стороны, христианские философы часто именовали Отца Умом, а Сына Логосом, то есть соотносили Ипостаси Троицы с аутентичными платиновскими ипостасями. При этом отцы-каппадокийцы, сформировавшие восточнохристианскую тринитарную парадигму, в отличие от Плотина, подчеркивали, что Отец-Ум не происходит от какого-либо предшествующего начала⁴⁸². Так, например, Кирилл Александрийский в «Толковании на Евангелие от Иоанна» ясно учит про безначальность Первой Ипостаси: «Но приидет Он (Сын) и тогда, без сомнения, будучи в Отце и имея в Себе Самом Отца и как бы безначальное начало Своей собственной природы, по одному, конечно, только «бытию-из-чего», так как Он существует из Отца (ἦξει δὲ πάντως καὶ τότε αὐτός τε ὢν ἐν Πατρὶ, καὶ ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα, τὴν ἀναρχὸν τῆς οἰκείας φύσεως οἰονεῖ πως ἀρχὴν κατὰ μόνον τὸ Ἐξ οὗ, διὰ τὸ ὑπάρχειν ἐκ Πατρός)»⁴⁸³. Понимание ума как первоначала, как было показано, характерно для аристотелевской и ксенократовской ноологии.

В качестве резюме греческой патристической триадологии целесообразно привести в нашем уточненном переводе фрагмент из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина. «Итак, Бог называется и Умом (νοῦς), и Словом (λόγος), и Духом (πνεῦμα), и Премудростью (σοφία), и Силою (δύναμις), как

⁴⁸¹ Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie... P. 217–218.

⁴⁸² Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 607.

⁴⁸³ Сур. Alex. In Joan. 1.20.3-6.

причина (αἴτιος) этого, как невещественный (ἄυλος), вседеятельный (παντουργός), и всеильный (παντοδύναμος). И это, говоримое положительно (καταφατικῶς) и отрицательно (ἀποφατικῶς), говорится вообще о всем Божестве (θεότητος), как и о каждой Ипостаси Святой Троицы, одинаковым и таким же образом и без всякого уменьшения... Итак, Он (Отец) – Ум (νοῦς), Бездна Слова (λόγου ἄβυσσος), Родитель Слова (λόγου γεννήτωρ) и через Слово Изводитель Духа, Который Его открывает (καὶ διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος); и чтобы не говорить много, в Отце нет (другого) Слова (λόγος), Премудрости (σοφία), Силы (δύναμις) и Воли (θέλησις), кроме Сына, Который есть единственная Сила (ἡ μόνη δύναμις) Отца, предначинающая (προκαταρκτικὴ) творение всех вещей, как совершенная (τελεία) Ипостась, рождающаяся от совершенной Ипостаси так, как знает Сам, Который и есть и называется Сыном. Дух же Святой есть Сила Отца, проявляющая тайну Божества (ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις); исходящая от Отца через Сына (ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη) так, как знает Он Сам, но не чрез рождение (οὐ γεννητῶς). А потому и Дух Святой есть завершитель (τελεσιουργὸν) творения всех вещей»⁴⁸⁴. Следует обратить внимание на то, что имена νοῦς, λόγος, πνεῦμα, δύναμις, σοφία имеют двойную, ипостасную и усийную, корреляцию. С одной стороны, мышление, духовность, премудрость признаются общими субстанциальными свойствами всей Троицы. С другой стороны, Иоанн следует древней патристической традиции сравнения Ипостаси Отца с Умом, а Ипостаси Сына с Его изреченным Словом.

Кроме второго письма псевдо-Платона, свое учение о трех ипостасях Плотин также основывает на первых трех гипотезах диалога Платона «Парменид»⁴⁸⁵. Если согласиться с уже представленным мнением Дж. Диллона, то в этом основатель неоплатонизма следует Спевсиппу. Плотин отдавал себе отчет в том, что до Платона взгляда о тождестве сущего и ума (ὄν καὶ νοῦν) придерживался Парменид. Однако Плотин не согласен с тем, что элеат именует бытие единым (ἓν), поскольку

⁴⁸⁴ Ioan. Dam. Exp. fid. 1.12.33-49.

⁴⁸⁵ Plat. Parm. 142b-155d.

из-за мышления оно фактически оказывается множественным (τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εὐρίσκομένου). А когда Плотин обращается к платоновскому «Пармениду», то замечает, что в диалоге уже более точно различается первое единое (τὸ πρῶτον ἓν), единое в собственном смысле (κυριώτερον); второе, именуемое единое-многое (ἓν πολλὰ); и третье — единое-и-многое (ἓν καὶ πολλὰ). Из этого Плотин заключает, что элейский философ также придерживался доктрины о трех природах (ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν)⁴⁸⁶.

Следует еще раз подчеркнуть, что метафизическая система Плотина является монистической, где каждая из ипостасей имеет в предыдущей свое онтологическое условие. «Каждый уровень реальности невозможно объяснить без существования высшего уровня: единство тела необъяснимо без единства оживляющей его души; жизнь души – без жизни освещающего ее высшего ума; а жизнь самого ума - без плодотворной простоты абсолютного божественного начала, являющегося в некотором роде самым сокровенным его проявлением»⁴⁸⁷. В собственном смысле ноология связана у Плотина со второй ипостасью. Однако, в связи с тем, что ум находится в тесной связи с единым и душой, нельзя оставить без внимания генологию и психологию философа.

В трактате «О том, что умопостигаемые сущие не вне ума, и о благе»⁴⁸⁸ Плотин использует апофатический дискурс в отношении единого. По словам философа, оно безвидно (ἀνείδεον), т. е. незидетично. Оно не есть сущность (οὐσία), которую можно обозначить «вот это (τόδε)», т. е. как нечто определенное (ὠρισμένον). Единое есть начало (ἀρχή). Оно по ту сторону вещей (ἐπέκεινα τούτων), т. е. за пределами сущего (ἐπέκεινα ὄντος). О нем невозможно никакое позитивное суждение (τίθησιν). Даже само именование единого негативно, поскольку не называет его имени (ὄνομα), но говорит, что оно не есть (τὸ οὐ τοῦτο). Единое невозможно охватить (περιλαμβάνει), поскольку оно имеет безграничную природу

⁴⁸⁶ Plot. Enn. 5.1.8.

⁴⁸⁷ Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 21-22.

⁴⁸⁸ Plot. Enn. 5.5.6.

(ἄπλετον φύσιν). Узнать, каково единое, можно только через уход от умопостигаемого, однако Плотин тут же поправляется, что это «каково (οἶον)» не означает, что оно имеет какое-то качество (τὸ οὐχ οἶον), поскольку оно не есть нечто (μηδὲ τὸ τι). Оно неизреченно (οὐ ῥητοῦ), поэтому имя «единое» (τὸ ἓν ὄνομα) означает лишь отрицание множественности (ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ). Плотин указывает, что пифагорейцы символически обозначали единое именем Аполлона, отрицающим множественность (ἀποφάσει τῶν πολλῶν). Имя «единое», взятое как утверждение (θέσις), обозначает всецелую простоту (πάντως ἀπλότητός) первоначала. Однако в конечном счете нужно отрицать (ἀποφήσει) и это наименование, поскольку оно все равно неадекватно выражает природу (φύσεως) единого. Эта природа не может быть услышана (μηδὲ ἀκουστὸν) и понята (μηδὲ... συνετὸν), но только увидена, но и видящий ее не познает (εἴσεται)⁴⁸⁹.

Генология Плотина есть философская теология, поскольку философ прямо именуется единое богом. Хотя Плотин не был склонен к участию в религиозных обрядах, как его последователи, в то же время он упоминает о возможности безмолвной молитвенной практики: «Здесь следует призвать самого бога (θεὸν αὐτὸν) — не словами изреченными (οὐ λόγῳ γεγωνῶι), но напрягшись душой (τῆι ψυχῆι) в молитве (εἰς εὐχὴν) к нему: только такой способ молитвы (εὐχεσθαι) позволит единому молиться единому»⁴⁹⁰. По наблюдению А.Р. Фокина⁴⁹¹, иногда Плотин отрицает наличие у единого мышления, поскольку это внесло бы в первоначало двойственность мыслимого и мыслящего⁴⁹², но иногда философ приписывает единому особое трансцендентное мышление, не направленное ни на какой объект⁴⁹³. Например, в следующем отрывке Плотин приписывает единому

⁴⁸⁹ Plot. Enn. 5.5.6.

⁴⁹⁰ Plot. Enn. 5.1.6. Перевод Т.Г. Сидаша.

⁴⁹¹ Фокин А.Р. Метафизика Божественного мышления у Марии Викторина и ее философские источники // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4. № 2. С. 100.

⁴⁹² Plot. Enn. 5.1.5; 5.3.10–13; 5.4.2; 5.6.2; 6.7.37–38 (ср. особенно: 6.7.38.24–25: ἢ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτό, «единое, как благо, не мыслит самого себя»); 6.8.41; 6.9.6 и др.

⁴⁹³ См.: Plot. Enn. 5.4.2; 6.7.38; 6.8.16,18; 6.9.6.

самообразующую энергию, сравнивая ее с бдением и высшим мышлением: «Итак, вечно существовала его энергия и словно бы бодрствование (οἶον ἐγρήγορσις), в котором бодрствующий не есть кто-либо отличный [от самого бодрствования], вечно существуя как бодрствование и сверхмышление (ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις), так что оно существует именно так, как оно пробудило [само себя]»⁴⁹⁴.

Возможность единения с первоначалом обусловлена наличием его подобия в душе человека. Отрывок из трактата «О природе, созерцании и едином», посвященный этому вопросу, в уточненном нами переводе звучит так: «Опять же, поскольку знание других вещей возникает в нас через ум (τῆς γνώσεως διὰ νοῦ τῶν ἄλλων γινομένης), и мы можем знать ум посредством ума (τῷ νῷ νοῦν γινώσκειν δυναμένων), то спрашивается: каким всецелым схватыванием (ἐπιβολῇ ἀθρόα) можно было бы постигнуть (ἀλίσκοιτο) то, что превосходит природу ума (ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν)? Мы скажем это тем, кому уже показали, как это возможно, т. е. что единое познается через некоторое подобие в нас самих (ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ). Ибо нечто его есть также и в нас (Ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ), или, лучше сказать, нет ничего, где бы его не было (οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν), и нет тех, для кого есть причастность ему (οἷς ἔστι μετέχειν αὐτοῦ). Ибо где бы ты ни был, ты имеешь оттуда возможность обладать вездесущим (Τὸ γὰρ πανταχοῦ παρὸν στήσας ὅπουοῦν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν)»⁴⁹⁵.

В отрывке Плотин исходит из общеантичной максимы о том, что подобное познается подобным. На ноэтическом уровне ум познается умом. В отношении связи с единым философ употребляет термин ἐπιβολή (букв. набрасывание, обхватывание), который означает некое сверхразумное знание. Поскольку единое вездесуще, то оно присутствует и в человеке, что и позволяет им контактировать. Единое генологическое пространство бога и человека делает ненужным дискурс причастности.

⁴⁹⁴ Plot. Enn. 6.8.16.30–39. Перевод А.Р. Фокина.

⁴⁹⁵ Plot. Enn. 3.8.9.

Как уже было отмечено, первоначально Плотин отождествляет с платоновским благом. Поэтому в другом месте он говорит о том, что благо (τὸ ἀγαθόν) «присутствует (в душе) искони для влечения к соприродному (πάλαι παρὸν εἰς ἔφεσιν σύμφυτον)». Оно присутствует и в спящих (κοιμωμένοις πάρεστι), то есть в непробужденных душах. Благо не поражает созерцающих его (οὐ θαμβεῖ ποτε ἰδόντας), поскольку оно всегда сопребывает с ними (σύνεστιν αἰεί). «Благо — кротко (ἥπιον), ласково (προσηνές), куда нежнее, чем красота (ἀβρότερον). Оно присутствует в каждом, кто желает его (ὡς ἐθέλει τις, παρὸν αὐτῷ)»⁴⁹⁶. Иными словами, возможность мистического единения обусловлена постоянным, пусть даже не наблюдаемым в обычном состоянии сознания, присутствием блага в душе. Образ пробуждения как метафоры обращения характерен для многих религиозных учений (ср. напр. титул Сиддхартхи «Будда» - букв. «пробужденный»). Также многие религиозные практики отмечают благодать, нежность, любовь первоначала. Наконец, всякая мистика в той или иной степени пантеистична, поскольку феномен религиозного опыта в рамках земной жизни можно объяснить только той или иной степенью присутствия божественного в мире. Это заметно в отрывке и у Плотина, поскольку он говорит о соприродности (σύμφυτον), то есть единосущии бога и высшей части человека.

Следующим слоем структуры реальности после единого у Плотина выступает сфера ума. Целью раннего трактата философа «Об уме, идеях и сущем» является рассмотрение природы ума и демонстрация зависимости от него души и космоса. Философ определяет ум как сущностно сущее (τὸ ὄν ὄντως) и истинную сущность (τὴν ἀληθῆ οὐσίαν). Ум есть сущие вещи (τὰ ὄντα), в нем находится природа эйдосов (ἢ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα). Плотин продолжает линию досократиков (Гераклит) и Аристотеля⁴⁹⁷, говоря об отдельности/самобытности (χωριστός) ума. Плотин находит в душе два ума, один подобный материи (ὄλη), а другой подобный эйдосу (εἶδος). Первый ум (ὁ νοῦς) подобен форме (μορφή) на

⁴⁹⁶ Plot. Enn. 5.5.12. Перевод Т.Г. Сидаша.

⁴⁹⁷ Arist. De an. 430a.

меди, и другой – человеку, творящему (ποιήσας) эту форму. Эта антропологическая модель является одновременно космологической. Ум сущностно (ὄντως) является творцом (ποιητήν) и демиургом (δημιουργόν) и подает душе логосы (τῶν λόγων). Душа (ψυχήν) придает четырем стихиям форму (μορφήν) космоса. Материальный субстрат (ὑποκείμενον) принимает от души эти формы (μορφάς). Итак, один ум подобен эйдосу души (ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς) и связан с формой (κατὰ τὴν μορφήν), а другой ум дарует форму (τὸν τὴν μορφήν παρέχοντα)⁴⁹⁸. Таким образом, в отрывке наблюдается синтез учения досократиков об отдельном уме, Аристотеля об имманентных формах и стоиков о семенных логосах. Сказанное наглядно представлено в таблице 11.

Таблица 11. Синтез учений предшественников в ноологии Плотина

ум (отдельный)	эйдосы
душа (ум в душе)	логосы
космос	формы
материя	

Д.С. Курдыбайло отмечает своеобразие платиновского учения о логосах в семени. Подобно тому, как семя включает невидимый логос и вещественный субстрат, так и семенной логос сопоставляется с рецепирующей его материей. Оба момента объемлются душой. Логосы в семени суть причины телесных качеств. При этом как логосы являются высшей частью семени, так и логосы души находятся в умопостигаемом мире. В силу симметрии части и целого, живого существа и космоса, индивидуальной души и души мира, исследователь полагает особую «сперматическую» фазу космогенеза как целое части отдельного семени. Этот этап

⁴⁹⁸ Plot. Enn. 5.9.3.

характеризуется особой «отяжелевшей» и «вытянувшейся» материей, которая соответствует бесформенной семенной влаге⁴⁹⁹.

Далее в трактате Плотин продолжает рассуждение о двух умах, потенциальном и актуальном, близкое аристотелевскому⁵⁰⁰. Один ум является таковым в возможности (*δυνάμει*), поскольку он переходит от неразумия к уразумению (*τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα*), а другой ум существует в действительности и всегда разумен (*τὸν ἐνεργείᾳ καὶ ἀεὶ νοῦν ὄντα*). Этот ум всегда действует (*ἐνεργεῖ*) и сущностно мыслит сущие вещи (*ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα*). Но поскольку он и есть сущие (*τὰ ὄντα*), то мыслит он себя и в себе (*Αὐτὸν ἄρα καὶ ἐν αὐτῷ*)⁵⁰¹. Этот ум вечно пребывает в себе (*συνὸν αὐτῷ ἀεὶ*) и существует в действительности (*ἐνεργείᾳ ὑπάρχων*). В отличие от потенциального ума, актуальный ум не схватывает (*οὐκ ἐπιβάλλων*) свои объекты, как будто он ими не обладает (*ὡς οὐκ ἔχων*), или их приобретает (*ἐπικτώμενος*), или их выводит (*διεξοδεύων*), не имея о них предварительного представления (*οὐ προκεχειρισμένα*). Этот ум покоится в себе, будучи всеми вещами вместе (*ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὧν*)⁵⁰². Корректнее даже говорить не о двух умах, но об одном уме в разных состояниях, возможности и действительности, в рамках континуального ноологического поля. Также в отрывке видна рецепция Платином парменидовского и аристотелевского⁵⁰³ учения о тождестве мышления и бытия, ума и сущего.

Выше уже приводился образ зрения, используемый Платином, при описании генезиса ума от единого. Также философ называет ум энергией и проявлением единого, используя пифагорейскую метафизику света: «Если мы будем говорить разумно, то будем утверждать, что первая энергия, которая, так сказать, истекла из

⁴⁹⁹ Курдыбайло Д.С. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 208-214.

⁵⁰⁰ Arist. De an. 430a.

⁵⁰¹ Plot. Enn. 5.9.5.

⁵⁰² Plot. Enn. 5.9.7.

⁵⁰³ Arist. Met. 1072b.

единого (οἶον ρυεῖσαν ἐνέργειαν), как свет от солнца, есть ум (νοῦν) и всецелая умопостигаемая природа (πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν), но что он сам, оставаясь на вершине умопостигаемого (ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ), царствует [над ним]; он не отчуждает от себя исходящую явленность (τὸ ἐκφανέν) — иначе мы сотворим иной свет, прежде света [ума], — но он вечно светит, пребывая неизменным сверх умопостигаемого (ἐπὶ τοῦ νοητοῦ)»⁵⁰⁴. Поскольку метафора света позволяет показать возможность порождения божества без разделения, она активно использовалась также в патристической литературе, например, у Афанасия Александрийского⁵⁰⁵, Дидима Слепца⁵⁰⁶, каппадокийцев⁵⁰⁷, Кирилла Александрийского⁵⁰⁸ и т.д. Она даже вошла в Никейский (325) и Никео-Константинопольский (381) символы веры, где говорится, что Сын рождается от Отца, как «Свет от Света (φῶς ἐκ φωτός)»⁵⁰⁹.

О структуре ипостаси ума Плотин говорит, например, в следующем отрывке, где рассуждает об онтологическом месте числа⁵¹⁰: «Итак, во-первых, в качестве первого сущего (πρῶτον ὄν) должно взять сущее (τὸ ὄν), а затем ум (νοῦν), и потом живое существо (τὸ ζῶον), ибо оно уже, кажется, содержит все вещи (πάντα δοκεῖ περιέχειν). А в качестве второго сущего возьмем ум (ὁ δὲ νοῦς δεῦτερον), ибо он есть действие сущности (ἐνέργεια γὰρ τῆς οὐσίας). Тогда число (ὁ ἀριθμὸς) не будет соответствовать живому существу (κατὰ τὸ ζῶον), ибо уже до него были один и два (ἓν καὶ δύο). И число не будет соответствовать и уму (κατὰ τὸν νοῦν), поскольку сущность (ἡ οὐσία), существующая прежде него, была и едина, и множественна (ἓν

⁵⁰⁴ Plot. Enn. 5.3.12.

⁵⁰⁵ Athan. Alex. Orat. contr. arian. 2.33.217ab; 3.66.464b.

⁵⁰⁶ Did. De Trin. 1.15.20; 1.15.35.

⁵⁰⁷ Bas. Caes. Contr. Eun. 2.25.1.

⁵⁰⁸ Cyr. Alex. Thes. 4.40a,49d.

⁵⁰⁹ Enchiridion symbolorum / ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer. Barcelone, 1976. P. 125-126.

⁵¹⁰ См.: Никулин М.С. Арифмология Платона и ее развитие в неоплатонической ноологии и рациональной теологии // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 184–190.

οὐσα καὶ πολλὰ ἦν)⁵¹¹». Под «живым существом» понимается парадигма «Тимея», то есть в структуре ума Плотин выявляет т.н. «умопостигаемую триаду» бытие-мышление-жизнь, которая займет важное место в ноологии неоплатонизма. При этом число предшествует жизни, мышлению и даже бытию, то есть находится на грани единого и ума, ибо является принципом оформления последнего. Д.С. Курдыбайло излагает теорию чисел Плотина следующим образом. После единого, до ума и души, следуют идеальные числа. Уподобляясь единому как генады⁵¹², они обуславливают далее монадические, или счётные числа⁵¹³, с которыми имеет дело арифметика. Числовая неопределённость генерирует числовой континуум⁵¹⁴. Он сперва является величиной (μέγεθος)⁵¹⁵, а затем переходит в пространственное протяжение (διάστημα)⁵¹⁶. На этом уровне возникает геометрия. Материальный предмет в этом протяжении, пространственном, а потом и временном, становится «тяжестью» (ὄγκος)⁵¹⁷, то есть, говоря современным языком, массой⁵¹⁸.

Как отмечает А.Р. Фокин⁵¹⁹, умопостигаемая триада у Плотина выражает не просто статичные аспекты ипостаси ума, но раскрывает три этапа его саморазвития. Философ отчасти предвосхищает позднейшую триаду неоплатонизма: пребывание (μονή) — исхождение (πρόδος) — возвращение (ἐπιστροφή). По Плотину, жизнь есть «энергия блага, скорее же энергия, произошедшая от блага (ἐκ τὰγαθοῦ ἐνέργειαν), а ум есть та же самая энергия, но

⁵¹¹ Plot. Enn. 6.6.8. Перевод уточнен.

⁵¹² Plot. Enn. 6.6.11.7–18.

⁵¹³ Plot. Enn. 5.5.4.16–25; 6.6.9.34–35.

⁵¹⁴ Plot. Enn. 6.6.14.37–50.

⁵¹⁵ Plot. Enn. 6.6.1.7–22.

⁵¹⁶ Plot. Enn. 6.6.17.17–18.

⁵¹⁷ Plot. Enn. 5.1.5.8–11.

⁵¹⁸ Курдыбайло Д.С. Звук, слух и магическое имя в античном неоплатонизме. Часть 2: боги и теургия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. № 3-1. С. 72.

⁵¹⁹ Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 11-13.

уже получившая определенность (ὀρισθεῖσαν ἐνέργειαν)⁵²⁰. «Итак, что же значит: “единое определилось” (ἐν ὀρίσθη)? – Ум. Ведь жизнь, получившая определенность, и есть ум (ὀρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς)⁵²¹. И.В. Берестов поясняет, что неопределенный ум (неопределенная двоица) есть лишь иное по отношению к единому. Это субъект (умопостигаемая материя) плюс единственный предикат инаковости. На втором этапе (определенного ума) эйдосы как субъекты создают свои предикаты, отличают себя от единого, от неопределенного ума и друг от друга⁵²².

У Плотина еще нет четко определенной последовательности триады, встречаются разные варианты сочетаний: «бытие — жизнь — мышление», «бытие — мышление — жизнь», «жизнь — мышление — бытие», «мышление — бытие — жизнь» и др. При этом элементы триады встречаются даже на уровне блага, которое «и существует, и живет, и мыслит (καὶ ἔστι καὶ ζῆι καὶ νοεῖ)⁵²³, поскольку является причиной (αἴτιος) всего этого, а также на уровне души как следствии ума⁵²⁴. То есть уже Плотин местами применяет триадичную структуру при анализе каждой ипостаси, что впоследствии будет системно использоваться неоплатониками.

Тем не менее, не стоит разделять эти три момента (сущее-ум-жизнь) в ноологии Плотина, поскольку в ипостаси ума нет времени и пространства. Философ учит о вездесущии ума, по его словам, «чувственный космос присутствует лишь в одном месте, а умопостигаемый — везде (ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ)⁵²⁵. Плотин говорит, что в уме вместо времени — вечность (ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών), а место там умное (ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερός), поскольку одна вещь находится в другой (τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Там все вещи

⁵²⁰ Plot. Enn. 6.7.21.4–6.

⁵²¹ Plot. Enn. 6.7.17.13–27.

⁵²² Берестов И.В. Свобода в философии Плотина... С. 196-198.

⁵²³ Plot. Enn. 1.6.7.10–12.

⁵²⁴ Plot. Enn. 6.2.6.1–17; 6.2.7.1–4.

⁵²⁵ Plot. Enn. 5.9.13.

пребывают вместе и разом (ὁμοῦ πάντων ὄντων), при этом каждая вещь есть сущность, умна и причастна жизни (οὐσία καὶ νοερά, καὶ ζωῆς ἕκαστον μετέχον)⁵²⁶.

Иными словами, каждый эйдос-ум (в силу тождественности субъекта и объекта мышления) не есть некая абстрактная безжизненная идея, а является разумным живым существом, а сфера ума является их вневременной и внепространственной обителью. А.Ф. Лосев так описывает ум-космос Плотина: «Что касается отдельных вещей и существ, входящих в этот световой и солнечный космос, то на них тоже почил космическое устройство, и поэтому они являются статуями, или изваяниями, этими символами вечной жизни и мудрости⁵²⁷... Даже и боги и все тамошние жители созерцают прекрасные умопостигаемые изваяния»⁵²⁸. Подобным образом Т.Г. Сидаш критикует понимание ноологии Плотина через призму новоевропейского идеализма. По мнению ученого, в уме есть тела⁵²⁹, а значит и сам он есть тело. Поэтому он постигается чувственным ощущением, свойственным человеческому уму⁵³⁰, а не немецким «чистым разумом». Поскольку в уме есть тела и все во всем, то человек в умопостигаемом есть тело и все тела. Исследователь отказывается от диалектического определения идеи. «Эйдос есть сама вещь, - и это все, что о нем можно сказать: вещь, существующая с такой степенью напряжения, что и чувственные вещи, и наши мысли о них, в сравнении с эйдосами – призраки и отражения».⁵³¹ Как было ранее показано, уже у Плутарха ум считался внешним демоном, а патристические авторы такими живыми разумными существами считали ангелов.

Отсюда следует, что фактически мир ума и есть истинная родина человека, а ум человека и есть он сам, его истинное «я». Однако из-за контакта с материей человек умалывается, становится частью вместо целого. Однако всегда существует

⁵²⁶ Plot. Enn. 5.9.10.

⁵²⁷ Plot. Enn. 5.8.6.1-15; 5.20-24.

⁵²⁸ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. С. 566.

⁵²⁹ Plot. Enn. 6.2.22.

⁵³⁰ Plot. Enn. 6.7.6-7.

⁵³¹ Сидаш Т.Г. Послесловие (Заметки переводчика) // Плотин. Пятая эннеада. СПб., 2016. С. 315.

