

ЯМВЛИХ

О египетских мистериях

Издание осуществлено при содействии фонда
«Культурная инициатива»

Ямвлих

О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., вступительная статья
Л. Ю. Лукомского.

Комментарии Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского.— М.: Изд-во АО
«Х. Г.С.», 1995.— 288 с.

Книга знаменитого философа-неоплатоника IV в. Ямвлиха Халкидского посвящена философскому истолкованию магических и религиозных ритуальных действий. Будучи своеобразным и весьма спорным памятником истории мысли, она ранее не была доступна широкому кругу читателей, не владеющих греческим языком, поскольку настоящее издание представляет собой ее первый перевод на русский язык. Издание предназначено для широкого круга читателей, интересующихся историей философии, религии и эзотерических учений.

Содержание

Л. Ю. Лукомский. Ямвлих Халкидский и неоплатонический синтез философии и теургии	5
Ямвлих. О ЕГИПЕТСКИХ МИСТЕРИЯХ.	41
I.	43
II.	82
III.	101
IV.	151
V.	164
VI.	191
VII.	197
VIII.	204
IX.	212
X.	221
Приложение	
Евнапий. Жизнеописания философов и софистов. ЯМВЛИХ	227
Комментарии. Р. В. Светлов и Л. Ю. Лукомский.....	237
Указатель имен собственных и географических названий	271
Предметный указатель	278

ЯМВЛИХ ХАЛКИДСКИЙ
НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ФИЛОСОФИИ И ТЕУРГИИ

В знаменитой книге польского писателя и ученого Яна Потоцкого «Рукопись, найденная в Сарагоссе», написанной в начале XIX века, в числе прочих достопримечательных историй, рассказываемых героями романа друг другу вечерами во время странствий по Испании, излагается и следующая *. Вечный Жид Агасфер вспоминает детские годы, проведенные им в Александрии, и, упомянув о своем тогдашнем имперере к разнообразным религиям, пересказывает содержание бесед с египетским жрецом Изиды Херемоном, просветившим его в экзотерических вопросах жреческого служения египтян. Смыслего рассуждений таков. Египтяне, как и иудеи, почитают единого Бога, собственного отца и собственного сына

* См.: Потоцкий Ян. Рукопись, найденная в Сарагоссе. М., 1989. С. 369–388. Написание имен, принятое в этой книге, при изложении сохраняется.

(стр. 5)

и единственного отца Бога, само добро, начало всего и источник понятий первейших созданий; Он—первооснова, Бог Богов, монада единства, предшествующая существованию и творящая основу для существования, ибо от него исходит существование бытия и само бытие, и потому он называется также Отцом бытия. Именование же этого единого Бога бывает разным: когда речь идет о божественном разуме, его называют Эмеф; когда о словесном истолковании—Тот или Эрмет (отсюда—греческое Гермес); когда о божественном творении—Амон; когда о покровительстве искусствам—Пта; когда о добре—Озирис. Поскольку Бог вступает в самые разнообразные отношения, то он и почитается как собирательный и бесконечно разнообразный; таким образом, не кощунствуя, можно говорить и о множестве богов. У человека же имеются два духа—злой и добрый. Помимо единого Бога и многих богов, упоминаются и другие сверхъестественные существа: духи *; герои, души которых близки к природе духов; ангелы; архангелы, отождествляющиеся с архонтами; князья зодиака и чистые души. Жрецы, совершая теургические действия, могут вызывать к себе эти существа, хотя при этом и нарушается общий порядок мироустройства; облики и явления, связанные с сошествием этих существ на Землю, самые разные и имеют прямое отношение к их благодетельности и силе. Что же касается изваяний (изображений богов, идолов, за почитание которых иудеи особенно порицали египтян, утверждая, будто те полагают их богами) и божественных символов, то сами они, конечно, не являются богами, но если они освящены подобающими жреческими

* Под «духами», вероятно, подразумеваются те сверхъестественные существа, которые в греческой традиции было принято называть демонами, а в латинской—гениями.

(стр. 6)

действиями, то содержат некую частицу божественной силы. Теург-жрец, совершающий заклинания правильно, — до известной степени открывает себя высшей природе и способен совершать чудесные вещи. Херемон пересказывает это египетское учение, основываясь на установлениях первого Меркурия, зафиксированных в обрядах и догматах пророком Битисом, жившим за две тысячи лет до Тота, или третьего Гермеса, книги которого по этим, вопросам почитаются священными и выносятся в процессиях на празднествах египтян.

По окончании этой части рассказа Агасфера среди слушателей происходит небольшая дискуссия. Веласкес говорит, что не узнал ничего нового и что все рассказанное можно найти у Ямвлиха. Уседа реагирует на это так: «Кто б он ни был... только могу поручиться, что Вечный Жид говорил всем чистую правду».

Все, что касается египетской теологии, можно найти в ныне предлагаемой вниманию читателей книге Ямвлиха Халкидского «О египетских мистериях» — такого мнения придерживались по данному вопросу образованные люди XVIII века. Действительно, рассказ Херемона представляет собой связное переложение VIII книги данного трактата (с точностью до терминологии: демоны и человеческие души у него называются «духами»), дополненное некоторыми положениями из других его частей; вопрос же о том, как соотносится предлагаемая lbkhun1 теологическая схема с истинными религиозными воззрениями египтян, лучше пока оставить открытым и ответить на него лишь в самом конце настоящей статьи, когда прояснится уже полностью та парадигма философской и религиозной мысли, которая лежит в основе рассуждений автора данного сочинения. Сейчас же следует лишь отметить ту величайшую

(стр. 7)

популярность и непререкаемый авторитет последнего — правда, в определенных, весьма ограниченных кругах, — которые сопровождали его вплоть до конца XIX века. Эта слава несколько поблекла в нынешнем столетии, и перевод данной книги на русский язык до настоящего момента не был осуществлен, хотя известно, что Павел Флоренский намеревался защитить такой перевод в качестве докторской диссертации по философии; впрочем, его перевод так и не был никогда опубликован, и предлагаемый ныне читателю является первым издаваемым в России.

Ямвлих Халкидский *, авторство которого в отношении публикуемого трактата, подписанного именем некоего египетского пророка — учителя Агаммона (о нем, собственно, сказать попросту нечего), свидетельствовало и подтверждалось веками, начиная с Прокла, жил во 2-й половине III—1-й половине IV в. н. э. и был своего рода ключевой фигурой, символом всего античного языческого неоплатонизма. Происходя из богатого и знатного варварского (вероятно, арабского) рода, он в совершенстве усвоил все премудрости эллинского языка, культуры и образования. Мыслил он настолько по-эллински, что стал настоящим кумиром для всех последующих языческих мыслителей, имевших уже чисто эллинское происхождение, и они именовали его «божественный», вероятно, имея в виду не столько его увлечение магией и теургией, сколько казавшуюся боговдохновенной силу убеждения, исходившую от него. Как

свидетельствует Евнапий, перу которого принадлежит краткое жизнеописание Ямвлиха, включенное

* Ямвлиху специально посвящены с. 122–301 замечательного труда А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (Последние века. М., 1988. Кн. 1); по поводу трактата «О египетских мистериях» см. с. 245–275 этой книги.

(стр. 8)

в состав данной книги, именно учениками, товарищами и последователями халкидского философа, расселившимися после его смерти по всей Римской империи, и были основаны важнейшие философские школы — Пергамская, Александрийская, косвенно—Афинская, слава которых еще долго будет сохраняться, невзирая на закат языческой духовности и образованности.

Впрочем, поскольку восхваление или принижение, как и вообще какая бы то ни было оценка жизни, деятельности и учения Ямвлиха, выходят за рамки настоящей статьи, цель которой — прежде всего облегчение чтения собственного текста философа, на этом в отношении его биографии, как и всяческой филологической критики, мы и остановимся, отсылая интересующихся подобными вопросами читателей к фундаментальному труду А. Ф. Лосева, ссылка на который приведена выше.

Итак, чтение любого неоплатонического—как и вообще всякого чуждого нынешним временам—текста сопряжена с немалыми трудностями, которые вызваны в основном тем, что мысль автора и читателя движется разными путями; потому и облегчить понимание книги можно, лишь направив и определенным образом наставив читателя в том предмете, которому, собственно, и посвящена предлагаемая его вниманию книга. Переходя конкретно к Ямвлиху, заметим, что его сочинение—не повествование о чудесах, к каковому мнению может склонить многократное упоминание им слова «теургия» и «богоделание», т. е. поклонение богам: теургия для халкидца не равна ни колдовству, ни тем более фокусничеству, которые обычно связываются в сознании людей с чудом и чудотворчеством. Теургия в понимании сирийского философа—это и не умное молитвенное делание, так же как и не произведение

(стр. 9)

человеческого искусства, разума и рассудка или чего бы то ни было человеческого вообще. Если взять наиболее общее и потому наименее полное и содержательное определение, то теургия—это заповеданное богами совершенное жреческое служение, происходившее прежде всего у так называемых священных народов—египтян и ассирийцев (халдеев). Именно таким определением и пользуется Ямвлих, никоим образом не желая, а возможно, и не будучи, в состоянии посвящать кого бы то ни было в тонкости и детали жреческих таинств. Самое главное для него — это предельно осмыслить и наполнить умным, а точнее, коль скоро уже IV век и Андроник Родосский уже произнес это слово,—метафизическим содержанием такое общее определение, апеллируя не к скрытому в недоступных для непосвященных глубинах святилищ, но к

явному и хорошо известному, встречающемуся даже в повседневной жизни.

Итак, метафизическое осмысление какого бы то ни было предмета—пусть даже столь почтенного, как теургия,— в эпоху неоплатонизма с его стремлением к синтезу даже казавшегося ранее несовместимым сводилось к использованию всего опыта эллинской философии в данном конкретном отношении — пусть даже придется поставить рядом Гераклита, Платона, Аристотеля, Зенона Китийского и даже Пиррона. Подобное не смущало уже никого; не смущает это и Ямвлиха, тем более что уже в первых строках своей книги он пишет о наставлениях, которые древние эллинские философы получили у современных им толкователей священных текстов, т. е. теургов. Стало быть, первый шаг в понимании и легком усвоении труда Ямвлиха состоит в обозрении того, в каком состоянии находилась в его время метафизическая и натурфилософская мысль и по каким путям она двигалась; такой обзор

(стр.10)

мы в меру своих сил и представим читателю. Последующие шаги должны уже более соответствовать устремлениям каждой отдельной личности, и в более или менее детальной проработке нуждается лишь вопрос о египетских мотивах в творчестве Ямвлиха, а точнее, о мотивах герметических, связанных с именем Гермеса Трисмегиста, которым было подписано множество имевших в IV веке хождение сочинений; их влияние на Ямвлиха трудно отрицать и разумнее лишь оценить его меру.

* * *

Итак, если не важнейший, то, во всяком случае, центральный и ключевой круг проблем, которые поднимались в античной философии и актуальность которых сохранилась, по крайней мере, до времен Ямвлиха, а по сути, и доньше, связан с понятием бытия. Аристотель, описывая сферу интересов своей первой философии, отмечал: «Снова и снова; издревле, и сейчас, и всегда ищут и всегда встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть бытие» *. Бытие предстает в эллинской философии в самых разных обликах: как собственно бытие (фь еънбй), как сущее (фь ъv, фь ънфб) и как сущность (Ю пэуЯб). Все эти слова объединены одной основой—глаголом еЯМЯ, я есмь, и проблему в общем можно сформулировать примерно так. Все вещи определяются с использованием этого глагола, выступающего как связка: А есть В. Если же мы попытаемся определить сам глагол-связку, то столкнемся с непреодолимыми

* Аристотель. Метафизика, VII, 1, 1028Ь, 4. Цит. по: Библихин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 180–181. В собрании сочинений Аристотеля перевод этого пассажа несколько иной и, по-видимому, менее точный.

(стр.11)

трудностями; действительно, что есть «есть»? А если предпринять попытку определить сущее, то в этом случае окажется, что оно есть

все, кроме не-сущего; последнего же явно нет, и в итоге мы приходим к полной неопределенности. Что же касается сущности, то какое мы можем вынести о ней суждение? Ибо явно неразумно определять ее как устойчивое свойство или качество: ведь без нее предмета попросту нет. Таким образом, как часто бывает, мы приходим к тому, что, казалось бы, явное и очевидное рассыпается и становится совершенно непонятным. Разумеется, остается скептический ответ: мы употребляем слова «бытие», «сущность», «сущее» по договоренности, соблюдая принятые среди людей условности. Однако, поскольку такой ответ оказывается, как и все скептические речения, скорее уходом от ответа, стоит все-таки попытаться проследить, как положительная эллинская философия отвечает на вопрос о бытии, не пугаясь рискованности и двусмысленности данного исследования.

Но прежде следует сказать немного и о современном представлении о бытии, как бы вобравшем в себя все весьма мало обоснованные амбиции новоевропейского мышления. Рассмотрим следующее определение бытия: «Бытие, философская категория, обозначающая реальность, существующую объективно, вне и независимо от сознания человека» *. Разумеется, это определение некорректно: оно выводит бытие из существования, т. е. из самого себя. Кроме того, если вспомнить реальную практику марксистской философии и то, что она называет бытием и сознанием произвольным образом что угодно, подобное определение может вызвать лишь усмешку. Однако лучше эту усмешку

* Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 76. 12

(стр.12)

подавить—ибо в данном случае скорее подобает испугаться, как всякому, оказавшемуся вдруг над бездной небытия. Ведь марксизм, квинтэссенция новоевропейской мысли, лишь довел до абсурда давно высказанные претензии на особенное положение сознания —внешнее, превышающее бытие, или стоящее ниже его. Есть от чего прийти в благоговейный ужас: оказывается я, микрокосм,— это : отдельная реальность, находящаяся в небытии (!) и обзирающая бытие извне. Я или равно единому Богу монотеизма, или вообще ничто. Здравый смысл яростно противится подобным воззрениям: для него очевидно, что существуют мои эмоции, чувства, ощущения, мысли и т. п., существую, стало быть, и я как личность, как душа и ум, и в той же мере существует и окружающее меня. Бытие, по крайней мере, нераздельно—вот о чем говорит наш собственный жизненный опыт, и стоит попытаться определить его, не входя в явные противоречия с последним и не погружаясь в небытие; именно этим и занималась эллинская философия, и в этом ее, на наш взгляд, основное отличие от новоевропейской мысли, по крайней мере в ее стержневом, захватывающем умы даже простых людей, развитии.

Итак, рассмотрение эллинских учений о бытии мы начнем с предлагаемого Платоном в диалоге «Софист» (242b–250e) анализа тех воззрений, которые существовали в его время. Такими воззрениями, если их суммировать, были следующие: бытие есть многое; бытие есть единое; бытие есть телесное; бытие есть постоянное и самостоде

ственное. Те, кто формулировал бытие как многое, производили его из двух или нескольких начал с участием бытия самого по себе или без такового. В первом случае ясно, что никаких начал нет, поскольку им несвойственно бытие, а во втором – коль скоро каждое из начал обладает

(стр.13)

бытием, то оно из единого понятия становится множественным и в то же время несоставным, что явно абсурдно. Парменид же, который утверждал, что бытие едино, должен был столкнуться с той трудностью, что использование в данном случае двух понятий – бытия и единого – приводит к исчезновению либо бытия, либо единого *. Те, кто утверждает, что бытие телесно, по сути дела пытаются приписать телесность не только душе (как это позднее сделали стоики и эпикурейцы), но и всем отвлеченным понятиям – красоте, благу и т. п.; последние же с очевидностью существуют, но связать их с каким бы то ни было телом невозможно. Далее, поскольку телесное всегда действует и претерпевает, сами эти действие и претерпевание должны быть отличны от действующего и претерпевающего и, стало быть, бестелесны. Те же, наконец, кто говорит, что бытие постоянно и самоидентично, отрицают в отношении его действие и претерпевание, а как их частный случай – также и познание, и мысль, и у них оказывается, что совершенному бытию не причастны ни движение, ни жизнь, ни душа, ни ум, что явно нелепо.

Что же говорит о бытии в диалоге «Софист» сам Платон, после того как он столь блестяще ниспроверг мнения своих предшественников? Итак, действие и претерпевание, а как нечто более общее – движение и покой существуют, т. е. причастны бытию как чему-то третьему, которое по своей природе не покоится и не движется. Стало быть, мы имеем три рода сущего, которые каким-то образом взаимодействуют между собой, что возможно лишь благодаря еще двум родам – тождеству и различию («иному»). Все эти

* Подробнее по поводу, диалектики единого и, бытия см. диалог Платона «Парменид»

(стр.14)

роды являются и тождественными, и иными друг другу. Такой на первый взгляд странный вывод на самом деле вполне очевиден и на интуитивном уровне, поскольку движение есть вторжение бытия в небытие и наоборот, а покой есть небытие движения. Далее Платон разбирает категорию «иного», которое у него обретает специфический облик некоего «сущего небытия» – того, что не существует и неподвластно дискурсу, но в то же время и существует каким-то образом. Такой вывод позднее послужил причиной многих изысканий в платонизме и неоплатонизме, которые имеют отношение к природе как Единого-Блага («сверхбытия»), так и материи («небытия», или «лишенности»), о чем будет сказано ниже.

Следующим после Платона шагом в определении бытия и сущего принято считать учение Аристотеля. Он называет сущим два предмета: то, что существует как приходящее, и то, что существует само по

себе. Суждение о приходящем констатирует наличие некоего свойства или связывает два или более свойств между собой; в этом случае то, чему приписывается свойство, оказывается само по себе сущим. Заметим, что, по всей вероятности, подобное представление, хотя оно и было впервые высказано именно Аристотелем, на самом деле принадлежит отнюдь не ему; оно скорее является частью обычной для того времени практики диалектической беседы. Во всяком случае, Платон в диалоге «Парменид» пользуется приемом приписывания единому свойству бытия и наоборот, не только совершенно не акцентируя на этом приеме внимание читателей, но и вовсе полагая его само собой разумеющимся.

Что же касается бытия самого по себе, то Аристотель говорит о том, что оно приписывается всем вещам, которые обозначаются через формы категориального высказывания,

(стр.15)

и сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких смыслах и обозначается бытие: «А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие—качество, иные — количество, иные—отношение, иные — действие или претерпевание, иные—„где“, иные—„когда“, то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие» *. Данное определение представляется достаточно полным, за исключением того, что неясно, чем именно является сущность (суть) вещи, то, что же она такое. Аристотель говорит о двух смыслах сущностей **: в самом основном, первичном и безусловном, смысле слово «сущность» не говорится ни о каком подлежащем и ни в каком подлежащем не находится—это, например, отдельный человек или отдельная лошадь; ко вторым же сущностям как видам принадлежат сущности первичные, и вторичные сущности— это человек или живое существо вообще.

Заметим, между прочим, что для Платона и платонизма «первое» есть наиболее общее, целое или даже единое, затем уже разделившееся на множество; для Аристотеля же наоборот: «первое»—это то, что относится к отдельному из множества. Его уже следует объединять в роды и виды и тем самым восходить к общему, или простому. Для неоплатонизма такое положение, как мы увидим, имеет особое значение, поскольку главными авторитетами для него оказываются именно Платон и Аристотель.

Неоплатонизм причудливым образом объединил представления древних философов о бытии и создал свое собственное учение, пусть даже неявным образом, но неизбежно лежащее в основе любых рассуждений позднейших философов,

* Аристотель. Метафизика, V, 7, 1017a, 25.

* *Аристотель. (Категории, V, 2a, 11–20.

(стр.16)

в частности Ямвлиха. В связи с этим необходимо сделать несколько замечаний относительно характера неоплатонического философского синтеза. Во-первых, неоплатоники утверждали, что они высказывают «мнение Платона». Такое утверждение всегда было искренним, хотя в

действительности их мнение далеко не каждый раз совпадало с Платоновым. Во-вторых, все сказанное «божественными древними мужами» принималось безоговорочно, а возникающие противоречия устранялись либо при посредстве умолчания, либо при помощи демонстрации их иллюзорности. В-третьих— это в особенности касается Ямвлиха, используемые модели рассуждений часто оказывались вообще не платоническими, а скорее аристотелевскими.