возможность возвращения. Действительно, Плотин пишет об этом так: «Но если ты не будешь искать более, почему это случится с тобой? Потому что ты пришел во все (παντὶ προσῆλθες) и не пребываешь в его части (οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ), ты не можешь даже сказать себе: “Я такой-то величины (τοσοῦτός εἰμι)”, ибо уйдя от количественного (τὸ τοσοῦτος), ты стал всем (γέγονας πᾶς) — хотя ты был всем и прежде (πρότερον ἦσθα πᾶς); но поскольку нечто иное (ἄλλο τι) пришло к тебе после всего (τὸ πᾶς), ты умалился (ἐλάττων ἐγίνου) из-за этого прибавления, ибо то, что прибавилось, пришло не от сущего (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ παντός ἦν ἡ προσθήκη) — ничего ты не прибавишь к сущему [даже если захочешь], но лишь от не-сущего (τοῦ μὴ ὄντος)»⁵³².

В структуре ипостаси ума, кроме рассмотренной триады сущее-ум-жизнь, Плотин также различает, но не разделяет, умопостигаемое, ум и мышление. Так, он пишет: «Все они суть одно: ум, мышление и умопостигаемое (ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν). Следовательно, если мышление ума есть умопостигаемое, и умопостигаемое есть сам ум, то ум будет мыслить себя, поскольку он будет мыслить мышлением, которое есть он сам, и будет мыслить умопостигаемое, которое также есть он сам»⁵³³.

С одной стороны, Плотин противопоставляет платоновские пять категорий «Софиста» (бытие, движение, покой, тождественное и иное) перипатетической и стоической системам категорий⁵³⁴. С другой стороны, в своей ноологии он синтезирует платоновские «роды сущего» и аристотелевские категории. Так, Плотин полагает, что в уме всякая вещь есть тождество и различие (ταῦτόν καὶ θάτερον), движение и покой (κίνησις καὶ στάσις), движущееся и покоящееся (κινούμενον καὶ ἐστώς), сущность и качества (οὐσία καὶ ποιόν), а все они суть сущность (καὶ πάντα οὐσία). Всякая вещь в уме существует реально (ἐνεργεία), а не потенциально (οὐ δυνάμει). При этом качество каждой сущности не отделено от нее

⁵³² Plot. Enn. 6.5.12.24-29. Перевод Т.Г. Сидаша.

⁵³³ Plot. Enn. 5.3.5. Перевод Т.Г. Сидаша.

⁵³⁴ Plot. Enn. 6.1-3.

(οὐ κεχώρισται τὸ ποιὸν ἐκάστης οὐσίας)⁵³⁵. В отождествлении Плотином (а еще ранее, возможно, Ксенофаном) сущности и свойств можно усмотреть предвосхищение атрибута божественной простоты христианской патристики и схоластики.

В рамках анализа ноологии Плотина следует также сказать несколько слов о его софиологии, тесно связанной с первой⁵³⁶. В трактате «О трех изначальных ипостасях» философ пишет, что удивляющийся размерам, красоте и порядку видимого космоса «...пусть взойдет к первообразу (τὸ ἀρχέτυπον) чувственного космоса, к тому, что более истинно (ἀληθινώτερον), пусть увидит всех их в уме — умопостигаемыми (νοητὰ) и вечными (αἰδία), благодаря уму в свойственном ему сознании и жизни, пусть увидит, как им предстательствует несмешанный ум (νοῦν), безыскусная мудрость (σοφίαν ἀμήχανον) и истинная жизнь (βίον) Кроноса, который есть ум и сын бога (θεοῦ κόρου)»⁵³⁷. В этом тексте ум именуется как софией, так и сыном Божиим, что открывает простор для дальнейшей христианской рецепции неоплатонической ноологии как в лого-логическом (связь ума с Логосом), так и софио-логическом (связь ума с Софией) направлениях.

Более детально софиология Плотина представлена в трактате «Об умопостигаемой красоте». Здесь философ рассуждает о лучшей жизни, которая есть премудрость (ἡ δὲ ζωὴ σοφία). Она есть самосознание (αὐτοεπιστήμη). Эта премудрость не является результатом дискурсивных рассуждений (λογισμοῖς), поскольку понимания (σύνεσις) того знания (τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης) нельзя достичь из теорем, как в земных науках (τὰς ἐπιστήμας). Эта первая премудрость, в отличие от человеческой, не произошла от другой (ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης). Причем, ум не первичнее премудрости (ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός), но она является его спутницей (πάρεδρος τῷ νῶι – букв. «восседающая рядом»), и они проявляются

⁵³⁵ Plot. Enn. 5.9.10.

⁵³⁶ См.: Никулин М.С. Неоплатоническая ноология и христианская софиология: рецепция античной рациональной теологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. № 1. С. 65-74.

⁵³⁷ Plot. Enn. 5.1.4.

вместе (συμπροφαίνεσθαι), подобно Зевсу и богине справедливости Дике. Сама премудрость есть все сущие вещи (καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα), она имеет их при себе и творит (ὅτι μετ' αὐτῆς ἔχει καὶ πεποίηκε τὰ ὄντα). Они возникли вместе с ней (καὶ συνεγένετο αὐτῇ) и последуют за ней (καὶ πάντα ἠκολούθησε)⁵³⁸. Как уже отмечалось, Дике связана с Зевсом у орфиков и Платона, Варрон отождествляет ее с Афиной, а Ксенократ – с мировой душой. Подобно тому, как Афина, согласно мифу, вышла из головы Зевса, так и здесь у Плотина софия является замыслом бога о мире. Наблюдается рецепция неоплатоником среднеплатонической доктрины об эйдосах как мыслях бога. Понимание премудрости как сверхдискурсивного знания восходит к Аристотелю.

Далее в рассматриваемом трактате Плотина премудрость полагается ответственной за всяческое творение (ἡγεῖται τῆς ποιήσεως πανταχοῦ σοφία). Всякий художник в своем творчестве обращается к ней. Премудрость есть целое и единое (ἀλλ' ὅλην ἓν τι), не ставшее единым из многого (οὐ τὴν συκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν), но из единства разделившееся во множество (ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός). Далее в тексте следует интересная полемика Плотина с учением стоиков о логосе в природе (τὸν μὲν λόγον ἐν τῇ φύσει). Философ отказывается видеть природу началом (ἀρχὴν) логоса, но считает, что надо возводить его в ум в качестве источника (εἰς νοῦν ἤξουσιν). Если ум породил премудрость (εἰ ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν), то, следовательно, он ей обладает и сам есть премудрость (αὐτὸν ὄντα σοφίαν). Значит, заключает Плотин, «истинная премудрость есть сущность, а истинная сущность – премудрость (ἢ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία)». При этом все сущности, не обладающие в себе премудростью, не суть истинные сущности (οὐκ ἀληθινὰ οὐσία)⁵³⁹.

Из приведенных источников можно выделить следующие аспекты платоновской софиологии. 1) Она тесно связана с ноологией, ум и премудрость почти отождествляются. 2) Премудрость, как и ум, есть сущность. 3) Премудрость

⁵³⁸ Plot. Enn. 5.8.4.

⁵³⁹ Plot. Enn. 5.8.5.

имеет в себе и творит все сущее. 4) Премудрость есть всеединство. 5) Премудрость познается недискурсивно. А.Ф. Лосев определяет софию Плотина как «тоже ум, но не ум, взятый сам по себе, а в таком своем виде, когда он является принципиальной картиной всех своих инобытийных воплощений», умственной картиной, «наделенной творческими возможностями для функционирования вовне»⁵⁴⁰. Д.С. Курдыбайло сближает этот софийный аспект ума с понятием «умопостигаемого места (νοητὸς τόπος)», из которого исходит свет, красота и жизнь на низшие уровни⁵⁴¹. По словам М. Плестида, для Плотина «божественная мудрость, явленная в мире и присутствующая в нас, есть одно из главнейших средств, посредством которого душа должна стяжать и осуществить свое истинное тождество с богом»⁵⁴².

Ноология Плотина также является формой философской теологии, поскольку философ именует и ум богом: «Итак, ум (νοῦς), все существующие вещи (τὰ ὄντα πάντα), истина (ἡ ἀλήθεια) — есть для нас одна природа (μία... φύσις); если это так, то это некий великий бог (θεός τις μέγας); лучше же сказать, не некий бог, но все те существа, которые достойны быть богом (μᾶλλον δὲ οὐ τις, ἀλλὰ πᾶς ἀξιοῖ ταῦτα εἶναι). Сама эта природа есть бог, второй бог, являющий себя прежде видения первого (θεὸς δεῦτερος προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὄρᾶν ἐκεῖνον), который восседает и располагается на красоте и выше нее, как на зависимом от него основании»⁵⁴³. Т.Г. Сидаш характеризует познание ума как акт богообщения. «Ум можно лишь созерцать, точнее, общаться и приобщаться к нему, ибо он есть живое существо,

⁵⁴⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. С. 399.

⁵⁴¹ Курдыбайло Д.С. Об «умопостигаемом месте» в метафизике Платиновых Эннеад // Платон и платонизм в европейской культуре: сборник материалов международной конференции. М., 2013. С. 234.

⁵⁴² Plested M. *Wisdom in Christian Tradition. The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology*. Oxford, 2022. P. 84.

⁵⁴³ Plot. Enn. 5.5.3. Перевод Т.Г. Сидаша.

личность, если хотите, - в любом случае, что-то или кто-то, что или кто есть мы сами в источнейшей своей глубине»⁵⁴⁴.

Уже говорилось о том, что Плотин атрибутирует уму демиургическую функцию. Прокл уточняет, что «философ Плотин⁵⁴⁵ полагал, что демиург (τὸν δημιουργόν) двойственен (διττὸν), один в умопостигаемом (τὸν μὲν ἐν τῷ νοητῷ), а другой – это управляющее всем (τὸν δὲ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός). И говорит он правильно (λέγει δὲ ὀρθῶς). Ведь неким образом есть и внутримировой ум, демиург всего (ἔστι γάρ πως καὶ ὁ νοῦς ὁ ἐγκόσμιος δημιουργὸς τοῦ παντός)»⁵⁴⁶.

Далее необходимо спуститься еще на ступеньку ниже в платиновской иерархии бытия и обратиться к рассмотрению души и ее соотношения с умом. «Порождение ума есть некий логос и ипостась (νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις), мыслящая дискурсивно (τὸ διανοούμενον), движущаяся вокруг ума (τὸ περὶ νοῦν κινούμενον), свет (φῶς) ума и его след (ἵχνος), зависимый от него; Душа, с одной стороны, соединена с умом, наполняется и наслаждается (ἀπολαῶν) им, участвует (μεταλαμβάνον) в нем и мыслит (νοοῦν) его. С другой же стороны, она находится в связи с вещами, которые после нее; лучше сказать, она сама рождает (γεννῶν) те вещи, которые должны быть необходимо худшими, чем душа. Об этом должно сказать позднее. До сих пор простирается божественное (τὰ θεῖα)»⁵⁴⁷. Итак, вслед за средними платониками Плотин сближает мировую душу и стоический логос.

Как было показано, Плутарх не причислял ум к частям души. Интересно посмотреть, какого мнения на этот счет придерживается Плотин. «Не собираемся ли мы сказать, что ум принадлежит душе (ψυχῆς τοῦτο)? Нет, он не принадлежит душе, отвечаем мы, но в то же время мы говорим, что он — наш ум (ἡμέτερον). Будучи чем-то иным (ἄλλον), нежели разум (τοῦ διανοοούμενου), тем, что вознесено

⁵⁴⁴ Сидаш Т.Г. Послесловие (Заметки переводчика)... С. 315.

⁵⁴⁵ Plot. Enn. 3.9.1.

⁵⁴⁶ Procl. In Tim. 1.305. Перевод наш.

⁵⁴⁷ Plot. Enn. 5.1.7. Перевод уточнен.

к горнему, он все равно наш, даже если не сочисляется частям души (καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς). Или же так: наш и не наш (ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον), потому что мы им и пользуемся (προσχρώμεθα), и не пользуемся, рассудком же пользуемся всегда (διανοία δὲ ἀεί). Он наш, когда мы пользуемся им, и не наш, когда мы им не пользуемся. Но что значит пользоваться? Может быть, становится (γινόμενους) им и говорить (φθεγγόμενους), как он? Нет, но быть в согласии с ним (κατ' ἐκεῖνον), ибо мы сами не есть ум (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς). Мы оказываемся в согласии с ним благодаря той разумной способности (τῷ λογιστικῷ), которая первой воспринимает его (πρώτῳ δεχομένῳ)⁵⁴⁸. В отрывке Плотин учит, что ум одновременно и принадлежит, и не принадлежит душе. «Наш» и «не-наш» ум можно сопоставить с изложенным ранее учением об актуальном и потенциальном состояниях ума, восходящим к Аристотелю. Иными словами, можно сказать, что ум все-таки присутствует в душе, как присутствует и единое, но только в непроявленном виде. Итак, в сфере ума Плотин недостаточно четко проводит границу между «нашим» человеческим умом и «не-нашим» божественным.

Далее в трактате Плотин раскрывает, каким способом душа может уподобиться уму (κατ' ἐκεῖνον). Это достигается через разумную (дискурсивную) и умную (интуитивную) способности мышления. С одной стороны, уподобление ума достигается «как бы через письмена (γράμμασιν), словно законы (νόμοις), начертанные в нас (ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν)», с другой — душа может исполниться умом (πληρωθέντες αὐτοῦ) и в непосредственном опыте «иметь возможность видеть и чувствовать его присутствие (δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος)». В процессе интроспекции обнаруживается двойственность человека (διττὸν). Одна его часть «познаёт природу душевного разума (γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν)», а другая пребывает выше этого и «знает себя согласно уму, становясь им (γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον)». Высшая часть души восхищается (συναρπάσαντα) ввысь (τὸ ἄνω), поскольку только она способна

⁵⁴⁸ Plot. Enn. 5.3.3. Перевод уточнен.

«окрылиться к мышлению (πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν)». Разум же (διανοητικὸν) «обретает познание внешних вещей (σύνεσις τῶν ἔξω λαμβάνει)» и руководствуется правилами (κάνοσις) или начертаниями (γεγραμμένα), полученными им от ума (παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει). Ум, в отличие от него, уже не ищет (οὐ ζητεῖ), но всецело обладает (ἔχει πάντως δήπου). Разум происходит «от ума (ἀπὸ νοῦ), он второй после ума (δεύτερον μετὰ νοῦν) и его образ (εἰκὼν νοῦ)». Однако он может возвыситься и стать причастным уму (μεταλαμβάντες) или даже стать умом (γεγονῶς)⁵⁴⁹. Оба момента мистического богословия — интуитивно-созерцательный и дискурсивно-описательный — присутствуют в мысли философа. Душа может эмпирически почувствовать ум, войти в ним в согласие, наполниться, причаститься и даже стать им. Но также она может осмыслить свой опыт запредельного через разум (διάνοια, λογιστικόν), поскольку он связан с умом через содержащиеся в нем письмена, законы и правила.

Метафизика света применяется Плотинем ко всем трем божественным ипостасям. Он пишет, что душа воспринимает ум посредством умного света и его следа в душе. «Свет видит иной свет (φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὄρᾳ) и, следовательно, свет видит себя. Этот свет светит в душе, просвещая ее (ἐλλάμψαν ἐφώτισε), делая ее умной (νοερὰν ἐποίησε), т. е. уподобляя себе (ὁμοίωσεν), горнему свету. Если теперь ты представишь [свет в своей душе] как след (τὸ ἶχνος) света, приходящего в душу, и еще более прекрасного, великого и чистого, то, пожалуй, подойдешь близко к природе ума и умопостигаемого (φύσεως νοῦ καὶ νοητοῦ)»⁵⁵⁰. Уподобление души уму здесь представлено как иллюминация. Созерцание внутреннего света в душе способно соединить ее с божественным. Философское познание истины выражено в терминах мистической практики фотизма, характерной для многих религий.

Как отмечает Х. Дж. Блюменталь, в системе Плотина душа занимает свое место в умопостигаемой иерархии. При этом три ипостаси этой иерархии существуют внутри каждого индивидуума, однако их высшие уровни могут быть

⁵⁴⁹ Plot. Enn. 5.3.4. Перевод Т.Г. Сидаша.

⁵⁵⁰ Plot. Enn. 5.3.8. Перевод Т.Г. Сидаша.

недоступны для всех. Только лишь выдающиеся интеллектуально и морально личности (что для платоника почти одно и то же) могут возвысить свою душу для контакта с высшими умопостигаемыми уровнями⁵⁵¹. Также и П. Адо отмечает, что у Плотина все уровни реальности являются сферами внутренней жизни человека: «Человеческое “я” не бесповоротно отлучено от вечного прообраза этого “я”, существующего в мире божественной мысли. Это подлинное, божье “я” обитает внутри нас. В особых обстоятельствах, когда уровень нашего внутреннего напряжения возрастает, мы идентифицируем себя с ним, мы становимся этим подлинным “я”; его невыразимая красота волнует нас, и, отождествляясь с ним, мы проникаемся божественной мыслью, его порождающей»⁵⁵².

Таким выдающимся человеком, несомненно, был сам Плотин. По свидетельству его ученика Порфирия, «цель (σκοπὸς) для Плотина казалась близкой (ἐγγύθι ναίων). Ибо для него конечной целью было единение и приближение к богу, сущему над всем (τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ). И это случилось где-то четыре раза, когда я был с ним (αὐτῷ συνήμην). Он достиг цели неизреченно в действительности, а не в возможности (τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει)»⁵⁵³. То есть сам Плотин как минимум четырежды актуализировал в себе умно-божественное начало.

Однако, вероятно, лучшей иллюстрацией ноологии Плотина как связи макро- и микрокосма являются его предсмертные слова, переданные Евстохием, который единственный из учеников был у одра умирающего от болезни философа. Перед тем, как испустить дух, Плотин «сказал, что попытается вознести бога в нас к божественному во всем (περᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)»⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ Blumenthal H.J. On soul and intellect // The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge, 2006. P. 82-83.

⁵⁵² Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 22.

⁵⁵³ Porph. Vit. Plot. 23.14-18. Перевод наш.

⁵⁵⁴ Porph. Vit. Plot. 2.25-27. Перевод наш.

Все изложенное в параграфе касательно соотношения макрокосма и микрокосма у Плотина схематически представлено в таблице 12.

Таблица 12. Структура универсума и ноология Плотина

вселенная	человек
единое (τὸ ἓν), начало (ἀρχή), причина (αἴτιος), благо (ἀγαθόν), сам бог (θεὸς αὐτός), по ту сторону ума и сущности (τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας)	некоторое подобие в нас самих (ἐν ἡμῖν ὅμοιον); благо (τὸ ἀγαθόν), присутствующее (παρόν) в душе; схватывание (ἐπιβολή)
двоица (δυάδος), множество (πλῆθος), безграничное (ἀόριστον), сущее и ум (ὄν καὶ νοῦς), истинное сущее (τὸ ὄν ὄντως), сущие вещи (τὰ ὄντα), природа эйдосов (ἡ τῶν εἰδῶν φύσις), все (πᾶς), истина (ἀλήθεια), второй бог (θεὸς δεύτερος), творец (ποιητής), демиург (δημιουργός), ум в действительности (ἐνεργεία), ум подобный эйдосу (εἶδος)	ум (νοῦς), бог в нас (ὁ ἐν ὑμῖν θεός), ум в возможности (δυνάμει), ум подобный материи (ὕλη)
душа, логос (λόγος), формы (μορφαί)	разумное начало души (λογιστικόν, διανοητικόν), разум (λόγος, διάνοια), образ ума (εἰκὼν νοῦ)
видимый космос	тело
материя, субстрат (ὑποκείμενον)	

3.2. Единое как первый момент ума в доктрине Порфирия (234-305)

Порфирий прибыл в 263 г. в Рим, где возникла полемика относительно статуса умопостигаемой парадигмы и ее соотношения с демиургом. Имеется следующее свидетельство Прокла из его «Комментария на “Тимей”» об этом споре. «Из древних одни полагали, что сам демиург обладает образцом вселенной (αὐτὸν τὸν

δημιουργὸν ... ἔχοντα τὰ παραδείγματα τῶν ὄλων), как (считал) Плотин⁵⁵⁵. Другие же считали, что не сам, но образец до него (πρὸ αὐτοῦ τὸ παράδειγμα), или после него (μετ' αὐτόν). До него, как (полагал) Порфирий, а после него, как Лонгин»⁵⁵⁶. Сказанное наглядно представлено в таблице 13.

Таблица 13. Позиции сторон в полемике о статусе демиурга и парадигмы

Плотин	Порфирий	Лонгин
демиург, парадигма	парадигма	демиург
	демиург	парадигма

Плотин, как было показано, сближал демиурга и парадигму в ипостаси ума. Лонгин, учитель Порфирия до Плотина, защищает учение средних платоников: поскольку демиург мыслится как первоначало, то образец онтологически ниже его по статусу. У Порфирия, как и у Плотина, демиург не является первопринципом, поэтому первый, согласно свидетельству, демиурга помещает после умопостигаемого образца. Действительно, согласно тому же свидетельству, Порфирий считает душу демиургом, а ум его парадигмой. «Вслед за Амелием Порфирий, полагая, что он следует Плотину (οἰόμενος τῷ Πλωτίνῳ συνάδειν), называет сверхмировую душу демиургом (τὴν μὲν ψυχὴν τὴν ὑπερκόσμιον ἀποκαλεῖ δημιουργόν), а ее ум, к которому она обращается, саможивым (τὸν δὲ νοῦν αὐτῆς, πρὸς ὃν ἐπέστραπται, τὸ αὐτοζῶον), так что, согласно ему, ум есть парадигма демиурга (ὡς εἶναι τὸ παράδειγμα τοῦ δημιουργοῦ κατὰ τοῦτον τὸν νοῦν)»⁵⁵⁷.

Уже Плотин, пытаясь решить апорию трансцендентного начала, иногда называл единое «силой всего (δύναμις τῶν πάντων)»⁵⁵⁸, то есть как бы вводя неопределенную двоицу в сам абсолют, делая единое потенциально

⁵⁵⁵ Plot. Enn. 3.9.1.

⁵⁵⁶ Procl. In Tim. 1.322.18-24. Перевод наш.

⁵⁵⁷ Procl. In Tim. 1.307. Перевод наш.

⁵⁵⁸ Plot. Enn. 3.8.10.1.

множественным (едино-многим). Порфирий в определенной мере продолжает эту линию своего учителя⁵⁵⁹.

С одной стороны, действительно, в «Сентенциях» Порфирий часто говорит о том, что первоначало превосходит ум и сущность. Так, например, философ учит, что все присутствует во всем (πάντα μὲν ἐν πᾶσιν), но особым образом в сущности каждого (οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ): в уме — умно (ἐν νῶ μὲν γὰρ νοερώς), в душе — разумно (ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς), в растениях — семенно (ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς), в телах — образно (ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς), а в запредельном — немислимо и сверхсущностно (ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεγνωήτως τε καὶ ὑπερουσίως)⁵⁶⁰.

В другом отрывке произведения Порфирий также говорит о том, что ум и душа имеют первопричину. «А душа и ум рождены лишь поскольку они зависят от причины, но не поскольку они составлены (ψυχὴ δὲ καὶ νοῦς γενητὰ ὡς ἀπ' αἰτίας ἠρτημένα μόνον, οὐ μὴν καὶ ὡς σύνθετα). Тела рождены, разложимы и тленны (γενητὰ καὶ λυτὰ καὶ φθαρτά), тогда как как душа и ум нерожденные, несоставлены, тождественны, неразложимы и нетленны (τὰ δὲ ἀγένητα μὲν ὡς ἀσύνθετα καὶ ταύτη καὶ ἄλλα καὶ ἄφθαρτα) и как рожденные же — зависят от причины»⁵⁶¹. Иными словами, Порфирий учит о совечности души и ума первоначалу. Рожденными (произошедшими) они называются в несобственном смысле, поскольку имеют логическую причину. Здесь можно усмотреть параллель с патристической триадологией, в которой ипостаси Логоса и Духа также считаются рожденными, но лишь в том смысле, что Они имеют Ипостась Отца первопричиной, а не в том, что они сотворены, как учили крайние ариане.

Наконец, в рассматриваемом трактате Порфирий открыто пишет, что «ум не есть начало всех вещей (Ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀρχὴ πάντων), ибо ум множествен (πολλὰ γὰρ ἔστιν ὁ νοῦς)», а прежде многого необходимо есть единое (τὸ ἕν).

⁵⁵⁹ Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 39.

⁵⁶⁰ Porph. Sent. 10.

⁵⁶¹ Porph. Sent. 14.

Множественность ума Порфирий доказывает следующим силлогизмом: умопостигаемые вещи не суть единое, но многое (τὰ νοήματα οὐχ ἓν ὄντα, ἀλλὰ πολλὰ); они не суть другое по отношению к уму (οὐκ ἄλλα ὄντα παρ' ἐκεῖνον); следовательно ум должен быть множествен (πολλὰ ἂν εἶη καὶ ὁ νοῦς)⁵⁶².

С другой стороны, если верить Дамаскию, Порфирий отождествлял единое и бытие. В трактате «О началах» диадок передает нам позиции по этому вопросу Ямвлиха, Прокла и Порфирия: «Теперь давайте перейдем к рассмотрению того вопроса, предшествуют ли два первых начала первой умопостигаемой триаде (πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος), которая совершенно неизреченна (πάντη ἄρρητος) и несопоставима с триадой как таковой (ἢ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα), каковое мнение высказал великий Ямвлих в 28-й книге “Наисовершеннейшей халдейской теологии (τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας)”, или первая триада умопостигаемого следует за единой неизреченной причиной (μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν), как предпочитало говорить большинство его последователей, или же мы пойдем дальше даже этой гипотезы и, согласившись с Порфирием, скажем, что единое начало всего является отцом умопостигаемой триады (τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος)»⁵⁶³. Под «отцом» здесь понимается первый элемент триады из «Халдейских оракулов», где говорится, что «сила вместе с отцом, а ум — от отца происходит (ἢ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου)»⁵⁶⁴. Возможно, именно Порфирий первым сближал умопостигаемую триаду (сущее-жизнь-ум) с халдейской (отец-сила-ум)⁵⁶⁵. Приведенные в отрывке взгляды наглядно представлены в таблице 14.

Таблица 14. Доктрины неоплатоников о началах

⁵⁶² Porph. Sent. 43.

⁵⁶³ Damasc. De princ. 1.86.3–10. Перевод Л.Ю. Лукомского.

⁵⁶⁴ Or. chald. Fr. 4.

⁵⁶⁵ Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 15.