Более конкретно относительно учения неоплатонизма о бытии можно сказать следующее. Его основатель Плотин подметил основную черту, объединяющую воззрения Платона и Аристотеля, а именно что бытие, как и сущее, можно мыслить; при этом речь идет о чистом мышлении, или умопостижении, а отнюдь не о рассуждении, связанном со словами, не о дискурсе,—это различие дискурса и мышления в неоплатонизме выдерживалось неукоснительно. Стало быть, Платоновое «движение» у Плотина преобразуется в «мыслящее», или ум, а «покой»—в «мыслимое», или умопостижимое. Таким образом, описанная выше диалектическая структура бытия, или сущего, приобретает следующий вид: бытие (сущее)—ум—умопостижимое—тождество—различие. Ум является, во-первых, сущим и, во-вторых, множественным, и потому он уже причастен бытию, хотя и отличен от него. Благодаря тождеству он способен принять участие в умопостижимом, а благодаря различию он в состоянии идентифицировать самого себя. В едином движении мысли он способен помыслить

(стр.17)

и самого себя, и в этом отношении он является частью ноуменального (умопостижимого).

Далее, платоновское «иное» (из диалога «Софист») приобретает в неоплатонизме весьма важный смысл: картина «сущего небытия» разворачивается с особыми подробностями. Плотин, рассматривая феноменальный мир, обнаруживает, что каждая вещь в нем предстает как целое, составленное из множества частей; при этом такое целое является не просто нагромождением того, что несовместимо,— все части как бы дополняют друг друга, т. е. образуют некое единство. Следовательно, рассматривая отдельное (т. е. идя по стопам Аристотеля), Плотин увидел в основе всего единое, которое неким образом дарует бытие отдельному, хотя попытки определить его, т. е. приписать ему какие бы то ни было предикаты, не удаются. Полученное из феноменального (видимого, являющегося) мира путем абстракции, это единое оказывается как бы сущим небытием, другой стороной которого предстает чистая бескачественность, если угодно, лишенность или вместилище—материя. Возможно, в первую очередь для обозначения «сущего небытия» в первом смысле в неоплатонизме и начал использоваться приобретший столь большую популярность термин «ипостась» (φῦ ἐρπυῖονβῖ в отличие от φῦ εἰνβῖ —бытие обозначает собственно существование, наличие), который часто используется как в виде существительного, так и в виде глагола в применении к единому. В связи с вышесказанным и понятие сущности получает в неоплатонизме новую трактовку—как набор неких устойчивых свойств или качеств, обеспечивающих то, что вещь является тем, чем она является; в понятие сущности иногда включаются и отношение, и время, и место, но только тогда, когда благодаря этому

обеспечивается бытие вещи.

(стр.18)

Еще один интересный аспект неоплатонических воззрений на бытие связан с числовой структурой последнего, которая часто понимается как структура символическая, и число в этом смысле оказывается символом вещи, т. е. ее иным, указывающим на вещь. Заметим, что в новоевропейском мышлении символ не является чем-то безусловно иным вещи, но включает в себе ее существенные черты и потому напоминает о ней, тогда как в античности он представлялся чем-то совершенно иным и указывающим на вещь именно в силу инаковости, т. е. лишенности, или отсутствия, вещи. Именно в таком ключе, пожалуй, и следует понимать знаменитый трактат Ямвлиха «Теологумены арифметики», где символически, с использованием чисел от 1 до 10, представляется структура мироздания и бытия. Несколько иной и, если можно так выразиться, более метафизический смысл обретает число в свете иной неоплатонической концепции — имманентности его бытию, и в этом случае последнее связано не только с числом, но и с величиной; имеют отношение к этим двум понятиям и представления о множестве и разделенности. Плотин, ссылаясь на пифагорейские воззрения, говорит: «Все из монады (число 1) и неопределенной диады (число 2)». На первый взгляд это положение, выводящее бытие из числа, кажется абсурдным: ведь очевидно, казалось бы, что как то, что мы мыслим, так и то, что мы ощущаем, не связано с ним; напротив, само число выводится из мыслимого и видимого. Однако, если задуматься, то обнаружится, что, по крайней мере, для нас все предстает в некотором числе. Если мы видим или мыслим отдельное (пусть не приходят в негодование те, кто утверждает, будто отдельное, например отдельного человека, мыслить нельзя), то оно в нашей душе (по-видимому, в силу ее собственных

(стр.19)

свойств) всегда связано с числом 1; если же речь заходит о множестве, то мы неизбежно пытаемся сосчитать его, и, собственно, его численность и является в первую очередь, прежде даже признаков, на основании которых оно образовано, тем, что создает его единство, т. е. дарует ему бытие. Далее, когда речь заходит об общих понятиях (универсалиях), их связь с числом хотя и не так *публично*, но всегда сущностно важна, выводим ли мы роды и виды из наличного вслед за Аристотелем или наличное из эйдосов и идей, следуя Платону.

Что же касается величины, то она также нераздельно связана с бытием сущего, с одной стороны, и с числом — с другой. Ведь, согласно неоплатоническим воззрениям, величина возникает, когда число обретает протяженность и объем, т. е. вступает в некое вместилище. Что же касается соотношения величины и бытия, то его исследовал еще Платон, и его интерпретация оказалась весьма популярной в неоплатонизме. «А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Ясно, что это бывает тогда, когда первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее — к ближайшей следующей; проделав до трех таких переходов, оно

становится ощутимым для тех, кто способен ощущать. Так вот, путем таких переходов и перемещений и возникает все; это уже есть подлинное бытие, поскольку оно устойчиво; при переходе же в другое состояние оно полностью погибает» *. Итак, бытие связано с приращением, следовательно, и с величиной. Что же касается трех ступеней возникновения бытия, то это явный намек на трехмерность мироздания

* Платон. Законы, 894а.

(стр. 20)

Следующим общим основанием неоплатонических учений является разделение всего на чувственно воспринимаемое и умопостигаемое. Платон писал: «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень – это само знание, пятой же следует считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое – это имя, второе – определение, третье – изображение, четвертое – знание... Что касается самого круга... то он от этого никак не зависит, представляя собой совсем другое. Четвертая ступень – это познание, понимание и правильное мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах... Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же остальное находится от нее много дальше» *. Итак, по-настоящему к бытию каждой вещи близко лишь познание ее; если же мы попытаемся только назвать ее имя или как-то определить или изобразить ее, то бытие данной вещи останется от нас скрытым. Если вспомнить знаменитый античный тезис о том, что подобное познается подобным, при посредстве, по причине и благодаря подобному, то заключенная в этом пассаже мысль оказывается вполне очевидной: познание вещи подобно бытию вещи; более того, они (т. е. познание и бытие) располагаются в одном и том же месте. Относительно познания это место названо – душа; стало быть, это самое место либо является тем же самым, что душа, либо объемлет ее; первое невозможно, так как в этом случае и бытие вещей оказывается заключенным в душе, а, по крайней мере, в первом приближении представляется,

* Платон. Письма, VII, 342a–d.

(стр. 21)

что это невозможно. Следовательно, есть нечто объединяющее душу и бытие, или сущность вещей, т. е. сущего. Платонизм дал этому название «умопостигаемое». Если следовать логике формирования данного понятия, то сначала к умопостигаемому можно отнести некие предметы, которые мы не в состоянии ощутить в окружающем мире при посредстве своих органов чувств и которые можем лишь создать в своем уме; таковы, например, научные теории и, как ни странно, сам ум – то, что, с одной стороны, действует в мире, но никак не может быть соотнесено ни с одной вещью в нем, и, с другой стороны, *βκερϛ* предметом для самого себя, так как, согласно замечанию

Плотина, применение ума не может быть разделено в зависимости от того, обращает он свой взор на себя или на иное. Далее, и то, что мы в состоянии ощутить в мире, неизбежно восходит к своим парадигмам; классический пример такого восхождения от прекрасных предметов и людей к прекрасному самому по себе и, наконец, к самой красоте дал Платон в «Пире». Такое само по себе сущее, разумеется, пребывает также в умопостигаемом. Наконец, и сами вещи—все те, что мы можем видеть и ощущать,—тоже в некотором смысле умопостигаемы, по крайней мере в том отношении, в котором они являются эйдосами и логосами. Последние два понятия крайне трудно передать по-русски; наиболее подходящее их обозначение—это внешний вид, причем не тот, который мы ощущаем, а тот, который мы умосозерцаем и который открывается нам силою и способностью мысли при посредстве «глаз души» *, и смысл, т. е. те состояния вещи, ее свойства, качества, отношения и т. п., которые открываются душе в умопостигаемом.

* См.: Платон. Государство, VII, 514а и далее. 22

(стр. 22)

Итак, вот каков умопостигаемый мир. А что же такое наш мир, в котором мы видим глазами (точнее, видим при посредстве зрения), слышим ушами и вообще ощущаем при помощи наших органов чувств, за что его и прозвали чувствилищем или, более благозвучно, чувственно воспринимаемым (ощущаемым) миром? Это самовидное, т. е. явившееся само по себе и зримое само по себе, изваяние мира умопостигаемого—таков образный ответ Платона, а вслед за ним и всего позднейшего платонизма и неоплатонизма. Изваяние (фь Ыгблмб) —потому что его вырезал своим резцом скульптор-демиург, ремесленник, изваявший тело космоса и вложивший в него ум и душу.

Итак, бытие существует и как умопостигаемое и как чувственно воспринимаемое; последнее охватывает единичные предметы (отдельное), которые возникают как воплощение умопостигаемых парадигм. Однако стоит заметить, что не следует сводить платонизм, и в особенности неоплатонизм, к так называемому абсолютному, или исключительному, реализму, что пользуется чрезвычайной популярностью среди историков философии самого разного толка и совершается то в самом одобрительном, то в самом уничижительном, то в якобы беспристрастном, «объективном», смысле: во-первых, можно одновременно быть хорошим платоником и хорошим номиналистом и, во-вторых, методически неправильно распространять возникшие позднее споры на более ранние времена. Второй тезис самоочевиден, а к первому разумно дать пояснение. Ведь общие понятия, или универсалии, из-за которых, собственно, в средние века и произошел спор между реалистами и номиналистами,— это отнюдь не эйдосы и логосы, или, если угодно, идеи платонизма, это то, что по определению выводится из отдельного, когда вслед за Аристотелем дается

(стр. 23)

его классификация в соответствии с родами и видами; связь между вещами и универсалиями не генетическая, а логическая, т. е.

формально навязанная ходом рассуждения, а не мысли, и связана исключительно с правилами дискурса. Потому и платоническое умопостигаемое, выступающее как парадигма, попросту несопоставимо с универсалиями и очередная классификация (в отношении реализма и номинализма) в данном случае некорректна по самым обычным правилам логики Аристотеля.

Еще одно замечание касается уже различия между Платоном и неоплатонизмом: последний ниспроверг, казалось бы, незыблемый тезис, высказанный ранее, — что бытие не в душе. Платон, признавая, что бытие вещей предстает как эйдосы и логосы, тем не менее настаивал на том, что последние располагаются не в душе. Уже Окпгггг придерживался, как это ни странно, противоположного мнения по данному вопросу: эйдосы пребывают в душе, по крайней мере в мировой; душа же привносит в сущее, пусть даже благодаря Единому, самое ценное в нем — благодать, прелесть, очарование (Ю чьсйт) — Душа, наконец, коль скоро она управляет бездушным, дарует ему и логосы и эйдосы, наполняет его содержанием и созидает божественную полноту (плерому) сущего. Стало быть, бытие вещей — в душе, она и приводит их к совершенству. Последние положения характерны для всего неоплатонизма.

Итак, для неоплатонизма особое значение обретает душа, причем не только и не столько в вышеописанном онтологическом смысле — он явно недостаточен: душа не просто содержит бытие вещей, а также дарует ему облик и смысл, не может она в то же время оказаться и попросту тождественной бытию. Душа становится самой жизнью, т. е., в первом приближении, тем, что дарует всем вещам

(стр. 24)

самодвижность, в каком бы смысле последнее слово ни употреблялось *. Вместе с тем душа сама живет или, если угодно, является жизнью в определенном месте; место же это, конечно, не телесное, т. е. не заполненное телами — узилищами для души, и в этом смысле не чувственно воспринимаемое; однако его, пожалуй, нельзя постичь и умом, хотя, в силу сказанного в предыдущем тезисе, оно в определенном отношении и умопостигаемо — как то, что уж чувствами-то, во всяком случае, не познается. Это место — то, что Платон назвал единым в диалоге «Парменид» и Благом в «Государстве». Плотин — вдохновенный певец Единого-Блага — до мелочей развил технику говорения о нем, сознавая тем не менее недостаточность и сущностную ложность такого говорения; коль скоро он был философ, использовавший поэзию для того, чтобы сказать хоть что-нибудь о том, о чем сказать ничего вовсе невозможно, он вполне осознавал свое положение под дамокловым мечом древней мудрости — «много лгут поэты» — и стремился к соблюдению надлежащей меры: когда нужно — солгать, а когда — промолчать; и молчание это оказывается красноречивее всякой речи.

Итак, мы уже знаем, что всякая вещь существует вследствие единства — некоего результата гипостазирования Единого. Но при попытке определить его, заключить в строгие рамки дискурса, оно ускользает и рассыпается — об этом говорится в «Пармениде». Таким образом. Единое трансцендентно всему — сущему и сущности, всем вещам и всему вообще. Кроме того, оно и имманентно всему — ведь без него

ничего нет. Точно так же и Благо трансцендентно и имманентно всему и природа его проста

* См.: Платон. Федон, 105d.

(стр.25)

и первична; познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря Благу, и оно дает им бытие, хотя само и потусторонне сущности *.

Стало быть, Единое предстает как Благо, а Благо – как Единое, и оснований для их различения, как, впрочем, и для отождествления, у нас нет. Как же мы можем узнать Благо и принять в нем участие? Плотин дает на это свой великий ответ: отрицая. Можно сказать: Благо не есть то или это, Благо не есть вообще что бы то ни было сущее. Логически такие формулы, конечно, не вполне состоятельны, и смысл их нужно искать скорее в наполняющем содержанием отнятии качеств, в процессе апофатическом, мистическом, и если рассматривать подобные формулы как заклинания – а такой подход в IV веке, безусловно, представлялся вполне законным, и именно его использует Ямвлих, – то и магическом. Пусть это кажется не слишком философским, точнее, даже отрицанием самой философии, но, когда речь заходит о первых началах, движения разума, обычно связываемого с философией, уже недостаточно, и в этом – то и сила и $\int n k n q q \backslash k | m \grave{}$ многовековая притягательность платонизма: когда иные отступают в недоумении или ищут обходные пути, платоники пытаются нащупать брод, пусть даже для этого приходится выстраивать постижимые лишь интуитивно, т. е. с использованием опыта жизни, мифологемы. Таковой мифологемой часто или даже почти всегда оказывается свет, и столь великой ее популярностью платонизм, разумеется, обязан самому Платону: вот источник света далеко, а лучи его распространяются повсюду – и источник его при этом ничуть не убывает; вот источник света исчез – и сразу же исчез и сам свет

* См.: Платон. Государство, 509b.

(стр.26)

целиком, не оставив даже следа своего присутствия; вот мы попытались огородить отдельный лучик света – и его уже нет. Такова же и сущность Блага, за исключением разве лишь того, что свет видим, а точнее, является причиной видения для телесных глаз, в то время как Благо видимо лишь глазами души.

Однако, собственно, каково же основание у души для апофатического узрения Блага и откуда появились у нее глаза, которые в силах совершить это? А основание вот какое: душа есть полноправная участница умопостигаемого, божественного мира, и у нее сохранилась способность воспринять его, и у нее есть воспоминания о божественных зрелищах, которые она созерцала, пребывая там. Заметим, что Платон, касаясь этого вопроса, выстраивает две различные мифологические схемы. В первой душа предстает как крылатая колесница, влекомая двумя конями и управляемая возничим *. Она изначально парила в горнем мире, но затем, в силу смешанности своего происхождения

и врожденной дерзости, ружнула вниз и способна вернуться к божественному лишь после длительного очищения. Вторая ** гласит, что демиург создал душу как госпожу и повелительницу тела, назначив ее для управления и украшения мира. Итак, душа есть прямая наследница Единого - Блага, и становится она ею по праву эманации, истечения благости от того вследствие его полноты и переизбытка. Необходимо отвергнуть представление об эманации како некое самопроизвольном или вынужденном действии; напротив, Единое, будучи полно независтливой благости, с одной стороны, и не встречая ни в чем преграды в силу

*Платон. Федр246б и далее

** Платон. Тимей, .34с* См.:

(стр. 27)

своей единственности – с другой, созидает все, т. е. эманурует, по своей свободной воле; последнюю же, разумеется, в свою очередь, необходимо понимать в апофатическом смысле.

Итак, Единое эманурует в душу; душа же, соприкоснувшись с телесным миром, превращается в душу мировую и отдельные души, причем первая следит за порядком целого космоса, а вторые управляют конкретными телами, даруя им жизнь и смысл. К числу сил и способностей души относится, помимо прочего, и мышление, представляющее в двух обликах: в виде низшей ступени – рассуждения (Ю дйньиб), во власти которого – делать простые логические выводы и оперировать очевидным, и в виде высшей – умозрения, или собственно мышления (Ю нъзуйт), которое делает выводы о неочевидном и благодаря которому у нас и появляется новое знание. Способность мыслить тесно связана с применением ума, и последний может представлять в двух ипостасях: как ум отдельный и как ум сам по себе. Ум отдельный «приводится в движение предметом мысли» *. Ум же сам по себе, или мысль, взятая в ее чистоте, вне направленности на иное, вероятно, является, как и душа, продуктом эманации Единого; может а{r|, не следует выводить душу из ума, как часто делают, анализируя Платинову триаду «Единое–ум–душа», – ведь качества души не сводятся к качествам ума и не вытекают полностью из них, хотя душа, разумеется, и уступает ему в самодостаточности и чистоте. Действие ума в отношении души двояко: с одной стороны, он открывает ей пути в божественный ноуменальный мир, а с другой – ограничивает ее порывы: как отмечал Плотин, чистый ум достоин всяческих

* Аристотель. Метафизика, 1072а, 30.

(стр. 28)

похвал и достославен, но безнадежно скучен, и самое совершенное творение человеческого ума – прекрасная статуя – всегда уступает живому человеку в силу непреходящего очарования жизни, озаряющего его.

Неоплатонические представления об уме во многом перекликаются с

суждениями Аристотеля о неподвижном перво двигателе. Стагирит пишет * : «Ибо первый вид изменений – это перемещение, а первый вид перемещения – круговое движение. Круговое же движение вызывается движущим. Следовательно, движущее есть необходимо сущее, и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало... Так вот, от такого начала зависят небеса и природа. И жизнь его – самая лучшая... А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее». Итак, для Аристотеля ум – это первый двигатель, бог, приводящий в движение все. Неоплатонизм вслед за ним говорит: ум – это вечно одинаково и в равной мере пребывающее, это истинно и тождественно сущее; ум и божественное мыслит себя, мыслится собой и мыслит иное, тем самым творчески созидая иное. Ум является единым – в том смысле, что действие его

* Аристотель. Метафизика, 1072a и далее.

(стр. 29)

одно и то же во всех случаях, и в то же время он оказывается многим – коль скоро он и мыслит, и мыслится. Стало быть, ум – это единое многое или же многое единое.

Заметим еще одно в отношении ума. В новоевропейской традиции то, что в античности обозначалось этим термином, получило название «дух»; абсолютный же дух под названием «Абсолют» стал отождествляться с неоплатоническим Единым; все это внесло существенные недоразумения в имеющиеся переводы античных авторов. То, что в неоплатонизме именовалось «духом» (φύσιν), принципиально отличается от ума (νοῦς). Дух – это дыхание, дуновение, движение неких тончайших субстанций, возможно даже нематериальных. Духи могут персонифицироваться, приобретать те или иные качества, являться распространителями определенных свойств. Иногда они даже оказываются самодействующими началами или несут ответственность за некие частицы мироздания или происходящее в нем отдельное движение. Однако в любом случае им присуще нечто общее – безмысленность, непричастность уму и мышлению. Таким образом, отождествление ума и духа – это частный языковой факт, выражение свойственной немецкому языку синонимии, и придавать ему какое бы то ни было обращенное в прошлое значение не следует.