Порфирий	Ямвлих	Прокл
	совершенно невыразимое	
	единое	единое
ум: бытие = единое жизнь мышление	ум: бытие жизнь мышление	ум: бытие жизнь мышление

В соответствии с этим свидетельством С.В. Месяц полагает, что «Порфирий отождествляет само по себе единое с умом на стадии пребывания, из которого еще не произошли ни жизнь, ни мышление и который поэтому не может даже рассматриваться еще как умопостигаемое бытие, но является в полном смысле слова непостижимым и простым абсолютом»⁵⁶⁶. А.Р. Фокин отмечает⁵⁶⁷, что Порфирий, в отличие от Плотина, отождествляет единое с «бытием, которое прежде сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος)» и есть «абсолютное бытие (τοῦ εἶναι τὸ ἀλόλυτον) и как бы идея сущего (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος)»⁵⁶⁸. По мнению Д. Брэдшоу, Порфирий «сводит платиновское различие между единым и умом к различию между двумя способами рассмотрения единого — или “в себе”, или “согласно бытию, жизни и мышлению”». Во втором случае единое понимается как серия из трех действий, через которые первоначало познает самое себя⁵⁶⁹.

Среди исследователей нет согласия по поводу отношения у Порфирия между философией и теургией. Так, Т.Г. Сидаш отмечает, что с одной стороны, тирский мыслитель предстает сомневающимся интеллектуалом-натуралистом и верным учеником Плотина (например, в «Письме к Анебону»). С другой стороны,

⁵⁶⁶ Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых... С. 85.

⁵⁶⁷ Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 13.

⁵⁶⁸ Porph. In Parm. 12.22–33.

⁵⁶⁹ Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 153.

Порфирий представляется практикующим теургом и верным учеником ближневосточных пантеистов-стойков (трактаты «Об изваяниях», «О философии, почерпнутой из Оракулов»). Исследователь предлагает рассматривать Порфирия «как человека с раздвоенным шизоидным сознанием на протяжении всей его жизни»⁵⁷⁰. Однако, например, по заключению М.Б. Симмонса, «Порфирий подчеркивал восхождение в связи с необходимостью бегства души от материального и телесного мира становления посредством дискурсивной мысли, происходящей от неоплатонической философии, с возможностью окончательного, вечного освобождения»⁵⁷¹. В своей сотериологии тирский философ исходил из основных принципов платонизма: 1) добродетель есть знание; 2) эпистемология и онтология нераздельны 3) развитие в добродетели предполагает онтологический и эпистемологический прогресс. При этом теургия и философия являются разными сотериологическими прагматиками для разных групп. Сами способы спасения у Порфирия иерархизированы и сопоставлены с трехчастным делением души (таблица 15)⁵⁷².

Таблица 15. Сотериологическая прагматика у Порфирия

Группа людей	Способ спасения	Часть души
выдающиеся философы	философия, рациональное рассуждение	умная
новоначальные философы	добродетель воздержания	яростная
необразованная масса	традиционная религия и теургия	вожделеющая

⁵⁷⁰ Сидаш Т.Г. Мысль Порфирия в свете философии эллинов // Порфирий. Труды. Т.2. СПб., 2019. С. 967.

⁵⁷¹ Simmons M.B. Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate. Oxford, 2015. P. 134.

⁵⁷² Ibid. P. 134-153.

Р.С. Соловьев предполагает, что Порфирий, написавший трактат «Против христиан», в то же время, кодифицируя труды учителя, подражал библейскому канону как авторитетному собранию христианских текстов. «Эннеады», наряду с текстами Гомера, Гесиода, диалогами Платона, «Халдейскими оракулами» должны были составить авторитетный канон для учебной программы философской школы⁵⁷³. Таким образом, свободно-критическое философское рассуждение у неоплатоников начинает ограничиваться интеллектуальным и даже божественным авторитетом и, таким образом, постепенно превращается в теологический дискурс с экзегетикой как его важнейшей частью.

После рассмотрения проблематики учения о началах и сотериологии Порфирия необходимо более четко выявить место ноологии в онтологической картине мира. Структура универсума философа хорошо видна из того, с какими предметами (*τὰ πράγματα*) он соотносит гипотезы платоновского диалога «Парменид». Об этом нам сообщает Прокл в своем «Толковании на “Парменид”». Согласно этому свидетельству, Порфирий полагал, что в первой гипотезе речь идет о первом боге (*περὶ θεοῦ τοῦ πρωτίστου*), во второй — об умопостигаемой шире (*περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους*), в третьей — о душе, но не только разумной (*περὶ ψυχῆς ἀλλ’ οὐχὶ τῆς λογικῆς μόνον*), в четвертой — о некоем упорядоченном теле (*περὶ σώματος κεκοσμημένου τινός*), в пятой — о неупорядоченном теле (*περὶ ἀκοσμήτου σώματος*), в шестой — об упорядоченной материи (*περὶ ὕλης κεκοσμημένης*), в седьмой — о неупорядоченной материи (*περὶ ὕλης, ἀκοσμήτου*), в восьмой — о материальных эйдосах, рассматриваемых в их подлежащем (*περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ μέντοι θεωρουμένων*), в девятой — о материальных эйдосах, исследуемых самостоятельно, отдельно от материи (*περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἐφ’ ἑαυτῶν χωρὶς τῆς ὕλης ἐξεταζομένων*)»⁵⁷⁴.

⁵⁷³ Соловьев Р.С. «Жизнь Плотина» Порфирия в историко-литературном контексте II-III века и проблема ее жанровой неоднородности. М., 2023. С. 85-86.

⁵⁷⁴ Procl. In Parm. 6.1053-1054.

Как видно, Порфирий именует первоначало, порождающее ум, богом. В «Сентенциях» он говорит подробнее о процессе развертывания ипостасей. «Бог везде, потому что нигде (Ὁ θεὸς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ)... Бог повсюду и нигде, относительно всех тел, что после него (τῶν μετ' αὐτὸν πάντων)... Ум же — в боге, ум везде и нигде относительно тех, что после него (νοῦς δὲ ἐν μὲν θεῷ, πανταχοῦ δὲ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτόν). А душа — в уме и в боге, она повсюду и нигде в теле (καὶ ψυχὴ ἐν νῷ τε καὶ θεῷ, πανταχοῦ (δὲ) καὶ οὐδαμοῦ ἐν σώματι). Тело же — в душе, и в уме, и в боге (σῶμα δὲ καὶ ἐν ψυχῇ καὶ ἐν νῷ καὶ ἐν θεῷ)». Мысль Порфирия состоит в том, что каждая ипостась повсюду и нигде относительно последующих. Далее философ разъясняет, что «нигде» необходимо для того, чтобы нижестоящая порождаемая ипостась могла быть отличной от вышестоящей и не отождествляться с ней. «Таким образом имеет место эманация всего (ἡ πρόοδος τοῦ παντὸς) к тому, что не может быть разом везде и нигде (εἰς τὸ μήτε πανταχοῦ ἅμα μήτε μηδαμοῦ εἶναι δυνάμενον), но поочередно причастно тому и другому (ἀνὰ μέρος ἐκατέρων μετέχον)»⁵⁷⁵. Иными словами, эманационный процесс завершается на телесном уровне.

Каким способом познается этот первый запредельный бог? Порфирий пишет, что хотя «о запредельном уме многое говорится в соответствии с мышлением (περὶ τοῦ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται), оно созерцается безмыслием лучше, чем мышлением (θεωρεῖται δὲ ἀνοησία κρείττονι νοήσεως)». Далее философ сравнивает безмыслие со сном, а мышление с бодрствованием. О спящем говорят через бодрствование, но познание и схватывание (ἡ γνῶσις καὶ ἡ κατάληψις) возможно только через сам сон. «Ибо подобное познается подобным (τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται), поскольку всякое знание есть уподобление познаваемому (ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις)»⁵⁷⁶. Как было ранее показано, возможно, уже Пифагор говорил об уподоблении богу как цели жизни человека. По-видимому, апофатический термин «безмыслие» следует понимать в значении превосходства,

⁵⁷⁵ Porph. Sent. 31. Перевод уточнен.

⁵⁷⁶ Porph. Sent. 25.

подобно тому, как Плотин приписывал первоначально особое сверхмышление. По мнению Р.С. Соловьева, апофатизм Порфирия в отношении первоначала восходит к Оригену, школу которого он посещал в молодости, а Ориген (исследователь придерживается концепции одного Оригена), в свою очередь, усвоил апофатическую лексику в отношении Бога у Филона Александрийского⁵⁷⁷.

Переходя к анализу собственно ноологии Порфирия, прежде всего следует сказать, что как всякий платоник (впрочем, как и всякий пифагореец) философ исходит из базовой оппозиции чувственно воспринимаемого и умопостигаемого. При этом предикаты (τὰ κατηγορούμενα) чувственно воспринимаемого и материального (τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐνύλου) суть всецелая протяженность (τὸ πάντη εἶναι πεφορημένον), переменчивость (τὸ μεταβλητὸν), существование в различии (τὸ ὑφεστάναι ἐν ἑτερότητι), сложность (τὸ σύνθετον εἶναι), разложимость в себе (τὸ καθ' αὐτὸ λυτὸν ὑπάρχειν), созерцаемость в месте и объеме (τὸ ἐν τόπῳ, τὸ ἐν ὄγκῳ θεωρεῖσθαι). А предикаты сущностно сущего (ὄντως ὄντος), самобытного (καθ' αὐτὸ ὑφεστηκότος) и нематериального (ἀύλου) суть вечное бытие, утвержденное в себе (τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἰδρυμένον), такое же и самоидентичное состояние (τὸ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχειν), существование в тождестве (τὸ ἐν ταυτότητι οὐσιῶσθαι), неизменность по сущности (τὸ ἀμετάβλητον εἶναι κατ' οὐσίαν), несложность (τὸ ἀσύνθετον), неразложимость (τὸ μήτε λυτὸν), небытие в месте (μήτε ἐν τόπῳ εἶναι), непротяженность в объеме (μήτε εἰς ὄγκον διαπεφορηῆσθαι), отсутствие становления (τὸ μήτε γινόμενον), неуничтожимость (μήτε ἀπολλύμενον εἶναι)⁵⁷⁸.

Порфирий развивает доктрину своего учителя об умопостигаемой триаде, все более сближая ее с триадой пребывание-исхождение-возвращение. Так, философ пишет, что элементы умопостигаемой триады суть действия (ἐνεργειῶν). «Согласно бытию (ὑπαρξιν), это действие, находящееся в покое (ἐστῶσα). Согласно мышлению, это действие, возвращающееся к себе (στραφεῖσα). А согласно жизни,

⁵⁷⁷ Соловьев Р.С. «Жизнь Плотина» Порфирия... С. 173.

⁵⁷⁸ Porph. Sent. 39.

это действие, исходящее из бытия (ἐκνεύσασα)»⁵⁷⁹. По свидетельству Августина Гиппонского⁵⁸⁰, Порфирий впервые гипостазировал аспекты триады, назвав их «тремя богами». А по мнению Иоанна Лидийца⁵⁸¹, философ даже учил о трех таких триадах (эннеаде), что предвосхищает подобные разработки у позднейших неоплатоников⁵⁸².

Подобно Гераклиту, в своей ноологии Порфирий устанавливает подобие человеческого ума и вселенского как части и целого. Он пишет, что «умная сущность подобочастна (νοερὰ οὐσία ὁμοιομερής), так что сущие (τὰ ὄντα) суть и в частичном уме (ἐν τῷ μερικῷ νῶ εἶναι), и во всесовершенном (ἐν τῷ παντελείῳ). Однако во всеобщем уме частное всецело (ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς), а в частном — и всеобщее частно (ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου μερικῶς)»⁵⁸³. Здесь сфера ума представлена как единая гомеοмерная сущность. Все ее части консубстанциальны и подобны целому.

Более подробно о нераздельности индивидуального и всеобщего ума говорится в следующем отрывке из «Сентенций». В нем Порфирий утверждает то, что чем человек ближе к своему истинному «я», тем он ближе и к сущему. «Чем ближе ты к себе самому (ἐαυτῷ πρόσει), несмотря на то, что ты присутствуешь в себе и неотделим от себя (παρόντι καὶ ἀναποστάτῳ ὄντι), тем ближе ты к тому (κάκεινῳ πρόσει), кто по своей сущности столь же неотделим от тебя, сколь и ты сам (ὁ δὴ οὕτω σοῦ ἐστὶν ἀναπόσπαστον κατ' οὐσίαν ὡς σὺ σαυτοῦ)». Поэтому, продолжает Порфирий, чтобы приблизиться к сущему, нужно «умно войти в свою сущность (χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερῶς)». Поскольку существует единство познающего и познаваемого (καθ' ἐνότητα τὴν τοῦ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου), то людям следует вновь стяжать себя самих (αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν), и когда они будут присутствовать для себя, будет присутствовать и сущее (παροῦσιν αὐτοῖς

⁵⁷⁹ Porph. In Parm. 14.10–26.

⁵⁸⁰ Aug. Hip. De civ. D. 10.29.

⁵⁸¹ Ioan. Lyd. De mens. 4.53; 4.122.

⁵⁸² Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 16.

⁵⁸³ Porph. Sent. 22.

πάρεστι καὶ τὸ ὄν). Для тех, кто выходит из бытия самим собой к иному (παρεξέλθωσιν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἑαυτῶν πρὸς τὰ ἄλλα), сущее отсутствует, поскольку они сами отсутствуют для себя (ἀποῦσιν ἑαυτῶν ἄπεστι καὶ τὸ ὄν). «Для нас естественно утверждаться в нашей сущности (ἡμεῖς ἐπεφύκειμεν ἰδρῦσθαι ἐν τῇ αὐτῶν οὐσίᾳ), богатеть из себя (πλουτεῖν ἀφ' ἑαυτῶν), не удаляться к тому, что мы не есть (μὴ ἀπέρχεσθαι πρὸς ὃ μὴ ἦμεν) и что делает нас бедными (πένεσθαι ἑαυτῶν), благодаря чему, опять же, мы связываемся нищетой (τῇ πενίᾳ συνεῖναι), несмотря на присутствие преизбытка (παρόντος κόρου). Не будучи отделены от сущего ни местом, ни сущностью (ἀπὸ τοῦ ὄντος οὐ τόπῳ, οὐκ οὐσίᾳ κεχωρισμένοι), ни еще чем-либо (οὐδ' ἄλλῳ τινὶ ἀποτετμημένοι), мы отделяемся от него из-за своего склонения к не-сущему (τῇ πρὸς τὸ μὴ ὄν στροφῇ χωρίζομεθα). Значит, мы справедливо наказаны (ἀποτίννυμεν) за отвращение от него (τῇ τοῦ ὄντος ἀποστροφῇ) отвращением от себя и неведением (αὐτοῦς ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες). Напротив, любовь к себе (ἐν τῇ αὐτῶν φιλίᾳ) возвращает нас к себе и связывает с богом (ἑαυτοῦς τε ἀπολαμβάνοντες καὶ τῷ θεῷ συναπτόμενοι). И значит, верно было сказано, что человек на земле пребывает в темнице (τινὶ φρουρᾷ), как совершивший побег»⁵⁸⁴.

Этот пространный отрывок был приведен полностью, поскольку он имеет важное значение для темы исследования. Здесь рассуждение Порфирия схоже с представленной выше мыслью его учителя о том, как ум удаляется от «всего», умаляется и становится частичным из-за сочетания с не-сущим. Ноология Порфирия утверждает единосущие и неотделимость божественного и человеческого ума. В глубине себя, «по своей сущности» человек является богом, возвращение к себе есть одновременно обращение к божественному. Интроспективная дельфийская максима «Познай самого себя» является сотериологической прагматикой.

Признание гомогенности бога и человека является отличительной чертой античной языческой теологии и ноологии. Однако оно немислимо для

⁵⁸⁴ Porph. Sent. 40.

христианской философии, которая строго разграничивает два вида сущего – тварное (κτιστός) и нетварное (ἄκτιστος)⁵⁸⁵. С другой стороны, постулируя онтологическую разницу по сущности Творца и творения, патристические авторы утверждают единосущие между собой Ипостасей Троицы. Так, например, в восьмой книге «Против Юлиана», говоря о соотношении неоплатонической триады с христианской Троицей и о границах этого сближения, Кирилл Александрийский (376-444), с одной стороны, обосновывает христианскую тринитарную доктрину ссылкой на авторитетных для императора-неоплатоника учителей – Платона, Нумения, Гермеса Трисмегиста, Плотина и Порфирия. В то же время александрийский богослов критикует неоплатоников следующим образом: «Поскольку они полагают сами, что имеются три изначальные ипостаси (τρεῖς ἀρχικὰς ὑποστάσεις), и утверждают, что сущность бога простирается до трех ипостасей (μέχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ προσήκειν), используя иногда термин «троица» (τὸ τῆς τριάδος ὄνομα), они согласны с учениями христиан. И у них не было бы никакого недостатка на этот счет, если бы они захотели приписать трем ипостасям понятие единосущия (τὸν τῆς ὁμοουσιότητος λόγον), чтобы познать, что существует единственная (μία) природа Божества (τῆς θεότητος φύσις), без этого троичного деления (τὸ τρισχιδὲς), ведущего к природной инаковости (ἑτερότητα φυσικὴν) и рассмотрению ипостасей по отношению друг к другу по степени совершенства (ἀλλήλων ἐν μείοσιν ὁρᾶσθαι τὰς ὑποστάσεις)»⁵⁸⁶.

В трактате «О воздержании» Порфирий выражает мысль о том, что ум и есть подлинное «я» человека. Так, говоря о возвращении к первоначалу, философ пишет, что «возвращение (ἀναδρομή) происходит к своей истинной самости (εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν), а не чему-то другому (οὐ γὰρ εἰς ἄλλο). А соединение по природе (ἡ σύμφυσις) осуществляется со своей действительной самостью (πρὸς τὸν ὄντως αὐτὸν), и ни с чем другим (οὐδὲ πρὸς ἄλλο). А наша подлинная самость есть ум (αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς). Поэтому целью является жизнь в согласии с умом (ὥστε καὶ

⁵⁸⁵ Зозуляк Я. Византийская философия. СПб., 2022. С. 39.

⁵⁸⁶ Суг. Alex. Contr. Iulian. 8.913d. Перевод наш.

τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν)»⁵⁸⁷. Вновь здесь утверждается единство по природе индивидуального и всеобщего. Также следует отметить, что приведенный отрывок С. О'Нил приводит в качестве аргумента в пользу своей позиции о том, что Порфирий полагал первоначалом ум, а не единое, поскольку, по мнению исследователя, здесь порфириево возвращение к уму излагается сходно с платиновым слиянием с единым⁵⁸⁸.

Порфирий полностью разделяет ноологическое учение Парменида, Аристотеля и Плотина о тождестве мышления своему предмету. «Если же мыслимое умом есть ум, то ум для себя есть мыслимое (εἰ δὲ νοητὸν τῷ νῷ ὁ νοῦς, ἑαυτῷ ἂν εἶη νοητὸν ὁ νοῦς)». «Ибо он сам есть разом и мыслящий, и мыслимое — целое целым (ὁ αὐτὸς ἄρα νοῦν καὶ νοούμενον ὅλον ὅλῳ)». Поскольку ум не состоит из частей, он не может отчасти мыслить, а отчасти быть мыслимым. Также поскольку ум есть целое, то в нем не может быть неразумной части. «Поэтому не так, что это мыслит, а то — нет, иначе он был бы неумен из-за того, что не мыслит (διὸ οὐχὶ τόδε μὲν ἑαυτοῦ νοεῖ, τόδε δὲ οὐ νοεῖ· καθ' ὃ γὰρ οὐ νοεῖ, ἀνόητος ἔσται)». В мышлении ум не оставляет одно, переходя к другому (οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τόδε μεταβαίνει), иначе он не мыслил бы оставленного и стал бы неумным (ἀνόητος). Также ум не мыслит сейчас одно, а потом другое (οὐ τὸ μὲν νῦν, τὸ δὲ αὖθις), а все сразу, сейчас и всегда (πάντα ἅμα νῦν καὶ αἰεῖ). Поэтому для него нет ни прошлого, ни будущего (ἀνήρηται δὲ ἐπ' αὐτοῦ τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον), но только настоящее (τὸ νῦν). «Ум содержит все вещи согласно единому, в едином и вневременном и непротяженном (διὸ καθ' ἓν πάντα ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαστάτῳ καὶ ἀχρόνῳ)». Поэтому в уме (ἐν τῷ νῷ) нет откуда-то и куда-то (τὸ ποθεν ποι), ни движения (οὐδὲ κίνησις) но — деятельность в согласии с единым и в едином (ἐνέργεια καθ' ἓν ἐν ἐνὶ). Подле ума Порфирий гипостазирует вечно существующее в едином (τὸ αἰεὶ ἐν ἐνὶ ὄν), «то есть вечность, которая сосуществует в ипостаси с умом (τοῦτο

⁵⁸⁷ Porph. De abstin. 1.29.4.

⁵⁸⁸ O'Neill S. Porphyry the apostate: assessing Porphyry's reaction to Plotinus's doctrine of the One // The Heythrop journal. 2016. No 57. P. 77.

δέ ἐστὶν αἰών· παρῦλέστη ἄρα νῶ ὁ αἰών)»⁵⁸⁹. Под вечностью, видимо, следует понимать первый элемент умопостигаемой триады (бытие). По заключению С. Раппе, «тождественная теория истины, учение о том, что ум идентичен со своими объектами, есть, вероятно, основание философского предприятия, которое мы знаем как неоплатонизм»⁵⁹⁰.

После рассмотрения ноологии в собственном смысле, связанной с ипостасью ума, следует обратиться к нижележащему слою психического, поскольку мышление усматривается и на этом уровне. Душу Порфирий понимает как сущность, среднюю (μέσον) между неделимым (ἀμερίστου) и делимым (μεριστῆς), то есть между умом и телами, поскольку сущность ума исключительно неделима (ὁ δὲ νοῦς ἀμερίστος οὐσία μόνον), а тела только делимы (μεριστὰ)⁵⁹¹.

Порфирий, как и Плотин, принимает и развивает дифференциацию ноэтического и логического, проведенную Платоном в «Государстве». От интуитивного ума, пребывающего в соответствующей ипостаси, Порфирий отличает дискурсивный ум, находящийся в душе. Этот ум не мыслит согласно единому (μὴ καθ' ἓν ἐν ἐνὶ νοοῦντι), но переменчив (μεταβατικῶς) и находится в движении (ἐν κινήσει). Поэтому в ипостаси души соприсутствует время (παρῦλέστη χρόνος). Дискурсивный ум оставляет одно (τὸ μὲν καταλείπειν), чтобы мыслить другое (τὸ δὲ ἐπιλαμβάνειν). «Душа переходит от одного к другому, меняя умопостигаемое (ψυχὴ δὲ μεταβαίνει ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο ἐπαμείβουσα τὰ νοήματα)». При этом первый предмет мысли не выставляется (οὐκ ἐξισταμένων), а второй не привходит извне (ἄλλοθεν ἐλεισιόντων). Первое пребывает в душе в качестве прошлого (ὥσπερ παρελήλυθε καίπερ μένοντα ἐν αὐτῇ), второе приходит из самой души. Душа движется от себя к себе (αὐτόθεν εἰς ἑαυτὴν κινουμένης), разглядывая по частям то, чем она обладает (τὸ ὄμμα φερούσης εἰς ἃ ἔχει κατὰ μέρος). Она подобна

⁵⁸⁹ Porph. Sent. 44. Перевод уточнен.

⁵⁹⁰ Rappe S. Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge, 2007. P. 234.

⁵⁹¹ Porph. Sent. 5.

роднику, который не вытекает наружу (οὐκ ἀπορρέτω), но изливает кругом в себя содержимое (κύκλω εἰς ἑαυτὴν ἀναβλυσζούση ἃ ἔχει)⁵⁹².

Душа является подражанием ума как в своем мышлении, так и в своем движении. «Это-то [круговое] движение души и создает время (κινήσει αρυφίσταται χρόνος), так же как пребывание ума в себе создает вечность (τῇ δὲ τοῦ νοῦ μονῇ τῇ ἐν ἑαυτῷ ὁ αἰών). Ибо как ум неотделим от вечности, так и время неотделимо от души, поскольку соединены в ипостасях (ὅτι καὶ αἱ παρυποστάσεις ἦνωνται ἐκεῖ). Движущееся (τὸ κινούμενον) подражает (διαψεύδεται) пребывающему (τὸ μένον) своей вечностью, беря в качестве представления (εἰς ἔννοιαν) вечности безмерность движения (τὸ ἄμετρον τῆς κινήσεως). И пребывающее подражает движущемуся своим временем, как его настоящим и выходя и умножаясь через проход времени (ὥσπερ τὸ νῦν αὐτοῦ καὶ διεξοδεῖον καὶ πολλαπλασιάζον κατὰ πάροδον τοῦ χρόνου)»⁵⁹³. Иными словами, душа есть образ ума, а время души есть образ вечности ума. При этом, в некотором смысле, в уме есть особое время, как и в душе своя вечность.

Порфирий, вслед за средними платониками и Плотинем, сближает ипостась души со стоическим представлением о логосе. По мнению сирийского философа, душа содержит логосы всех вещей (ἡ ψυχὴ ἔχει μὲν πάντων τοὺς λόγους) и действует в соответствии с ними (ἐνεργεῖ δὲ κατ' αὐτούς). Занимая срединное положение, душа может обращаться как к уму, так и внешним вещам. Эти два процесса Порфирий представляет соответственно как интроспекцию и экстраспекцию. Призываемая иным, душа прилагает чувства к вещам внешним (ὕπ' ἄλλου μὲν ἐκκαλουμένη ὡς πρὸς τὰ ἔξω τὰς αἰσθήσεις ἀποδίδωσιν). Погружаясь же в себя, она в мышлении становится направленной к уму (εἰς δὲ ἑαυτὴν εἰσδῶσα πρὸς τὸν νοῦν ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεται).

Интересным является фрагмент, в котором Порфирий сопоставляет различные гносеологические акты с космическими реальностями. По его словам, более чистая душа (καθαρώτερον) срастается с телом, близком нематериальному (τὸ ἐγγὺς τοῦ

⁵⁹² Porph. Sent. 44.

⁵⁹³ Porph. Sent. 44. Перевод Т.Г. Сидаша.

ἀύλου σῶμα), то есть с эфирным телом (τὸ αἰθέριον). Когда она переходит от логоса к фантазии (ἐκ λόγου εἰς φαντασίας), то наслаждается с солнцевидным телом (τὸ ἡλιοειδές). А если душа становится женоподобной и страстной по отношению к эйдосу (θηλυνθείση δὲ καὶ παθαινομένη πρὸς τὸ εἶδος), то ей предстоит луновидное тело (τὸ σεληνοειδές)⁵⁹⁴. Здесь под эйдосом, вероятно, нужно понимать материальный эйдос. Прежде всего следует обратить внимание на связь высшего умного начала души с пятым элементом Аристотеля, эфиром. В целом отрывок хорошо иллюстрирует античное космоцентричное мирозерцание: то, что происходит в душе, одновременно распространяется на вселенную. Психическая интериоризация переходит в космическую экстериоризацию. Соотнесение различных психических уровней с макрокосмическими объектами близко учению Плутарха.

Ключевые моменты вышеизложенного в параграфе схематически представлены в таблице 16.

Таблица 16. Структура универсума и ноология Порфирия

вселенная	человек
единое (τὸ ἓν), причина (αἰτία), начало (ἀρχή), первый бог (θεὸς ὁ πρῶτιστος), отец, сверхумное и сверхсущностное (ἀνεγνωήτως τε καὶ ὑπερουσίως), запредельное уму (τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ), бытие прежде сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος), абсолютное бытие (τοῦ εἶναι τὸ ἀπόλυτον), идея сущего (ιδέα τοῦ ὄντος)	безмыслие, превосходящее мышление (ἀνοησία κρείττων νοήσεως), схватывание (κατάληψις)
ум (νοῦς), умопостигаемое (νοητόν), сущее (τὰ ὄντα), умная сущность (νοερά οὐσία), умопостигаемая ширь (τὸ νοητὸν πλάτος), множественность согласно единому	ум (ὁ νοῦς), мышление (νόησις), действительная самость (τὸν ὄντως ἑαυτὸν), своя сущность (ἡ αὐτῶν οὐσία), частичный ум (μερικὸς νοῦς)

⁵⁹⁴ Porph. Sent. 29.

(τὸ πλῆθος καθ' ἓν), парадигма, всесовершенный ум (παντέλειος)	
сверхмировая душа (ἡ ψυχὴ ἢ ὑπερκόσμιος), логосы всех вещей (πάντων οἱ λόγοι), демиург	разум (λόγος)
чувственный мир (αἰσθητόν)	чувство (αἴσθησις)
материя (ὕλη)	

3.3. Ямвлих Халкидский (242-325) и проблема обособленности ума от души

Ямвлих разошелся с Порфирием во взглядах по вопросу о первоначалах. Он критиковал своего учителя за отождествление единого с бытием. Целью халкидца было, с одной стороны, сохранить трансцендентность единого, а с другой, объяснить возможность происхождения из него сущего. Дамаский в труде «О началах» объясняет причину такой позиции Ямвлиха: «Но может быть лучше согласиться с Ямвлихом. Ведь если умопостигаемая триада представляет собой, согласно пифагорейцам, единицу—неопределенную двоицу—и следующую за ними троицу (μονὰς καὶ δυὰς ἀόριστος καὶ ἐπὶ ταύταις τριάς, αὕτη ἐστὶν ἡ νοητὴ ὅλη τριάς), то ей по необходимости должно предшествовать единое (τὸ ἓν). Если же она, согласно Платону, есть предел—беспредельное —смешанное (πέρας καὶ ἄπειρον καὶ μικτόν), то и в этом случае раньше нее должно быть единое (ὑπόκειται τῷ Πλάτωνι τὸ ἓν), выступающее по отношению к ней как причина смеси (τῆς μίξεως αἴτιον). Если же, согласно “Халдейским оракулам”, триада есть отец—сила—ум (πατὴρ ἐστὶ καὶ δύναμις καὶ νοῦς), то и здесь ей должен предшествовать единый отец (ὁ εἷς πατὴρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος), поскольку, как гласит оракул: “в космосе каждом сияет триада, над ней же началом— монада (παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς ἧς μονὰς ἄρχει)”⁵⁹⁵. Если же так обстоит дело в космосах (ἐν τοῖς κόσμοις), то тем более — в

⁵⁹⁵ Or. chald. Fr. 27.

надкосмической глубине (ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ βυθῷ), которой совсем уж не подобает начинаться с множества (ἄρχεσθαι ἀπὸ πλήθους). Поэтому если, как мы уже говорили, прежде троичного — единовидное (πρὸ μὲν τοῦ τριαδικοῦ τὸ μονοειδές), а прежде него — совершенно несказанное (τὸ πάντῃ ἄρρητον), то вывод очевиден»⁵⁹⁶. Как явствует из отрывка, Ямвлих отождествляет неоплатоническую умопостигаемую триаду с пифагорейской, платоновской и халдейской. С.В. Месяц так поясняет это свидетельство. В первом случае единица, включенная в числовой ряд, не может быть началом числа как такового. Во втором случае нужна причина смешения. В третьем случае авторитет оракулов говорит, что началом триады должна быть монада⁵⁹⁷. На основании вышеприведенного и других фрагментов сочинения Дамаския «О началах»⁵⁹⁸ можно предложить следующую схему (таблица 17).

Таблица 17. Структура сферы единого у Ямвлиха

первое единое: совершенно неизреченное (παντελῶς ἄρρητον)
второе единое: простое единое (ὁ ἀπλῶς ἓν)
триада: предел (πέρας) беспредельное (ἄπειρον) единое сущее (τὸ ἓν ὄν).

Тогда как большинство платоников толковали единую гипотезу «Парменида»⁵⁹⁹ как апофатический метод описания абсолюта, Ямвлих понимал ее катафатически. Действительно, по свидетельству Прокла, «другие (т.е. Ямвлих) утверждали, что поскольку первое является всеобщей причиной (πάντων αἴτιον ὄν

⁵⁹⁶ Damasc. De princ. 1.86.19–87.7. Перевод Л.Ю. Лукомского.

⁵⁹⁷ Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых... С. 86-87.

⁵⁹⁸ Damasc. De princ. 1.86; 1.101; 1.103.

⁵⁹⁹ Plat. Parm. 137c.

τὸ πρῶτον) и расположено превыше жизни, превыше ума и превыше самого по себе бытия (ὕπὲρ ζώῃν, ὕπὲρ νοῦν, ὕπὲρ αὐτὸ τὸ ὄν ἰδρυμένον), то в определенном смысле оно содержит в себе причины всего этого неизреченным, невообразимым и в высшей степени объединенным способом, непостижимым для нас (ἔχει πῶς τὰς τούτων αἰτίας ἀπάντων ἀφράστως καὶ ἀνεπινοήτως καὶ τὸν ἐνικώτατον τρόπον καὶ ἡμῖν μὲν ἀγνώστως). И эти находящиеся в нем скрытые причины всего в целом (κρύφια τῶν ὅλων αἴτια), суть “прообразы прежде прообразов” (παραδείγματα πρὸ παραδειγμάτων), и само первое есть “целое прежде целых” (τὸ πρῶτον αὐτὸ ὅλον πρὸ ὅλων), не нуждающееся в частях (οὐ δεηθὲν μερῶν). Потому что “целое прежде частей” (τὸ μὲν γὰρ πρὸ τῶν μερῶν ὅλον) в некотором смысле нуждается в частях, и это как раз то целое, которое отрицает здесь Платон, целое же прежде целых совсем не нуждается в частях»⁶⁰⁰.

В «Пармениде» Платон говорит, что единое не является целым, поскольку оно не содержит частей, так как оно не есть многое. Однако для Ямвлиха все предикаты единого из диалога указывают апофатически на некие скрытые характеристики абсолюта, в которых предвосхищены категории умопостигаемого мира. Чтобы быть причиной умопостигаемой триады, единое, некоторым образом, должно их содержать. Поэтому кроме сверхсущего единого, «всеединого», являющегося первопринципом всего, Ямвлих вводит еще одно сверхсущее начало, «совершенно невыразимое», которое и выполняет в его метафизической системе функцию абсолюта в строгом смысле слова⁶⁰¹.

Как и в случае других неоплатоников, структуру универсума у Ямвлиха можно выявить из его толкования гипотез диалога «Парменид», которое приводит Прокл в комментарии на тот же платоновский диалог. «Следующий ряд комментаторов (т.е. Ямвлих) следуют другому методу интерпретации. Они утверждают, что первая гипотеза связана с богом и богами (περὶ θεοῦ καὶ θεῶν), ибо рассуждение идет не только о едином (περὶ τοῦ ἑνός), но и о всех божественных

⁶⁰⁰ Procl. In Parm. 1107.9–20. Перевод Л.Ю. Лукомского.

⁶⁰¹ Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых... С. 88.

генадах (περὶ πασῶν τῶν θεῶν ἐνάδων). Вторая касается умопостигаемой шири и умопостигаемых богов (περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους καὶ τῶν θεῶν τῶν νοητῶν). Третья еще не о душе, как заявляли предыдущие комментаторы, но о лучших нас родах (περὶ τῶν κρείττωνων ἡμῶν γενῶν): ангелах, демонах и героях. Ибо эти классы бытия идут сразу ниже богов и лучше даже всеобщих душ (τῶν ὅλων ψυχῶν) – это их самый примечательный взгляд, и поэтому они утверждают, что эти занимают предшествующий душам уровень в гипотезах. Четвертая гипотеза касается разумных душ (περὶ ψυχῶν τῶν λογικῶν). Пятая – тех вторичных душ (δευτέρων ψυχῶν), которые связаны с разумными. Шестая касается материальных эйдосов (περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν) и семенных логосов (πάντων τῶν σπερματικῶν λόγων). Седьмая – материи (τῆς ὕλης). Восьмая – небесного тела (περὶ τοῦ οὐρανίου σώματος), а девятая – рожденного и подлунного тела (περὶ τοῦ γεννητοῦ καὶ ὑπὸ σελήνην σώματος)⁶⁰². Как видно, Прокл обращает внимание читателей на то, что третья гипотеза диалога у Ямвлиха, в отличие от предшественников (Плотина, Амелия и Порфирия), относится к «лучшим родам» (ангелам, демонам и героям), которых халкидец помещает между богами и душами.

Прежде чем перейти к детальному анализу ноологии Ямвлиха, следует сказать о том, как в целом мыслитель объясняет процесс генерации ипостасей. По учению философа, «всякий чин возглавляет непричастуемая монада, предшествующая причастуемому (πάσης τάξεως ἡ ἀμέθεκτος ἡγεῖται μὴ μὲν πρὸ τῶν μετεχομένων)»⁶⁰³. Таким образом, в каждой ипостаси можно выделить три аспекта: 1) ипостась непричастуемая (ἀμέθεκτος), то есть в чистейшем виде; 2) ипостась, причастуемая (μετεχομένος) низшим уровнем бытия; 3) ипостась по причастию (κατὰ μέθεξιν) или в отношении (ἐν σχέσει), то есть отраженная на следующем уровне бытия. Различение этих аспектов позволяет сделать переходы от высших к низшим онтологическим реальностям более плавными и непрерывными.

⁶⁰² Iamb. In Parm. Fr. 2; Procl. In Parm. 1054-1055. Перевод уточнен.

⁶⁰³ Iamb. In Tim. Fr. 54.

В своей рациональной теологии, осмысливая теогонический процесс, Ямвлих преддицирует активность только единице. Непричастуемое единое (предел) не действует на иное и не соотносится с ним. Причастуемое единое (беспредельное) соотносится с иным и отражается в нем. Единое в причастии, воплощенное и вообразенное, представляет собой единое сущее, то есть умопостигаемое, первый член ноэтической триады. Этот процесс является образцом для генезиса последующих уровней, прежде всего сферы ума⁶⁰⁴.

В ноологии Ямвлиха такой правящей непричастуемой монадой является единое сущее. «Но божественный Ямвлих решительно отвергает рассуждение, которое объявляет “вечно сущее (τὸ ἀεὶ ὄν)”⁶⁰⁵ пребывающим выше родов бытия и идей (κρείττον καὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ιδεῶν) и помещает его на вершине умопостигаемого (ἐπ’ ἄκρῳ τῆς νοητῆς οὐσίας) наслаждающимся первой причастностью единому (ἰδρῶν αὐτὸ πρῶτως μετέχον τοῦ ἐνός). И в пользу этого свидетельствует то, что написано по поводу единого сущего как в “Пармениде”⁶⁰⁶, так и в “Софисте”⁶⁰⁷. Ибо там он ставит единое сущее (τὸ ἐν ὄν) прежде целого (πρὸ τοῦ ὅλου) и прежде всего умопостигаемого (πρὸ τοῦ παντὸς τοῦ νοητοῦ), хотя все в своей целокупности является умопостигаемым (τὸ ὅλον νοητόν ἐστὶ καὶ τὸ πᾶν)»⁶⁰⁸. Ямвлих именует единое сущее также «вечно сущим» и отождествляет с вечностью и парадигмой. При этом эта монада сферы ума (единое сущее) тождественна низшему уровню рассмотренного мира единого (смешанное или единое сущее). Таким образом, принцип Ямвлиха состоит в том, что высший элемент мира присутствует также и на предыдущем уровне. По мнению Дж. Диллона, Ямвлих

⁶⁰⁴ Сидаш Т.Г. Ямвлих и конец эллинской философии // Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. Толкования. СПб., 2020. С. 408-410.

⁶⁰⁵ Plat. Tim. 27d.

⁶⁰⁶ Plat. Parm. 142b sq. Вторая гипотеза.

⁶⁰⁷ Plat. Soph. 244b sq.

⁶⁰⁸ Iamb. In Tim. Fr 29; Procl. In Tim. 1.230. Перевод Р.В. Светлова (Фр. 30).

все-таки различал, хотя и не совсем четко, монаду ноэтического мира и первый элемент умопостигаемой триады⁶⁰⁹.

С одной стороны, Ямвлих отрицает возможность постичь первое единое, поскольку знание в собственном смысле может начаться только с третьего элемента сферы умопостигаемого, то есть ума. «То, что не постижимо (γνωστόν) ни мнением (δόξη), ни разумом (διανοία), ни умом в душе (νῶ τῶ ψυχικῶ), ни умозрением с прибавлением постигающего суждения (νοήσει μετὰ λόγου), ни со всесовершенной наблюдательной башни ума (τῆ τοῦ νοῦ παντελεῖ περιωπῆ), — не познаваемо, кроме того, ни “цветом ума” (τῶ ἄνθει τοῦ νοῦ), ни — в целом — путем умного схватывания (ἐπιβολῆ), ни через определения (κατὰ ἐπέρεισιν ὠρισμένην), ни при помощи понимания (κατὰ περίληψιν), ни при помощи какого-либо иного способа, — давайте же присоединимся к этому утверждению, на котором настаивал великий Ямвлих»⁶¹⁰. Фрагмент интересен также тем, что здесь представлены многообразные эпистемологические способности, которыми обладает человек по мнению поздних неоплатоников. Термин «наблюдательная башня (περιωπή)» встречался у неопифагорейца Нумения Апамейского (II в. н.э.) в значении обители второго демиургического бога-ума⁶¹¹. Кроме того, в качестве аналогии распознавания первого бога-блага философ приводил образ наблюдения с вышки (σκοπή) за маленькой лодкой среди волн⁶¹².

С другой стороны, в структуре человека-микрокосма есть способность, соответствующая уровню единого вселенной-макрокосма. Ямвлих именует ее «единым души». Скорее всего, именно единое души, как и у Прокла далее, называется выше «цветом ума», выражением из «Халдейских оракулов»⁶¹³. Именно благодаря нему можно приблизиться к пониманию божественного. Интересно, что

⁶⁰⁹ Dillon J.M. Introduction // Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Leiden, 1973. P. 33-37.

⁶¹⁰ Iamb. In Parm. Fr. 3; Damasc. De princ. 1.151.

⁶¹¹ Num. Fr. 12 des Places.

⁶¹² Num. Fr. 2 des Places.

⁶¹³ Or. chald. Fr. 1.

в своем «Комментарии на “Федр”» философ различает кормчего и возничего колесницы души. «Божественный Ямвлих принимает кормчего за единое души (κυβερνήτην τὸ ἐν τῆς ψυχῆς): ее ум является возничим (ἡνίοχον δὲ τὸν νοῦν αὐτῆς). Слово “зритель (θεατῆ)” использовано не в том значении, что он направляет свой взгляд на умопостигаемое как лежащее вне него (καθ’ ἑτερότητα ἐπιβάλλει τούτῳ τῷ νοητῷ), но в том, что он един с ним и наслаждается им (ἐνοῦται αὐτῷ καὶ οὕτως αὐτοῦ ἀπολαύει). Ведь [выражение] это показывает, что кормчий является более совершенным, чем возничий и кони (τὸν κυβερνήτην τελειότερόν τι τοῦ ἡνίοχου καὶ τῶν ἵπλων). Ведь единое души по природе объединено сущностью с богами (τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς πέφυκεν)»⁶¹⁴.

Иными словами, под «кормчим» Ямвлих понимает единое души, а под «возничим» - ум души. Тем самым сферы единого и ума находят свои точные корреляты в человеческой психике. Следует обратить внимание на то, что в отрывке умопостигаемое полагается имманентным уму, а не трансцендентным. Также посредством единого души утверждается природное единство людей с богами, что уже было отмечено при рассмотрении ноологии Порфирия. Вероятно, под богами в данном случае нужно понимать генады, в которых у Ямвлиха множится второе единое, «так что каждая из них – это отдельно взятое единое как причинное начало определенной цепи следствий»⁶¹⁵. Как отмечает К. Эдди, у Ямвлиха «люди онтологически (или пре-онтологически) связаны с божественным посредством единого души»⁶¹⁶. Оно является божественной печатью или принципом человеческой души. Теург, совершающий ритуал, пробуждает и активизирует этот божественный элемент души, который становится способным воспринимать божественное просвещение⁶¹⁷.

⁶¹⁴ Iamb. In Phaedr. Fr. 7; Herm. In Phaedr. 150. Перевод Р.В. Светлова.

⁶¹⁵ Курдыбайло Д.С. Куррикулум для теурга. Калининград, 2024. С. 147.

⁶¹⁶ Addey C. The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation // Iamblichus and the Foundations of Late Platonism. Leiden-Boston, 2012. P. 140.

⁶¹⁷ Ibid. P. 135-148.

Единое сущее, непричастуемая монада сферы ума, является первым элементом умопостигаемой триады бытие-жизнь-мышление. «Все разделено даже не во втором порядке (οὐδὲ ἐν τῷ δευτέρῳ διακόσμῳ ἢ πάντῃ διάκρισις). Ведь первый, кто создает эйдетическое, — это ум (εἰδοποιῖα νοῦ πρώτου ἐστίν), и первый ум является чистым умом (νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρὸς νοῦς). По этой причине Ямвлих утверждает, что здесь располагаются монады эйдосов (ὑφίστασθαι τὰς τῶν εἰδῶν μονάδας), подразумевая под таковыми неделимое в каждом [эйдосе] (τὸ ἐκάστου ἀδιάκριτον). Вот почему умопостигаемое как бы [пребывает] в мышлении (νοητὸν ὡς ἐν νοεροῖς) и является причиной бытия эйдетического (οὐσίας αἴτιος εἰδητικῆς), так же как второе — причина наличия жизни в умопостигаемом (ὁ δεύτερος ζωῆς), третье же — причина их созидания как эйдосов (ὁ τρίτος εἰδοποιῖας ἐν νοεροῖς)»⁶¹⁸. Р.В. Светлов так комментирует представленный отрывок в свете неоплатонической теории эйдоса. Собственным топосом эйдосов является именно умная, а не умопостигаемая сфера. Последняя сверхэйдетична и в ней эйдосы пребывают лишь парадигматически. Бытие полагает монады эйдосов, то есть их существование и неделимость. Жизнь придает эйдосам неабстрактность, то есть большую конкретность. Наконец, ум дарует эйдосам определенность и познаваемость, то есть их окончательное оформление⁶¹⁹. Другим именованием монады умопостигаемого является парадигма. Ямвлих называл ее «самой сутью сущего (αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν)» и ставил единое над парадигмой⁶²⁰.

У Ямвлиха присутствует учение о том, что каждый член ноэтической триады содержит особым образом два других. Бытие является причиной жизни и ума. Жизнь является следствием бытия и причиной ума. Ум является следствием жизни. В результате сфера ума состоит уже не из триады, а эннеады, т.е. трех триад, которые следуют в иерархии Ямвлиха после двух единых. В каждой триаде

⁶¹⁸ Iamb. In Phileb. Fr. 5; Damasc. In. Phileb. 105. Перевод Р.В. Светлова

⁶¹⁹ Светлов Р.В. Комментарии // Ямвлих. Собрание творений / ред. Т.Г. Сидаш, С.Д. Сапожникова. СПб., 2020. Т. 4. С. 58.

⁶²⁰ Iamb. In Tim. Fr. 36; Procl. In Tim. 1.321.

преобладает соответствующий элемент. Таким образом, именно Ямвлих впервые закрепил каноническую последовательность умопостигаемой триады: бытие – жизнь – мышление⁶²¹.

Кроме вышеозначенной трихотомической ноологии Ямвлих также использует дихотомическую, в которой базовое деление проходит между мыслимым (νοητός) и мыслящим (νοερός). Содержание умопостигаемого суть парадигмы, а содержание умного – идеи. Каждая из этих сфер возникает аналогично вышеописанному теогоническому процессу в едином (см. таблицу 18). В свою очередь, каждый член умной троицы имеет трехчастную структуру⁶²².

Таблица 18. Структура сферы ума у Ямвлиха

умопостигаемое	непричастуемое	отец или бытие
	причастуемое	сила
	в причастии	мышление силы
умное	непричастуемое	ум
	причастуемое	жизнь
	в причастии	демиург
седмерица		

Необходимо уточнить эту предложенную Т.Г. Сидашом схему в отношении онтологического топоса демиурга. Как уже было показано, Прокл в «Толковании на “Тимей”», говоря о статусе демиурга у предшественников, сообщает, что у Плотина он содержит в себе парадигму, а у Порфирия отождествляется с мировой душой. В некоторых местах позицию Ямвлиха в этом вопросе Прокл сближает с платоновской. «Подлинная сущность (τὴν ὄντως οὐσίαν) и начало рождения вещей (τῶν γιννομένων ἀρχὴν) и умопостигаемая парадигма космоса (τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα), которые мы называем умопостигаемым космосом (νοητὸν

⁶²¹ Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 18-19.

⁶²² Сидаш Т.Г. Ямвлих и конец эллинской философии... С. 411-413.

κόσμον), и те причины (αἰτίας), которые, как мы утверждаем, предшествуют (προὑπάρχειν) всем [вещам] в природе, все это — бог-демиург (θεὸς δημιουργός) (которого мы исследовали сейчас) охватывает собою и содержит в себе” (ἐν ἐνὶ συλλαβῶν ὑφ’ ἑαυτὸν ἔχει)»⁶²³.

Однако в этом же трактате Прокл передает нам более детальные сведения о месте демиургического чина в ноологии Ямвлиха на основании сочинения последнего «О речи Зевса в “Тимее” (περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας)». В нашем переводе это место звучит так: «После умопостигаемых триад (τὰς νοητὰς τριάδας) и трех триад умных богов (τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας) в умной семернице (ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι) третий чин в отцах (ἐν τοῖς πατράσιν) он уделяет демиургу (τῷ δημιουργῷ). Ибо он говорит, что этих бога три и они воспеваются пифагорейцами. Они передали, что единому уму (τοῦ μὲν ἐνὸς νοῦ), содержащему в себе целые монады (τὰς μονάδας ὅλας ἐν ἑαυτῷ περιέχοντος), свойственна простота (τὸ ἀπλοῦν), нераздельность (ἀδιαίρετον), благовидность (ἀγαθοειδές), пребывание в себе (μένον ἐν ἑαυτῷ), соединенность с умопостигаемым (συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς) и подобные признаки превосходства (τὰ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς). Они говорят, что среднему (τοῦ δὲ μέσου) принадлежат такие прекрасные свойства (κάλλιστα δείγματα) как полнота, как соединяющему плодотворность трех богов (τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τριῶν τὸ γόνιμον τῶν θεῶν), соединение трех (τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν), полнота действия (τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν), порождение божественной жизни (τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν), исхождение повсюду (τὸ προῖον πάντη) и благотворность (τὸ ἀγαθοεργόν). Они учат, что прекрасные признаки (τεκμήρια κάλλιστα) третьего (τοῦ δὲ τρίτου) и демиурга всего (δημιουργοῦντος τὰ ὅλα) суть неподвижные исхождения (τὰς μονίμους προόδους) и творение причин всего (τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις), и соединение отдельных целых причин для эйдосов (συνοχὰς τὰς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἶδεσιν αἰτίας), произведение всяческого создания (τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας) и подобные

⁶²³ Iamb. In Tim. Fr. 35; Procl. In Tim. 307. Перевод Р.В. Светлова.

этим»⁶²⁴. Из фрагмента следует, что ноология у Ямвлиха начинает превращаться в разработанную философскую теологию, которая будет еще более детализироваться и уточняться дальнейшими неоплатониками. В сфере ума выделяются умопостигаемые и умные боги. За ними следует интеллектуальная гебдомада с ее тремя отцами, из которых третий есть демиург.

Следуя выбранной последовательности изложения, перейдем к рассмотрению у Ямвлиха уровня души и его отношения к ноологии. Связь ума и души хорошо представлена во фрагменте из его «Комментария на “Тимей”». В представлении философа, ум есть неподвижное движение (ὁ μὲν νοῦς κίνησις ἐστὶν ἀκίνητος), а душа — самодвижное движение (ἡ δὲ ψυχὴ κίνησις αὐτοκίνητος). Первый единовиден (μονοειδής), един и неделим (εἷς καὶ ἀδιαίρετος), а вторая — двойка (δυοειδής), делима и есть сама приумноженность (ἐαυτὴν διαιροῦσα καὶ πολλαπλασιάζουσα). «Но душа причастна уму (μετέχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ νοῦ), насколько она умна (καθόσον ἐστὶ νοερά) и через свой ум соприкасается с божественным умом (καὶ δι’ αὐτοῦ συνάπτεται πρὸς τὸν θεῖον νοῦν). Ибо, причастуя уму, душа всего восходит к умопостигаемому (νοῦ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ μετέχουσα πρὸς τὸ νοητὸν ἄνεισιν)»⁶²⁵.

В другом фрагменте два круга из «Тимея», внешний и внутренний, тождественный и иной, Ямвлих соотносит соответственно с умом, отделенным от души (χωριστὸν τῶν ψυχῶν νοῦν), и с неотделимым (ἀχώριστον). При этом первый не смешан с другой жизнью души и ее способностями (ἀμιγῶς ἀπὸ τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς), а второй смешан с ними и направляет их (τοῦ δὲ μίγνυμένου πρὸς αὐτὰς καὶ κατευθύνοντος). В свою очередь, целая душа действует, оставаясь на месте и соединяясь с самим демиургом (ὅλη ἡ ψυχὴ μονίμως ἐνεργεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν ἐνοῦται τὸν δημιουργόν)⁶²⁶. Творчески перерабатывая учения

⁶²⁴ Procl. In Tim. 1.308-309. Перевод наш.