Вот каково, согласно платоническим воззрениям, истинное бытие – ум и душа, опирающееся на сверхбытийственное Единое – Благо; это $\eta\gamma\rho\eta\mu\mu\eta$ бытие умопостигаемо, поскольку воспринять его мы можем силой нашей мысли. Что же касается окружающего нас чувственно воспринимаемого мира, то можем ли мы сказать, что он существует? С одной стороны, нет – ведь всякая вещь в нем, захваченная потоком изменения во времени, никогда не остается самой собой и в следующее мгновение уже не та, что была

только что. С другой стороны, да—ведь от истинно сущего умопостигаемого даруются ему логосы и эйдосы, благодаря ему возникают смыслы вещей, открытые для нашей души в силу ее причастности мировой, направляющей, казалось бы, хаотическое движение частиц космоса и создающей их пропорции и соотношения. Для обозначения подобного состояния Платоном было введено понятие «становление» (Ю гЭнеуйт—рождение), общее для постоянного возникновения и уничтожения вещей. «Но все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения, причем невозможно... твердо разграничить, что здесь действующее, а что претерпевающее. Ибо нет действующего, пока оно не встретится, с претерпевающим, как нет и претерпевающего, пока оно не встретится с действующим. При этом, сойдясь с одним, что-то оказывается действующим, а сойдясь с другим,— претерпевающим. Так что... ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то, а слово „существовать" нужно отовсюду изъять... В согласии с природой вещей необходимо обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости... Так нужно рассматривать и каждую часть, и собрание многих частей» *. Итак, есть вечный и неподвижный истинный ноуменальный мир, подвластный знанию, и преходящий, движущийся и мнящийся (постигаемый во мнении), чувственно воспринимаемый мир; здесь коренится важнейшее противоречие между платонизмом и аристотелизмом, на основании способа разрешения которого неоплатоников, при всем их трепетном отношении к Стагириту, все-таки следует считать таковыми, а не, скажем, неоаристотеликами. Для Платона реален, познаваем и достоин познания тамшний мир, для

* Платон. Тезтет, 157а–б.

Аристотеля же—здешний, и именно от последнего, наблюдая, изучая и классифицируя его, мы в силах перейти к неподвижному и тождественному умопостигаемому.

Таким образом, становящееся возникает (рождается) и гибнет (исчезает). Но возникает—откуда? и исчезает — куда? Не прослеживается ли здесь некое присутствие небытия, из которого в каком-то смысле приходят вещи и в которое они уходят? Вероятно, это так; напомним, что и у Платона неоднократно появляется это «сущее небытие»: например, в упомянутых выше диалогах — по крайней мере в «Софисте» и «Пармениде» (в последнем — как «иное»). В законченной форме учение об этом небытии, которое, с легкой руки Аристотеля, получило в позднейшей философии не вполне корректное название «материя», или «вещество» (Ю ылз) —древесина, дрова, сырье вообще), сформулировано Платоном в диалоге «Тимей»*. Философ, исследуя в ходе «правдоподобного рас суждения» создание становящихся вещей демиургом, переходит от умопостигаемых парадигм к рассмотрению иного — силы необходимости. Прежде всего он замечает, что донныне мыслители имели дело со

стихиями (простейшими элементами) Вселенной—огнем, воздухом, водой и землей, не объясняя их происхождения, но полагая началами. Заметим, что само слово «стихии» в его исконном смысле относится к простейшим частицам речи—буквам и слогам, дальнейшее расчленение которых лишено смысла, поскольку сама суть речи заключена в их соединении, а не расчленении. Аналогии с чувственным космосом здесь не годятся—ведь в последнем случае мы можем (и должны) ποιη`r| происхождение стихий, ибо элементарность их

* Платон. Тимей, 47e—69a.

(стр. 32)

в этом самом космосе сомнительна. Итак, Платон замечает, что выше он рассмотрел два вида: основополагающий первообраз, который обладает мыслимым и тождественным бытием, и подражание этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. Теперь же нужно рассмотреть и некий темный и трудный для понимания вид: кормилицу и как бы восприемницу всякого рождения—ведь необходимо мысленно обособить три рода: то, что рождается; то, внутри чего совершается рождение; то, по образцу чего возрастает рождающееся,—и воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку. Итак, есть третий род — место *: оно вечно, неразруσιμο, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается не ощущением, а посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. А вот как следует описать возникновение стихий, которые уже обладают качествами и не являются местом, или ничем. «А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены, и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами, и в свою очередь сама колебала их своим движением... Вот... и четыре упомянутых рода были тогда колеблемы Восприемницей... то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более

* Платон использует термин Ючюсб, который не следует переводить как «пространство»: ведь последнее—это нечто иное, нежели то, что соответствует нижеследующему описанию.

(стр. 33)

всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились... еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной... [Бог], приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел» *.

Материя как таковая является чем-то бескачественным, неоформленным и неумопостигаемым, как, впрочем, и не воспринимаемым ощущением; хотя в ней и бурлят некие силы и

возможности, нет оснований говорить о том, что сама она является собой какую-то силу, будь то злую, будь то добрую; и потому наивны те, кто полагает источник зла в материи: он в душе, в ее дерзости (Ю ывсйт), — и Платон говорит об этом в «Федре».

Что же касается «материи» Аристотеля, то она уже представляет собой нечто оформленное, хотя бы как абстракция; впрочем, этот вопрос не относится к настоящему рассмотрению, заметим только, что термин «материя» у Ямвлиха часто понимается либо попросту как «вещество», либо как «четыре стихии». В этой связи интересен вопрос о так называемой умопостигаемой, или божественной, материи. Разумеется, с определенной долей риска здесь можно провести аналогию между Платоновым местом, Восприемницей и Кормилицей, и тронем, местопребыванием (Ю Эдб) богов.

Итак, вот каковы существовавшие в неоплатонизме представления об устройстве Всего (Универсума). Однако некоторого рассмотрения заслуживают не только вопросы «что?» и «как?», но и «почему?», т. е., попросту говоря, неоплатонические представления о причинности, — ведь, читая Ямвлиха, мы постоянно сталкиваемся с такими понятиями, как «первые причины», «действующая причина»

Платон. Тимей, 52d–53b.

(стр. 34)

и т. п. Так вот, наибольшее значение в формировании позднейших представлений о причинности имели воззрения Платона и Аристотеля; что же касается иных, то их неоплатоники решительно отвергали *. Так, теории, сводящие все к движению, столкновению и соединению атомов (атомисты и эпикурейцы) или стихий (позднейшие натурфилософы и астрологи), несостоятельны, во-первых, потому, что из подобного беспорядочного движения невозможно логически вывести ни мировой порядок, ни разум, ни «руководящую душу», во-вторых, потому, что подобное беспорядочное движение делает невозможным возникновение чего-то определенного, и, в-третьих, потому, что оно не обуславливает действия и претерпевания души. Что же касается свойственных стоикам спиритуалистических представлений обо всех вещах как произведениях мировой души, то в данном случае не остается места для множественной цепи причин и причина оказывается единой и единственной; при этом и мы сами являемся не самими собой и наши действия превращаются в ничто.

Далее, учение Аристотеля о четырех причинах —: сущности, или сути бытия вещи; материи, или субстрате; движущей причине; цели, тому, ради чего совершается движение, его результате (фь фЭлпт), — в неоплатонизме принималось, однако, с существенными коррективами, выдержанными в духе Платона. Во-первых, особое значение при давалось действующим причинам и главное место среди них отводилось причинам разумным, связанным с действием умопостигаемого, — свободному действию души и ума, причем, когда душа чиста и пребывает в умопостигаемом, ее действие оказывается тождественным умному и влечет

(стр. 35)

к благу, и в этом-то случае речь и заходит о первых, или божественных, причинах сущего, а в противном случае, когда душа отягощена несвойственным ей, она тем не менее в силу своей свободы продолжает действовать и влечет подвластное ей ко злу. Во-вторых, иные причины, не имеющие отношения к свободному действию души и ума, оказываются повергающими в пучину необходимости, или рока (Ю еямбсмЭнз). Важнейшей задачей каждого в таком случае становится очищение души, с тем чтобы она не оставалась отягощенной иным, а пришла к своему истинному, умному действию и тем самым предоставила бы себя во власть божественных причин, которые только и могут освободить нас от силы рока.

Итак, относительно собственно-философских, т. е. метафизических и натурфилософских, оснований труда Ямвлиха сказано достаточно. Однако некоторого небольшого рассмотрения заслуживает также вопрос о его логических основаниях, поскольку Ямвлих систематически пользуется специальной логической терминологией, существовавшей в его время, и без соответствующих пояснений она может оказаться непонятной.

Так вот, Порфирий, в виде ответа которому строится настоящая книга, питал серьезный интерес к логике; более того, ему принадлежит знаменитое «Введение» (Е1сажут|) к «Категориям» Аристотеля — сочинение, на многие столетия определившее направления философских изысканий в средневековой схоластике. Собственно говоря, именно Порфирию и принадлежит формулировка вопроса об универсалиях, ответ на который и вызвал позднее разделение

(стр. 36)

на реалистов и номиналистов. В начале «Введения» он говорит: «Представляется вопрос относительно родов и видов, существуют ли они в действительности или же только в мышлении; и если существуют в действительности, то телесны ли они или бестелесны и существуют ли отдельно от чувственных вещей или в них, слитно с ними. Я не останавливаюсь на этом, так как этот вопрос очень труден и требует другого и более обширного исследования» *.

Порфирий в своем «Введении» рассматривает так называемые «пять родов сказуемого», а в действительности — просто термины, употребляемые при логическом делении и определении. Вот эти термины: «род» (фь гЭнпт), «вид» (фь еЯдпт), «видовое отличие» (Ю дйбцпсь), «собственный признак» (фь дйпн) и «случайное свойство» (фь ухвевзкът). Все они имеют значение лишь в связи с некоей схемой разделения (Ю дйбЯсеуйт). Тогда в ней можно различить подле жщее делению целое (род), подчиненные члены деления (виды), признаки или группы признаков, на основании которых образован каждый вид (видовые отличия), и признаки, не входящие в определение, но свойственные либо всем индивидам данного вида (собственные признаки), либо некоторым из них (случайные свойства). Особого внимания заслуживают собственные признаки — ведь это те самые «особенности», о которых в применении к лучшим

родам спрашивает Порфирий в своем письме к Ане-бону, послужившем поводом для настоящей книги Ямвлиха. У Аристотеля фь Явйпн означало «собственное качество», общее для всех членов какого-то класса, но не входящее в его определение, например смех-особенность людей,

* Цит. по: Минто В. Дедуктивная и индуктивная логика. М., 1896. С. 150.

(стр. 37)

лай-собак и т. п. Порфирий, помимо названного, признавал еще три вида фюн ЯдЯщн: 1) качество, встречающееся исключительно у представителей данного класса, но не у всех них, например знание геометрии или медицины – у людей; 2) качество, общее для всего класса, но не исключительно для него, например обладание двумя ногами – для человека; 3) качество, принадлежащее исключительно данному классу, но только в какое-то время, например седина в старости.

Порфирий в своем «Введении» называет эти пять терминов просто словами (бЯ щцнбЯ), которые полезно знать для различных целей, и особенно – для определения и разделения. Однако вскоре их уже стали считать пятью родами сказуемого (предикабиями), т. е. единственными суждениями, возможными о подлежащем. Основание для подобного ошибочного суждения заложил уже сам Порфирий, оговариваясь, что единичные имена могут прилагаться только к одному предмету, тогда как названия родов, видов и т. д. – ко многим, и тем самым характеризуя их как возможные сказуемые, пусть даже по противоположности их с единичными именами. Этим как бы предполагалось, что каждый термин сказуемого должен обозначать или род, или вид, или видовое отличие, или собственный или случайный признак термина подлежащего. Дополнительный аргумент в пользу такого ошибочного представления как бы дал Аристотель, использовавший в своей «Топике» для четверного деления сказуемых (род, включая и видовое отличие, определение, собственный и случайный признак) четыре из этих пяти терминов Порфирия, пусть даже и в совершенно ином смысле.

(стр. 38)

Итак, нами рассмотрены основные философские представления в том виде, в котором они существовали в неоплатонизме IV века. Ямвлих привнес в них новую – теургическую – струю, перейдя от принятой еще фп времен Платона философской мифологизации религии к уже непосредственному синтезу жреческого служения и спекулятивного мышления, под знаком которого проходят все последние века существования античной философии. В значительной мере именно этому синтезу и была посвящена теоретическая деятельность Юлиана Отступника, Плутарха Афинского, Прокла, Дамаския и других выдающихся мыслителей поздней античности, и краеугольным камнем, лежавшим в основании всего этого движения, была предлагаемая ныне читателю книга Ямвлиха «О египетских мистериях».

Остается осветить еще один вопрос, причем весьма кратко,

поскольку для его детального рассмотрения потребовалось бы самостоятельное исследование, причем весьма значительного объема и потому выходящее за рамки темы настоящей статьи; при этом значимость его для читателя, интересующегося позднеантичной религиозной философией, представляется весьма сомнительной. Вопрос этот следующий: действительно ли в книге Ямвлиха содержится что-либо специфически египетское, или, если дать два возможных ответа на этот вопрос, являются ли ссылки халкидского философа на египетские предания лишь простой стилизацией, популярной в его время, или же они действительно имеют под собой определенные содержательные основания. А. Ф. Лосев в своем посвященном Ямвлиху томе «Истории античной эстетики» решительно отвечает на данный вопрос в первом смысле; нам, со своей

(стр. 39)

стороны, хотелось бы, пусть и не столь решительно, но ответить во втором. Ведь, на наш взгляд, ключом к проблеме являются отнюдь не имеющиеся в нашем распоряжении сведения по египетской религии времен Древнего, Среднего и Нового царств; скорее нам следует иметь в виду сочинения, подписанные именем Гермеса Трисмегиста, значительная часть которых дошла до нас либо полностью, либо в выдержках, сделанных, например, столь серьезным авторитетом, как Стобей, и именно от признания или непризнания аутентичности данных текстов и зависит вывод о египетском или неегипетском характере учений, называемых таковыми Ямвлихом. Ведь слишком многое свидетельствует о широком использовании последним герметических текстов: и сходство в осмыслении египетских божественных имен, и представление об опирающейся на единого бога божественной иерархии, и учение о всецелой жизни человеческой души и ее множественности, и многое другое, дальнейшее перечисление чего представляется попросту лишенным смысла. Итак, если мы признаем «египетскими» сочинения Гермеса Трисмегиста, то таковой же необходимо признать и книгу Ямвлиха, в противном же случае вывод нужно сделать совершенно иной. А, по всей вероятности, можно скорее согласиться с первым утверждением, сделав лишь одно небольшое уточнение: речь идет уже не о классическом, замкнутом в себе и самобытном Египте глубокой древности, но о Египте времен Римской империи, прошедшем правление Птолемеев и перешедшем на греческий язык, где, как в величайшем горниле, сплавлялись в ту пору самые разные религии, — не о Египте Аммона, но о Египте Сераписа.

Л. Ю. Лукомский
(стр. 40)

ЯМВЛИХ О ЕГИПЕТСКИХ МИСТЕРИЯХ

I

Ответ учителя Абаммона
на письмо Порфирия

к Анебону и разрешение
содержащихся в нем
сомнений

1. Бог Гермес¹, повелитель

1. Бог Гермес¹, повелитель слов, с древности справедливо почитается всеми жрецами за общего. Он единственный стоит также во главе истинного знания о богах, один и тот же повсюду. Наши предки приписывали ему открытия собственной мудрости, подписывая именем Гермеса все свои сочинения ². И если бы мы смогли воспринять от этого бога причитающуюся нами возможную для нас самих частицу, то, значит, и ты хорошо поступаешь, предлагая некоторые вопросы относительно теологии на решение жрецам как с радостью их принимающим, и я, не без основания сочтя письмо, посланное моему ученику Анебону, написанным мне самому, дам тебе истинные ответы на то, о чем ты спрашиваешь. Ибо не подобает, чтобы Пифагор, Платон, Демокрит, Евдокс ³ и многие другие древние эллины получили надлежащее поучение от тогдашних толкователей священных

(стр. 43)

текстов, а ты, живя в наше время и придерживаясь одинакового с ними мнения, не получил бы наставления от ныне живущих и называющихся всеобщими наставниками ⁴. Вот каким образом я подхожу к настоящему рассмотрению, а ты, если хочешь, считай, что тебе отвечает именно тот, кому ты послал письмо. Если же тебе это покажется необходимым, то полагай, что с тобой письменно веду беседу я или другой какой-нибудь египетский пророк, ибо это безразлично. А еще лучше, я думаю, не обращай внимания на то, хорош ли говорящий или плох, но, ревностно побуждая рассудок, продумывай в отношении высказываемого, произносится ли истина или ложь.

Давай сперва разберем, сколько существует родов ныне подлежащих рассмотрению проблем и каковы они. Давай - расскажем, откуда взялись спорные вопросы божественных учений, и составим себе обзор того, при помощи каких наук они исследуются.

Итак, одни вопросы направлены на некое разделение дурным образом смешанного, другие относятся к причине, по которой существует и мыслится именно таким образом отдельное, третьи же обращают познание к тому и другому, будучи предложены как некое противоречие. Некоторые требуют от нас и полного посвящения в мистерии. Поскольку они являются таковыми, они возникли по многим причинам и относятся ко многим наукам.

Ибо одни вопросы привлекают наблюдения, основанные на том, что передали халдейские мудрецы ⁵, другие строят свои возражения на том, чему учат египетские пророки, а некоторые, соприкасаясь с учениями философов, задаются сообразно с ними. Далее, кое-какие привносят с собой, некое неподобающее сомнение на основании других, недостойных рассмотрения предположений, а иные опираются

(стр. 44)

на обыденные воззрения людей. Итак, они и сами по себе

разнообразны, и сочетаются между собой многими способами, и по всем этим причинам нуждаются в некоем рассуждении, которое подобающим образом упорядочило бы их.

2. Итак, мы передадим тебе с величайшей точностью и истинностью представление о старинных преданиях ассирийцев 6 и ясно откроем тебе наши собственные, частью выводя познавательные умозаключения относительно них на основании бесчисленных древних писем, а частью – того, как древние позднее свели в законченную книгу знание о божественном.

Если же ты предложишь некий философский вопрос, мы ответим тебе на него в соответствии с древними стелами Гермеса⁷, прочтя которые, Платон, а до него и Пифагор составили свою собственную философию, кротко и благожелательно опровергая иноземные исследования, даже если они обнаруживали некую враждебность; в $\text{hm}\{u$ случаях мы покажем их несообразность. Все, что удастся, мы попытаемся рассказать в соответствии с врожденными представлениями, совершенно понятно и ясно, а то, что для достоверного понимания (возможного только при посредстве слов) нуждается в проверке божественных дел, как и то, что наполнено умственным созерцанием, сохраним в меньшей степени. В совершенном доказательстве мы не упустим, впрочем, никакую из заслуживающих внимания отличительных черт последнего, которые могут указать то, на основании чего ты и тебе подобные смогут охватить умом сущность сущего, а также все то, что наличествует в рассуждениях, будучи известным. Мы подобающим образом изложим тебе свойственное всему, и на теологические вопросы мы будем отвечать теологически, на теургические – теургически, а философские мы исследуем

(стр. 45)

вместе с тобой философски. И из этого все, что касается первых причин, мы выведем на свет, следуя порядку первых начал, а все то, что сказано относительно обычаев и таинств, мы рассудим как подобает в соответствии со свойственным обычаям образцом; точно так же и все остальное мы упорядочим собственным способом. Давай наконец соприкоснемся с твоими вопросами.

3. Итак, сперва ты говоришь, что допускаешь существование богов. Высказанное именно в такой форме, это утверждение неверно. Ведь врожденное знание о богах 8 сопутствует самой нашей сущности, оно превышает всякого рассуждения и добровольного решения и существует прежде рассуждения и доказательства. Оно изначально соединено с собственной причиной и наличествует вместе с заложенным в сущности души стремлением к благу.

Вернее, соприкосновение с божественным является даже и не знанием 9. Ведь последнее каким-то образом строится на основании родового различия. По сравнению с ним; познающим иное как иное, опирающаяся на богов единообразная связь является естественной и нерасторжимой. Следовательно, не стоит соглашаться с тем, что, поскольку это возможно, она допускается, или не допускается, или полагается сомнительной (ибо она всегда одинаково и действительно установлена), и поскольку она властвует над суждением и различием, то стоит ее именно таким образом и почитать 10. Ибо скорее мы сами объемлемся этой связью, и наполняемся ею, и

обладаем в знании о богах тем самым, что мы есть.

То же самое у меня рассуждение для тебя и относительно сопровождающих богов лучших родов: я говорю про демонов, героев и чистые души¹¹. Ведь и для них нужно всегда мыслить единый и определенный смысл их

(стр. 46)

сущности, а неопределенность и непостоянство человеческого воздействия отбросить и избегать возникающей из равносильного противоборства рассуждений склонности к иному; ведь подобная склонность чужда началам разума и жизни и скорее подходит вторичному и всему тому, что соответствует возможности и противоречивости становления. Этому непременно нужно воспротивиться.

Стало быть, пусть врожденное представление о вечных спутниках богов подходит им. И так, как они сами всегда в равной мере обладают бытием, так пусть и человеческая душа соприкасается с ними в познании, ни в коем случае не исследуя при помощи предположения, мнения или некоего силлогизма, которые берут начало с некоего времени¹², ту сущность, которая превыше всего этого, но неразлучно следуя им при помощи чистых и безукоризненных мыслей, которые душа изначально восприняла от богов. Ты же, похоже, полагаешь, будто знание о божественном и обо всем ином — одно и то же, и из противоположенного допускаешь ту или другую часть, как это обыкновенно имеет место в применении к рассматриваемому в аερεδ`и. На самом деле здесь нет ничего общего. Ведь познание божественного совершенно отлично, не имеет отношения к какой бы то ни было антитезе и подчинено не нынешнему согласию или установлению, но извечно единообразно существует в душе.

4. Вот что я говорю тебе относительно первого начала в нас, от которого нужно отправляться тем, кто что бы то ни было говорит или слушает относительно лучших, чем наш, родов. Что же касается тех особенностей, имеющих у каждого из лучших родов, на основании которых они различаются между собой и про которые ты спрашиваешь, то если ты представляешь их себе как видообразующие

(стр. 47)

различия, привносящие дополнительное разделение в пределах одного и того же рода, например в отношении живых существ — разумность и неразумие, то мы ни в коем случае не приемлем такие особенности применительно к тому, что не имеет ни единой общности сущности, ни сопоставимого особенного и не допускает синтеза неопределенного общего и определяющего своеобразного. Если же ты подразумеваешь под своеобразием некое простое и определенное в себе состояние в первичном и вторичном, различающемся для каждой сущности в пределах целого рода, то такое представление об особенностях имеет смысл. Ведь, конечно, особенности вечно существующего будут наличествовать как совершенно обособленные и во всем выделенные и каждая из них окажется простой. Вопрос же будет поставлен неправильно. Ведь нужно было бы спрашивать, каковыми являются их особенности сперва в соответствии с сущностью, затем — в соответствии с

возможностью и наконец — в соответствии с действительностью¹³. В том же, как ты сейчас спрашиваешь, какими особенностями они различаются, ты говоришь только об их особенностях в действительности. Следовательно, ты ищешь различие между ними только в отношении последнего, а первейшее и наиболее почитаемое в них, как бы начала сопоставления, ты оставляешь неисследованными.

Сюда же относится и положение, связанное с действующими или претерпевающими движениями, менее всего обладающее подходящей для различения лучших родов разделяющей способностью. Ведь ни в каком из этих движений не присутствует противостояние действия и претерпевания — напротив, их действия рассматриваются как свободные, непоколебимые и не соотношенные с противоположным. Потому-то мы и не принимаем в отношении их

(стр. 48)

подобных движений, относящихся к действующему и претерпевающему. Ведь даже применительно к душе мы не допускаем самодвижности как принадлежащей движущему и движимому, но подразумеваем ее только как некое простое сущностное движение самой себя, не имеющее отношения не только к иному, но и отделенное от действия на самое себя и от претерпевания от самого себя¹⁴. Следовательно, разве можно было бы применительно к лучшим, чем душа, родам допустить определение их своеобразия на основе действующего или претерпевающего движения?

Далее, и выражение «или сопровождающих» употребляется несообразно с ними. Ведь только для составного, пребывающего вместе с иным или в ином, объемлемого иным, одно мыслится как предшествующее, а другое — как следующее и одно — как сущее, а другое — как случайно привнесенное. Ибо из этого составляется некое сочетание, в которое привносятся некоторое не подобие и разобщенность. Применительно же к лучшему¹⁵ все мыслится в бытии, и все существует предшествующим образом, само по себе отдельно, и обладает своим существованием не от иного и не в ином. Поскольку же в отношении подобного нет ничего сопровождающего, постольку этим не характеризуется и его своеобразие.

А еще нужно, чтобы соответствующий природе ответ подходил для цели вопрошания. Ибо вопрос связан с выяснением того, каким пар`gn1 сущности распознаются на основании действий, природных движений и сопутствующих предметов. В действительности же все обстоит наоборот. Ведь если бы действия и движения были основаниями сущностей, то они бы и повелевали их различностью, а уж коль скоро на самом деле сущности порождают действия, то, будучи первоначально существующими

(стр. 49)

отдельно, они предоставляют и движениям, и действиям, и сопутствующим предметам отдельность. Итак, в действительности это противоположно исследованию ныне рассматриваемого своеобразия¹⁶.

Вообще, требуешь ли ты ответа про особенности, полагая, что род богов един, и демонов — един, и героев — такой же, как и душ, самих по себе бестелесных, или предполагаешь, что каждый из них

многообразен? Ведь если ты подразумеваешь, что каждый род един, то тщетно все построение познавательной теологии, а если, что более содержательно, они, в свою очередь, разделены на роды, то для них нет общего сущностного определения, но первейшие среди них отделены от менее совершенных, и невозможно отыскать их общие границы. Если же только это возможно, то тем самым уничтожаются их особенности. Итак, указанным путем нельзя было бы найти искомое. Однако, вынеся суждение о соответственном тождестве применительно к возносящему ввысь, например по отношению к большинству родов богов, затем —демонов и героев и наконец —душ, можно было бы определить для себя их своеобразие 17.

5. Итак, пусть поэтому нами будет принято допущение относительно того, в чем справедливость настоящего вопроса, и в чем его рамки, и каким образом он не может, а каким может быть поставлен. Давайте же пойдем последовательно к ответу на то, о чем ты спросил. Так вот, благо есть как по ту сторону сущности, так и пребывающее в соответствии с сущностью 18. Я говорю сейчас про ту сущность, наиважнейшую и самую почитаемую, саму по себе бестелесную, про исключительную особенность богов и всех родов, сущих вокруг них, которая сберегает их соответственное разделение и порядок и неотторжима от него,

(стр. 50)

тем не менее во всех случаях в равной мере будучи одной и той же 19.

А в душах, повелевающих телами, возглавляющих заботу о них и отвечающих за становление, самих по себе вечных, сущность блага уже не присутствует, как и причина блага, предшествующая даже сущности²⁰, но возникает некое воздержание от него²¹ как устойчивое состояние. Точно так же мы умозрительно представляем себе причастность красоте и добродетели, всецело превосходящую ту, что мы мыслим применительно к людям. Ведь последняя—какая-то сомнительная, она возникает как привнесенная в составное, а та, неизменная и неистощимая, врождена в души, ни сама никоим образом не выходящая за пределы себя самой, ни чем-либо другим не отделенная.

Стало быть, поскольку таковы первый и последний божественные роды, представь себе середину между этими двумя предельными состояниями, положение более высокое, чем положение душ, закрепленное за героями, силой и доблестью, красотой и величием и всеми душевными благами совершенно превосходящее то, но тем не менее ближайшим образом примыкающее к нему по причине однокачественного родства жизни 22. А к положению богов приближается принадлежащее демонам, значительно более низкое, чем то, сопутствующее, поскольку не является первично действующим, но сопровождает богов, прислуживая их благому волею, на деле открывает их невидимое благо, уподобляется ему и создает произведения, подражающие тому. Ведь оно высвечивает неизреченное в нем, как то, что можно высказать, и невидимое—в виде образов, и гл в нем, что превыше всякого смысла сводит к ясным смыслам, и воспримлет сродственную причастность

(стр. 51)

красоте, и независтливо предоставляет и передает ее следующим за собой родам.

Итак, эти средние роды образуют общее связующее звено между богами и душами, делают их соединение нерасторжимым, восполняют единую непрерывность сверху донизу, позволяют общности всего быть неразрывной, иметь самую лучшую слитность, соразмерную всему смешанности и путь вниз — от лучшего к худшему и вверх — от менее совершенного к высшему; они каким-то образом на равных основаниях отмеряют порядок и меру нисходящего от лучшего воздаяния и возникающего в менее совершенном его восприятия и полагают и делают все любезным и подходящим для всего, поскольку восприимлют причины всего этого от богов.

Так вот, не считай, что это разделение свойственно возможностям, действительностям или сущности, и также не обращай внимания на одно из этого, выделив его, но лишь распространив ответ в отношении божественных, демонических, героических и душевных особенностей, про которые ты задал вопрос, на все это вместе, ты тем самым придашь ему совершенство.

Далее, с другой точки зрения, стоит относить на счет богов все объединенное, сколько и каково бы оно ни было, твердо установившееся в себе, причину неделимых сущностей, неподвижную и потому мыслимую как причину всякого движения, превосходящее все и не имеющее с ним чего бы то ни было общего, так же как и мыслимое несмешанным, отделенным в бытии, в возможности и в действительности, и все подобное. То же, что уже разделяется на множество, в состоянии самого себя предоставить иному, восприимлет от иного предел в себе, способно в разделениях делимого наполнить и его, участвует в первичном

(стр. 52)

жизнесозидающем движении, имеет общность со всем существующим и возникающим, восприимлет от всего смешение, предоставляет от себя соединение со всем и распространяет эти особенности в пределах всех своих возможностей, сущностей и действительностей — и именно все это, правильно говоря, мы сочтем заложенным от природы в души 23.

6. Стало быть, что же мы скажем относительно средних родов? Я полагаю, на основании ранее высказанного положение с ними совершенно ясно для всех. Ведь они восполняют нерасторжимую взаимную связанность предельных состояний. Впрочем, и это нужно тщательно исследовать в рассуждении. Так вот, я полагаю племя демонов в едином множественным, и несмешанно смешивающимся, и приобретшим сверх того все остальное, менее совершенное, в соответствии с идеей лучшего. А племя героев, в свою очередь, я называю ставящим впереди себя более подходящее разделение и множество, движение, смешение и тому подобное, а также восприимлющим свыше установленное и как бы укрытое внутри лучшее: я говорю про единство, чистоту, устойчивость, неделимое тождество и превосходство в остальном²⁴. Ведь и тот и другой из этих родов примыкают к соответствующему предельному состоянию: один — к

высшему, другой — к низшему. Естественно, в соответствии с неразрывными родственными связями берущее свое начало от лучшего движется к худшему, а первоначально соприкасающееся с последним как ким-то образом образует общность и с превосходящим. Впрочем, промежуточное можно было бы уразуметь и на основании этих первых и последних родов, причем в неповрежденном виде врожденным в равной мере и в бытии, и в возможности, и в действительности 25. Итак, после

(стр. 53)

того как мы двумя способами совершили правильное различение этих четырех родов, в остальном, я думаю, ради краткости и поскольку представление о средних родах в некотором отношении совершенно ясно, достаточно показать только крайние особенности, средние же мы оставим без внимания как понятные на основании тех, тем самым некоторым образом вкратце определяя их для себя.

7. Один род — высший, превосходящий и всесовершенный, а другой — низший, отстающий и менее совершенный. Один может все разом, сейчас и единообразно, а другой — не все, не разом, не вдруг и отличным от неделимого образом. Один без нисхождения порождает и опекает все, а другой по природе нисходит и обращается к возникающему и управляемому 26. Один, правительствующий и причинствующий, предшествует всему, а другой, зависящий от причины, от воления богов, извечно сосуществует с ним. Один, как единое острое лезвие, пронизал завершения всех действий и сущностей, а другой переходит от одного к другому и от несовершенства продвигается к совершенству. Далее, одному сопутствует высшее и неохватное, то, что превыше всякой меры и не имеет отношения к образу в том смысле, что не охватывается ни одним образом, а другой подчиняется и обстоятельству, и свойству, и тяготению, сдерживается стремлением к худшему и присвоением вторичного и, наконец, описывается многообразными, отличными от этих мерами. Стало быть, ум, владыка и царь сущего, и искусство созидания всего у богов присутствуют всегда в равной мере, совершенно и в достатке, как единое, в чистоте пребывающее в себе действие, а душа причастна уму делимому и многообразному, не уделяющему внимания заступничеству за целое, и сама заботится о бездушном, заключаясь то в одном, то в другом облике 27.

(стр. 54)

По тем же самым причинам лучшим сопутствует сам порядок и сама красота, или если есть желание представить это именно так, то вместе с ними существует их причина, а душе свойственно всегда принимать участие в разумном порядке и божественной красоте. В первых постоянно присутствует мера всего, или соответственно его причина, а вторая ограничивается божественным пределом и частным образом участвует в нем 28. Первых можно было бы разумно счесть достаточными для всего сущего благодаря причинствующей силе и власти, а вторая обладает некими ограниченными пределами, в рамках которых она может повелевать.

Поскольку различные особенности предельного таковы, то не может быть затруднений, как мы только что говорили, и в том, чтобы

уразуметь и средние между ними особенности демонов и героев, из которых каждые близки к своему предельному состоянию, имеют сходство с соответствующим, отличаются по направлению к середине от того и другого, сплетая их в стройную общность и сами сплетаясь с ней в надлежащих пропорциях. Стало быть, пусть будут мыслиться такими особенности первых божественных родов.

8. Конечно, мы не одобряем того предлагаемого тобой их различия, при котором доказывается, что причиной ныне исследуемого расхождения является принадлежность этих родов различным телам, например богов —эфирным, демонов —воздушным, душ —земным 29. Ведь эта самая принадлежность, словно принадлежность Сократа к филе в то время, когда он был пританом 30, кладется в основу недостойным божественных родов образом —ведь все они являются независимыми и свободными сами по себе. И делать тела более важными при описании их собственных

(стр. 55)

первых причин—значит обнаруживать совершенное неразумие. Ведь они рабски прислуживают тем и содействуют в отношении становления. Кроме того, роды лучшего вовсе и не присутствуют в телах, но *οπβεκεβ`~r* ими извне и, следовательно, не изменяются вместе с ними. Далее, они передают от себя телам все то благо, которое те в состоянии воспринять, а сами от тел ничего не приемлют, так что не могут получить от них и никаких особенностей. Ведь если бы они были телесными—как достояние тел, или как материальные образы, или как-то иначе, то, пожалуй, возможно было бы и им одновременно различаться в зависимости от различия тел. Но если уж они существуют отдельно от тел и сами по себе чисты, то какое бы могло возникнуть разумное различие, применяемое к ним на основании тел?

Кроме того, это рассуждение ставит тела выше, чем божественные роды, поскольку первые предоставляют лучшим причинам престол и обуславливают в них сущностные особенности. Следовательно, если кто-то связывает наделы, распределения и назначения управляющего с управляемым, то ясно, что он и господство отдаст лучшему. Ведь поскольку назначенное является таковым, то оно и получает подобный надел и обустроивает его само по себе, но не подражает природе его воспринимающего.

Так вот, применительно к отдельному —я имею в виду отдельную душу—с подобным следует согласиться. Ведь какую жизнь начала душа, прежде чем внедриться в человеческое тело, и какой готовый внешний облик сделала своим, такое и органическое тело имеет связанным с собой, как и сходную сопутствующую природу, которая воспринимает ее более совершенную жизнь 31. Что же касается лучших и как целое объемлющих начало, то в этом случае

(стр. 56)

худшее пребывает в лучшем, тела —в бестелесном, а творимое— в творящем, и все это направляется тем, что со всех сторон его охватывает. Итак, и круговые движения небес, изначально вложенные в небесные круговращения эфирной души, вечно существуют в ней, и

души космоса, восходя к своему собственному уму, совершенно объемлются им и рождаются в нем изначально. И ум делимый, точно так же как и всеобщий, пребывает среди лучших родов. Таким образом, поскольку вторичное всегда обращается к первичному и лучшее всегда руководит худшим в качестве образца, то у худшего от лучшего возникают и сущность и образ, и последующее сперва пребывает в самом лучшем, так что от него присоединяются к худшему порядок, мера и само то, чем является каждое, но не наоборот, не от низшего у предшествующего ему возникают особенности.

Итак, тем самым доказано, что такое опирающееся на тела различие является ложным. Следовало бы, пожалуй, вовсе не иметь в виду ничего подобного. Значит, даже если ты придерживаешься такого мнения, то не стоит ложь слова. Ведь изобличить ее нелегко, и зря кто-нибудь изнуряет себя, если, предположив ложное, пытается опровергнуть его как не являющееся истинным. Ведь, в самом деле, каким же образом сама по себе бестелесная сущность может отличаться от каких-то тел, когда она не имеет ничего общего с причастными к ней телами? Каким образом, присутствуя в телах отличным от пространственного образом, она подвергается различению на основании телесных положений? И, не будучи подверженной разделению на основании частных ограничений подчиненного ей, каким образом она отдельно содержится в различных частях космоса? Что же, в самом деле, разве есть то, что препятствует богам проникать повсюду? И что сдерживает их

(стр. 57)

силу так, что достигает небесного свода? Ведь такое было бы действием более сильной причины, запирающей и ограничивающей их в неких областях. Даже истинно сущее, само по себе бестелесное, пребывает повсюду, где бы оно ни захотело, а уж божественное, все предержащее, если оно объемлется пусть даже и совершенством целого космоса и словно охватывается им в некоей части, то тем самым *σῆρ* телесному величию. Я же, со своей стороны, не вижу, каким образом сотворяется и оформляется здешнее, если никакое божественное творение и никакая причастность божественным образам не простирается через весь космос в целом.

Вообще это самое мнение является отрицанием жреческого служения и теургической общности богов с людьми, поскольку оно изгоняет с Земли лучших. Ведь оно не утверждает ничего иного, кроме того, что божественное удалено от земного, что боги не имеют сообщения с людьми и что это место не населено ими. Стало быть, согласно этому рассуждению, даже мы, жрецы, ничему не научились от богов, и ты напрасно спрашиваешь нас как знающих нечто дополнительное, поскольку мы ничем не отличаемся от остальных людей.

Но в этом нет ничего здравого. Ведь ни боги не содержатся в неких определенных частях космоса, ни земное не осталось непричастным им. Напротив, они — лучшее в нем, поскольку ничем не объемлются и объемлют в себе все. Земное же, обладая бытием в изобилии богов, всякий раз, когда оказывается способным к божественному участию, непосредственно получает взамен собственной сущности предсущих в ней богов.

Итак, в данных рассуждениях мы установили, что все это самое

различение ложно, что такой путь к изысканию

(стр. 58)

особенностей противоестествен и что поселение богов в некоем месте не соответствует всей заключенной в них сущности и силе. Поэтому следовало бы пропустить рассмотрение того, что ты высказываешь против такого размещения лучших, как никоим образом не отвечающее истинным представлениям. Но поскольку следует прежде всего стремиться к смыслу и к божественному знанию, а не разговаривать с человеком, то мы поэтому используем этот отвлеченный спор в качестве предлога для некоего разумного теологического рассмотрения.

9. Ну так вот, я предполагаю, что ты задаешь тот самый вопрос, в котором встретилось указанное затруднение, а именно—почему, в то время как боги обитают только на небе, среди теургических заклинаний есть обращенные и к земным, и к подземным богам? 32 Даже предпосылка, а именно то, что боги обитают только на небе, здесь неверна, поскольку все наполнено ими. Но почему некоторые из них называются водяными и воздушными и получили в удел те или иные места и вообще властвуют над частями тел, несмотря на то что они обладают безграничной, неделимой и неохватной силой? И каким образом будет существовать их единство между собой, если они разобщаются отдельными положениями частей и обособляются различием местоположения и положенных в их основу тел?

Так вот, у всех этих и других бесчисленных подобных вопросов есть одно самое лучшее разрешение, а именно уразумение способа божественного обладания. Итак, если оно связано с получением в удел некоторых частей всего, например неба или Земли, священных городов или местностей, неких святынь или священных изваяний, то извне озаряет все это, подобно тому как Солнце своими лучами освещает все извне. Таким образом, как свет окружает

(стр. 59)

освещаемое, так и сила богов извне объемлет причастное ей, и как свет несмешанно присутствует в воздухе (это ясно, потому что свет никогда ничего своего не оставляет в нем, после того как источник сияния удалился, хотя в нем всегда и присутствует теплота, после того как ее источника уже нет), так и свет богов сияет отдельно и, будучи устойчиво покоящимся в самом себе, пронизывает все сущее. Кроме того, видимый свет является единым целым и весь в равной мере повсюду, так что невозможно отсечь от него какую-либо частицу, или охватить ее со всех сторон, или отделить свет от его источника.

Стало быть, точно таким же образом и весь космос, будучи делимым, располагается вокруг единого и неделимого света богов 33. © тот повсюду остается одним и тем же и самим собой в целом, без разделения присутствует во всем, что способно быть ему причастным, наполняет все совершенной силой, заключает все в себе с неким беспредельным причинным превосходством, повсюду един с самим собой и связывает завершения с началами. Подражая именно ему, все небо и космос движутся по кругу, объединены с самими собой, направляют стихии в их круговороте, скрепляют все существующее друг в друге и движущееся друг к другу и определяют его при помощи одинаковых

мер, заставляют сочетаться дальше всего друг от друга расположенное и завершения с началами, например Землю с небом, и создают единую связность и согласие всего со всем.