⁶²⁵ Iamb. In Tim. Fr. 56; Procl. In Tim. 2.250.

⁶²⁶ Iamb. In Tim. Fr. 57; Procl. In Tim. 2.252.

Гераклита об отдельности ума и Анаксагора о его несмешанности, Ямвлих диалектически сохраняет каждый из этих моментов.

В другом фрагменте того же сочинения Ямвлих уже рассматривает целую душу как непричастуемую монаду сферы души: «...здесь нам следует понимать под душой ту душу (ψυχήν), которая обособлена и сверхмирна, и отрешена, и властвует над всем (τὴν ἐξηρημένην καὶ ὑπερκόσμιον καὶ ἀπόλυτον καὶ πᾶσιν ἐνεξουσιάζουσαν). Ведь Платон не рассуждает здесь о мировой душе (περὶ τῆς κοσμικῆς), но о той душе, которая непричастуема (περὶ τῆς ἀμεθέκτου ψυχῆς) и располагается превыше всех внутримировых как их монада (ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγκοσμίας ὡς μονάδος τεταγμένης)»⁶²⁷.

Подобно дихотомической и трихотомической ноологии, у Ямвлиха можно выявить двухчастное и трехчастное учение о душе. В дихотомической психологии философа (две триады и седмерица) присутствует различие божественной души и природы, аналогичное дифференциации ума и рассудка в ноологии. При применении основного порождающего принципа к сфере души получается следующая картина (см. таблицу 19). Т.Г. Сидаш предполагает, что седмерица души может включать пять чувств, рассудок и разум, и отмечает, что Ямвлих мыслил человеческую душу как «всеединство в том смысле, что всякая душа имеет в себе все умные формы, благодаря чему только и возможно обучение, восхождение, очищение – в этом Ямвлих был платоником вполне»⁶²⁸.

Таблица 19. Структура сферы души у Ямвлиха

божественная душа (душа-ипостась)	непричастуемое	души богов
	причастуемое	души архангелов
	в причастии	души ангелов
природа	непричастуемое	души демонов
	причастуемое	души героев

⁶²⁷ Iamb. In Tim. Fr. 51; Procl. In Tim. 2.105.15 sq. Перевод уточнен.

⁶²⁸ Сидаш Т.Г. Ямвлих и конец эллинской философии... С. 413-415.

	в причастии	души архонтов
седмерица		душа человека

Для Ямвлиха, как и для Порфирия, вечность (αἰών) служит мерой (μέτρον) для сферы ума, подобно тому, как время (χρόνος) есть мера душевного и космического миров, причем второе является образом первого⁶²⁹. Возможно, обожествление вечности имеет происхождение от персидского бога Зервана или египетского концепта Маат. Феномен встречается также в гностицизме, герметизме, магических папирусах и в «Халдейских оракулах».

Ямвлих в целом принимает платоновское онто-гносеологическое деление из «Государства» на умопостигаемое и чувственно воспринимаемое, а далее соответственно на ум и рассудок, мнение-веру и уподобление. Однако ссылаясь на псевдоэпиграф «Об уме и рассудке (Περὶ νοῦ καὶ διανοίας)» друга Пифагора Бронтина, Ямвлих неожиданно утверждает, что «рассудок больше ума (διάνοια τῷ νοῦ μείζον ἐστὶ), а познаваемое рассудком – постигаемого умом (τὸ διανοατὸν τῷ νοατῷ). Ибо ум (νόος) есть простое (ἀπλόον), несоставное (ἀσύνθετον), первое мыслящее (τὸ πρῶτον νοέον) и умопостигаемое (τὸ νοεόμενον), и таков эйдос (τὸ εἶδος)... а рассудок (διάνοια) есть многосложное (πολλαπλόον), делимое (μεριστὸν) и второе мыслящее (τὸ δεύτερον νοέον), ибо обладает знанием (ἐπιστάμαν) и разумом (λόγον)»⁶³⁰. Как поясняет Т.Г. Сидаш, для Ямвлиха срединное сущее более значимо аксиологически, хотя и ниже онтологически. Рассудок ценнее ума как имеющий более конкретное знание, одновременно общее и частное. Поэтому и математика важнее философии, хотя математические объекты онтологически находятся между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым. Вследствие этого, ноологии и психологии Плотина у Ямвлиха соответствуют математическая теология и учение о самодвижном числе⁶³¹.

⁶²⁹ Iamb. In Tim. Fr. 64.

⁶³⁰ Iamb. Comm. Math. 8.64-71. Перевод наш.

⁶³¹ Сидаш Т.Г. Ямвлих и конец эллинской философии... С. 392-404.

Необходимо подробнее остановиться на том факте, что в трактате «О душе» Ямвлих подчеркивает отдельность души от ума⁶³². Подобное мнение уже встречалось при рассмотрении ноологии Плутарха. В этом сочинении Ямвлих сначала представляет мнения предшественников о душе так: «Некоторые всю эту сущность полагают подобочастной, тождественной и единой (πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν), так, что каждая ее часть включает в себе целое (ἐν ὁμοίῳ αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα). Другие в отдельную душу (ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ) помещают умопостигаемый мир, богов, демонов, благо и все старшие роды (τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα γένη) и заявляют, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом (ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι) в соответствии с сущностью каждой вещи (κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις)». В лагерь сторонников такого мнения Ямвлих записывает Нумения, Плотина, Амелия и отчасти Порфирия. «Согласно этому представлению, душа по своей целой сущности ничем не отличается от ума, богов и лучших родов (νοῦ καὶ θεῶν καὶ τῶν κρείττωνων γενῶν οὐδὲν ἢ ψυχὴ διενήνοχε κατὰ γε τὴν ὅλην οὐσίαν)»⁶³³. То есть Ямвлих обвиняет указанных предшественников в признании гомеомерности души и ее единосущия с умом. Следует акцентировать тот факт, что данное свидетельство Ямвлиха подтверждает наши выводы о ноологии Плотина и Порфирия, изложенной в настоящей главе. Халкидец атрибутирует им доктрину, по которой различные страты универсума (благо, ум, божественное) равно присутствуют в человеческой психике. Среди них единая ноэтическая реальность пронизывает макро- и микрокосм «в соответствии со своей сущностью».

Далее Ямвлих излагает свою психологию, которая отстаивает гетерогенность ума и души, а именно «с одной стороны, отделяет душу (χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν) как

⁶³² См.: Никулин М.С. Критика единосущия божественного ума и человеческой души в философской теологии Ямвлиха Халкидского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 172–179.

⁶³³ Iamb. De an. Fr. 1.6; Ioan. Stob. Anth. 1.49.32. Перевод уточнен.

рожденную от ума в качестве второй и иной ипостаси (ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν). Причем часть, наделенную умом (τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς), он истолковывает как связанную с умом (ἐξηρητημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ), однако существующую самостоятельно и самосовершенно (μετὰ τοῦ κατ' ἰδίαν ὑφεστηκέναι αὐτοτελῶς). С другой стороны, он отделяет душу от лучших родов всего (χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρείττωνων γενῶν ὅλων), отводя ей, в качестве свойственного определения ее сущности (ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὄρον ἀπονέμει), либо место, промежуточное между делимыми и неделимыми (τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμεριστῶν) <и телесными и бес>телесными родами сущего (τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων γενῶν), либо полноту всеобщих логосов (τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων), либо то, что после идей осуществляет демиургическое служение (τὴν μετὰ τὰς ιδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας), либо жизнь, саму по себе обладающую жизнью и исходящую из умопостигаемого мира (ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προελθοῦσαν), либо, наконец, исхождение родов целого истинно сущего в низшую сущность (τὴν αὖ τῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν)». Ямвлих считает, что этого учения о душе придерживались до него Пифагор, Платон, Аристотель и все древние (ἀρχαῖοι πάντες), славные мудростью (σοφία)⁶³⁴. Согласно этому свидетельству, в иерархии бытия Ямвлих помещает душу между бестелесными лучшими родами и телесным, а также сближает ее с логосом, демиургом и жизнью. Также из отрывка очевидно, что для Ямвлиха ни Нумений, ни Плотин, ни Амелий, ни Порфирий не обладают таким непререкаемым авторитетом, как Платон и древние.

В «Толковании на “Тимей”» Ямвлих также позволяет себе критику воззрений Плотина⁶³⁵, который, по впечатлению халкидца, учит о присутствии в душе человека чего-то бесстрастного (ἀπαθές) и вечно мыслящего (ἀεὶ νοοῦν). Ямвлих в таком случае вопрошает, что тогда в человеке погрешает (τί γὰρ τὸ ἀμαρτάνον ἐν

⁶³⁴ Iamb. De an. Fr. 1.7; Ioan. Stob. Anth. 1.49.32. Перевод уточнен.

⁶³⁵ Ср.: Plot. Enn. 3.4.3; 4.1.10.

ἡμῖν)⁶³⁶, когда его неразумная часть приводится в движение (τῆς ἀλογίας κινήσεως) и им овладевает невоздержанное воображение (ἀκόλαστον φαντασίαν)? И сам отвечает, что грешить человек может в силу наличия произволения (προαίρεσις). Именно благодаря наличию свободы выбора человек отличается от животных, влекомых лишь воображением (τῶν φαντασθέντων). Если погрешает произволение, то грешит и душа (εἰ δὲ προαίρεσις ἀμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχή;). А счастливым (εὐδαίμονα) человек становится, когда его логос приобретает свойственную ему добродетель (τὸ τὸν λόγον σχεῖν τὴν οἰκείαν ἀρετήν). Если лучшая часть человека совершенна (τὸ ἐν ἡμῖν κράτιστον τέλειον), тогда и в целом он счастлив (τὸ ὅλον ἡμῶν εὐδαίμων). Если даже признать, что ум (ὁ νοῦς), то есть лучшее в человеке, всегда мыслит и всегда обращен к богам (εἰ τὸ ἀκρότατον ἡμῶν ἀεὶ νοεῖ καὶ ἀεὶ πρὸς τοῖς θεοῖς ἐστίν), то это не относится к душе. «Если же часть души счастлива, то таковым должно быть и все остальное (εἰ δὲ μόνιον ψυχῆς, εὐδαίμων καὶ ἡ λοιπή)»⁶³⁷.

Аргументация Ямвлиха в пересказанном отрывке следующая. Если принять мнение Плотина, что ум есть часть души, а ум бесстрастен и не погрешает, то как возможны ошибки (эпистемологические и этические)? Если бы ум был частью души, то у человека не было бы свободы воли, он был бы всегда устремлен к божественному. Хотя Ямвлих сам, видимо, признает бесстрастность и божественность ума, но не согласен с причислением его к частям души. Рассуждение Ямвлиха можно, в некотором роде, сопоставить с философской критикой сторонниками теизма пантеистического мировоззрения на основании неспособности последнего объяснить наличие в мире свободы воли и зла. Таковую «теодицею свободы воли (the free will theodicy)» обычно возводят к Августину⁶³⁸. Также можно отметить, что термины λόγος и προαίρεσις будут занимать важное

⁶³⁶ Глагол ἀμαρτάνω передается здесь как «грешить», поскольку речь в отрывке идет, скорее, об этике.

⁶³⁷ Iamb. In Tim. Fr. 90; Procl. In Tim. 3.334.

⁶³⁸ Pereboom D. The Problem of Evil // The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion. Malden-Oxford-Carlton, 2005. P. 153.

место в аскетическом учении Максима Исповедника, согласно которому, в образе Божиим явлен логос природы человека, но для достижения богоподобия необходимы личные усилия, зависящие от свободного произволения⁶³⁹.

С другой стороны, в «Толковании на “Федр”», рассмотренном ранее, Ямвлих говорил о том, что в душе есть некое единое, сопродное богам, а также ум. Согласно Г. Шо, Ямвлих различает у всякого существа его сущность (οὐσία) и начало (ὑπαρξίς). Поэтому эссенциально разум (λογισμός) является высшей способностью души, а ее преэссенциальным началом (ὑπαρξίς) является «единое души» (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς). «Поскольку душа несет в себе присутствие единого, она имеет способность возвыситься над собой, гомологизироваться с космосом и соединиться с его божественной причиной. Тот факт, что душа обладает соответствиями со всем космосом, означает, что, подобно космосу, она обладает началом, предшествующим его множественности»⁶⁴⁰.

Таким образом, с одной стороны, несмотря на критику отдельных положений своих предшественников, Ямвлих находится в общем русле античной философской мысли. А в этом мировоззрении, как до сих пор удавалось продемонстрировать, каждый слой универсума одновременно присутствует и в человеке. Так и в доктрине философа единое и ум представлены («преэссенциально») в человеческой душе и могут быть активизированы. С другой стороны, мысль Ямвлиха, отрицающая единосущие человеческой души и божественного ума, начинает преодолевать пределы эллинистической парадигмы и двигаться по направлению к патристической философии. По мнению Ю.А. Шичалина, четкая структура универсума, где чины душ занимают свое иерархическое место и не допускают взаимоперехода, в институциональном аспекте «позволяла Ямвлиху и последующему платонизму естественным образом развивать религиозно-культурный аспект школьной жизни и дать тем самым единственное оставшееся

⁶³⁹ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 41.

⁶⁴⁰ Shaw G. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. Brooklyn, NY, 2014. P. 134.

пространство для призрачной и сумеречной жизни умирающего языческого политеизма»⁶⁴¹.

Вышеизложенное в параграфе схематически резюмировано в таблице 20.

Таблица 20. Ноология в структуре универсума у Ямвлиха

вселенная	человек
совершенно неизреченное (παντελῶς ἄρρητον), бог	
простое единое (ὁ ἀπλῶς ἓν), боги, божественные генады	единое души (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς), цвет ума (τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ), кормчий (κυβερνήτης)
умопостигаемая ширь (τὸ νοητὸν πλάτος), умопостигаемые боги (θεοὶ νοητοί)	ум, отделенный от души (χωριστὸς τῶν ψυχῶν νοῦς), возничий (ἡνίοχος)
разумные души (ψυχαὶ λογικαί)	ум, не отделенный от души (ἀχώριστος), душевный ум (νοῦς ψυχικός), заблуждающееся (τὸ ἀμαρτάνον), свободное решение (ἡ προαίρεσις)

3.4. Детализация платонической ноологии в философской теологии Прокла Афинского (412–485)

По словам А.Ф. Лосева, Г.В.Ф. Гегель совершил переворот в понимании неоплатоника Прокла, которого до него рассматривали исключительно как представителя эклектизма и суеверной фантастики. В лекциях немецкого философа по истории философии, посвященных Проклу, «впервые рисуется диалектика бытия, которое из своей сверхсущей и нераздельной замкнутости переходит в отдельно понимаемое инобытие и затем из этого инобытия возвращается к себе в обогащенном виде». А.Ф. Лосев отмечает, «насколько зорко и проницательно Гегель читал Прокла» и как он «отчетливейшим образом трактует не только

⁶⁴¹ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 288.

основную триаду Прокла, но и триадическое строение каждого члена основной триады». Л. Фейербах даже называл самого Гегеля «немецким Проклом»⁶⁴².

В отношении учения Прокла о первоначалах необходимо отметить, что он не принимает доктрины Ямвлиха о двух единых⁶⁴³. В своем «Толковании на “Парменид”» он критикует понимание Ямвлихом единого как всеединого и приводит следующую аргументацию. Во-первых, полагание негативных определений единого как позитивных противоречит «Второму письму» Платона⁶⁴⁴. Во-вторых, нельзя сводить единое к целому, пусть даже к «целому до целого», поскольку это разные идеи⁶⁴⁵. В-третьих, всеединое, включающее множество, само должно иметь принцип единства. Поэтому Прокл говорит о необходимости существования единого без всякой множественности⁶⁴⁶.

С другой стороны, Прокл разделяет пифагорейско-платоновский взгляд Ямвлиха насчет первоначал предела и беспредельного для объяснения процесса мультипликации сущего. При этом принцип предела, оставаясь трансцендентным, изолирует всякое бытие, описывает и ограничивает его⁶⁴⁷, он является причиной отдельного существования вещей (ὑπαρξίς)⁶⁴⁸. Так, в «Платоновской теологии» Прокл пишет о началах следующее: «Итак, в “Филебе” Сократ говорит, что, стало быть, бог — это тот, кто гипостазировал предел и беспредельность (θεὸς πέρατός ἐστι καὶ ἀπειρίας ὑποστάτης) и, смешав, через них произвел все сущие (διὰ τούτων ἅπαντα τὰ ὄντα μὴνὸς παρήγαγε), поскольку, согласно Филолаю, природа сущих сплетена из определяющих и беспредельных предметов (ἐκ περαινόντων καὶ ἀλείρων τῆς τῶν ὄντων φύσεως συμπλεκουμένης)»⁶⁴⁹. Здесь диадок ссылается на авторитет как

⁶⁴² Лосев А.Ф. Комментарии // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 197.

⁶⁴³ Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых...С. 89.

⁶⁴⁴ Procl. In Parm. 1107.20–29.

⁶⁴⁵ Procl. In Parm. 1107.33–37.

⁶⁴⁶ Procl. In Parm. 1107.38–1108.19.

⁶⁴⁷ Procl. In Crat. 42.13.21-6.

⁶⁴⁸ Procl. In Tim. 3.176.1.

⁶⁴⁹ Procl. Theol. Plat. 3.30. Перевод уточнен.

Платона, так и пифагорейца Филолая, но, в отличие от первого, Прокл не считает смешанное первоначалом. Однако, хотя смешение не является началом, но действует как причина низшей реальности. Также из отрывка ясно, что пара первопринципов (предел-беспредельное) возводится к богу, то есть еще более высшему началу, что уже было характерно для Евдора.

Далее в трактате об этом говорится более детально. «Вот какова, согласно Сократу в “Филебе”, первая триада умопостигаемых <богов> (τῶν νοητῶν ἢ πρωτίστη τριάς): предел, беспредельное, <смешанное> (πέρας, ἄπειρον, μικτόν)). Среди перечисленного предел (τὸ πέρας) есть бог, произошедший на вершине умопостигаемого (θεὸς ἐπ’ ἄκρῳ τῷ νοητῷ προελθὼν) благодаря непричастному и самому первому богу (τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ); он измеряет и определяет все (πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων), а также гипостазирует весь отеческий, хранительный и чистый род богов (πᾶν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἄχραντον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς). Беспредельное (τὸ ἄπειρον) — это неизбывная сила данного бога (δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου), являющая все порождающие устройства (πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφαίνουσα), а также всю беспредельность (πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν) — прецедентную, сущностную и вплоть до последней материи (τὴν τε προούσιον καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης). Что же касается смешанного (τὸ δὲ μικτόν), то оно есть самое первое и высшее устройство богов (ὁ πρωτίστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν), таинственным образом вобравшее в себя все возникшее (κρυφίως τὰ πάντα συνειληφώς) благодаря хранительной умопостигаемой триаде (κατὰ τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμπληρούμενος), единичным образом содержащее в себе причину всего сущего (παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἐνιαίως περιέχων) и в самом себе обосновавшее среди первых умопостигаемых <богов> его высший чин, обособленный от всего (ἐν τοῖς νοητοῖς τοῖς πρωτίστοις ἀκρότητα [καὶ] τῶν ὅλων ἐξηρημένην ἰδρυσάμενος)»⁶⁵⁰. Иными словами, первый непричастный бог порождает предел (бога) и беспредельное (силу второго бога). Бог-предел через свою беспредельную силу порождает смешанное,

⁶⁵⁰ Procl. Theol. Plat. 3.44.22–45.4.

то есть высшее устройство богов. Также следует обратить внимание на то, что беспредельное начало есть основа беспредельного на всех уровнях. Вероятно, можно было бы назвать это беспредельное некоей изначальной материей, отражением которой является умная материя и т.д. вплоть до космической. Как было показано, за введение своей материи для каждого онтологического уровня Спевсиппа критиковал Аристотель.

Интересно обратить внимание также на то, что уже в самом едином Прокл усматривает некую триаду первопринципов, что сближает философа с христианским представлением о едино-троичности первоначала. К тому же, в патристической науке распространена гипотеза относительно влияния трудов Прокла (и, возможно, Дамаския) на автора «Ареопагитского корпуса»⁶⁵¹. Так, псевдо-Дионисий Ареопагит замечает, что: «почти во всяком богословском сочинении Богоначалие (τὴν θεαρχίαν) священо воспеваётся или как Монада и Единица (ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα) – по причине простоты и единства сверхестественной неделимости (διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας), коей как единящей силой мы соединяемы (ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιοῦ δύναμεως ἐνίζόμεθα), и наши частные различия сверхмирно объединяемы (τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων), и мы собираемы в боговидную монаду и богоподобное единство (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν); или как Троица (ὡς τριάδα) – по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодovitости (διὰ τὴν τρισυλόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν), из которой происходит и согласно которой “именуется всякое отечество на небе и на земле (πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς)”⁶⁵²»⁶⁵³.

Подобно Ямвлиху, Прокл объясняет процессии ипостасей, используя дискурс причастности и непричастности. По его словам, единое-само-по-себе предшествует

⁶⁵¹ Бирюков Д.С. Ареопагитский корпус: учение о Боге и божественных именах // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. М.-СПб., 2009. Т. 2. С. 8-9; Каприев Г. Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб., 2022. С. 71.

⁶⁵² Nov. Test. Eph. 3.15.

⁶⁵³ Ps.-Dion. Areop. De div. nom. 112.10-113.1. Перевод Г.М. Прохорова.

объединенному (τὸ ἐν αὐτὸ πρὸ τῶν ἡνωμένων ἐστὶ), а единое со свойствами (τὸ πεπονηθὸς τὸ ἐν) последует за непричастным единством (μετὰ τὴν ἀμέθεκτον ἔνωσιν). Подобным образом, два начала сущих (αἱ δύο τῶν ὄντων ἀρχαὶ) предшествуют как причастности, так и смешению в сущих (πρὸ τῆς μεθέξεως καὶ τῆς εἰς τὰ ὄντα συμμίξεως) и сами по себе являются причинами всего (αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ὑπάρχουσιν αἰτίαι τῶν ὄλων)⁶⁵⁴. То есть, подобно Ямвлиху, Прокл выделяет: 1) непричастную причину (ἀμέθεκτος), например, единое; 2) причастную причину (μεθεκτός, μετεχόμενον), например, генады; 3) причастное следствие (μετέχον)⁶⁵⁵.

Также вслед за Ямвлихом Прокл говорит о генерации уровней бытия через диалектику отдельности и неотдельности. По мысли диадиха, всякая обособленная причина, возглавляющая множество (τὸ χωριστὸν αἴτιον πλήθους ἡγούμενον), порождает это множество двумя способами (διττὸν ἀπογεννᾷ πλήθος): 1) отдельно, как подобает ей самой (τὸ μὲν χωριστὸν ἑαυτῷ ὁμοιον); и 2) неотделимо от причастного ей (τὸ δὲ ἀχώριστον τῶν μετεχόντων). Так, единое производит самосовершенные генады, обособленные от причастного им (τὸ ἐν παρήγαγε τὰς μὲν αὐτοτελεῖς ἐνάδας ἐξηρημένας τῶν μετεχόντων); и генады как единства другого, объединенного согласно им, и находящиеся в этом другом (τὰς δὲ ὡς ἐνώσεις ἄλλων οὐσας τῶν κατ' αὐτὰς ἡνωμένων καὶ ἐν οἷς εἰσι). В свою очередь, единый и всеобщий ум (ὁ εἷς καὶ ὄλος νοῦς) гипостазирует все умы (ὑπέστησε τοὺς μὲν νόας): отдельные от душ (χωριστοὺς τῶν ψυχῶν) и пребывающие в душах в качестве свойства (τοὺς δὲ ἐν αὐταῖς ὄντας καθ' ἕξιν). А единая душа (ἡ μία ψυχή) порождает все души (τὰς μὲν ἐγεννήσατο ψυχὰς): отдельные от тел (σωμάτων χωριστὰς) и неотделимые от них (τὰς δὲ ἀχώριστους)⁶⁵⁶. Таким образом, в каждой ипостаси у Прокла можно выделить три

⁶⁵⁴ Procl. Theol. Plat. 3.31.

⁶⁵⁵ Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах... С. 42-43.

⁶⁵⁶ Procl. In Parm. 1062. Перевод Л.Ю. Лукомского.

аспекта: 1) отдельная причина; 2) отдельное множество; 3) неотделимое множество.

Согласно этой теории, с одной стороны, единое как причина должно порождать отдельное множество единых, то есть генад. В таком случае генады должны рассматриваться в рамках сферы единого. При этом они являются причастуемой причиной следующей ипостаси – ума. С другой стороны, единое порождает это множество генад как неотделимое от ума. При этом ипостась ума является причастным следствием единого. Таким образом, генады, в зависимости от ракурса, можно рассматривать как в генологии, так и в ноологии. Поэтому, на наш взгляд, не следует выделять отдельно у Прокла онтологический уровень божественных генад между сферами единого и ума.

Структура универсума, получающаяся в результате такого диалектического процесса, также хорошо видна в «Толковании на “Парменид”». Прокл соотносит гипотезы платоновского диалога с их онтологическими коррелятами следующим образом. Первая гипотеза говорит о едином боге (περὶ τοῦ ἑνὸς εἶναι θεοῦ) и о том, как он порождает и упорядочивает все чины богов (πῶς γεννᾷ καὶ διακοσμεῖ πάσας τὰς τάξεις τῶν θεῶν); вторая — о всех божественных чинах (περὶ τῶν θείων τάξεων πασῶν) и о том, как они произошли от единого (πῶς προεληλύθασιν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς), а также и о сущности, сопряженной с каждым из этих чинов (τῆς συνεζευγμένης ἐκάσταις οὐσίαις); третья — о душах, уподобляющихся богам (περὶ τῶν ψυχῶν τῶν ὁμοιομένων μὲν θεοῖς), но не наследующих обожествляющуюся сущность (οὐσίαν δὲ ἐκθεουμένην οὐ κληρωσαμένων); четвертая — о материальных <эйдосах> (περὶ τῶν ἐνύλων) и о том, как и в каких чинах они появляются от богов (πῶς παράγεται κατὰ ποίας τάξεις ἀπὸ τῶν θεῶν); пятая — о материи, непричастной эйдетическим генадам (περὶ ὕλης, ὅπως ἀμέτοχός ἐστι τῶν εἰδητικῶν ἐνάδων) и получающей ипостась свыше от сверхсущностной и единой монады (ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ὑπερουσίου καὶ μιᾶς μονάδος λαχοῦσα τὴν ὑπόστασιν). Прокл разъясняет, что единое и его сияние распространяются даже на материю (μέχρι γὰρ τῆς ὕλης τὸ ἔν), сияние единого

озаряет и ее (ἡ τοῦ ἐνὸς ἥκει ἔλλαμψις φωτίζουσα), несмотря на всю ее неопределенность (τὸ ταύτης ἀόριστον)⁶⁵⁷.