Видя это зримое изваяние богов 34, столь единое, разве не устыдится тот, кто имеет иное мнение о богах, его причинах и походя вводит среди них членение, разделение на части и связанные с телами очертания? Я, по крайней мере, думаю, что все обстоит примерно так: если нет

(стр. 60)

никакого разума, свойства соразмерности, некоей общности сущности и—будь то в возможности, будь то некоторым образом в действительности—соприкосновения упорядочиваемого с упорядочивающим, то в таком случае ничего, если так можно сказать, нет и самого по себе, поскольку не окажется ни некоей пространственной протяженности, основанной на разнице в местоположении, ни пространственного охвата, ни особенного разделения на части, ни другого подобного соотношения, заложенного в присутствии богов. Ведь применительно к родственному по сущности и возможности или к принадлежащему к одному виду или роду еще может мыслиться некий охват или удержание в связном состоянии. А что касается всего того, что совершенно отлично во всем, то какой мог бы применительно к этому, по справедливости, мыслиться взаимный переход, или вывод на основании всего, или частное описание, или пространственный охват, или что-то подобное? Однако я полагаю, что каждое причастное богам является таким, что воспримлет от них частицу по-разному: одно — как свойственно эфиру, другое — как свойственно воздуху, третье — как свойственно воде. Приняв во внимание именно это, искусство божественных дел пользуется уподоблениями и заклинаниями 35 в соответствии с подобным различием, так же как и со сходством.

10. Пусть это будет сказано относительно размещения лучших родов в космосе. Затем ты предпосылаешь собственным рассуждениям другое разделение. Ты отличаешь сущности лучших на основании разницы подверженного страстям и бесстрастного. Я же не приемлю и этого разделения. Ведь ни один из лучших родов не является подверженным страстям или бесстрастным в смысле противопоставления предмету страсти, точно так же как и наподобие

(стр. 61)

того, что по природе подвержено страстям, но по причине добродетели или какой-то другой идеальной установки свободно от них³⁶. Напротив, поскольку они совершенно отделены от противопоставления страсти и бесстрастности и поскольку по своей сущности обладают неколебимой твердостью, для всех них я предполагаю бесстрастность и невозмутимость.

Ведь взгляни, если хочешь, на низшее среди божественного, на чистую от тела душу. Разве нуждается она в рождении в удовольствии или в возвращении к собственной природе, будучи сверхприродной и живя нерожденной жизнью? Разве подвластна она ведущей к гибели печали, разрушающей гармонию тела, пребывая вне

всякого тела и связанной с телом делимой природы и будучи совершенно отстраненной от нисходящей в тело душевной гармонии? Помимо этого, она не нуждается и в предшествующих ощущению претерпеваниях, ведь она никоим образом не содержится в теле и, не *asdswh* со всех сторон окруженной им, совсем не нуждается в том, чтобы при посредстве телесных орудий, со своей стороны, воспринимать какие-то иные тела, расположенные вне ее. Вообще же, будучи неделимой 37, пребывая в едином и одинаковом облике, являясь сама по себе бестелесной и никак не вступая в общение с возникающим и претерпевающим телом, она не в состоянии была бы испытывать что бы то ни было ни при разделении, ни при изменении и вообще обладать чем-либо подверженным перемене или претерпеванию.

Впрочем, даже когда она приходит к телу, не страдает ни она сама, ни смыслы, которые она предоставляет ему. Ведь они также являются простыми и однородными идеями, не приемлющими никакого смущения и не выходящими за свои пределы. Стало быть, причиной претерпевания

(стр. 62)

для составного оказывается остальное; причина же, конечно, не является тем же самым, что и следствие. Итак, как душа, будучи первым рождением возникающих и разрушающихся составных живых существ, сама по себе является нерожденной и неразрушимой, так, и когда испытывает страсть-причастное душе и не всецело имеющее жизнь и бытие, но переплетенное с безграничностью и несогласием материи, она сама является невозмутимой как сущностно превышающая претерпевание³⁸, но не как то бесстрастное, добровольный выбор которого основан на том и другом, и не как то, что получило вновь обретенную невозмутимость в причастности свойству или возможности 39. ;

Так вот, поскольку применительно к низшему среди лучших роду, каковым является душа, мы показали невозможность причастности претерпеванию, зачем же нужно приписывать его демонам и героям, тем, которые вечны и являются постоянными спутниками богов, сами равным образом сохраняют сходство с упорядоченностью богов, всегда соседствуют с божественным строем и никогда от него не отдаляются? Ведь мы, конечно, знаем, что страсть беспорядочна, ошибочна и непостоянна, ни в коей мере не принадлежит самой себе, а припадает к тому, чем она возбуждается и чему рабски прислуживает в становлении. Так вот, это подходит скорее какому-то иному роду, нежели вечно сущему, опирающемуся на богов и движущемуся по кругу вместе с ними, в одном и том же строю. Следовательно, и демоны, и все следующие за ними лучшие роды являются бесстрастными.

11. Итак, почему же многое в священнодействиях совершается в отношении их так, словно они подвержены страстям? Я, со своей стороны, утверждаю, что и это говорится от незнания жреческого посвящения в таинства.

(стр. 63)

Ведь из того, что всякий раз совершается в храмах, одно имеет некую неизреченную и превышающую разум причину, другое извечно

посвящается лучшим в качестве символов, третье сохраняет некое иное уподобление, как, например, свершающая рождение природа невидимых смыслов запечатлелась в неких видимых изображениях, четвертое подносится ради почести или имеет в виду какое бы то ни было уподобление или родство. Кое-что же приносит пользу нам самим: или очищает каким-то образом и разрешает наши человеческие страсти, или отвращает какое-то другое постигающее нас бедствие 40. Впрочем, и в этом случае невозможно было бы согласиться с тем, что, следовательно, некая частица священного обряда обращена к богам или демонам, которым он служит, как к подверженным страстям. Ведь сама по себе вечная и бестелесная сущность не воспримлет по природе никакого телесного изменения.

Кроме того, даже если бы она и имела от этого пользу в высшей мере, то не нуждалась бы для такого служения в людях, пополняясь и сама из себя и из природы космоса и совершенства становления и, если можно так сказать, вместо необходимости приобретая благодаря не испытывающей ни в чем недостатка целостности космоса и своей собственной полноте и потому, что все лучшие роды содержат в изобилии собственные блага.

Итак, пусть это будет нашим общим доказательством, рассматривающим богопочитание чистых как соприкасающееся с лучшими, чем мы, иным, сообразным, способом, поскольку оно совершается как чистое в отношении чистых и как бесстрастное — в отношении бесстрастных. Обращаясь же к отдельным примерам, мы утверждаем, что установка фаллов 41 является неким условным знаком детородной

(стр. 64)

силы, и считаем, что тем самым эта сила побуждается к творению становления космоса. Потому-то именно такая установка по большей части совершается ранним утром, когда весь космос воспримлет от богов произведение на свет всяческого становления. А непристойные речи, я думаю, получают свое объяснение на основании материальной лишенности прекрасного и изначального безобразия того, что впоследствии будет упорядочено, причем это нуждающееся в упорядочении стремится к нему тем ревностнее, чем больше узнает собственную несообразность. Итак, оно, напротив, стремится к основаниям образов и прекрасного, поскольку познает безобразное при помощи обсуждения безобразного. Тем самым оно разрушает действие последнего, проявляет знание его в словах и переносит свое стремление на противоположное.

Имеет это и иной подобный смысл. Силы человеческих страстей, постоянно пребывающих в нас, сдерживаемые, становятся более мощными. Приведенные же в действие на короткое время и в малой степени, они в должной мере насыщаются и удовлетворяются и тем самым разрешаются при посредстве убеждения, а не прекращаются насильно. Именно поэтому, видя в трагедиях и комедиях страсти других, мы узнаем свои собственные страсти, и умеряем их, и очищаемся от них. И в храмах, созерцая и выслушивая безобразное, мы освобождаемся от происходящего из-за него действительного вреда 42.

Стало быть, подобные действия производятся в угоду нашей душе,

ради умерения зарождающихся в ней из-за становления зол и для ее освобождения и избавления от оков. Именно потому Гераклит, по справедливости, назвал их лекарствами, поскольку они исцеляют зло и ограждают души от случайностей становления 43.

(стр. 65)

12. Но говорят, что заклинания обращены к богам так, словно те подвержены страстям, и потому не только демоны таковы, но и боги. На самом деле все обстоит не так, как ты полагаешь. Ибо озарение при заклинаниях самоочевидно и самосовершенно, совсем не связано ни с каким привлечением, проявляется через божественную действительность и завершенность и настолько превосходит самопроизвольное движение, насколько божественное стремление к благу превосходит производящую выбор жизнь. Итак, благодаря этому стремлению боги без зависти сияют светом, будучи милостивыми и благосклонными к теургам, призывая к себе их души, управляя их единением с собой и приучая их, пусть даже пребывающих в телах, отделяться от тел и приближаться к своему вечному умопостигаемому началу.

На основании подобных действий ясно, что то, о чем мы сейчас говорим, является для души спасительным. Ведь в созерцании блаженных зрелищ душа меняется к иной жизни, приходит к иной действительности и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшую действительность богов. Так вот, если восхождение в заклинаниях предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления и единение с божественным началом, то какая же, в самом деле, страсть к нему прикоснется? Ведь подобное заклинание отнюдь не низводит бесстрастных и чистых к страстному и нечистому; напротив, оно делает нас, из-за становления оказавшихся подверженными страстям, чистыми и невозмутимыми.

Но призывы не связывают жрецов с богами посредством страсти. Они помогают образованию нерасторжимого соприкосновения при помощи божественной дружбы 44, связующей все.

(стр. 66)

При этом они не связаны со склонением ума богов к людям, о чем, по твоему мнению, свидетельствует само употребляемое для их обозначения слово 45, но в соответствии с тем, чему учит сама истина, делают человеческий дух способным к восприятию богов, возводят его к богам и приводят его в соприкосновение с ними при помощи стройного убеждения. Потому именно священные имена богов и остальные божественные знаки, открывая путь для восхождения к богам, в состоянии соединять с ними.

13. Точно так же и умиловивления гнева будут понятными, если мы основательно изучим гнев богов. Так вот, он не является, как полагают некоторые, древней и устойчивой склонностью, напротив — это отклонение людьми благодетельной заботы богов, отказываясь от которой, словно закрываясь в полдень от света, мы тем самым навлекаем на себя тьму и лишаем себя благосклонности богов 46.

Итак, умилоствление может обратить нас к лучшей участи, вновь вернуть ушедшую от нас божественную заботу и как следует связать между собой то, чему причастно, и причастное ему. Итак, подобное его действие отлично от свершения в страсти, так что и нас освобождает от страстного и беспорядочного отпадения от богов.

А очищение жертвоприношением исцеляет присутствующее на земле зло и помогает добиться того, чтобы нас не коснулась никакая превратность судьбы и никакая страсть. Итак, происходит ли подобное очищение при помощи богов или при помощи демонов, оно обращается к ним, как к помощникам, защитникам от бед и спасителям, и при их помощи предотвращает всяческий исходящий от страстей вред. А те, кто отражает порождаемые становлением и природой удары, во всяком случае, не предупреждают их при помощи страстей. И если кто полагает, будто отказ

(стр67)

от заступничества приносит некий сам собой возникающий вред, то повиновение лучшим в очищении жертвоприношением, вновь побуждая их благосклонность к заботе и отказываясь от ее отсутствия, конечно, было бы чистым и непоколебимым.

14. Далее, так называемые принуждения богов 47 вообще являются достоянием богов и возникают лишь как будто направленные на богов. Следовательно, они выступают не как внешние и не как связанные с принуждением, но подобны благу, оказывающему помощь по необходимости, причем всегда так и никак иначе. Поэтому подобная необходимость связана с благим волеизъявлением и свойственна любви и по присущему богам обычаю обладает тождественностью и неизменностью, и поскольку одинаково и в равной мере охватывается единым пределом, то и пребывает в его рамках и никогда не выходит за них. Так вот, по всем этим причинам происходит противоположное тому, что ты предположил. Непреклонным, бесстрастным и непринуждаемым свойственно быть божественному, если только те теургические силы, которые мы показали, являются на самом деле истинными.

15. После этого ты переходишь к другому противопоставлению, а именно—богов и демонов. Ведь ты говоришь, что боги—это чистые умы, предлагая это мнение в качестве предположения или излагая его как предпочитаемое некоторыми и при этом разъясняя, что демоны —душев ные соучастники ума. Так вот, то, что таково мнение большинства thknqntnb, не является для меня тайной. Я думаю, то, что представляется истиной, не должно укрыться от тебя. Ведь все подобные представления перепутаны и относятся вместо демонов к душам (ведь именно они являются соучастниками ума), а вместо богов нисходят к действитель-

(стр. 68)

ному, нематериальному уму, который на самом деле боги всецело превосходят⁴⁸. Так что же за нужда выделять те особенности, которые вовсе не свойственны богам и демонам? Итак, то, что касается разделения (ведь иначе это не относится к делу), пусть будет запомнено таким образом. То же, в отношении чего ты

недоумеваешь при этом разделении, пусть получит надлежащее рассмотрение, поскольку находится в связи с жреческим служением.

Ведь ты, сказав, что чистые умы еще более не склоняемы и не смешиваемы с чувственным, сомневаешься относительно того, стоит ли им молиться. Я же, со своей стороны, полагаю, что не следует молиться никому другому. Ведь в этом случае в молитвах в нас явственно пробуждается божественное, разумное и единое, или, если хочешь называть его так, умопостигаемое в нас. Пробудившись же, оно немедленно устремляется к подобному и соединяется с само совершенством. Если же тебе кажется не внушающим доверия то, что бестелесное слышит голос, поскольку тем самым оно оказывается нуждающимся в чувственном восприятии при помощи ушей, чтобы услышать то, что произносится нами в обращенных к нему молитвах, то, значит, ты по собственной воле забываешь об избытке первых причин в знании и об их охвате в себе всего того, что подвластно им. Ведь они, конечно, вмещают в себя все вместе. Стало быть, боги восприимлют в себя молитвы вовсе не при посредстве неких сил и не при помощи органов, но содержат действительности благих слов в самих себе, и в особенности всех тех из них, которые, случается, возносятся в честь богов и соединены с ними при помощи священного богослужения. Ведь тогда само божественное безыскусственно соприкасается с самим собой, а не участвует в заключенных в молитвах мыслях как иное в ином 49.

(стр. 69)

Но мольбы, как ты говоришь, не подходят для того, чтобы обращаться к чистоте ума. Конечно, это не так; ведь по той самой причине, по которой мы стоим ниже богов по силе, чистоте и во всех других отношениях, наиболее подходящее—это прежде всего умолять их. Ибо ощущение собственного ничтожества, возникающее, когда кто-нибудь сравнивает нас с богами, по самой природе заставляя нас обращаться к мольбам. Ведь от просьбы мы постепенно возвышаемся до умоляемого, благодаря тесному общению приобретаем сходство с ним и вместо несовершенства незаметно получаем божественное совершенство.

Если бы кто-нибудь понял, что жреческие моления ниспосланы людям от самих богов, что они являются знаменами самих богов и только богам понятны и что некоторым образом они и сами обладают той же силой, что и боги, то каким образом он мог бы, по справедливости, предполагать, что эта самая мольба ощущаема, а не божественна и не умна? И какая же страсть могла бы естественным образом присоединиться к ней, когда даже идеальный человеческий нрав не может для нее легко очиститься?

Но подношения, говоришь ты, приносятся им, словно ощущающим и душевным. Да, если они исполняются только телесными и составными силами или становятся как бы предлагаемыми для пустого служения орудиями. Но поскольку подносимое причастно неким бестелесным образом, смыслом и более простым мерам, то его своеобразие рассматривается только так, и если присутствует близкое или дальнее родство или сходство, то даже его достаточно для того соприкосновения, о котором мы сейчас говорим 50. Ведь не существует ничего, постепенно уподобившегося богам, в чем боги теопредqrbeppn не присутствуют и с чем

не соприкасаются. Следовательно, возможное для этого соединение происходит не как с осязаемыми или душевными, но на основе самих божественных образов и с самими богами. Таким образом, мы выдвинули достаточно возражений и против этого разделения.

16. В твоих записях к нему примыкает то разделение, которое разграничивает богов и демонов на основании причастности телу и бестелесности, является значительно более общим, чем предшествующее, и столь отвлекается от разговоров об особенностях их сущности, что оно даже не может предположить чего-либо ни в отношении их, ни в отношении привнесенных в них свойств. Ведь исходя из этого невозможно установить даже то, являются ли они живыми существами или нет и лишены жизни или вовсе не нуждаются в ней. Кроме того, нелегко заключить и о том, каким образом произносятся сами эти названия — по обыкновению или в связи с большими различиями. Если по обыкновению, то неразумно, что к одному и тому же роду принадлежит бестелесное — линия, время и бог — и к противоположному — демоны, огонь и вода⁵¹, а если в связи с большими различиями, то разве ты показываешь богов более высокими, чем их знамена, когда говоришь про бестелесное? Или когда ты говоришь про тело, то разве нельзя было бы предположить, что Земля ставится выше, чем демоны? Ведь не определено само то, имеют ли они тела, или ездят на них верхом, или пользуются ими, или охватывают их, или всего лишь являются тем же самым, что и тело. Но, пожалуй, не нужно столь тщательно исследовать это противопоставление. Ведь ты не предлагаешь его как свое собственное представление, но показываешь это самое мнение в качестве принадлежащего другим.

17. Итак, давай перейдем от этого к тому, в чем ты заблуждаешься в отношении данного мнения. Ведь каким образом, по твоему представлению, Солнце, Луна и видимые небесные тела будут богами, если боги только бестелесны? Именно потому, утверждаем мы, что они не объемлются телами, но объемлют тела божественными жизнями и действительностями; потому что не обращаются к телу, но владеют телом, обращаясь к божественной причине; потому что тело не служит препятствием для их разумного и бестелесного совершенства и не приносит в него вторгающихся промежуточных действий. Именно по тому оно и не нуждается в особой заботе, но по самой природе и некоторым образом самодвижно сопутствует им, не испытывая нужды в направляющем руководстве, а само собой возвышаясь одинаковым образом с восхождением к единству богов⁵².

Обратим внимание и на то, что небесное тело более всего родственно бестелесной сущности богов. Ведь в то время как она едина — оно простое, она неделима — оно нераздельно, она невозмутима — оно точно так же не подвержено изменениям. И если кто-то полагает действия богов единообразными, то и оно имеет единое круговое движение. Оно подражает их тождественности вечным движением, которое основано на одном и том же, одинаково и совершается в одном и том

же направлении, в одном соотношении и в едином порядке, а божественной жизни — свойственной эфирным телам жизнью⁵³. Именно потому тело небесных светил не составлено, как составляется наше тело, из противоположного и различного и душа не сливается с телом в единое, составленное из двух, живое существо, наоборот — небесные жизни богов являются повсюду одинаковыми, во всем объединенными, однородными и не-

(стр. 72)

составными. Ведь поскольку лучшее в них вечно одинаково и худшее подчиняется власти первого и никогда не низводит его до себя, а целое движется к единому общему порядку и единому сообществу, и все некоторым образом постоянно является бестелесным и богами, то божественный образ властвует и всегда вкладывает в них одну и ту же, повсюду целую, единую сущность.

18. Итак, все видимые небесные тела являются богами и некоторым образом бестелесны. Следующий твой вопрос связан с недоумением, почему одни из них благодетельные, а другие — злонамеренные. Так вот, это самое мнение почерпнуто у составителей гороскопов, но совершенно отклоняется от существа дела. Ведь все они являются благими, точно так же, как и причинами блага, поскольку в равной мере созерцают некое единое благо и совершают свое круговращение в соответствии только с красотой и благом. Впрочем, подчиненные им тела и сами обладают неизъяснимыми силами, частью устойчиво покоящимися в этих самых божественных телах, а частью переходящими от них на природу космоса и на сам космос, упорядоченно пронизывающими все становление и беспрепятственно достигающими отдельного.