В конце рассмотренного отрывка присутствует идея о том, что чем выше на шкале бытия находится какая-либо причина, тем дальше по шкале эманации распространяется ее влияние. Поэтому первое (единое) оказывается причиной всего — вплоть до последнего (материи), второе же (божественное единое сущее, генады богов) — до предпоследнего (т. е. до материальных эйдосов). Эту мысль можно возвести к учителю Прокла Сириану, который в своем «Толковании на “Метафизику”» пишет: «Ибо единое как выше бытия и сообразно с ним, так и простирается за пределы его, на материю и лишенность (τὸ γὰρ ἐν καὶ ὑπὲρ τὸ ὄν καὶ σὺν τῷ ὄντι καὶ ἐπὶ τάδε τοῦ ὄντος, ὡς ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς στερήσεως)»⁶⁵⁸. Встречается она у Прокла и в «Первоосновах теологии»⁶⁵⁹.

Соотнесение гипотез «Парменида» с онтологическими реальностями у последних трех рассмотренных неоплатоников представлено в сравнительной таблице 21⁶⁶⁰.

Таблица 21. Толкование неоплатониками гипотез диалога «Парменид»

	Порфирий	Ямвлих	Прокл
1	первый бог	бог и боги, единое и генады	единый бог
2	умопостигаемая ширь	умопостигаемая ширь и умопостигаемые боги	божественные чины
3	душа (не только разумная)	лучшие роды (ангелы, демоны, герои)	души, уподобляющиеся богам
4	упорядоченное тело	разумные души	материальные эйдосы
5	неупорядоченное тело	вторичные души	материя

⁶⁵⁷ Procl. In Parm. 6.1063-1064.

⁶⁵⁸ Syr. In Met. 59.17.

⁶⁵⁹ Procl. Inst. theol. 57.

⁶⁶⁰ Подробнее см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7. Ч. 2. С. 376-377.

6	упорядоченная материя	материальные эйдосы и семенные логосы	
7	неупорядоченная материя	материя	
8	материальные эйдосы в подлежащем	тело неба	
9	материальные эйдосы отдельно от материи	подлунное тело	

Апофатические предикаты бога-единого согласно «Толкованию на “Парменид”» Прокла суть следующие. Единое 1) не многое (οὐ πολλὰ); 2) ни целое, ни часть (οὔτε ὅλον οὔτε μέρος); 3) не имеет ни начала, ни середины, ни конца (οὔτε ἀρχὴν ἔχον οὔτε μέσον οὔτε τελευτὴν); 4) не имеет никакого предела (οὐδὲν ἔχει πέρας); 5) неfigurно (ἀσχημάτιστον); 6) не существует ни в другом, ни в самом себе (οὔτε ἐν ἄλλῳ ἐστὶν οὔτε ἐν ἑαυτῷ); 7) не покоится и не движется (οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται); 8) ни тождественно, ни иное (οὔτε ταυτόν ἐστὶν οὔτε ἕτερον); 9) ни подобное, ни неподобное (οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον); 10) ни равное, ни большее, ни меньшее (οὔτε ἴσον οὔτε μείζον οὔτε ἔλαττον); 11) ни старше, ни моложе (οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον); 12) никак не причастно становлению, поскольку непричастно времени (γενέσεως οὐδαμῆ μετέχει χρόνου μὴ μετέχον); 13) непричастно бытию (οὐδὲ τοῦ εἶναι μετέχει); 14) неименуемо и неизреченно (οὔτε ὀνομαστὸν οὔτε ῥητόν ἐστιν); 15) непредставляемо и непознаваемо (οὔτε δοξαστὸν οὔτε ἐπιστητόν ἐστι)⁶⁶¹.

В результате предикации вышеперечисленных атрибутов катафатически возникает сфера ума, которой посвящена вторая гипотеза диалога. При этом эйдосы существуют на каждом из вышеперечисленных божественных устройств, то есть со второй по четвертую гипотезу. Таким образом, есть умопостигаемые, умопостигаемо-умные, умные, сверхкосмические, космические, душевные и

⁶⁶¹ Procl. In Parm. 1083.8-22.

материальные эйдосы. По выражению Л.Ю. Лукомского, «эйдосы оказываются одной из ипостасей генад в плане парадигматического своеобразия»⁶⁶².

После общего представления учения Прокла о первоначалах и структуре вселенной следует остановиться на его генологии. Как было показано, диадок соотносит первую гипотезу диалога с сверхсущественным единым, то есть с трансцендентным богом. По мнению философа, хотя единое, как и материя, не является сущностью, тем не менее оно ипостасно, то есть обладает наличным бытием (*ὑπαρξις*)⁶⁶³. Как отмечает Л.Ю. Лукомский, ошибка Плотина, по мнению Прокла, заключается в том, что он считал единое бессущностной энергией⁶⁶⁴, тогда как энергия является актуализацией силы, то есть потенции субстанции⁶⁶⁵. Иными словами, действие не предшествует, а последует сущности через посредство силы.

Как и у Ямвлиха, у Прокла отражением единого в человеке и средством контакта его с божественным является единое души. В «Платоновской теологии» Прокл говорит об этом следующее. Умное свойство души (*τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα*) состоит в способности постигать умные эйдосы и их различия (*καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς*). Единое же души, которое философ именует «вершиной ума (*τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ*)», «цветом (*τὸ ἄνθος*)» и «наличным бытием (*τὴν ὑπαρξιν*)», позволяет человеку соприкоснуться с генадами сущих (*συνάλπτεσθαι πρὸς τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων*), а через них и с самим сокровенным единством всех божественных генад (*διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θεῶν ἐνάδων ἀλόκροφον ἔνωσιν*), то есть с высочайшим богом⁶⁶⁶. Также следует отметить наличие в душе умного свойства, состоящего в схватывании (*κατάληψις*) эйдосов.

⁶⁶² Лукомский Л.Ю. Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2006. С. 707-709.

⁶⁶³ Procl. In Parm. 1064.21 sq.

⁶⁶⁴ Plot. Enn. 6.8.

⁶⁶⁵ Лукомский Л.Ю. Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона... С. 704-706.

⁶⁶⁶ Procl. Theol. Plat. 1.15.

Далее Прокл, подобно своим предшественникам, говорит о соприродности на глубинном уровне человеческого с божественным. Так, философ, выделяя у человека множество познавательных способностей (*δυνάμεων οὐσῶν γνωριστικῶν*), утверждает, что лишь благодаря единому души можно по природе соединиться с божественным и причастовать ему (*τῷ θεῷ συγγίνεσθαι καὶ μετέχειν ἐκείνου πεφύκαμεν*). Диадок объясняет, почему никакая другая познавательная способность не подходит для того, чтобы постигнуть род богов (*τὸ θεῶν γένος ληπτόν*). Чувственное восприятие (*αἰσθήσει*) не годится, поскольку божественное обособлено от тел (*σωμάτων ἀπάντων ἐξηρημένον*). Мнение и разум (*δόξη καὶ διανοία*) также не подходят, поскольку они делимы (*μερισταὶ*) и занимаются разнообразными предметами (*πολυειδῶν ἐφάλπτονται πραγμάτων*). Мышлению с рассудком (*νοήσει μετὰ λόγου*) соответствует знание (*γνώσεις*) о подлинных сущих (*ὄντως ὄντων*). В свою очередь, наличное бытие богов (*ἡ δὲ τῶν θεῶν ὑπαρξις*) как бы парит над сущим (*ἐποχεῖται τοῖς οὐσι*) и определено в себе как единство всего (*κατ' αὐτὴν ἀφώριστα τὴν ἔνωσιν τῶν ὅλων*). Иными словами, наличное бытие богов схватывается наличным бытием души (*τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτόν*). Однако оно познается им лишь в меру возможности (*διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ' ὅσον δυνατόν*)⁶⁶⁷.

После обзора представления Прокла о едином можно переходить к детальному анализу его ноологии. Уже Сириан⁶⁶⁸ впервые соотнес элементы ноэтической триады с триадой из «Филеба» Платона: истина – красота – соразмерность (*κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ*)⁶⁶⁹, которая у последнего также связана с триадой предел – беспредельное – смешанное⁶⁷⁰. Его ученик Прокл уже окончательно оформляет доктрину об умопостигаемой триаде. Он гипостазирует ее элементы и прочно соотносит ее с другими метафизическими триадами: бытие –

⁶⁶⁷ Procl. Theol. Plat. 1.15.

⁶⁶⁸ Damasc. In Phileb. 244.

⁶⁶⁹ Plato. Phileb. 65a1-2.

⁶⁷⁰ Plato. Phileb. 23c9-d1.

сила – ум, пребывание – исхождение – возвращение, предел – беспредельное – смешанное, мыслимое – мыслимое и мыслящее – мыслящее⁶⁷¹.

В более ранних «Первоосновах теологии» Прокл еще не представляет развернутого учения об уме, в частности не говорит об умопостигаемо-умном устройении и не делит сферу умопостигаемого на триады по схеме бытие-жизнь-мышление⁶⁷². Однако в «Толковании на “Парменид”» в сфере ума философ уже выделяет следующие устройства всеобщих богов: 1) умопостигаемое (νοητά) т.е. сущее; 2) умопостигаемо-умное (νοητὰ καὶ νοερά) т.е. жизнь; 3) умное (νοερά) т.е. ум. Каждое из них, в свою очередь, делится на три чина в соответствии с «умопостигаемой триадой» бытие-жизнь-мышление. Таким образом, возникает девять божественных чинов (таблица 22)⁶⁷³.

Таблица 22. Божественные чины в структуре ума у Прокла

1		умопостигаемое сущее
2	умопостигаемое (сущее)	умопостигаемая жизнь
3		умопостигаемый ум (парадигма «Тимея»)
4		сущностная жизнь
5	жизнь	жизненная жизнь
6		умная жизнь
7		сущностный ум
8	ум (мышление)	животворящий ум
9		мыслящий ум

Как было сказано, девятичинная ноология, видимо, была характерна уже для Ямвлиха, а по некоторым свидетельствам, и для Порфирия. После всеобщих богов

⁶⁷¹ Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 19.

⁶⁷² Лукомский Л.Ю. Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона... С. 716.

⁶⁷³ Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2008. С. 565-569.

в структуре ума Прокл полагает устройства частных богов: сверхмировое, сверхмировое-внутримировое (двенадцать богов «Федра») и внутримировое (звезды, планеты, а также «лучшие роды»: архангелы, ангелы, демоны, герои и чистые души)⁶⁷⁴. Напрашивается параллель девятичинной иерархии всеобщих богов Прокла с девятичинной ангельской иерархией псевдо-Дионисия Ареопагита (хотя сам Прокл и относит ангелов к «лучшим родам» внутрикосмического устройства). Уже Порфирий в труде «Против христиан» прямо отождествлял языческих богов и христианских ангелов, поскольку они равно обладают атрибутами бесстрастия, бессмертия и нетления по природе (ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους)⁶⁷⁵.

В своем итоговом сочинении «Платоновская теология» Прокл подробно описывает генезис сферы ума в следующем отрывке: «Итак, данная триада возвращает все умопостигаемое к первой <триаде> (τῆς δ' οὖν τριάδος ταύτης ἐπιστρεφούσης τὰ νοητὰ πάντα πρὸς τὴν πρώτην) и превращает умопостигаемое множество, явленное в ней, в устойчивое единство всего (τὸ πλῆθος τὸ νοητόν, ἐκφανὲν ἐν αὐτῇ, συνελιπτούσης εἰς τὴν μόνιμον τῶν ὅλων ἔνωσιν). Поэтому в ней первое есть предел, генада и существование (πέρας καὶ ἐνάς καὶ ὑπαρξις), второе — беспредельность и сила (ἀπειρία καὶ δύναμις), а третье — смешанное (μικτόν), (иными словами) сущность, жизнь и умопостигаемый ум (καὶ οὐσία καὶ ζωὴ καὶ νοῦς νοητός). И вся эта триада гипостазирована согласно сущему (κατὰ τὸ ὄν ὑφέστηκε) и есть ум первой <триады> (ἔστι τῆς πρώτης νοῦς). Ведь эта <триада> есть прежде всего умопостигаемый бог (θεὸς νοητὸς πρώτως), а следующая — умопостигаемо-умный бог (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός), а третья — умный бог (θεὸς νοερός). Эти три божества и троичные монады (θεότητες καὶ μονάδες τριαδικαί) наполняют умопостигаемые роды (τὰ νοητὰ συμπληροῦσι γένη). Ибо, с одной стороны, они суть монады согласно своим божественностям (μονάδες μὲν γάρ εἰσι κατὰ τὰς θεότητας τὰς ἑαυτῶν), поскольку все остальное зависит от богов (τὰλλα πάντα τῶν θεῶν

⁶⁷⁴ Там же. С. 569-573.

⁶⁷⁵ Porph. Contr. Christ. 4.21.

ἐξήρτηται), и силы, и сущие (αἱ δυνάμεις καὶ τὰ ὄντα). С другой стороны, они суть триады согласно обособленной отдельности (τριάδες δὲ κατὰ τὴν διηρημένην † διαίρεσιν †). Ведь предел, беспредельность и смешанное тройки (τὸ πέρασ τριχῶσ καὶ ἡ ἀπειρία καὶ τὸ μικτόν). Но в первом все как предел (πάντα κατὰ τὸ πέρασ), во втором — как беспредельное (πάντα κατὰ τὸ ἄπειρον), а в третьем — как смешанное (πάντα κατὰ τὸ μικτόν). И в первом смешанное есть сущность (οὐσία τὸ μικτόν), во втором — умопостигаемая жизнь (ζωὴ νοητή), а в третьем — умопостигаемый ум (νοῦσ νοητός)»⁶⁷⁶.

Как видно из отрывка, все сущее рассматривается Проклом как имеющее триадическую структуру: предел/существование (πέρασ/ὑπαρξις) – беспредельность/сила (ἄπειρον/δύναμις) – смешение/сущее (μικτόν/ὄν). Эта триада (предел-беспредельность-смесь) восходит к платоновскому «Филебу» и ранее к пифагорейцам. Здесь она также сопоставляется с умопостигаемой триадой (сущность – жизнь – ум), основанной на диалоге «Софист»⁶⁷⁷. Вышеизложенный процесс схематически представлен в таблице 23.

Таблица 23. Генезис сферы ума из первоначал у Прокла

	триада	монада
1	предел	умопостигаемый бог
2	беспредельное	
3	смешанное=сущность (доминирующая характеристика – предел)	
4	предел	умопостигаемо-умный бог
5	беспредельное	
6	смешанное = жизнь (доминирующая характеристика – беспредельное).	
7	предел	умный бог
8	беспредельное	

⁶⁷⁶ Procl. Theol. Plat. 3.51. Перевод уточнен.

⁶⁷⁷ Plat. Soph. 248e.

9	смешанное = ум (доминирующая характеристика – смешанное).	
---	-----------------------------------------------------------	--

Эта классификация довольно близка той, которая была рассмотрена у философа в его «Толковании на “Парменид”». Как видно, каждый из перечисленных уровней сферы ума рассматривается и как монада, и как триада. Монадой он называется как бог (предел), который обуславливает свою силу (беспредельное) и свою сущность (смешанное). А триадой он именуется, если делается акцент на каждом из этих трех моментов. Чтобы еще более прояснить этот вопрос, следует обратиться к учению Прокла о генадах. Но перед этим необходимо привести детально структурированную ноологию Прокла (таблица 24), заимствованную из статьи Г. ван Рила⁶⁷⁸. Подобную же структуру приводит и Л.Ю. Лукомский, сопоставляя катафатические предикаты из второй гипотезы «Парменида» с содержанием III-VI книг «Платоновской теологии»⁶⁷⁹.

Таблица 24. Структура сферы ума у Прокла

	Характеристика единого сущего (ἐν ὄν)	Уровень божественного существования
1	(причастуемое единое +) непричастуемое сущее (μετεχόμενον ἔν +) ἀμέθεκτον ὄν	первый уровень умопостигаемых богов (νοητοὶ θεοὶ) = сущность (οὐσία)
2	(причастуемое единое + сущее +) непричастуемая целостность (μετεχόμενον ἔν + ὄν +) ἀμεθέκτη ὁλότης	второй уровень умопостигаемых богов (νοητοὶ θεοὶ) = жизнь (ζωή)

⁶⁷⁸ Van Riel G. The One, the Henads, and the Principles // All From One. A Guide to Proclus. Oxford, 2017. P. 87-88.

⁶⁷⁹ Лукомский Л.Ю. Прокл Диадок и главный труд его жизни – «Платоновская теология» // Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С. 522.

3	(причастуемое единое + сущее + целое/жизнь +) непричастуемая множественность (μετεχόμενον ἓν + ὄν + ζωή +) ἀμέθεκτον πλῆθος	третий уровень умопостигаемых богов (νοητοὶ θεοί) = ум (νοῦς)
4	(причастуемое единое + сущее + жизнь + ум +) непричастуемое многое (μετεχόμενον ἓν + ὄν + ζωή + νοῦς +) ἀμέθεκτα πολλά	первый уровень умопостигаемо-умных богов (θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροί) = божественное число (θεῖος ἀριθμός)
5	(причастуемое единое + сущее + жизнь + ум + многое +) непричастуемое целое-части (μετεχόμενον ἓν + ὄν + . . . + πολλά +) ἀμέθεκτον ὅλον-μέρη	второй уровень умопостигаемо-умных богов
6	(причастуемое единое + ... + целое-части +) непричастуемая форма (μετεχόμενον ἓν + ὄν + . . . + ὅλον-μέρη +) ἀμέθεκτον σχῆμα	третий уровень умопостигаемо-умных богов
7	(причастуемое единое + ... + форма +) непричастуемое в-себе – в-другом (μετεχόμενον ἓν + ὄν + . . . + σχῆμα +) ἀμέθεκτον ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ	первый уровень умных богов (νοεροὶ θεοί)
8	(причастуемое единое + ... + в-себе – в-другом +) непричастуемое движущееся-и-покоящееся (μετεχόμενον ἓν + ὄν + . . . + ἐν αὐτῷ κ. ἐν ἄλλῳ+) ἀμέθεκτον κινούμενον καὶ ἐστῶς	второй уровень умных богов
9	(причастуемое единое + ... + движущееся-и-покоящееся +) непричастуемое тождественное-и-иное	третий уровень умных богов

	(μετεχόμενον ἓν + ὅν + . . . + κινούμενον καὶ ἐστώς+) ἀμέθεκτον ταὐτὸν καὶ ἕτερον	
10	(причастуемое единое + ... + тождественное и иное) непричастуемое подобное и неподобное (μετεχόμενον ἓν + ὅν + . . . + ταὐτὸν καὶ ἕτερον +) ἀμέθεκτον ὁμοιον καὶ ἀνόμοιον	сверхмировые боги
11	(причастуемое единое + ... + подобное и неподобное +) непричастуемое касаемое и некасаемое (μετεχόμενον ἓν + ὅν + . . . + ὁμοιον κ. ἀνόμοιον+) ἀμέθεκτον ἀπτόμενον καὶ ἀναφές	сверхмировые-внутримировые боги
12	(причастуемое единое + ... + касаемое и некасаемое) непричастуемое равное и неравное (μετεχόμενον ἓν + ὅν + . . . + ἀπτόμενον καὶ ἀναφές+) ἀμέθεκτον ἴσον καὶ ἄνισον	внутримировые боги
13	(причастуемое единое + ... + равное и неравное) непричастуемая причастность времени (μετεχόμενον ἓν + ὅν + . . . + ἴσον καὶ ἄνισον +) ἀμέθεκτον χρόνου μετέχον	вселенские души
14	(причастуемое единое + ... + причастность времени) непричастуемая причастность временному разделению (μετεχόμενον ἓν + ὅν + . . . + χρόνου μετέχον +) ἀμέθεκτον διαιρέσεως τοῦ χρόνου μετέχον	высшие роды (ангелы, демоны и герои)

Г. ван Рил поясняет содержание приведенной таблицы следующим образом. Порядок утверждений предикатов единого из диалога «Парменид» является последованием уровней бытия. При этом единому существу постепенно добавляется больше особенностей. Каждый последующий уровень предполагает предыдущий. На каждом этапе новая характеристика полагает себя как неприсущее и определяет весь уровень. На следующем этапе она уже становится присущей и остается таковой на следующих уровнях. Представленную таблицу можно истолковать как 14 исхождений единого-сущего, 14 стадий, на которых единство сочетается с особым видом бытия. В них единое присутствует как присущее. По словам С.В. Месяц, «как приписываемый единому предикат “сущее” указывал на существование генады бытия, так предикат “целое” указывает на существование генады целого (особого типа единства, присущего целому); “часть” указывает на существование генады части; “тождество” – на существование генады тождества и т.д.»⁶⁸⁰.

Согласно пониманию Г. ван Риля, эти 14 классов единого и именуется у Прокла генадами, которые он также мыслит как языческих богов. Они представляют собой репрезентацию единого с кумулятивным дополнением. Так Прокл объясняет «несмешанное единство с единым»⁶⁸¹. В отличие от эйдосов, которые причастны друг другу в идеальном мире, генады не просто причастны друг другу, но полностью тождественны. Их отличает лишь одна единственная характеристика (как указано в таблице). Качества приписываются генадам на основании их действий, то есть сущих, зависящих от каждой генады. «Мы познаем их единство и особенность от вторичных вещей, зависящих от них»⁶⁸². Таким образом, человеческому уму доступно лишь косвенное знание о генадах, поскольку нет доступа к недифференцированному и непознаваемому миру генад самих по себе. Боги получают имена по произведенным ими эффектам, хотя в себе они

⁶⁸⁰ Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах... С. 46.

⁶⁸¹ Procl. In Parm. 6.1047.20–1051.25.

⁶⁸² Procl. In Parm. 6.1049.2–3.

совпадают. Таким образом, генады суть непознаваемый и непричастуемый высший уровень умопостигаемых сущих⁶⁸³. Прокл говорит, что каждый класс богов происходит из первопринципов предела и беспредельного⁶⁸⁴. Как в таком случае можно примирить сложность генад с их простотой и единством? Дело в том, что Прокл именует пределом бога, произошедшего от непричастного, а беспредельностью – силу этого непричастного бога, поэтому единство в данном случае не нарушается⁶⁸⁵.

Из вышеизложенного можно заключить, что единый бог (генада) присутствует на каждом уровне ноэтического. Он является причастуемым единым (пределом). Если дальше развить эту мысль в теологическом направлении, то можно прийти к выводу о том, что все множество языческих богов у Прокла фактически становится манифестацией первоначального единого божества на разных онтологических уровнях. За внешней политеистической системой в таком случае скрывается философский монотеизм.

В соответствии с принятой в работе последовательностью изложения необходимо обратиться к тому, как сфера ума представлена в человеке. В «Толковании на “Тимей”» Прокл открыто говорит о том, что человек-микрокосм есть часть целой вселенной-макрокосма и содержит в себе те же уровни. По словам философа, в диалоге «рассматривается и человек: как и по каким причинам он создан, причем рассмотрение человека предшествует всему остальному — то ли потому, что такое исследование подобает нам, поскольку мы всегда ставим на первое место понятие человека и живем сообразно с ним (τὸν ἀνθρώπου λόγον προβεβλημένοις καὶ κατὰ τοῦτον ζῶσιν), то ли потому, что человек есть малый мир (μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος) и в нем частично заключено все то (ἐν τούτῳ πάντα μερικῶς), что в мире существует божественно и цельно (ὅσα ἐν τῷ κόσμῳ θείως τε καὶ ὀλικῶς): есть у нас и ум, сущий в действительности (νοῦς τε γὰρ ἔστιν ἡμῖν ὁ κατ’

⁶⁸³ Procl. Inst. theol. 162.

⁶⁸⁴ Procl. Inst. theol. 159.

⁶⁸⁵ Van Riel G. The One, the Henads, and the Principles... P. 89-94.

ἐνέργειαν), и разумная душа (ψυχὴ λογικὴ), происходящая от того же отца и той же жизнепорождающей богини, что и душа целого (προελθοῦσα ἐκ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς καὶ τῆς αὐτῆς ζωογόνου θεᾶς τῆ ὅλη), и эфирная оболочка, соответствующая небу (ὄχημα αἰθέριον ἀνάλογον τῷ οὐρανῷ), и земное тело, смешанное из четырех стихий и им соприродное (σῶμα γήινον ἐκ τῶν τεττάρων στοιχείων φυραθέν, οἷς καὶ σύστοιχόν ἐστίν)»⁶⁸⁶. Здесь следует обратить внимание на то, что человек представляется большим, чем просто разумная душа – в нем присутствует и ум, причем даже актуальный ум (а не потенциальный как у Аристотеля и Плотина). Д.Г. Макайзек комментирует рассматриваемый отрывок Прокла следующим образом: «В строжайшем смысле, человек есть душа. Но в более метафорическом смысле, мы говорим, что “мы” больше, чем душа, поскольку мы одушевляем тела разных градаций и поскольку “в нас” присутствует как нус, так и единое»⁶⁸⁷.

В «Толковании на “Парменид”» Прокл ясно учит о присутствии в человеке всех планов мироздания – генадического, ноэтического и психического. По его словам, в чине душ (κατὰ ψυχὰς τεταγμένοι) люди созерцают образы первых причин (τῶν πρωτίστων αἰτιῶν εἰκόνας) и причастны целой душе (μετέχομεν τῆς τε ὅλης ψυχῆς), умной шири (τοῦ νοεροῦ πλάτους) и божественной генаде (τῆς θείας ἐνάδος). Чтобы приблизиться к единому (ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ἐσόμεθα), необходимо пробудить единое души (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀνεγείραντες). Прокл также именуется единое души «цветом души (τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς)», выражением, заимствованным из «Халдейских оракулов»⁶⁸⁸, и говорит о воссиянии (ἀναλάμψαι) этого единого (τὸ ἐν αὐτὸ τοῦτο) в человеке. Единое души является как бы образом высшего единого (οἷον εἰκὼν τοῦ ἐνὸς). Его пробуждение связано с явлением боговдохновенности (τὸν ἐνθουσιασμόν). Чтобы пробудить единое в душе, необходимо сперва активизировать все нижестоящие силы. Во-первых, следует пройти через

⁶⁸⁶ Procl. In Tim. 1.5. Перевод С.В. Месяц.