Итак, что касается сил, пребывающих на небесах в божественных телах, то никто не мог бы оспорить, что все они одинаковы. Стало быть, давай в заключение расскажем о силах, посылаемых сюда и смешивающихся со становлением. Так вот, они равным образом направлены на спасение всего и в равной мере связуют все становление. Они бесстрастны и невозмутимы, хотя и снизошли к изменчивому и претерпевавшему. Однако поскольку становление является многообразным и составилось из различающегося, из-за собственной противоречивости и различности оно

(стр. 73)

восприимлет их единство и неразличимость противоречиво и раздельно, страстно вмещает бесстрастное и вообще по природе причастно этим силам в соответствии не с их возможностью, а с собственной природой⁵⁴. Итак, как возникающее участвует в сущем так, как это свойственно рождаемому, и тело в бестелесном — сообразно с телесным обликом, так и становящееся природное и материальное обычно причастно нематериальным, стоящим выше природы и становления эфирным телам беспорядочно и хаотично. Стало быть, неразумны те, кто приписывает умопостигаемым образам цвет, форму и осязательность на том основании, что таковым является причастное им, а также те, кто относит испорченность на счет небесных тел, коль скоро причастное им иногда произрастает

дурным. Ведь подобное отношение, если бы участвующее неким образом не различалось, прежде всего не было бы причастностью. Если же оно воспримлет то, в чем оно участвует, словно в ином и отличном, то это самое дурное и беспорядочное, конечно, как бы иное и относится к земному.

Итак, причиной всяческой инаковости во вторичном оказываются сопричастность, а также смешение материального с нематериальными истечениями 55; да и то, что по-разному дается, само здешнее воспримлет по-разному. Так, например, истечение Крона является основополагающим, а Ареса—приводящим в движение. Однако материальная, претерпевающая, участвующая в становлении восприимница одно истечение приемлет как замерзание и холодность, а другое—как чрезмерное горение 56. Разве пагубное и несоразмерное не случилось из-за инакового, материального и страдательного, изменения восприимлющего? Далее, слабость материального и земного местоположения, не вмещающая несмешанной силы и наичистейшей

(стр. 74)

жизни эфирного, переносит свое собственное претерпевание на первые причины. Точно так же человек, больной телом и неспособный выносить животворящее тепло Солнца, из-за собственных страданий осмеливается неправильно утверждать, будто Солнце вовсе не полезно для здоровья или жизни.

В гармонии и слиянии всего могло бы случиться и такое, что одно и то же для всего вместе было бы спасительным благодаря совершенству внутреннего и объемлющего, а для отдельного—пагубным из-за частной несоразмерности. Так вот, точно так же и в движении всего круговращения в их совокупности сохраняют космос в целом, но какая-то из частей нередко утесняется иной частью, что мы воочию и видим происходящим во время пляски 57.

Стало быть, претерпевание гибели и изменения оказывается свойственным отдельному, и не следует приписывать его всеобщим и первым причинам ни в качестве наличествующего в них, ни в качестве снизошедшего от них к здешнему. Тем самым доказано, что ни небесные боги, ни их дары не злонамеренны.

19. Ну что же, давай ответим и относительно того, что связывает с бестелесными богами тех, которые обладают телом на небесах 58. Так вот, на основании ранее сказанного совершенно ясно и это. Ведь если они вступили в небесные сферы как бестелесные, умопостигаемые и объединенные, то имеют свои начала в умопостигаемом и, мысля свои собственные божественные образы, управляют всеми небесами в соответствии с единой беспредельной действительностью. И если они, присутствуя на небе обособленно, направляют вечные круговращения при помощи только своих собственных желаний, то сами не смешаны с ощущаемым и пребывают вместе с умопостигаемыми богами.

(стр. 75)

Конкретнее настоящий ответ включает в себя примерно вот что. Так, я говорю, что на основании умопостигаемых божественных образцов и вокруг них рождаются видимые изображения богов и, возникнув, всецело размещаются среди них и обладают восходящим к этим образцам и на их основе установленным подобием. С другой стороны,

те же самые образцы сотворили иное устройство, и здешнее является связанным с тем как одно объединение, и имеющиеся умные божественные образы предшествуют видимым телам богов отдельно от них. А их несмешанные наднебесные умопостигаемые образцы в соответствии со своим вечным превосходством пребывают сами по себе в единстве все вместе.

Итак, их общая нерасторжимая связь существует в соответствии как с умными действиями, так и с общей причастностью образам, поскольку ничто не разделяет их и нет ничего между ними. Впрочем, и сама нематериальная и бестелесная сущность, не разделяющаяся ни на основе местоположения, ни на основе подчиненных ей предметов и не разграниченная очертаниями отдельных частей, непосредственно сходится и срастается в тождество, а кроме того, и исхождение от единого, восхождение всего к единому и всяческая власть единого образуют общность космических богов с предшествующими им умопостигаемыми.

Далее, и разумное обращение второго к первому, и дарование от первых богов вторым тождественной сущности и силы связуют их нераздельный совместный путь к единому. Что же касается сущностно разнящегося, каковы душа и тело, и не принадлежащего к одному виду, например, материальных образов или каким бы то ни было иным способом обособленных, то в нем сродственное

(стр. 76)

единение оказывается привнесенным от высшего и отвергаемым в определенные периоды времени. Насколько мы могли бы подняться ввысь, к тождественности первого по образу и сущности, и возвести самих себя от частей к целому, настолько больше мы нашли бы вечно существующего единения и созерцали бы его первенствующим, властвующим и содержащим вокруг себя и в себе инаковость и множество.

Поскольку на самом деле строй всех богов заключается в единстве и поскольку первые и вторые их роды, как и те, что по природе возникают вокруг них во множестве, все вместе составляют единое целое, то единое в них – это все: и начало, и середина, и конец $\eta\pi\sigma\upsilon\epsilon\eta\rho\beta\varsigma\sim\gamma$ на основании самого единого. Таким образом, во всех этих отношениях не стоит искать то, откуда во всем появилось единое. Ведь единое предстает в них тем самым, чем является в них бытие. Второе на равных основаниях пребывает в единстве первого, а первое предоставляет свое единение второму, и все имеет общность как нерасторжимое слияние друг в друге.

Именно по этой причине совершенно бестелесные боги и образуют единство с чувственно воспринимаемыми богами, обладающими телами. Ведь и видимые боги пребывают вне тел и потому находятся в умопостигаемом, и умопостигаемые благодаря своему беспредельному единению объемлют в себе видимых, и те и другие вместе пребывают в общем единстве и единой действительности. Точно так же это относится и к причине богов и упорядоченности, потому что божественный порядок сверху донизу пронизывает то же самое единство всего⁵⁹. Если даже такое положение стоило бы оспаривать, возражение, что на самом деле это не так, было бы удивительно.

(стр. 76)

20. И пусть это будет сказано относительно соприкосновения врожденных, чувственно воспринимаемых богов с умопостигаемыми. Затем ты вновь повторяешь те же самые вопросы, для разрешения которых достаточно сказанного только что в ответ на то, о чем ты спросил ранее. Но поскольку нужно, как говорят, часто высказывать и исследовать прекрасное, то и мы не пренебрежем этими вопросами под тем предлогом, будто уже получили достаточный ответ, но, многократно испытывая его в словах, пожалуй, приобретем благодаря всему этому некое совершенное и великое благо в познании. Ведь, в самом деле, ты недоумеваешь, что для демонов служит отличительным признаком по сравнению с видимыми и невидимыми богами, причем видимые боги объединяются у тебя с невидимыми. Так вот, я показываю их различие, исходя из этой самой первой предпосылки. Ведь одни объединяются с умопостигаемыми богами и обладают самой своей идеей в соотносительности с ними, а другие по сущности значительно отличаются от них и всего лишь уподобляются им при посредстве сходства—именно этим демоны отличны от видимых богов. С невидимыми же богами они разнятся на основании несоответствия свойств самой невидимости. Ведь демоны невидимы и никак не охватываются ощущением, а те — превыше познания рассудка и материального мышления ⁶⁰ и потому непознаваемы и невидимы для них, и, стало быть, слово «невидимость» имеет в применении к ним совершенно иной смысл по сравнению с тем, который относится к демонам. Так что же, последние, будучи невидимыми, стоят выше видимых богов лишь постольку, поскольку невидимы? Конечно, нет. Ведь божественное, где бы оно ни находилось и какой бы удел не имело, обладает одной и той же силой и властью надо всем,

(стр. 78)

подчиненным ему. Следовательно, даже если оно видимо, то все равно повелевает невидимыми демонами, и даже если находится на Земле, все равно царствует над воздушными демонами. Ведь не воспринимающее их место и не часть космоса создают некое приобщение к власти богов. Вся их неделимая и неизменная сущность пребывает одной и той же повсюду, и ей одинаково поклоняется все низшее в природном порядке.

Исходя из той же самой предпосылки, мы обнаруживаем и другое их различие. Ведь видимые и невидимые боги охватывают в себе все управление сущим на всем небе и во всем космосе в согласии со всеми невидимыми силами во всем. Те же, кто обладает демоническим господством, имея доступ к некоторым отдельным частям космоса, их и обустривают, а сами имеют делимый вид сущности и силы. Кроме того, они каким-то образом родственны управляемому ими и неотделимы от него. Боги же, даже если и входят в тела, тем не менее совершенно отделены от них. Таким образом, забота о телах не ~~орhndhr~~ ни к какому умалению того, чему служит тело; последнее сдерживается лучшим, обращается к нему и не составляет для него никакого препятствия. Но демонам соприкосновение со становящейся природой и связанная с ней необходимая делимость предоставляют худшую участь. Вообще же божественное — предводительствующее и предстоящее устройству сущего, а демоническое—служебное, воспри

нимающее все то, что могли бы приказать боги, и ревностно использующее свободу действия для исполнения того, о чем боги мыслят, чего желают и что предписывают. Стало быть, боги отстранены от склонных к становлению сил, а демоны не вполне свободны от них. Итак, вот что мы установили в отношении этого различия и потому предполагаем, что

(стр. 79)

на основании как прежнего, так и нынешнего рассмотрения оно стало более понятным.

21. А что касается того разделения, которое ты одобряешь, — подверженных страстям и бесстрастных, то, пожалуй, его рассмотрение можно было бы пропустить под тем предлогом, что оно не подходит ни к тому, ни к другому из лучших родов по ранее высказанным нами причинам. Однако его стоит еще раз опровергнуть, поскольку оно выведено на основании действий, совершающихся в их честь так, словно они подвержены страстям. Ибо какой священный обряд и какое происходящее по жреческим законам богослужение выполняются при помощи страсти или производят некое удовлетворение страстей? Разве они сами не установлены разумно и изначально в соответствии с законами богов? Они подражают божественному чину, причем как умопостигаемому, так и небесному. Они владеют вечными мерами сущего и удивительнейшими предначертаниями, посланными сюда от демиурга и отца всего, при помощи которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее образа сохраняется в образах, то, что превыше всякого изображения, запечатлевается в изображениях, и все свершается при помощи единой божественной причины, которая столь далека от страстей, что даже речь о ней не может соприкоснуться с ними.

Так вот, примерно та же самая причина относится и к отвержению представлений о страстях. Ведь все люди, будучи неспособны достигнуть познания смысла перечисленного, но полагая, будто способны, обращаются к своим собственным, человеческим страстям и на основании их приходят к выводу о божественных страстях. Однако они ошибаются в двух отношениях: потому, что отказываются от божественного, и потому, что, теряя его, низвергаются к самим

(стр. 80)

человеческим страстям. Нужно было бы все то, что равным образом совершается как в отношении богов, так и в отношении людей, например коленапреклонения, поклоны, дарения и подношения первых плодов, не рассматривать с одной и той же точки зрения применительно к тем и другим, но, напротив, одно превозносить как божественное, а другое почитать ничтожным как человеческое, у одного допускать страсти как для производящих действие, так и для тех, в отношении кого оно производится (ведь оно человеческое и связано с телом), а у другого, совершающегося через неколебимое чудо, священное состояние, умную радость и стойкое умонастроение, особенно ценить действие, коль скоро оно обращено к богам.

(стр. 81)

1. Нужно еще показать тебе то, чем демон отличается от героя и души по сущности, в возможности и действительности. Итак, я говорю, что демоны появляются благодаря порождающим и демиургическим силам богов в предельном завершении их продвижения и последних разделений, а герои—благодаря смыслу божественной *fhgmh*, и из них образуются и выделяются первые и последние меры душ 61.

После того как природы демонов и героев возникли описанным образом вследствие иных по сравнению с ними причин, они с необходимостью обладают каждая своей особенной сущностью. Демоническая является созидающей и образующей космические природы и осуществляющей наблюдение за отдельным возникающим, а героическая — животворящей, вразумляющей и руководящей душами. И за демонами следует признать способность к порождению

(стр. 82)

и наблюдению за природой и связью душ с телами, а за героями стоит оставить те, которые связаны с жизнью, управлением людьми и освобождением от становления.

2. Соответственно нужно определить и их действия. Прежде всего следует установить, что действия демонов — космические и распространяющиеся в большей степени среди совершаемого ими самими, а действия героев имеют отношение к низшему и обращены к расположению душ. Так вот, в то время как эти роды определены именно так, душа является низшей, находит свое место подле предела божественных порядков, получила по жребью от двух описанных родов некие отдельные частицы их способностей, благодаря самой себе изобилует другими излишними придатками, предпочитает то те, то иные образы, одни слова вместо других и то одни, то другие жизненные пути, пользуется во всяких местах космоса многообразными жизнями и идеями, вступает в общение с тем, с чем хочет, и отстраняется от того, от чего пожелает, уподобляется всему и отличается от всего благодаря инаковости, предуготовляет слова, сродственные сущему и становящемуся, и приходит в соприкосновение с богами при помощи как тех гармоний сущностей и возможностей, в соответствии с которыми демоны и герои соединяются с ними, так и иных. Далее, она ценит вечность подобной жизни и деятельности меньше, чем те, часто восходит ввысь при помощи благого воления богов и предоставляемого ими светового сияния и возносится к высшему ангельскому чину 62. Так вот, тогда она уже не остается в границах души и тем самым совершенно приуготовляется для роли ангельской души и несмешанной жизни. Именно поэтому и считается, что душа содержит в себе всевозможные сущности и действительности, разнообразные смыслы и всяческие образы. Итак, правильно

(стр. 83)

говоря, душа всегда определена как некое единство, но, имея общность с собой, приходит в соприкосновение то с одними, то с другими предшествующими причинами 63.

Стало быть, поскольку общее различие описанных родов таково, не

следует более расходиться во мнениях относительно того, чем же на самом деле оказывается различающий их признак. По сути дела, в каком положении находятся от природы отдельные роды, при помощи такого и следует отличать их друг от друга; и насколько возможно выработать для себя единый путь их рассмотрения, настолько же необходимо исследовать их общность. Ведь в результате этого можно было бы составить о них правильное общее представление и вынести частные определения.

3. Впрочем, я перехожу к их явлениям. Какое, в самом деле, они имеют различие? Ведь ты спрашиваешь, какова примета присутствия бога, ангела, архангела, какого-либо архонта или души. Итак, я определяю их явления одинаковым образом с их сущностями, возможностями и действительностями. Ибо какими они обычно пребывают, такими и показываются обращающимся к ним, являют действия и обнаруживают соответствующие самим себе облики и сообразные приметы.

Так вот, если нужно дать частные определения, то знамения богов всегда одинаковы по внешнему виду, демонов — преходящи, `тсекnb—более чисты, чем демонические, но менее совершенны, чем божественные, архангелов— в некотором отношении подходящие вплотную к божественным причинам, архонтов же, если ты имеешь в виду владык мира, управляющих подлунными стихиями, то — преходящи, но приведены в определенный порядок, а если тех, которые начальствуют над материей, то еще

(стр. 84)

более разнообразны и еще менее совершенны, чем у первых; знамения же душ проявляются как разнородные. Далее, те, что принадлежат богам, блистают, прекрасные на вид, архангелам—одновременно грозные и кроткие, ангелам — более спокойные, демонам —ужасные. Знамения же героев—хотя речь о них в вопросе и не шла, но истины ради пусть будет дан ответ и в отношении их — более спокойные, чем демонические, архонтов—наводящие ужас, если речь идет о тех, что господствуют в космосе, или пагубные и мучительные для видящих их, если о материальных, а душевные похожи в чем-то на героические, разве что они менее совершенны, чем те.

Итак, повторим: знамения богов совершенно неизменны и по размерам, и по форме, и по внешнему виду, и по всему сопутствующему; архангелов —будучи подобны божественным, отстают от них в тождестве; ангелов —менее совершенны, чем тех, но неизменны; демонов—уподобляются то одной, то другой форме, будучи видимы то большими, то малыми, то равными по размерам. Точно так же и знамения архонтов: всех тех, которые властвуют,— не подвержены изменениям, а материальных — изменчивы во многих отношениях; героические же подобны демоническим, а душевные ни в малой степени не отстают от демонических в переменчивости.

Далее, богам подобают порядок и спокойствие; в знамениях архангелов имеется деятельное начало порядка и спокойствия; в ангельских присутствуют уже несвободные от движения упорядоченность и спокойствие; волнение и беспорядок сопутствуют знамениям демонов; знамениям архонтов соответствуют видения, находящиеся в полном соответствии с обоими ранее высказанными нами

мнениями: беспорядочно движущиеся соответствуют материальным,
(стр. 85)

а стойко покоящиеся в себе—властным; знамена героев подпадают под воздействие движения и не лишены изменчивости, а душевные подобны, конечно, героическим, но стоят ниже даже тех.

Помимо этих особенностей, божественные знамена излучают безыскусственную, чудесно захватывающую созерцающих их красоту, которая предоставляет от себя божественную радость, проявляется в неизреченной соразмерности и стоит превыше всех остальных видов благообразия. Блаженные видения архангелов также являют величайшую красоту, но, однако, не столь неизреченную и удивительную, как божественные; ангельские уже лишь в некоторой мере причастны красоте, которую воспринимают от архангелов. Демонические и героические самовидные духи, как те, так и другие, содержат красоту в виде определенных образов: демоническая заключена в смыслах, описывающих сущность, героическая же являет мужество. А знамена архонтов пусть будут разделены надвое: ведь одни обнаруживают властную и самоприродную красоту, а другие являют измышленное и привнесенное изящество. Душевные же сами упорядочены в определенных смыслах, истолковывающихся более детально, чем в отношении героев, ограниченных в деталях и подвластных единому виду. Если же нужно дать общее определение, то я утверждаю в отношении всех их, что каким образом занимает свое место в общем порядке отдельное и каким образом дело обстоит по отношению к собственной природе, таким, в соответствии с существующим положением вещей, и причастно красоте.

4. Далее, переходя к другим их особенностям, давайте скажем, что у богов проявляется быстрота в действиях, превышающая даже а{qrnrns самого ума, хотя эти действия

(стр. 86)

в себе и неподвижны и устойчивы;⁶⁴ у архангелов их скорость каким-то образом смешана с деятельными энергиями; действия ангелов уже имеют отношение к некоему движению и не содержат в одинаковой степени одновременную с высказываемым способность к свершению; у демонов же фантазия более, чем истина, соответствует быстроте дел. В героическом в движениях обнаруживается некое великолепие, но свершение того, что они намереваются сделать, не так стремительно, как это присуще демонам. У архонтов заслуживающими внимания оказываются первичные и повелительные действия, вторичные же имеют видимость весьма значительную, но неспособны к завершению дела; что же касается душ, то их действия теснее связаны с движением, чем героические, но представляются более слабыми, чем те.

Кроме того, величие явлений богов столь огромно, что иногда оно затмевает собой и все небо, и Солнце, и Луну, а Земля, когда они сходят вниз, не с состоянием более оставаться в покое; когда же являются архангелы, вместе с ними приходят в движение некие части космоса и им предшествует движущийся впереди особый свет. Сами же они обнаруживают величие, соответствующее значимости их господства. Ниже этого по малости размеров и количественной обособленности—ангельское величие, а что касается демонов, то, со

своей стороны, их величие предстает еще более ограниченным и не всегда одинаковым. Героическое же оказывается ниже и этого, но в большей мере обнаруживает величие духа в постоянстве. Среди архонтов же все те роды, что возглавляют космические образы, являют огромное и массивное, а те, что относятся к материи, в основном используют спесь и хвастовство. То же величие, что принадлежит душам, не всегда видится

(стр. 87)

одинаковым, но проявляется как низшее по сравнению с тем, что относится к героям. Вообще же точно так же, как и величины принадлежащих отдельным родам сил и размеры области господства, которой они обладают и в которой владуют, каждому из них свойственно и определенное величие явлений.