⁶⁸⁷ MacIsaac D.G. The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus. Notre Dame, Indiana, 2001. P. 258.

⁶⁸⁸ Or. chald. Fr. 11.

логические построения (διὰ τῶν λογικῶν ἐπιβολῶν πορευθέντες) и использовать сложные мысли перед простыми (πρὸ τῶν ἀπλουστέρων νοήσεων συνθετωτέραις χρῆσάμενοι). После этого этапа приобретается совершенная интеллектуальная активность (τῆς νοεῖας ἐνεργείας τελείως τύχομεν). Человек начинается действовать в согласии с умом (κατὰ νοῦν πρότερον ἐνεργήσοιμεν), а действие, сообразное с умом (κατὰ νοῦν ἐνέργεια), ведет душу к спокойному состоянию и действию (πρὸς τὴν ἤρεμον κατάστασιν καὶ ἐνέργειαν ἄγει τὴν ψυχήν)⁶⁸⁹. Следует отметить, что микрокосмический аспект выражается здесь в категории образа макрокосмического. Актуализация единого души требует предварительного прохождения предшествующих уровней – логико-дискурсивного и умно-интуитивного. Это пробуждение божественного в себе имеет следствием достижение психического умиротворения.

По поводу души Прокл в «Толковании к “Началам” Евклида» пишет, что «каждая душа (πᾶσα ψυχή), по своей умной части (κατὰ μὲν τὸ νοερόν ἐαυτῆς), центрирована самим высшим единым (αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀκρότατον κεκέντρωται). Но по своей множественности она ходит кругом около своего ума (κατὰ δὲ τὸ πλῆθος κυκλικῶς περιπορεύεται), желая объять его (περιπτύξασθαι ποθοῦσα τὸν ἐαυτῆς νοῦν)»⁶⁹⁰.

Завершить рассмотрение ноологии и учения Прокла целесообразно следующей емкой цитатой из его «Платоновской теологии», где философ ссылается на общий принцип античной онто-гносеологии: «Мы обычно говорим: “Подобное познается подобным” (Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι). Совершенно ясно, что осязаемое познается ощущением (τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν); мнимое — мнением (τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν); разумное — разумом (τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν); умопостигаемое — умом (τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν); единственнейшее – единым (τῷ ἐνὶ τὸ ἐνικότατον), а неизреченное —

⁶⁸⁹ Procl. In Parm. 1071.

⁶⁹⁰ Procl. In Eucl. 149. Перевод уточнен.

неизреченным (τῷ ἄρρητῷ τὸ ἄρρητον)»⁶⁹¹. Примечательно, но Прокл здесь учит о присутствии в человеке даже высочайшего, сверхединого уровня – неизреченного. Вероятно, его стоит соотнести с единым самим по себе, в отличие от единого сущего (генад). Мнимое возможно сопоставить с небом, как это было у Ксенократа. Данный отрывок прекрасно иллюстрирует общую макро-микрокосмическую структуру мироздания. Он в определенной мере также подытоживает концепцию настоящего исследования. Основные моменты изложенного в параграфе схематически представлены в таблице 25.

Таблица 25. Структура универсума и ноология Прокла

вселенная	человек
единое-само-по-себе (τὸ ἐν αὐτὸ), неизреченное (τὸ ἄρρητον), божественная генада (ἡ θεία ἐνάς), сокровенное единство всех божественных генад (τῶν θείων ἐνάδων ἀλόκρυφος ἕνωσις)	неизреченное (τὸ ἄρρητον)
единое (τὸ ἐν), единственнейшее (τὸ ἐνικότατον), генады сущих (αἱ ἐνάδες τῶν ὄντων), наличное бытие богов (ἡ τῶν θεῶν ὑπαρξις), род богов (τὸ θεῶν γένος)	единое души (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς), вершина ума (ἡ ἀκρότης τοῦ νοῦ), цвет ума (τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ), наличное бытие души (ἡ τῆς ψυχῆς ὑπαρξις)
умопостигаемое (τὸ νοητόν), умная ширь (τοῦ νοεροῦ πλάτος),	ум в действительности (νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν), совершенная умная активность (ἡ νοερὰ ἐνέργεια τελείως), умное свойство души (τῆς ψυχῆς τὸ νοερὸν ἰδίωμα), мышление с рассудком (νόησις μετὰ λόγου), знание о подлинных сущих (γνώσις ὄντως ὄντων), постижение умных эйдосов и их различий (καταληπτικὸν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς)

⁶⁹¹ Procl. Theol. Plat. 1.15. Перевод наш.

душа (ψυχή), разумное (τὸ διανοητόν)	разумная душа (ψυχή λογική), разум (διάνοια), логические построения (αἱ λογικαὶ ἐπιβολαί), сложные мысли (νοήσεις συνθετωτέραι)
небо, мнимое (τὸ δοξαστόν)	δόξα (мнение)
чувственно воспринимаемое (τὸ αἰσθητόν)	чувственное восприятие (αἴσθησις)

3.5. Выводы

В неоплатонизме продолжается активное обращение к пифагорейской доктрине о первоначалах как едином и неопределенной двойце. В этот период развития платоновской философии окончательно утверждается монистическое воззрение. Так, уже Плотин понимал второе начало (ум) как продукт первого (единого). В своем учении об уме неоплатоники заимствуют терминологию и элементы ноологий предшествующих мыслителей. Так, они развивают линию досократиков, учивших об отдельности (χωριστός) ума. Неоплатоническая ноология, подобно гераклитовой, характеризуется установлением подобия человеческого и вселенского ума как части и целого. Воспринимается парменидовское учение о тождестве мышления и бытия, ума и сущего. Вслед за Аристотелем философы говорят об одном уме в разных состояниях, потенциальном и актуальном, в рамках континуального ноологического поля. В то же время продолжается среднеплатоническая дифференциация ноэтического и логического, а также сближение второго с ипостасью души. Различаются интуитивный ум (нус), пребывающий в соответствующей ипостаси, и дискурсивный разум (логос), находящийся в душе. Наконец, неоплатоники структурируют умопостигаемое в виде трех ипостасей (единое-ум-душа), так или иначе соотнесенных с гипотезами платоновского диалога «Парменид». Для описания внутренней структуры ипостасей и их развертывания активно используются триады (бытие – жизнь – мышление, бытие – сила – ум, пребывание

– исхождение – возвращение, предел – беспредельное – смешанное, мыслимое – мыслимое и мыслящее – мыслящее).

В отношении первопринципа Плотин преимущественно применяет апофатический дискурс, однако в некоторых текстах единому атрибутируется особое сверхмышление (ὑπερνόησις). Возможность единения с первоначалом обусловлена наличием его подобия (ὅμοιον) в человеческой душе. Единое Плотин отождествляет с платоновским благом (τὸ ἀγαθόν). Философ учит о присутствии (παρόν) блага в людях, а также о соприродности (σύμφυτον), то есть единосущии бога и высшей части человека. Согласно философу, ум одновременно и принадлежит, и не принадлежит душе. Иными словами, ум присутствует в душе, как присутствует и единое, но только в непроявленном виде. Каждый эйдос сферы ума, вероятно, понимается Плотинем как разумное живое существо. Из-за контакта с материей человек умалывается, становится частью вместо целого, и его задачей видится восстановление первоначального единства. С ноологией Плотина тесно взаимосвязана и софиология. София есть аспект ума, обращенный к низшему и обладающей творческой потенцией.

Порфирий, вероятно, считает первопринципом ум на стадии бытия, из которого еще не произошли ни жизнь, ни мышление. У сирийского мыслителя философия начинает активно превращаться с теологию, поскольку он пытается согласовывать свою умозрительную доктрину с божественным откровением. Так, например, Порфирий сближает умопостигаемую триаду (сущее-жизнь-ум) с триадой из «Халдейских оракулов» (отец-сила-ум). В понимании философа, единое первоначало созерцается безмыслием, превосходящим мышление (ἀνοησία κρείττονι νοήσεως). Единая умная сущность (νοεῖα οὐσία) связывает универсальный и индивидуальный ум. Вследствие этого, обращение к самому себе есть в то же время акт единения с божественным.

В своем учении о началах Ямвлих постулирует два единых. Первое есть абсолют в собственном смысле, а второе понимается как всеединое и включает в себе основания всего сущего. Во всеедином содержатся причины всего и парадигмы парадигм. При этом божественные генады суть аспекты или модусы

всеединого как причины. Каждая генада есть единое, начинающее определенный род сущего. С одной стороны, Ямвлих отрицает возможность постичь единое, поскольку гносеологическая способность не может проявиться раньше уровня ума. С другой стороны, философ учит о наличии в человеке единого души (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς), посредством которого можно приблизиться к божественному. Способностью познания сферы ума в человеке выступает ум души, при этом умопостигаемое полагается имманентным уму. Ноология Ямвлиха начинает превращаться в разработанную философскую теологию, которая будет еще более детализироваться позднейшими неоплатониками. В сфере ума выделяются умопостигаемые и умные боги, за которыми следует интеллектуальная гебдомада.

Имеются свидетельства того, что Ямвлих придерживается тезиса Плутарха о четком разграничении психического и ноэтического. Халкидец критикует взгляды Плотина и Порфирия, учивших, по его мнению, об имманентности блага, ума, богов и демонов человеческой душе. В то же время Ямвлих учит о соприродности бога и человека и о предсущностном присутствии в человеческой психике уровней единого и ума. Иными словами, халкидский философ, в целом находясь в общем русле античной ноологии, начинает преодолевать пределы эллинистической парадигмы и двигаться по направлению к христианской патристической философии, отрицающей единосущие Бога и человека.

Прокл не принимает доктрины Ямвлиха о двух единых и критикует понимание халкидским философом единого как всеединого. Все сущее рассматривается Проклом как имеющее триадическую структуру. Предикаты генад, взятые из платоновского диалога «Парменид», полагая апофатически, Прокл относит к уровню единого, а катафатически – к уму. Иными словами, генады представляют собой репрезентацию единого бога в сфере ума с кумулятивным дополнением предикатов. Вследствие этого процесса ум структурируется в детально разработанную божественную иерархию. Эта область включает устройства всеобщих и частных богов. Таким образом, за внешней политеистической системой у Прокла, вероятно, скрывается монистическая философская теология. Отражением единого в человеке и средством контакта его с божественными

генадами является единое души, которое именуется также вершиной ума (ἀκρότης τοῦ νοῦ), цветом (ἄνθος) ума, наличным бытием (ὑπαρξίς). Единое души является образом (εἰκὼν) высшего единого. Его пробуждение в человеке порождает феномен боговдохновенности (ἐνθουσιασμός). Достижение высшей цели (единения с богом), согласно Проклу, требует актуализации высшего начала (единого души). Однако перед этим необходимо реализовать предшествующие уровни логико-дискурсивного и умно-интуитивного. Поэтому умопостигаемое, содержащее умные эйдосы, в свою очередь, познается умным свойством души (τῆς ψυχῆς τὸ νοερὸν ἰδίωμα).

Итак, неоплатоники согласно учат о том, что человек как микрокосм заключает в себе все уровни вселенной. Вследствие общеантичного эпистемологического принципа «подобное познается подобным» всякий объект имеет свой коррелят в субъекте. Философы говорят о присутствии в человеке генологического, ноологического и психологического планов универсума. В такой картине мира на глубинном уровне человеческое оказывается соприродным с божественным, хотя уже намечается эссенциальное разграничение божественной (ноэтической) и человеческой (психической) реальностей. Таким образом, ноология как стратегия философской мысли, дифференцирующая и интегрирующая космологию и антропологию, зарождаясь в досократическую эпоху, получая новый импульс в творчестве Платона, находит свое полнейшее раскрытие и структурное наполнение в философии неоплатонизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе исследования были решены следующие поставленные **задачи**:

1. Уточнено семантическое наполнение и раскрыта динамика историко-философского развития ноологической терминологии в досократический период и последующем платонизме.
2. В учениях досократиков выявлены направления, оказавшие значительное влияние на становление учения платонизма об уме.
3. Установлен вклад Платона в развитие древнегреческой ноологии.
4. Представлена рецепция учения Платона об уме в Древней Академии, а также определено влияние на ноологию философий перипатетизма, стоицизма и неопифагореизма в период среднего платонизма.
5. Раскрыто содержание ноологической доктрины неоплатоников, вобравшей и систематизировавшей античные представления об уме.
6. В античном платоническом учении об уме определено соотношение философского и теологического элементов.
7. В рамках ноологии как философской стратегии древнегреческого платонизма установлена тесная связь всеобщего и частного умов.

Решение вышеизложенных задач позволило достигнуть поставленной **цели** исследования, а именно продемонстрировать, что ноология древнегреческого платонизма является особой стратегией философской мысли, органично интегрирующей космологические, антропологические и теологические аспекты реальности.

Говорить о ноологии как особой стратегии философской мысли можно лишь при условии существования отдельного ее предмета – ума. В досократический период намечается выделение умного начала из природы. Даже если и нельзя с полной уверенностью утверждать или опровергать теорию досократического идеализма в силу ограниченности источников, в то же время можно полагать, что атрибуция мышления тончайшим стихиям (огонь, воздух) уже является попыткой идеализации и движением в сторону дуализма. В ходе дальнейшего историко-

философского развития платоническая ноология все более идеализировала и структурировала ум.

Во-первых, ноология древнегреческого платонизма развивалась путем выделения трансцендентной первопричины ума (единого), а также промежуточного звена для связи ума с космосом (души). В определенной степени эту доктрину можно усмотреть уже у Платона. В этом контексте большое значение для последующего платонизма имеет пифагорейское учение о первопринципах монаде и неопределенной диаде, которые также именуются единым и многим, пределом и беспредельным. Первоначально два принципа, вероятно, означали дуализм психического и соматического. Платон развивает это учение в том направлении, что первоначалами постулируются уже трансцендентные условия умопостигаемого и чувственно воспринимаемого – единое-благо и материя-хора. Таким образом, единое у философа полагается превыше ума. Эту платоновскую линию будут продолжать Спевсипп, Евдор и неоплатоники. Вкладом Евдора является сведение древнепифагорейской дуалистической доктрины к монизму, путем полагания над двумя первоначалами высшего единого (бога). Ямвлих учит о двух единых, из которых первое единое есть абсолют в собственном смысле, а второе единое, как «всеединое», содержит корни всего сущего. Другое направление ноологии, подобно древним пифагорейцам, считало высшим первопринципом ум. К сторонникам этого мнения можно отнести Ксенократа, Антиоха, Плутарха и (с оговорками) Порфирия.

Во-вторых, историко-философское развитие ноологии шло по линии дифференциации интуитивного и дискурсивного умов. Уже у Платона намечается это различие в виде ума (νοῦς) и разума (διάνοια), но не везде последовательно проводится. В среднем платонизме признается наличие двух богов, высшего умного (νοῦς) и низшего разумного (λόγος) – посредника между первым и миром. В неоплатонизме логическое уже более четко отличается от ноэтического, как дискурсивное от интуитивного, и связывается преимущественно с ипостасью души. Таким образом, собственно сфера ума возвышается из рациональной в сверхрациональную область и трактуется теологически как божественная

реальность. В этом в неоплатонической ноологии выражается – на более высоком философском уровне – архаическое демоническое (божественное) понимание ума. Наиболее ярко на эту тему говорит Плутарх, называя ум человека «внешним демоном».

В-третьих, структурное усложнение платонической ноологии проявляется в триадическом описании ипостаси ума. Триады раскрывают не просто три статичных аспекта сферы ума, но выражают динамический процесс происхождения ума от единого. В учении неоплатоников умопостигаемая триада бытие – жизнь – мышление в ходе развития доктрины начинает сближаться с другими триадами (пребывание – исхождение – возвращение, отец – сила – ум, единица – двоица — троица, предел – беспредельное – смешанное, истина – красота – соразмерность). Наконец, тройственному анализу подвергается и каждый элемент ноэтической триады.

Как удалось показать в работе, ноология является такой стратегией философской мысли, в которой снимается противопоставление объекта и субъекта мышления, онтологии и эпистемологии, философской теологии и антропологии, поскольку такое разделение не было характерно для античного мирозерцания. Действительно, рассмотренные философы были согласны в том, что человек есть микрокосм, поэтому в нем присутствуют все планы вселенной – генологический, ноологический и психологический (хотя Ямвлих и Прокл полагали, что первые два уровня имманентны душе лишь преэссенциально). В этом свете неоплатоническое мирозерцание может быть characterized как космизм. В силу общеантичного принципа «подобное познается подобным» всякий объект вселенной, в том числе ум, имеет свой коррелят в человеческом субъекте. В ноологии как стратегии философской мысли античного платонизма божественный и человеческий ум, хотя и различаются как всеобщее и частное, однако эта диалектика крайне далека от свойственного Новому времени противопоставления объективного и субъективного, общественного и индивидуального, социального и личного и т.п. Также этот концепт выражается платониками при помощи категорий образа и подобия, состояний актуальности и потенциальности. Единство сферы ума

вербально выражается в том, что философы используют одни и те же термины «онтологически» и «эпистемологически». Так получается многоуровневая картина античного мироздания, частью которой является человек. Если угодно применить наглядное сравнение, то античную вселенную можно уподобить многослойному тарту, кусочком которого, сохраняющим все эти слои, будет человек. Таким образом, ноология является особой стратегией философской мысли, в которой нераздельно связаны, в отличие от современного типа философского мышления, теология, онтология и эпистемология – бог, мир и человек.

Диахронический процесс развития представлений рассмотренных в работе философов о месте сферы ума в структуре универсума кратко представлен в итоговой таблице 26.

Таблица 26. Историко-философское развитие ноологии древнегреческого платонизма

Орфики	Досократики	Платон	Спевсипп	Ксенократ	Антиох
		единое, благо	единое		
душа	число, логос, ум	ум	ум	ум	ум
		душа	душа	душа	душа=логос
тело	природа	космос	космос	космос	космос
Евдор	Плутарх	Плотин	Порфирий	Ямвлих	Прокл
				первое единое	
единое		единое		второе единое	единое
единое (ум)	ум	ум	ум (вкл. единое)	ум	ум
душа	душа, злая душа	душа	душа	душа	душа
космос	космос	космос	космос	космос	космос

В ходе работы была раскрыта заявленная тема исследования, то есть было продемонстрировано, на примере наиболее значимых авторов, существование в древнегреческом платонизме ноологии как особой стратегии философской мысли. Несмотря на это, представленное исследование учения античных платоников об уме не является исчерпывающим. В качестве дальнейшего направления работы может быть предложено изучение ноологии меньших фигур древнегреческого платонизма: древних академиков Полемона, Филиппа Опунтского, Гераклида Понтийского и др., средних платоников Филона Александрийского, Кальвена Тавра, Аттика, Алкиноя и др., неоплатоников императора Юлиана, Дамаския Диадоха, Симпликия и др.

Также актуальной представляется аналитика компаративных исследований, кратко упомянутых в настоящей работе, посвященных раскрытию влияния платонической ноологии на формирование патристической теологии и русской софиологии. Кроме того, интересным представляется работа по выявлению связи платонического учения об уме с такими религиозно-философскими направлениями как античные гностицизм и герметизм, иудейская каббала и западный эзотеризм. Наконец, в качестве перспективного направления может быть заявлено определение степени влияния неоплатонизма на немецкую идеалистическую философию (Г.В.Ф. Гегель), русский космизм (В.И. Вернадский) и теиярдизм.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Блаженный. Творения: в 4 т. / сост. С.И. Еремеева. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998-2000.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. – М.-СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
3. Адо П. Плотин, или Простота взгляда / пер. с франц. Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 142 с.
4. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / пер. с франц. В.А. Воробьева. – М.-СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
5. Алымова Е.В., Караваева С.В. Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. – 2016. – Т. 5. – № 2 (5). – С. 24-45.
6. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 586 с.
7. Античная философия: Энциклопедический словарь / ред. П.П. Гайденко, М.А. Солопова, С.В. Месяц, А.В. Серегин, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
8. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – М.-СПб.: «Никея»-РХГА, 2009.
9. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / ред. В.Ф. Асмус и др. – М.: Мысль, 1976-1983.
10. Афонасин Е.В. Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства. – СПб.: Издательство РХГА, 2020. – 122 с.
11. Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 318 с.

12. Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Диллон Дж. Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования. – СПб.: Издательство РХГА, 2022. – 284 с.
13. Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – 747 с.
14. Афонасина А.С., Ковальчук К.С. ΡΙΖΩΜΑΤΑ – четыре основания вселенной // *Respublica literaria*. – 2022. – Т. 3. – № 3. – С. 5-18.
15. Афонасина А.С. Образ Эмпедокла в трактатах гиппократовского корпуса и интерпретация некоторых биографических сведений // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. – 2022. – Т. 38. – Вып. 3. – С. 293-306.
16. Белов В.Н. С.Л. Франк и немецкое неокантианство: аспекты дискуссии // *Кантовский сборник*. – 2023. – Т. 42. – № 1. – С. 71–91.
17. Берестов И.В. «Философия Плотина» Э. Брейе в контексте дискуссий о мышлении Ума (Рецензия на книгу: Брейе Э. Философия Плотина / пер. с фр. и вст. ст. А.С. Гаголина. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 392 с.) // *ΣΧΟΛΗ*. – 2015. – Vol. 9.2. – С. 403-423.
18. Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 382 с.
19. Блонский П.П. Философия Плотина. – М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1918. – 367 с.
20. Богомолов А.В., Светлов Р.В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // *Платоновские исследования*. – 2021. – 15.2. – С. 41-72.
21. Богомолов А.В., Светлов Р.В., Шмонин Д.В. Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики // *ΣΧΟΛΗ*. – 2022. – 16.2. – С. 763-772.
22. Борисов И. Взгляд на греческую философию // *Он же. Сочинения: в 6 т.* – Т. 6. – СПб., 1908. – С. 937–947.
23. Брейе Э. Философия Плотина / пер. с фр. и вст. ст. А.С. Гаголина. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 392 с.

24. Бриссон Л. Платон. Писатель, который изобрел философию / пер. с фр. О. Алиевой. – М.: Rosebud Publishing, 2019. – 288 с.
25. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
26. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: Издательство Олега Абышко; Издательство «Пальмира», 2017. – 631 с.
27. Ведешкин М.А., Пантелеев А.Д., Светлов Р.В. Языческая утопия Юлиана Отступника. – Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 367 с.
28. Владиславлев М. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. – СПб., 1868. – 331 с.
29. Волкова Н.П. Бог-Ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 73. – С. 95–105.
30. Высокий герметизм / пер. с др.-греч. и лат. Л.Ю. Лукомского. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – 416 с.
31. Гагинский А.М. Философская теология Боэция: парадигма тождества // Христианское чтение. – 2019. – № 1. – С. 12-23.
32. Гатри У.К.Ч. История греческой философии: в 6 т. / пер., ред. Л.Я. Жмудя, И.Н. Мочаловой. – СПб.: Владимир Даль, 2015-2017.
33. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. – Издание второе, стереотипное. – СПб.: Наука, 2006.
34. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / ред. С.Н. Муравьев. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 416 с.
35. Греческая философия: в 2 т. / ред. М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2006-2008.
36. Дамаский Диадокх. О первых началах / пер. и указ. Л.Ю. Лукомского; ст. и комм. Р.В. Светлова и Л.Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1072 с.

37. Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с др.-греч., статья, примеч., указатели, список литературы Л.Ю. Лукомского. – СПб.: Мирь, 2008. – 752 с.
38. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347-274 до н.э.). – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 281 с.
39. Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетейя, 2002. – 448 с.
40. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. А.Ф. Лосева; пер. М.Л. Гаспарова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
41. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями Максима Исповедника / пер. с греч. и вст. ст. Г.М. Прохорова. – 3-е изд., испр. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – 464 с.
42. Доддс Э.Р. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – С. 698-720.
43. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / пер. с англ. М.Л. Хорькова. – М.-СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. – 316 с.
44. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. – 234 с.
45. Зеннхаузер В. Платон и математика. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 614 с.
46. Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. – 1930. – № 24. – С. 3-40.
47. Зозуляк Я. Византийская философия / пер. Н.Б. Кориной. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2022. – 240 с.
48. Золотарев С.Е. ΣΟΦΙΑ у Платона и Аристотеля. К вопросу об источниках софиологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2020. – № 3 (7). – С. 68–91.
49. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – 358 с.

50. Истоки рациональной теологии: коллективная монография / Р.Б. Галанин, М.С. Никулин, М.А. Приходько [и др.]; под ред. Р.В. Светлова. — СПб.: Издательство РХГА, 2023. — 210 с.
51. Каприев Г. Византийская философия. Четыре центра синтеза / пер. с болг. Г.В. Вдовиной; науч. ред. Д.В. Зайцев, Н.Е. Новиков, Ю.И. Посашко. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. – 704 с.
52. Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / под ред. А.Х. Армстронга. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 807 с.
53. Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. – М.: Издательство «ФондИВ», 2008. – 576 с.
54. Курдыбайло Д.С. Звук, слух и магическое имя в античном неоплатонизме. Часть 2: боги и теургия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2023. – Т. 24. – № 3-1. – С. 65-80.
55. Курдыбайло Д.С. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 3. – С. 207-215.
56. Курдыбайло Д.С. Куррикулум для теурга: монография. – Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. – 202 с.
57. Курдыбайло Д.С. Об «умопостижимом месте» в метафизике Платиновых Эннеад // Платон и платонизм в европейской культуре: сборник материалов международной конференции. – М.: РГГУ, 2013. – С. 228-241.
58. Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб.: Наука, 2014. – 533 с.
59. Лега В.П. История западной философии: в 2 ч. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2009.
60. Лега В.П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2021. – № 2 (10). – С. 47–59.
61. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. – М.: Искусство, 1963-1994.

62. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / общ. ред. А.А. Тахо-Годи; предисл. Л.А. Гоготишвили. – 2-е изд., испр. – М.: Академический проект, 2021. – 755 с.
63. Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007. – 233 с.
64. Лукомский Л.Ю. Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2006. – С. 693-721.
65. Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 553-582.
66. Лукомский Л.Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни – «Платоновская теология» // Прокл. Платоновская теология. – СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. – С. 509-527.
67. Лушников Д.Ю., Гаврилов И.Б., Ермолаев Т.М. Кантова критика онтологического доказательства бытия Божия в философии С.Л. Франка (1877–1950) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2024. – № 1 (21). – С. 38–51.
68. Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2007. – Т. 8. – № 2. – С. 81-91.
69. Месяц С.В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. – 2010. – С. 33-60.
70. Морескини К. История патристической философии. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2011. – 864 с.
71. Моррис Т. Наша идея Бога. Введение в философское богословие / пер. с англ. А. Васильев. – М.: Издательство ББИ, 2011. – 201 с.

72. Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или была ли у Платона неписанная философия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – № 3. – С. 80-87.
73. Мочалова И.Н. К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2007. – Т. 8. – № 2. – С. 73-80.
74. Мочалова И.Н. Неписанная философия Платона как проблема современного платоноведения // Платоновские исследования. – 2016. – Т. 5. – № 2 (5). – С. 104-119.
75. Мочалова И.Н. Учение об идеях в Ранней Академии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2006. – Т. 7. – № 21-1. – С. 183-191.
76. Никулин М.С. Арифмология Платона и ее развитие в неоплатонической ноологии и рациональной теологии // Христианское чтение. – 2023. – № 2. – С. 184–190.
77. Никулин М.С. Божественные атрибуты в рациональной теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2023. – № 2 (18). – С. 188–201.
78. Никулин М.С. Критика единосутия божественного ума и человеческой души в философской теологии Ямвлиха Халкидского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2024. – № 4 (24). – С. 172–179.
79. Никулин М.С. Неоплатоническая ноология и христианская софиология: рецепция античной рациональной теологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2022. – Т. 23. – № 1. – С. 65-74.
80. Никулин М.С. Ноология и рациональная теология итальянцев в свидетельствах античной доксографии // Христианское чтение. – 2022. – № 3. – С. 241–248.
81. Никулин М.С. Ноология Плотина как опыт рациональной теологии // Вопросы теологии. – 2022. – Т. 4. – № 2. – С. 209-221.

82. Никулин М.С. Рационально-теологические интуиции в онтологии и ноологии философов-досократиков // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2021. – № 4 (12). – С. 66–74.
83. Никулин М.С. Философия математики Платона и ее связь с ноологией и теологией // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2023. – № 1. – С. 78-87.
84. Никулин М.С. «Ум, который один управляет всей вселенной». Ионийская ноология: рецепция и критика // Христианское чтение. – 2021. – № 3. – С. 347–356.
85. Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 592 с.
86. Орлов Е.В. Аристотель о началах человеческого разумения / отв. ред. В.П. Горан. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. – 303 с.
87. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля / отв. ред. В.П. Горан. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. – 317 с.
88. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. – М.: ИФ РАН, 2007. – 200 с.
89. Платон. Парменид / пер., введ., комм., прил., указ. имен Ю.А. Шичалин. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. – 262 с.
90. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990-1994.
91. Плотин. Эннеады: в 7 т. / пер., вступ. ст., комм. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова, Д.Ю. Сухова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016-2020.
92. Плутарх. Исида и Осирис. – М.: Эксмо, 2006. – 464 с.
93. Плутарх. Сочинения / сост. С. Аверинцева, вст. ст. А. Лосева, комм. А. Столярова. – М.: Худож. Лит., 1983. – 703 с.
94. Плутарх. Философские сочинения / сост., пер. с др.-гр. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020. – 320 с.
95. Порфирий. Труды: в 3 т. / ред. Т.Г. Сидаш. – Издание второе. – СПб.: Квадривиум, 2019-2022.

96. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I / пер. С.В. Месяц. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2012. – 376 с.
97. Прокл Диадох. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / пер. А.И. Щетникова. – М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2013. – 368 с.
98. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с др.-греч., статья, примеч., указатели, список литературы Л.Ю. Лукомского. – СПб.: Мирь, 2006. – 896 с.
99. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / пер. с др.-греч., сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Издательская группа «Прогресс»; VІА, 1993. – 319 с.
100. Прокл. Платоновская теология / пер., сост., стат., прим., указ. слов. Л.Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. – 624 с.
101. Протопопова И.А. «Онтология ума» в «Пармениде» Платона // Платоновские исследования. – 2022. – 16.1. – С. 22-40.
102. Рист Дж. Неопифагореизм и «Второе письмо» Платона // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – С. 721-724.
103. Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности / пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с.
104. Светлов Р.В. «Политик» и элейское политическое искусство // Платоновский сборник. – 2014. – С. 165–183.
105. Светлов Р.В. Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии // Вопросы теологии. – 2022. – Т. 4. – № 3. – С. 342–351.
106. Светлов Р.В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. – 2019. – № 1 (3). – С. 7–16.
107. Светлов Р.В. Рациональная теология: казус Филона Александрийского // Вопросы теологии. – 2020. – Т. 2. – № 1. – С. 65–74.

108. Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. / общ. ред., вст. ст. и пер. с др.-гр. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1975-1976.
109. Сергеев К.А., Алымова Е.В. Поэтический логос как исток древнегреческой философии // Логико-философские штудии. – 2001. – № 1. – С. 128-138.
110. Сидаш Т.Г. Мысль Порфирия в свете философии эллинов // Порфирий. Труды / ред. Т.Г. Сидаш, С.Д. Сапожникова. – Т.2. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2019. – С. 939-1009.
111. Сидаш Т.Г. Ямвлих и конец эллинской философии // Ямвлих. Собрание творений. – Т. 4. Толкования. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020. – С. 391-464.
112. Слинин Я.А. Платон: единое во многом // Платон. Парменид, Кратил и другие диалоги. – СПб.: Наука, 2014. – С. 5-86.
113. Соловьев Р.С. «Жизнь Плотина» Порфирия в историко-литературном контексте II-III века и проблема ее жанровой неоднородности: дисс. канд. филол. н.: специальность 5.9.7 / науч. рук. Ю.А. Шичалин; Образовательное частное учреждение высшего образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет». – М., 2023. – 267 с.
114. Степанова А.С. Идеи Платона как мысли бога: генезис мысленного конструкта от стоиков к Антиоху Аскалонскому // Платоновские исследования. – 2022. – 16.1. – С. 118-130.
115. Степанова А.С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – Т. 12. – Вып. 4. – С. 98-102.
116. Степанова А.С. Философия Древней Стои. – СПб.: Алетейя, 1995. – 272 с.
117. Степанова А.С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. – СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. – 400 с.
118. Суинберн Р. Существование Бога / пер. с англ. М.О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 464 с.

119. Торчинов Е.А. Введение в буддизм. Опыт запредельного. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. – 880 с.
120. Учебники платоновской философии / сост. Ю.А. Шичалин. – М.-Томск: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина; Водолей, 1995. – 160 с.
121. Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста: в 7 т. / пер. с франц. В. Ткаченко-Гильдебрандта (Прандау). – М.: ТД Велигор, 2019-2022.
122. Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / пер. с франц. А.С. Гаголина. – СПб.: Наука, 2009. – 497 с.
123. Фокин А.Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. – 2018. – № 1 (2). – С. 60–96.
124. Фокин А.Р. Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) // Платоновские исследования. – 2015. – Т. 3. – № 2. – С. 117-146.
125. Фокин А.Р. Метафизика Божественного мышления у Мариа Викторина и ее философские источники // Философия религии: аналитические исследования. – 2020. – Т. 4. – № 2. – С. 91–128.
126. Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть первая) // Вестник ПСТГУ. – I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 5 (37). – С. 7–22.
127. Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. – 782 с.
128. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / ред. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
129. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. / перев. и комм. А.А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998-2010.
130. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
131. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

132. Френч М. Лик Премудрости: Дилемма философии и перспектива софиологии / пер., вступ. ст. и примеч. Н.К. Бонецкой. – СПб.: Росток, 2015. – 527 с.
133. Хлебников Г.В. Античная философская теология. – М.: Наука, 2007. – 232 с.
134. Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. Христианские гностики II-III вв.: их вера и сочинения. – СПб.: Контраст, 2016. – 424 с.
135. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. С.Л. Франк. – СПб.: Алетейя, 1996. – 294 с.
136. Цицерон. О государстве. О законах / пер. с лат. В.О. Горенштейна; прим. И.Н. Веселовского, В.О. Горенштейна; послесл. С.Л. Утченко. – М.: Академический проект, 2020. – 249 с.
137. Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / пер. с лат. Н.А. Федорова; вступ. ст. Н.П. Гринцера; комм. Б.М. Никольского. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. – 474 с.
138. Цицерон. Учение академиков / пер. Н.А. Федорова; комм. и вст. ст. М.М. Сокольской. – М.: Индрик, 2004. – 320 с.
139. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте / Институт философии РАН. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – 439 с.
140. Шмонин Д.В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. – СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2021. – 460 с.
141. Шохин В.К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. – 512 с.
142. Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. – СПб.: Нестор-История, 2018. – 496 с.
143. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства / пер. с франц. Н.Б. Абалаковой, С.Г. Балашовой, Н.Н. Кулаковой, А.А. Старостиной. – М.: Академический проект, 2021. – 495 с.
144. Юлиан император. Полное собрание творений / сост. Т.Г. Сидаш, ред. С.Д. Сапожникова. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016. – 1088 с.

145. Ямвлих. Собрание творений: в 4 т. / ред. Т.Г. Сидаш, С.Д. Сапожникова. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020.
146. *A Companion to Ancient Philosophy* / ed. M.L. Gill, P. Pellegrin. – Oxford-Malden-Carlton: Blackwell Publishing, 2006. – 791 p.
147. *A Companion to Plato* / ed. H.H. Benson. – Oxford-Malden-Carlton: Blackwell Publishing, 2006. – 473 p.
148. Afonasiu A.S. Shamanism and the Orphic Tradition // ΣΚΕΠΣΙΣ: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research. – 2007. – 18.2. – P. 24-31.
149. *All From One. A Guide to Proclus* / ed. P. D’Hoine, M. Martijn. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 418 p.
150. Aristoteles. *De anima* / ed. W.D. Ross // *Aristotle. De anima*. – Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967). – P. 402a1–435b25.
151. Aristoteles. *De juventute et senectute. De vita et morte* / ed. W.D. Ross // *Aristotle. Parva naturalia*. – Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970). – P. 467b10–470b5.
152. Aristoteles. *De lineis insecabilibus* / ed. I. Bekker // *Aristotelis opera*. – Vol. 2. – Berlin: Reimer, 1831 (repr. Berlin: De Gruyter, 1960). – P. 968a1–972b33.
153. Aristoteles. *Ethica Nicomachea* / ed. I. Bywater // *Aristotelis ethica Nicomachea*. – Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962). – P. 1-224.
154. Aristoteles. *Metaphysica* / ed. W.D. Ross // *Aristotle’s metaphysics: in 2 vols.* – Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970). – V. 1. – P. 980a21–1028a6; V. 2. – P. 1028a10–1093b29.
155. Armstrong A.H. *The architecture of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. An analytical and historical study*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1940. – 126 p.
156. Athenagoras. *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* / ed. W.R. Schoedel // *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – P. 2–86.
157. Atherton J.P. The Neoplatonic “One” and the Trinitarian “ΑΡΧΗ”: the conflict over the unity of the principle and its relation to the “identity” of the absolute in Schelling and Hegel // *The Significance of Neoplatonism: Ancient and Modern* / ed.

- R. Blaine Harris. – Vol. 1. – Norfolk, Virginia: The International Society of Neoplatonic Studies, 1976. – P. 173–185.
158. Augustinus Hipponensis. De civitate dei / ed. J.-P. Migne // Patrologia latina. – Paris: Imprimerie Catholique, 1841. – T. 41. – Coll. 13-804.
159. Barnes J. The Presocratic Philosophers. – London-New-York: Routledge, 2005. – 601 p.
160. Basilius Caesariensis Ps. Adversus Eunomium: libri V / ed. J.-P. Migne // Patrologia graeca. – Paris: Imprimerie Catholique, 1857. – T. 29. – Coll. 497-768.
161. Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994. – 681 p.
162. Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism / transl. E.L. Minar, jr. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972. – 493 p.
163. Chitchaline Y. À propos du titre du Traité de Plotin Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Revue des Études Grecques. – 1992. – Vol. 105, janvier-juin. – P. 253–261.
164. Crater / eds. A.D. Nock, A.-J. Festugière // Corpus Hermeticum. – Vol. 1. – Paris: Les Belles Lettres, 1946 (repr. 1972). – P. 49–53.
165. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem / ed. P.E. Pusey // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium: in 3 vol. – Oxford: Clarendon Press, 1872 (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1965).
166. Cyrillus Alexandrinus. Contra Iulianum imperatorem / ed. J.-P. Migne // Patrologia graeca. – Vol. 76. – Paris: Imprimerie Catholique, 1863. – Col. 503–1064.
167. Damascius Diadochus. De principiis / ed. C.É. Ruelle // Damascii successoris dubitationes et solutiones. – Paris: Klincksieck. – Vol. 1. – 1889. – P. 1–324; Vol. 2. – 1899. – P. 1-4 (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1964).
168. Damascius. In Platonis Philebum / ed. L.G. Westerink // Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus. – Amsterdam: North-Holland, 1959 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1982). – P. 3–121.

169. De placitis reliquiae / ed. H. Diels // *Doxographi Graeci*. – Berlin: Reimer, 1879 (repr. Berlin: De Gruyter, 1965). – 854 p.
170. Die Fragmente der Vorsokratiker: in 3 Bdn. / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. – Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959-1960.
171. Dillon J. Iamblichus and Henads again // *The divine Iamblichus: philosopher and man of gods* / ed. H. J. Blumenthal, G. Clark. – London: Bristol Classical Press, 1993. – P. 48–54.
172. Dillon J. Intellect and the One in Porphyry's *Sententiae* // *The International Journal of the Platonic Tradition*. – 2010. – No. 1. – P. 27–35.
173. Dillon J. Monist and dualist tendencies in Platonism before Plotinus // *ΣΧΟΛΗ*. – 2007. – I. 1. – P. 38–49.
174. Dillon J. What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle // *Studies on Porphyry* / ed. G. Karamanolis, A. Sheppard. – No. 98. – London: Institute of Classical Studies, 2007. – P. 53-57.
175. Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* // *Diogenis Laertii vitae philosophorum* / ed. H.S. Long. – Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966). – Vol. 1. – P. 1–246; Vol. 2. – P. 247–565.
176. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer. – Barcelone: Herder, 1976.
177. *Greek New Testament* / ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger. – 5th edition. – Münster: German Bible Society, 2014.
178. Gregory Palamas. *The Hesychast Controversy and the Debate with Islam. Documents relating to Gregory Palamas* / transl., introd., notes N. Russell. – Liverpool: Liverpool University Press, 2020. – 488 p.
179. Guthrie W.K.C. *A History of Greek Philosophy*: in 6 vols. – Cambridge: Cambridge University Press, 1962-1981.
180. Hankey W. The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena // *Hermathena*. – 1998. – No. 165. – P. 9–70.

181. Herrmann F.-G., Büttner S. *New essays on Plato: language and thought in fourth-century Greek philosophy.* – Swansea: Classical Press of Wales, 2006. – 227 p.
182. *Homerus. Ilias* / ed. T.W. Allen // *Homeri Ilias.* – Oxford: Clarendon Press, 1931. – Vol. 2. – P. 1–356; Vol. 3. – P. 1–370.
183. *Homerus. Odyssea* / ed. P. von der Mühl // *Homeri Odyssea.* – Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962. – S. 1–456.
184. Huffman C.A. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
185. *Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* / ed., transl., comm. J.M. Dillon. – Leiden: Brill, 1973. – 450 p.
186. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* / eds. E. Afonasin, J. Dillon, J.F. Finamore. – Leiden-Boston: Brill, 2012. – 210 p.
187. *Iamblichus. De communi mathematica scientia* / ed. U. Klein, post N. Festa // *Iamblichi de communi mathematica scientia liber.* – Leipzig: Teubner, 1891 (repr. Stuttgart, 1975). – P. 3–99.
188. *Iamblichus. Theologoumena arithmeticae* / ed. V. de Falco // *Iamblichi theologoumena arithmeticae.* – Leipzig: Teubner, 1922. – P. 1–87.
189. *Ioannes Stobaeus. Anthologium* / eds. C. Wachsmuth, O. Hense // *Ioannis Stobaei anthologium.* – Berlin: Weidmann. – V.1. – 1884. – S. 15–502; V.2. – 1884. – S. 3–264; V.3. – 1894. – S. 3–764; V.4. – 1909. – S. 1–675; V.5. – 1912. – S. 676–1143 (repr. 1958).
190. *Iohannes Damascenus. Expositio fidei* / ed. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos.* – Vol. 2. – Patristische Texte und Studien. – T. 12. – Berlin: De Gruyter, 1973. – S. 3–239.
191. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II* / éd. A. Rousseau, L. Doutreleau // *Sources chrétiennes.* – T. 294. – Paris: Les edition du CERF, 1982. – 372 p.
192. *Iulianus imperator. Eîς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον* / ed. C. Lacombrade // *L'empereur Julien. Oeuvres completes.* – Vol. 2.2. – Paris: Les Belles Lettres, 1964. – P. 100–138.

193. Lebedev A. Epicharmus on God as Mind (NOOΣ). A Neglected Fragment in Stobaeus. (With some remarks on early Pythagorean metaphysics and theology) // *Aristeas*. – 2017. – No. XVI. – P. 13-27.
194. Lebedev A.V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and Others (with Some Remarks on the «Gigantomachia about Being» in Plato's Sophist) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского*. – Санкт-Петербург, 2019. – С. 651–704.
195. MacIsaac D.G. The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus: A Dissertation submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy / director S.E. Gersh; University of Notre Dame. – Notre Dame, Indiana, 2001. – 292 p.
196. Numenius. *Fragmenta* / éd. É. des Places // *Numénius. Fragments*. – Paris: Les Belles Lettres, 1974. – P. 42–94, 99–102.
197. O'Neill S. Porphyry the apostate: assessing Porphyry's reaction to Plotinus's doctrine of the One // *The Heythrop journal*. – 2016. – LVII. – P. 74-83.
198. Olympiodorus. In *Platonis Phaedonem commentaria* / ed. L.G. Westerink // *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. – Vol. 1. – Amsterdam: North-Holland, 1976. – P. 39–181.
199. *Oracula chaldaica (fragmenta) (olim sub auctore Juliano Theurgo)* / ed. É. des Places // *Oracles chaldaïques*. – Paris: Les Belles Lettres, 1971. – P. 66–121.
200. Plato. *Leges* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 5. – Oxford: Clarendon Press, 1907 (repr. 1967). – P. II.624a–969d.
201. Plato. *Parmenides* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). – P. III.126a–166c.
202. Plato. *Phaedo* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 1. – Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967). – P. I.57a–118a.
203. Plato. *Phaedrus* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). – P. III.227a–279c.

204. Plato. *Philebus* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). – P. II.11a–67b.
205. Plato. *Respublica* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 4. – Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968). – P. II.327a–621d.
206. Plato. *Symposium* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). – P. III.172a–223d.
207. Plato. *Timaeus* / ed. J. Burnet // *Platonis opera*. – Vol. 4. – Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968). – P. III.17a–92c.
208. Plato's Seventh Letter / ed. L. Edelstein. – Leiden: Brill, 1966. – 171 p.
209. Platon. *Lettres* / éd. L. Brisson. – Paris: Flammarion, 1987. – 320 p.
210. Plested M. *Wisdom in Christian Tradition. The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology*. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – 274 p.
211. Plotinus. *Enneades* / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer // *Plotini opera: in 3 vol.* – Leiden: Brill, 1951-1973.
212. Plutarchus. *Amatorius (748e–771e)* / ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. – Vol. 4. – Leipzig: Teubner, 1938 (repr. 1971). – S. 336–396.
213. Plutarchus. *De animae procreatione in Timaeo (1012b–1030c)* / ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. – Vol. 6.1. – Leipzig: Teubner, 1954 (repr. 1959). – S. 143–188.
214. Plutarchus. *De defectu oraculorum (409e–438d)* / ed. W. Sieveking // *Plutarchi moralia*. – Vol. 3. – Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972). – S. 59–122.
215. Plutarchus. *De E apud Delphos (384d–394c)* / ed. W. Sieveking // *Plutarchi moralia*. – Vol. 3. – Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972). – S. 1–24.
216. Plutarchus. *De esu carniū i (993a–996c)* / ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. – Vol. 6.1. – Leipzig: Teubner, 1954 (repr. 1959). – S. 94–104.
217. Plutarchus. *De facie in orbe lunae (920b–945e)* / ed. M. Pohlenz // *Plutarchi moralia*. – Vol. 5.3. – 2nd edn. – Leipzig: Teubner, 1960. – S. 31–89.
218. Plutarchus. *De genio Socratis (575a–598f)* / ed. W. Sieveking // *Plutarchi moralia*. – Vol. 3. – Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972). – S. 460–511.
219. Plutarchus. *De Iside et Osiride (351c–384c)* / ed. W. Sieveking // *Plutarchi moralia*. – Vol. 2.3. – Leipzig: Teubner, 1935 (repr. 1971). – S. 1–80.

220. Plutarchus. *De virtute morali* (440d–452d) / ed. M. Pohlenz // *Plutarchi moralia*. – Vol. 3. – Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972). – S. 127–156.
221. Plutarchus. *Fragmenta* / ed. F.H. Sandbach // *Plutarchi moralia*. – Vol. 7. – Leipzig: Teubner, 1967. – S. 13–138.
222. Plutarchus. *Platonicae quaestiones* (999c–1011e) / ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. – Vol. 6.1. – Leipzig: Teubner, 1954 (repr. 1959). – S. 113–142.
223. Plutarchus. *Quaestiones convivales* (612c–748d) / ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. – Vol. 4. – Leipzig: Teubner, 1938 (repr. 1971). – S. 1–335.
224. Porphyrius. *Contra Christianos* (fragmenta) / ed. A. von Harnack // Porphyrius. *Gegen die Christen*. – *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.–hist.* – Kl. 1. – Berlin: Reimer, 1916. – S. 45, 47–51, 54–67, 75–85, 87–94, 96–103.
225. Porphyrius. *De abstinentia* / ed. A. Nauck // *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. – 2nd edn. – Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Hildesheim: Olms, 1963). – S. 85–269.
226. Porphyrius. *In Platonis Parmenidem commentaria* (fragmenta) / éd. P. Hadot // *Porphyre et Victorinus*. – Vol. 2. – Paris: Études Augustiniennes, 1968. – P. 64–112.
227. Porphyrius. *Sententiae ad intelligibilia ducentes* / ed. E. Lamberz // *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes*. – Leipzig: Teubner, 1975. – S. 1–59.
228. Porphyrius. *Vita Plotini* / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer // *Plotini opera*. – Vol. 1. – Leiden: Brill, 1951. – P. 1–41.
229. Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum commentaria* / ed. E. Diehl // *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. – Leipzig: Teubner. – Vol. 1. – 1903. – S. 1–458; Vol. 2. – 1904. – S. 1–317; Vol. 3. – 1906. – S. 1–358 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965).
230. Proclus Diadochus. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* / ed. G. Friedlein G. – Leipzig: Teubner, 1873. – S. 3–436.
231. Proclus. *In Platonis Parmenidem* / éd. V. Cousin // *Procli philosophi Platonici opera inedita*. – Pt. 3. – Paris: Durand, 1864 (repr. Hildesheim: Olms, 1961). – P. 617–1244.

232. Proclus. *Institutio theologica* / ed. E.R. Dodds // Proclus. *The elements of theology*. – 2nd edn. – Oxford: Clarendon Press, 1963 (repr. 1977). – P. 2–184.
233. Proclus. *Theologia Platonica* (lib. 1–5) / ed. D. Saffrey, L.G. Westerink // Proclus. *Théologie platonicienne*. – Paris: Les Belles Lettres. – Vol. 1. – 1968. – P. 1–125; Vol. 2. – 1974. – P. 1–73; Vol. 3. – 1978. – P. 1–102; Vol. 4. – 1981. – P. 1–113; Vol. 5. – 1987. – P. 1–148.
234. Pseudo-Archytas. *Fragmenta* / ed. H. Thesleff // *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*. – Åbo: Åbo Akademi, 1965. – P. 3–48.
235. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus* / ed. B.R. Suchla // *Patristische Texte und Studien*. – Bd. 33. – Berlin: De Gruyter, 1990. – S. 107–231.
236. Quasten J. *Patrology: in 4 vols.* / J. Quasten, A. Di Berardino. – Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986.
237. Rappe S. *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 266 p.
238. *Routledge History of Philosophy: in 10 vols.* / gen. eds. G.H.R. Parkinson, S.G. Shanker. – London-New-York: Routledge, 1993-1997.
239. Sedley D. *The Origins of Stoic God // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* / eds. D. Frede, A. Laks. – Leiden: Brill, 2000. – P. 41-83.
240. Senocrate–Ermodoro. *Frammenti* / ed. M.I. Parente. – Naples: Bibliopolis, 1982. – P. 51–78, 80–138, 141–142, 144–153.
241. *Septuaginta: in 2 Bdn.* / ed. A. Rahlfs. – 9th edn. – Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935 (repr. 1971).
242. Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos* / eds. H. Mutschmann, J. Mau // *Sexti Empirici opera*. – 2nd edn. – Leipzig: Teubner. – V. 2. – 1914. – P. 3–429; V. 3. – 1961. – P. 1–177.
243. Shaw G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblicus* / foreword J. Milbank, A. Riches. – 2nd edition. – Brooklyn, NY: Angelico Press; Sophia Perennis, 2014. – 305 p.

244. Simmons M.B. *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate.* – Oxford: Oxford University Press, 2015. – 491 p.
245. Simplicius. In *Aristotelis physicorum libros commentaria* / ed. H. Diels // *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria: in 2 vols.* – *Commentaria in Aristotelem Graeca.* – Berlin: Reimer. – Bd. 9. – 1882. – S. 1-800; Bd. 10. – 1895. – S. 801–1366.
246. *Speusippus of Athens* / ed. L. Tarán // *Philosophia Antiqua.* – No. 39. – Leiden: Brill, 1981. – P. 135–168, 170–174.
247. *Stoicorum veterum fragmenta: in 4 Bdn.* / ed. J. von Arnim. – Leipzig: Teubner, 1905-1924 (repr. Stuttgart: Teubner, 1968).
248. Strange S. *Porphyry and Plotinus' metaphysics* / ed. G. Karamanolis, A. Sheppard // *Studies on Porphyry.* – No. 98. – London: Institute of classical studies; University of London, 2007. – P. 17-34.
249. Syrianus. In *Aristotelis metaphysica commentaria* / ed. W. Kroll // *Syriani in metaphysica commentaria.* – *Commentaria in Aristotelem Graeca.* – Vol. 6.1. – Berlin: Reimer, 1902. – P. 1–195.
250. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* / ed. W.E. Mann. – Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing, 2005. – 335 p.
251. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / ed. A.A. Long. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 428 p.
252. *The Cambridge Companion to Plato* / ed. R. Kraut. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 560 p.
253. *The Cambridge Companion to Plotinus* / ed. L.P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 456 p.
254. West M.L. *The Orphic Poems.* – Oxford: Clarendon Press, 1983. – 275 p.