Именно в этом месте давай определим и то, что относится к самовидным изваяниям. Итак, при сверхъестественных явлениях богов видения предстают более отчетливыми, чем сама истина, достоверно блистают, даже будучи расчленены на отдельные части, обнаруживаются вполне явственно; видения архангелов кажутся истинными и совершенными, ангелов — сохраняют тот же самый облик, кроме того что неким образом ослабевает его познавательная насыщенность. Неясными кажутся видения демонов и еще менее совершенными, чем предшествующие, — героев. Видения же архонтов — мировых отчетливы, а материальных смутны, но и те и другие кажутся облеченными знаками власти; видения же душ предстают в облике теней.

Далее, то же самое относится и к свету. Изображения богов сверкают превыше света; изображения архангелов полны сверхъестественного света, ангельские — лучезарны. Демоны являют замутненный огонь, герои — смешанный из многого; среди архонтов космические обнаруживают более чистый огонь, а относящиеся к материи — смешанный из несогласного и противоположного; души же являют его иногда вполне отчетливым, хотя и вновь образованным из многих смещений становления.

Сообразно с уже сказанным божественный огонь, неделимый и невыразимый, сияет и наполняет все глубины космоса, как это свойственно огню, но не космосу. Огонь архангелов неделим, но наблюдается в великом

(стр. 88)

множестве вокруг себя самого, впереди или позади себя самого. Собственный огонь ангелов появляется вслед им в отсутствие более совершенных зрелищ. Огонь демонов — дело дальнейшего разделения: он заключен в меньших границах, выразим в слове и недостойн взора созерцающих лучшее. Огонь героев имеет такой же тип, однако не до стигает полного подобия предшествующему. Со своей стороны, огонь тех архонтов, которые выше, видится более ясным, а материальных — более темным. В свою очередь, огонь душ проявляется как неоднородный и многообразный, будучи составлен из многих космических природ. Далее, огонь богов кажется совершенно неподвижным при его созерцании; архангелов — равномерно движется;

огонь демонов непостоянен, а героев —еще более склонен к изменению: он спокойно сопутствует первым архонтам и беспорядочно—последним, душам же—изменяясь во многочисленных движениях.

5. Далее, очищающее души совершенство пребывает среди богов, а возвышающее—среди архангелов; ангелы освобождают только от оков материи, а демоны принижают до природы; герои низводят до заботы о чувственных вещах; архонты вручают или начальствование над космическим, или господство над материальным; являющиеся же души в некотором смысле повергают в становление.

Кроме того, рассмотрим вот еще что. Всю чистоту и устойчивость в являющемся изображении относи на счет лучших родов: их ослепительную яркость и устойчивую заключенность в себе считай принадлежащими богам, сияние, установившееся, словно в ином,—архангелам, а пребывающее в ином —ангелам. На счет иного же относи движущееся, непостоянное и вновь образованное из чуждых природ — все то, что подобает менее совершенным чинам.

(стр. 89)

Впрочем, пусть будет произведено разделение и последнего— на основании признака смешения. Ибо с демонами смешиваются мировые испарения, которые в отличие от движения мира перемещаются неустойчиво. С героями соединяются порождающие состояния духов, вместе с которыми и сами они одновременно движутся. Космические архонты пребывают в покое, являя то мировое, чем они владеют, а материальные наполнены материальным иخورом 65. Души наполняются лишними осквернениями и чуждыми духами. Вот вместе с чем каждый из этих родов обнаруживает самого себя в явлениях.

Немаловажным признаком для тебя будет и мгновенное исчезновение материи, если речь идет о богах. Если об архангелах,—то постепенное ее распадение, об ангелах—освобождение и отстранение от нее, что же касается демонов,—то ее благопристойное упорядочение. Далее, что касается героев, то—сочетание с ней в подобающих пропорциях и благосклонная забота о ней. Архонты—владыки космоса подчиняют ее себе в своем превосходстве и тем самым проявляют себя. Материальные же архонты обнаруживают себя всецело образованными из материи. Души чистые предстают свободными от материи, а иные—окруженными ею.

6. Далее, подносимые в явлениях дары не все одинаковы и приносят не одни и те же плоды. Так, присутствие богов дает нам здоровье тела, добродетель души, чистоту ума и, попросту говоря, восхождение всех наших качеств к их собственным началам. Оно устраняет холод и разрушение в нас, а тело возвращает и делает более сильным и могучим, позволяет душе и уму все измерить, сияет светом в умопостигаемой гармонии и показывает глазам души при помощи телесных глаз то, что не является телом как

(стр. 90)

телом 66. Присутствие архангелов производит то же самое действие, за исключением того, что оно предоставляет блага не во всех отношениях, не вполне достаточные, несовершенные и не являющиеся неотчуждаемыми, хотя и оно сходным образом сияет в явлении.

Присутствие ангелов приносит еще более частные блага и обладает }ершеi, при посредстве которой оно проявляется, значительно отстающей от объемлющего ее в себе совершенного света. Присутствие демонов отягощает тело, наказывает его болезнями, низвергает душу к природе, не отклоняет ее от тел и свойственных телам ощущений, спешащих к огню задерживает в здешнем месте и не освобождает от оков рока. Присутствие героев в основном подобно демоническому, но отличается тем, что, кроме всего прочего, побуждает к неким благородным и великим делам. Сверхъестественное видение космических архонтов дарует космические блага и все необходимое для жизни, материальных—приносит материальные и земные предметы. Далее, созерцание чистых и отнесенных к разряду ангелов душ возвышает и спасает душу, обнаруживается в священной надежде и предоставляет в дар те блага, которые она стремится обрести в священной надежде, созерцание же других душ низвергает в становление, губит плоды надежды и наполняет страстями, пригвождающими созерцающих их к телам.

7. Далее, в сверхъестественных явлениях возникает видение строя, в котором выступают видимые, поскольку боги держат вокруг себя богов или ангелов; архангелы имеют в качестве сопровождающих выстроенных вместе с собой или следующих позади ангелов или какую-то иную многочисленную ангельскую стражу; ангелы являют собственные порядки того чина, в который они вступили; благие демоны позволяют одновременно созерцать свои творения и блага, (стр. 91)

которые они даруют, охраняющие демоны показывают зрелища заступничества, а остальные, в некотором отношении дурные⁶⁷, окружены некими зверями вредоносными, кровью питающимися и дикими; один вид архонтов вместе с собой являет некие частицы космоса, а остальные влекут за собой беспорядочность и неправильность материи. Применительно ко всеобщей и ни в каком частном облике не содержащейся души ⁶⁸ видится бесформенный космический огонь, являющий собой целостную, единую, неделимую и неоформленную душу всего; у очистившейся души видны огненная печать и чистый, несмешанный огонь, и в этом случае проступают ее сердечный огонь и чистый и стойкий облик, и вместе с возвышающим вождем она с радостью следует благому волеию и сама обнаруживает присущий ей действительный порядок. Склоняющаяся же вниз душа несет на себе знаки оков и наказаний, обременена соприкосновениями с материальными духами, опутана переменчивыми волнениями материи и видится поставившей выше себя господство свершающих рождение демонов ⁶⁹.

Говоря вкратце, все эти роды являют вместе с собой собственные воинства. Кроме того, они показывают и местности, которые они получили в удел, и наделы, в которых обитают, а также огонь: воздушный —воздушные, земной и менее яркий —земные, более яркий —небесные. В самих же этих тройках пределах все роды разделены на три строя: начало, середина и конец. Божественные роды являют высшие и чистейшие причины этого тройкого порядка, ангельские — как бы выделяются из архангельских, демонические предстают как прислуживающие им, а героические —точно так же, как служебные,

однако выполняющие не те же самые обязанности, что и демоны, но иные и отличные от тех. Роды архонтов как бы владеют положением,
(стр. 92)

обращающим их или к миру, или к материи. Роды душ соответствуют всему низшему среди лучших. Именно потому в каждом из этих трех положений первые роды вместе с собой показывают и первые местности, а вторые – вторые и остальные – как каждому назначено.

8. Далее, боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытасненным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух⁷⁰. Ибо и созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами. Что же касается демонов, то из-за них никак не изменяется весь воздух, и тот, что расположен вокруг них, не становится более тонким, и впереди них не движется свет, в котором они являют свой облик, овладевающий воздухом и охватывающий его, и некое сияние, окружающее их, не освещает всего вокруг. Что же касается героев, то вместе с ними приходят в движение некие части земли и вокруг звучат шумы; весь воздух не становится более тонким и неподходящим для теургов, так что последние в состоянии вместить его. Что же касается архонтов, то большинство их знамений окружает труднопереносимое обрамление, космическое или земное, однако из-за них не возникает надмирной тонкости, как и тонкости высших первоначал. Душевному же явлениям более всего родствен обыкновенный воздух; он воспроизводит их очертания в себе, соприкоснувшись с ними.

(стр. 93)

9. Наконец, состояния души у совершающих заклинания, когда речь идет о явлении богов, связаны с восприятием особенного и превосходящего совершенства, всецело лучшего действия, божественной любви и неизъяснимой радости, которую они получают. Когда речь идет об архангелах, то они достигают чистоты, умного созерцания и непоколебимой силы, когда об ангелах – то они приобретают словесную мудрость и истину, чистую добродетель, прочное знание и соразмерное устройство. Всякий раз, когда они созерцают демонов, они воспринимают стремление к становлению, вождение к природе и наполнение делами рока, а также силу, способную совершить подобные действия. Если же они созерцают героев, то приобретают многие стремления приобщающихся к единству душ и другие подобные нравственные черты. Когда же они приходят в соприкосновение с архонтами, в душе возбуждаются космические или материальные движения. Вместе же с созерцанием душ они получают стремление к становлению и соответственную власть для заботы о телах и все другое, с этим связанное.

Кроме того, явление богов приносит истину и силу, благополучное

завершение дел и дарует величайшие блага, а явление остальных направляет соразмерное чину каждого так, как это ему внутренне присуще. Например, явление архангелов дает истину, причем не совершенно во всем, а ограниченно и применительно к чему-то, и не всегда, а иногда, и не безгранично для всех или повсюду, а определено вот так и по отношению к чему-то, и точно так же сообщает силу: не совокупно во всем, и не всегда неразлично, и не повсюду, а иногда и где-то. А явление ангелов в даровании блага выделяет всегда еще более ограниченные сферы. Демоническое дарует уже не душевные блага, но

(стр. 94)

или телесные, или подходящие для тела, и то когда это мог бы позволить порядок космоса. Точно так же и героическое предоставляет вторые и третьи блага, поскольку оно устремлено к целостному земному и космическому государству душ. Явление одних архонтов дарует космические и все жизненные блага, а других, пусть даже менее совершенных материальных,— все равно предоставляет немалые выгоды. Души же, являясь, приносят созерцающим их то, что способствует человеческой жизни. Таким образом, у нас в соответствии с собственным положением каждого рода, как подобает определен и его дар и получен подходящий и полный ответ на твой вопрос об их явлениях. Итак, пусть будет сказано нами именно это в данном отношении.

10. Ну а то, что ты сам привносишь в качестве их определения, выставляя то ли как собственное мнение, то ли как будто услышанное от других, не является ни истинным, ни справедливо высказанным. Ибо ты говоришь, что бахвальство и явление призрачных видений — это общее для богов, демонов и всех лучших родов. Дело обстоит не так, как ты полагаешь. Ведь бог, ангел и благой демон пользуются перед лицом человека своей сущностью как примером, но никак не преувеличением на словах наличной силы или собственных благ. Ведь богам сопутствует истина, так же как и Солнцу по самой сущности положен свет. Вместе с тем мы утверждаем, что бог не нуждается ни в чем—ни в красоте, ни в какой-либо добродетели, которую можно приписать ему на словах. Далее, ангелы и демоны всегда перенимают истину от богов; так что те и другие, будучи совершенными в соответствии с тождественной сущностью, не высказывают никогда ничего ей противоречащего и не в состоянии присоединить к ней излишнего для славословия.

(стр. 95)

Ну а когда же случается описываемый тобой обман, связанный с бахвальством? Тогда, когда имеет место некая ошибка в теургическом искусстве и появляются не те самовидные изваяния, которые нужны, а одни подменяют другие. Ведь тогда менее совершенное принимает облик более почитаемых чинов, выдает себя за то, облик чего оно приняло, и потому произносит хвастливые слова, превосходящие имеющуюся у него силу. Ибо, поскольку, я думаю, рядом возникает поддельное первое начало, из этого заблуждения проистекает многая ложь, которую-то и следует жрецам узнавать на основании всего

порядка знамений. Тщательно соблюдая последний, они опровергают и отвергают их надуманное изображение, поскольку оно никак не подходит истинным и благим духам. Впрочем, в истинном суждении о сущем не следует оставлять без внимания и ошибки. Ведь применительно к остальным наукам и искусствам мы не одобряем, когда из-за них разрушается содержание тех.

Конечно, и здесь ты не должен составлять себе представление о том, что с трудом и в мириадах сражений исправлено, опираясь на тех, кто внезапно по невежеству нападает на божественное учение; тем более заметь себе вот еще что в отношении их. Ведь если не достигающие самоочевидного подтверждения дела, как ты говоришь, хвастливые и ложные, то те, что принадлежат истинным знатокам огня, неподдельны и истинны. Ибо, как во всем остальном изначально первичным образом отправляется от самого себя и предоставляет самому себе то, что вкладывает в остальное, например в сущность, жизнь и движение, точно так же и управляющее истиной изначально говорит истину о себе всему сущему и являет созерцающим в первую очередь свою собственную сущность. Именно по-

(стр. 96)

этому оно и открывает теургам сверхъестественный огонь. Ибо не теплоты дело — охладить и не света — затемнить или скрывать нечто сущее, и не присутствует ни в чем как бы то ни было действующем в соответствии с сущностью одновременно и способность к противоположному действию. Однако то, что не пребывает в согласии с природой и противоположно наличествующему по сущности, может допустить к себе противное или по природе впасть во зло. Далее, то же самое мы скажем и относительно призраков. Ибо если сами они не являются истинными, а иные, каковыми выступают именно сущие предметы, таковы, то, конечно, они не заключены среди самовидных духов, но лишь воображаются истинными. Они причастны лжи и обману точно так же, как и проявляющиеся в виде призраков образы; тем самым они попусту влекут мышление к тому, что заведомо не будет каким-либо из лучших родов⁷¹. Сами же они будут отнесены к обманчивым заблуждениям; ведь подражание сущему, неясное изображение и то, что оказывается причиной обмана, не подходит ни из истинных и явно сущих родов. Напротив, боги и следующие за богами роды открывают свои истинные образы, а призраки их, подобные тем, что искусственно возникают на воде или в зеркалах, ни в коей мере ничего подобного не предлагают. Ибо ради чего они могли бы их показывать? Не потому ли, что они несут доказательство их сущности и силы? Однако они всецело несовершенны, ибо оказываются причиной заблуждения и обмана для верящих в них и отвлекают созерцающих их от истинного познания богов. Или чтобы они предоставили обращающим на них взор некую пользу? Но какая же польза могла бы возникнуть от лжи? Но если не таково по природе божественное, зачем ему предоставлять от себя призраки? Да разве мог бы

(стр. 97)

стойкий и расположенный в себе род, причина сущности и истины,

произвести из себя для иного вместилища какое-либо ложное подражание себе?

Следовательно, бог никоим образом не предстает сам в виде призраков и не предлагает их от себя иному – напротив, истина сияет в истинных обиталищах душ. Точно так же и спутники богов являются ревнителями сверхъестественной истины богов.

То же, что ты сейчас говоришь, будто призрачность и бахвальство являются общими для богов, демонов и остальных, приводит к смешению всех лучших родов между собой и не допускает между ними никакой разницы. Ведь тогда все они будут одинаковыми и высшим не будет свойственно никакого превосходства. Итак, возможно и весьма справедливо спросить тебя в ответ, чем же, в самом деле, божественный род будет лучше, чем демонический? На самом же деле эти роды не обладают общностью и не связаны с призраками, и не подобает делать на основании низших и принадлежащих последним промахов вывод относительно первых и располагающихся среди первого истинных отображений. Тем самым и в отношении этих мнений можно было бы достичь подобающего и угодного богам представления.

11. Следующие рассуждения, в которых ты полагаешь незнание их и заблуждение за нечестивый поступок и испорченность и побуждаешь нас к истинной передаче учения о них, не встречают ни единого возражения, но в равной мере принимаются всеми. Ибо кто не согласится, что знание божественной причины, достигающее сущего, наиболее подходит богам, а незнание, обращающееся к несущему, далее всего отстоящему от божественной причины, не постигает их истинных образов. Но поскольку этого сказать

(стр. 98)

недостаточно, я присоединю недостающее. Так как подобное доказательство производится обычно скорее философски и логически, а не на основании действительного жреческого искусства, я думаю, следует сказать об этом нечто более теургическое.

Ибо пусть будут незнание и заблуждение неправильностью и нечестием; право, по этой причине не делаются ложными ни подобающие богам подношения, ни божественные дела – ведь не мысль связывает теургов с богами: в таком случае что препятствовало бы людям, занимающимся теоретической философией, вступать в теургическое единение с богами? На самом же деле это не так. Теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только богами невыразимых символов. Именно потому мы и не свершаем эти дела при помощи мышления. Ведь тогда их осуществление будет чисто умным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным⁷². Ибо, даже когда мы не мыслим, условные знаки сами по себе делают свое дело, и неизреченная сила богов, к которым восходят эти знаки, узнает свои изображения сама по себе, но не потому, что побуждается нашим мышлением. Ведь по природе не положено, чтобы объемлющее приводилось в движение объемлемым, или $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\varphi\chi\psi\omega\pi\omicron\upsilon\phi\psi\omega$ несовершенным, или целое частями. Именно потому в первую очередь не нашими мыслями божественные причины приглашаются к действию; напротив, нужно полагать эти мысли, все лучшие состояния души и нашу чистоту прежде всего некими

сопутствующими причинами, а по праву пробуждающими божественное воление являются сами божественные условные знаки. Таким образом, божественное приходит в движение благодаря себе

(стр. 99)

самому, не воспринимая от менее совершенного никакого начала для своей деятельности.

Я привел эти рассуждения для того, чтобы ты не полагал, будто вся власть над теургическим действием исходит от нас, и чтобы не подразумевал, будто в истинных наших мыслях выполняется правильно истинное их дело, а в заблуждении— совершенно ложное. Ибо неверно то, что если мы познали особенности, сопутствующие каждому роду, то, значит, и постигли их истину в действительности. Однако деятельное единение возникает и не без познания, хотя и не обладает тождеством с ним. Таким образом, божественная чистота появляется не через правильное знание, как и телесная—не через здоровье, но скорее она сама сверхъедина и чиста превыше познания. Однако, за исключением его, и ничто иное в нас, то есть человеческие качества, никак не способствует свершению божественных дел

Прими вот еще что, высказанное как побочное, но как раз соответствующее всему твоему представлению о теургическом искусстве. На той же самой возможности, что и предшествующее суждение, основываются и те рассуждения, в которых ты признаешь знание о богах священным и полезным и называешь то, что связано с незнанием почитаемого и прекрасного, тьмой, а то, что принадлежит знанию,— светом. Ты полагаешь, что первое из-за невежества и дерзости исполняет людей всяческим злом, а второе считаешь причиной всяческих благ. Но ведь все это относится к тому же самому роду проблем, что и сказанное прежде, и получило достаточное освещение вместе с ним. Итак, это стоит пропустить, и перейти к вопросам, касающимся мантики 74, и сообразно ответить на них.

(стр. 100)

III

1. Итак, сперва ты просишь ясно изложить тебе, чем является возникающее в ходе предвидения будущего. Так вот, непосредственно узнать то, к чему ты стремишься, невозможно. В самом деле, ведь в соответствии со смыслом вопроса ты полагаешь, будто относящееся к предвидению—это нечто подобное тому, что возникает, и будто оно есть то, что существует благодаря заложенному в природе. Однако это не одно из возникающего и не то, что создает некое природное изменение, и его не изобрела некая хитрость в качестве полезного для применения в жизни изобретения, и вообще это действие не человеческое, а божественное и сверхъестественное, посылаемое сверху, с неба, оно идет впереди в согласии с собственной природой, нерожденное и вечное⁷⁵.

Так вот, величайшим противоядием против всех подобных недоразумений является познание начала мантики, того,

что она опирается не на тела, и не на телесные претерпевания, и не на некую природу и природные силы, и не на человеческое приготовление или связанные с ним предметы, как и не на некое благоприобретенное искусство, направленное на какую-то часть сущих в жизни вещей. Вся ее власть восходит к богам и дается от богов, и совершается при помощи божественных действий или знамений и связана с божественными зрелищами и познавательными умозрениями. Все же остальное в качестве орудия подчинено посылаемому богами дару предвидения: все то, что связано с нашей душой и телом, и то, что заключено в природе всего или собственных природах отдельного; кое-что лежит в ее основе как бы в качестве материи, а именно все то, что относится к положению в пространстве или иному подобному 76.

А если кто-нибудь, отвернувшись от первых действующих причин, относит то, что касается мантики, ко вторичному служению, например, имея в виду движения тел, изменения претерпеваний, некие иные становления, действия человеческой жизни или душевные или природные смыслы, полагает, будто говорит нечто очевидное, или считает, будто достигает в отношении ее точности, определяя соотношения всего этого между собой как ее причины, то он глубоко заблуждается. Наоборот, единственное правильное определение и единственное начало во всем подобном— это никоим образом не производить беспричинно предсказание будущего от того, что не заключает в себе никакого предвидения, но при посредстве богов, содержащих в себе пределы всего знания о сущем, созерцать собственно мантику в отношении всего мира и всех его особенных природ. Ведь такова ее первоначальная и наиболее общая причина, изначально содержащая в себе

то, что она дает причастному ей, и в первую очередь предоставляющая мантике от себя истину, в которой та нуждается, и более всего объемлющая сущность и причину возникающих в ее ходе вещей, благодаря которым по необходимости непрестанно приходит обладание предвидением. Итак, пусть подобное будет у нас началом всей мантики вообще, и, опираясь на него, уже можно открыть для знания и все ее виды. Давай теперь будем исследовать их, придерживаясь предлагаемых тобой вопросов.

2. Так вот, относительно прорицания во сне ты говоришь следующее: что на самом деле, пребывая спящими, мы часто обращаемся к будущему, не находясь в состоянии беспокойного экстаза (ведь тело спокойно лежит), но уже не вполне сознавая самих себя как наяву. Однако то, что ты говоришь, обыкновенно имеет отношение к человеческим, исходящим от души сновидениям, когда приходят в движение наши мысли, или разум, или все то, что пробуждается из-за фантазий или неких дневных забот. Они то истинны, то ложны и в некотором отношении достигают сущего, но по большей части этого не происходит. Однако так называемые богопосланные сновидения не возникают таким образом, как ты говоришь. Напротив, некий стре

мительный голос, указывающий на то, что нужно сделать, можно услышать, когда сон убывает, когда люди только что переходят в состояние бодрствования, или же голоса слышатся, когда они пребывают между бодрствованием и сном или даже совершенно пробудятся. Кроме того, иногда лежащих охватывает неясное бестелесное дыхание, такое, что увидеть его невозможно, но присутствует иное его ощущение и уразумение, когда оно издает шипение при приближении и без некоего соприкосновения окружает со всех сторон и когда совершает удивительные дела по

(стр.103)

освобождению души и тела от страданий. А иногда, когда блеснет сияющий и спокойный свет, притупляется зрение и глаза закрываются, будучи прежде широко открытыми; другие же чувства остаются в состоянии бодрствования и все вместе ощущают, как на свет являются боги, слышат все то, что те говорят, и, следуя им, знают все то, что те делают.

Еще и того совершеннее оказывается созерцание, когда и глаза видят, и влекомый ум следует совершающемуся, и одновременно орпнqundhr движение созерцающих людей. Так вот, подобные вещи, будучи описанными и имея такое отличие, не похожи ни на что человеческое: наоборот, и сон, и смыкание глаз, и подобное обмороку состояние, и пребывание между сном и бодрствованием, и только что начинающееся или совершенное бодрствование — все это божественно и необходимо для восприятия богов, ниспосылается от самих богов и тем самым отчасти идет впереди божественного появления.

Итак, устрани из божественных сновидений, именно тех, в которых более всего и присутствует мантическое, какое бы то ни было состояние сна и отсутствие подобного тому, что наяву, восприятия являющегося. Ибо невозможно, чтобы очевидное присутствие богов не достигало в своем совершенстве явственного уразумения. Вернее, напротив, ему необходимо быть более ясным, более точным и способствующим более совершенному пониманию, чем последнее. Некоторые же, не зная этих признаков истинно пророческих сновидений и размышляя о них неким образом по-человечески, редко и случайно постигают в них предвидение будущего и потому, естественно, недоумевают, как эти сновидения содержат истину. Мне кажется, именно это тревожит и тебя по причине незнания их истинных примет.

(стр.104)

Однако нужно, чтобы ты, имея в виду эти основы истинного познания сновидений, следовал всем рассуждениям относительно мантики во сне.

3. Говорят же об этом, поскольку душа обладает двойкой жизнью: одной—вместе с телом, а другой—отдельной от всякого тела. Бодрствуя в остальное время, мы по большей части пользуемся жизнью, общей с телом, и разве что иногда, в мышлении и рассуждении, совершенно отделяемся от него при помощи чистых смыслов. Во время же сна мы всецело освобождаемся от неких как бы сопутствующих нам оков и живем обособленной от становления жизнью.

Так вот, тогда-то в нас пробуждается и действует, как положено по природе, разумный, или, что одно и то же, божественный, или даже единый и, во всяком случае, сущий сам по себе вид жизни. Итак, поскольку ум созерцает сущее, а душа охватывает смыслы всего возникающего в ней, совершенно естественно, что на основании объемлющей причины она предвидит будущие события, заключенные в идущих впереди них смыслах.

И еще более совершенным, чем то, делает она свое прорицание, когда приводит в соприкосновение частицы жизни и умного действия со всем тем, от чего она отделена. Ведь тогда она от всего этого наполняется всеобщим знанием, так что достигает высшей степени понимания совершающегося в космосе. Впрочем, когда она в подобном совершенном действии достигает единства с богами, то именно в это время воспринимает само наистиннейшее множество мыслей, благодаря которому и совершает истинные предсказания божественных сновидений; именно в этом она и полагает их наименее поддельные начала. Но если душа сплетет умное и божественное в себе с лучшими родами, тогда весьма чистыми будут и видения ее,

(стр.105)

будь то относящиеся к богам, или к самим по себе бестелесным сущностям, или, попросту говоря, к немало содействующему истине в отношении умопостигаемого. Если же она возводит смыслы возникающего к причинствующим им богам, то приобретает от них силу и знание, судящее обо всем, что было, и обо всем, что будет, созерцает всякое время, исследует события, случающиеся во времени, и постигает их порядок, способ заботы о них и подобающего исправления; она лечит больные тела, а нескладно и беспорядочно обстоящее у людей благоустраивает и часто совершает открытия в искусствах, установление справедливости и восстановление законности.

Так, в храме Асклепия 71 божественными сновидениями исцеляются болезни, а само врачебное искусство возникло благодаря священным сновидениям и связано с порядком ночных видений. Весь военный лагерь Александра, который ночью собирались уничтожить, был спасен, когда Дионис явился во сне и дал знак об избавлении от ужасных страданий 78. Афутис, осажденный царем Лисандром 79, был спасен при помощи посланных Аммоном сновидений, поскольку тот как можно быстрее отвел свое войско оттуда и открыто снял осаду. Впрочем, какая нужда приводить все эти примеры, излагая все то, что случается всегда, изо дня в день, коль скоро подобное само обнаруживает свое действие, превышающее любое слово?

4. Итак, вот что достаточно сказать относительно прорицаний во сне и о том, что это такое, и как оно возникает, и сколь великую пользу приносит людям. Далее ты утверждаешь, что многие обращаются к будущему в исступлении и божественной одержимости бодрствуя и потому действуют в согласии с ощущением, но, с другой стороны, они уже не сознают самих себя или сознают, но не так, как

(стр.106)

прежде. Так вот, я хочу и в этих случаях представить до

казательства, что они на самом деле одержимы богами. Ибо эти люди или предпосылают вдохновляющим их богам всю свою жизнь в качестве вместилища или орудия, или переменяют человеческую жизнь на божественную, или содействуют своей собственной жизнью богу. Они не поступают в согласии с ощущением, не бодрствуют так, как обладающие пробужденными чувствами, сами не обращаются к будущему и не совершают таких движений, как одержимые страстью. Впрочем, они и не сознают самих себя ни так, как прежде, ни как бы то ни было иначе и вообще не обращают собственное сознание на самих себя, и нет такого их собственного знания, которое они предполагают⁸⁰.

Вот величайшее доказательство: ведь многие не обжигаются, когда подносится огонь, поскольку огонь их не касается благодаря божественному вдохновению; многие, даже обжигаясь, не противятся этому, поскольку в это время не живут жизнью живого существа. Далее, одни, вонзая в себя вертела, ничего не чувствуют, а другие, ударяя топорами по спинам или рассекая кинжалами руки, ничего подобного не замечают. И действия их вовсе не человеческие, ибо для одержимых богом и непроходимое становится проходимым: они идут в огонь, и проходят огонь, и переходят реки вброд, как жрица в Кастабаллах⁸¹. Таким образом, оказывается, что исступленные не сознают самих себя и что они не живут ни человеческой жизнью, ни жизнью живого существа ни в ощущении, ни в страсти, но взамен получают некую иную, более божественную жизнь, которой воодушевляются и которой совершенно одержимы.

5. Так вот, существует много видов божественной одержимости, божественное вдохновение пробуждается многими путями, и именно поэтому имеется много его различных

(стр.107)

признаков. Ведь различающиеся в этом отношении боги, благодаря которым мы становимся вдохновенными, и вдохновение делают разным, и характер разнящейся в этом одержимости делает различной и боговдохновенность. Ибо или бог нами владеет, или мы целиком оказываемся принадлежащими богу, или делаем свое действие общим с ним. Далее, иногда мы причастны низшей способности бога, иногда — средней, а иногда — высшей. Кроме того, иногда возникает простая сопричастность, иногда — общность, а иногда — соединение этих видов божественной одержимости. Или же только душа испытывает подобное, или она причастна этому вместе с телом или даже как единое живое существо.

Именно из-за этого и оказываются многообразными и признаки тех, на кого нисходит вдохновение: движения тела и некоторых его частей, и его совершенная неподвижность, и упорядоченные *опqrрпепh*, пляски в хороводах, и слаженные голоса — или противоположное этому. Далее, тело видится или возносящимся, или увеличивающимся в размерах, или парящим и движущимся по воздуху — или же кажется, что с ним происходит противоположное этому. Кроме того, наблюдается совершенная равномерность голоса по высоте, или его звучание, разделенное посередине молчанием, или его неравномерность, поскольку иногда звуки, со своей стороны, извлекаются и издаются музыкально, а иногда иным образом.

б. Влекомому богами совершенно ясно видится нисходящий и

пронизывающий дух и то, сколько его и каков он, и он мистически покоряется и направляется. Кроме того, прежде восприятия воспринимающему видится образ огня. Иногда даже всем созерцающим становится совершенно ясно, когда бог нисходит или удаляется. Именно таким

(стр.108)

путем знатокам оказывается известным наистиннейшее, наимогущественнейшее и более всего упорядоченное в нем, и то, о чем ему по природе свойственно говорить истину, и какую силу предоставлять или назначать. Те же, кто втайне создает свои учения о духах помимо этих блаженных зрелищ, как бы бредут на ощупь в темноте и не ведают что творят, за исключением весьма незначительных, проявляющихся благодаря телу и остальных явно видимых признаков боговдохновенного человека, и не знают относительно божественного воодушевления всего того, что скрыто во мраке. Впрочем, я рассмотрю это еще раз. Ведь если приближение божественного огня и некий неизреченный образ света охватывают одержимого извне, наполняют его всего, и повелевают им, и содержат его в себе, заключив со всех сторон в кольцо так, что он не может произвести никакого собственного действия, то какое ощущение, или восприятие, или собственное намерение могло бы возникнуть у восприимчивого божественный огонь? А какое в этом случае могло бы быть привнесено человеческое движение, какие могли бы возникнуть человеческое восприятие страсти, экстаза, ошибочность впечатлений или что-либо подобное, что подразумевает большинство? Стало быть, пусть таковы будут божественные доказательства истинного боговдохновения, обратив на которые внимание, невозможно было бы не достигнуть правильного знания о нем. 7. Впрочем, недостаточно изучить только это и не мог бы никто достигнуть совершенства в божественной науке, зная лишь об этом,— напротив, нужно познать и то, что такое божественная одержимость, и то, каким образом она возникает. Так вот, ее неправильно полагают движением мышления в сочетании с демоническим вдохновением 82. Ведь человеческое мышление не движется, если человек на

(стр.109)

самом деле одержим, и вдохновение возникает не властью демонов, но властью богов. Кроме того, оно является не просто экстазом, но восхождением и перемещением к лучшему, в то время как помешательство и экстаз предстают как изменение к худшему. Далее, тот, кто высказывает свое мнение об этом, говорит, конечно же, о случайно присущих одержимым божеством признаках, но не указывает на главный. Таковым же является их всецелая одержимость божеством, вслед за которой, уже позднее, приходит экстаз. Итак, невозможно было бы предполагать, будто божественная одержимость—это дело души и неких ее способностей, или ума, или действий, будь то вместе с телесной слабостью или без таковой, и, естественно, подразумевать, будто она возникает описанным образом. Ведь дело боговдохновенности не является человеческим и не обладает всяческой властью благодаря частям или действиям человека. Напро

тив, они находятся с ней в ином отношении и бог пользуется ими как орудиями. Всякое пророческое действие выполняется благодаря ему, и он, в чистоте и отстранившись от остального, действует сам по себе, будь то, когда как бы то ни было движется душа, будь то —когда тело. Именно потому оказываются истинными пророчества, совершающиеся так, как я говорю. А когда душа заранее пришла в за мешательство, находится в промежуточном состоянии или подпадает под власть тела и нарушает божественную гармонию, пророчества оказываются беспорядочными и ложными и божественная одержимость уже не является ни истинной, ни на самом деле божественной.

8. Итак, если бы истинное прорицание было освобождением божественного начала от остальной души, или отделением ума, или некоей удачей, или усилием и напряжением в действии или в претерпевании, или проницательностью

(стр.110)

и пытливостью мышления, или приходом ума в возбужденное состояние, то, поскольку все подобное могло бы приводиться в движение благодаря нашей душе, правильно было бы предположить, что божественная одержимость —дело души. А если бы тело вследствие своих определенных состояний, например связанных с разлитием черной желчи, или каких-то иных, или, пожалуй, в еще большей степени—вследствие тепла, холода, влажности или некоего определенного вида описанного, или слияния или смешения перечисленного, или дыхания, или избытка или недостатка этого, становилось причиной экстаза в божественной одержимости, то претерпевание изменения было бы телесным из-за естественных движений. А если бы благодаря тому и другому пробуждалось начало тела и души в той мере, как они соединены между собой, то такое движение было бы общим для живого существа в целом. Но на самом деле божественная одержимость не является порождением ни тела, ни души, ни того и другого вместе; ведь подобное не содержит в себе никакой причины для божественного изменения, да и в соответствии с природой лучшее не рождается от худшего.

Впрочем, нужно исследовать причины божественного помешательства; а ими являются нисходящий от богов свет, посылаемые от них духи и исходящая от них совершенная власть, всецело охватывающая нас, совершенно изгоняющая наши собственные сознание и движение и произносящая слова не в согласии с мышлением говорящих,— напротив, как утверждают, те высказывают их безумными устами, но все прислуживают и повинуются лишь действию владыки. Примерно такой является божественная одержимость вообще и возникает благодаря таким причинам, если сказать о ней в общем, а не в деталях.

(стр.110)

9. В дополнение к этому ты говоришь еще вот что: будто некоторые из впадающих в экстаз становятся божественно одержимыми, слушая флейты, кимвалы, тимпаны или некую мелодию, каковы и те, кто совершает очистительные обряды корибантов 83, вдохновляется Сабазием 84 или одержим Матерью Богов 85. В самом деле, нужно исследовать причины описанного, то, каким образом эти явления

возникают, и то, какой смысл заключается в их совершении. Итак, то, что музыка является чем-то приводящим в движение и пробуждающим страсти, волнующим, и то, что звучание флейты возбуждает или исцеляет связанные с изменением страдания, и то, что музыка меняет состояние или расположение тела, и то, что одними мелодиями возбуждается вакхическое исступление, а другими приостанавливается, и то, каким образом разница в них сочетается с отдельными состояниями души, и то, что непостоянная и беспокойная мелодия, каковы именно мелодии Олимпа⁸⁶, связана с экстазом, и все тому подобное, о чем говорят, я полагаю, совершенно неправильно соотносится с божественной одержимостью; ведь это—дела природные, человеческие и возникающие вследствие нашего искусства; божественное же в них ни в коей мере не обнаруживается⁸⁷. Итак, мы говорим с большим основанием, что звуки и мелодии подносятся в дар богам, как это подобает каждому из них, и что родство с ними $\varphi\eta\gamma\delta\ \mu\eta$ в достаточной мере в соответствии со свойственным отдельным богам положением, возможностями, внутренними движениями и подходящими звуками, издаваемыми как свист вследствие движения. Именно по причине подобного свойства мелодий и богов возникает присутствие последних — ведь нет ничего разобщающего их, так что то, что имеет

(стр.111)

соответствующее подобие им, непосредственно причастно им,—и непосредственно создается совершенная одержимость и наполненность лучшей сущностью и силой. Это происходит отнюдь не потому, что тело и душа являются соперяживающими друг другу и вместе приводятся в возбуждение мелодиями, а поскольку божественное вдохновение не отделено от божественной гармонии, но, изначально вступив в родственные отношения с ней, допускается ею к сопричастности в подобающих мерах. И возбуждение, и успокоение—оба пребывают в соответствии с порядком богов. С вызыванием же рвоты, испражнений и другими способами лечения подобное вообще не следует сравнивать. Ведь оно заложено в нас изначально, а не так, как некая болезнь, избыток или выделение, и в связи с этим все высшее начало и основание возникает как божественное.

Впрочем, не следует говорить и того, будто душа изначально составлена из гармонии и ритма⁸⁸. Ведь в таком случае божественная одержимость окажется родственной только душе. Итак, лучше отрицать это, как и было уже описано, потому что душа, прежде чем предоставить себя телу, вслушивалась в божественную гармонию. Следовательно, даже когда она оказалась в теле, из всех мелодий, которые она могла бы услышать, те, что более всего сохранили след божественной гармонии, она принимает с радостью, благодаря им припоминает божественную гармонию, движется и уподобляется ей и воспринимает от нее все то, что в состоянии воспринять.

10. Итак, в общих чертах причину божественного пророчества можно было бы определить описанным образом. Давайте же присовокупим особые сообщения о нем, не упоминая о том, что природа влечет каждое к родственному,— ведь божественная одержимость не является делом

природы; как и о том, что состояние воздуха и атмосферы делает отличным телесное состояние одержимых божественным вдохновением,— ведь божественные дела вдохновения не изменяются вследствие телесных сил или состояний; и о том, что боги даруют свое вдохновение в ответ на страсти и тому подобное,— ведь дарование богами людям собственного действия бесстрастно и превыше всякого становления. Однако поскольку сила корибантов является оберегающей и совершенствующей, а сила Сабазия предуготовила родство с вакхическими исступлениями, очищениями душ и освобождениями от древних грехов 89, то именно потому и принадлежащие им вдохновения можно считать совершенно определенными.

Что же касается одержимых Матерью Богов, то их ты, похоже, считаешь мужчинами; ведь ты так и называешь вдохновленных ею. На самом деле это совершенно не так. Ведь Матерью Богов в первую очередь одержимы женщины, а из мужчин — лишь весьма немногие, причем наиболее изнеженные. Этот вид божественной одержимости обладает животворящей и наполняющей силой и именно поэтому совершенно отличен от всякого другого безумия.

Продвигаясь далее по пути настоящего рассуждения и как подобает исследуя вдохновение, приходящее от нимф и Пана 90, и все остальные их различия в божественных силах, мы выделим их на основании подходящих им особенностей и определим, почему одержимые ими убегают и проводят жизнь в горах, почему иногда предстают связанными и почему служение этим богам совершается при посредстве *ferpb*. Все это мы отнесем на счет божественных причин, поскольку они содержат в себе всю власть. Однако мы не будем говорить, что какие-либо телесные или душевные выделения вместе взятые нуждаются в очищении

и что смена времен года является причиной подобных претерпеваний; мы не будем утверждать, и что восприятие родственного и лишение противоположного несет некое исцеление подобной избыточности. Ведь все перечисленное имеет отношение к телу и совершенно отделено от божественной и разумной жизни. Что же касается отдельного, то, как ему положено по природе, так ему и случается совершать действия в отношении самого себя; таким образом, пробуждающиеся благодаря богам и приводящие людей в вакхический восторг духи являются причиной всяческого иного человеческого и природного движения, и не следует уподоблять способ их возникновения обыкновенно возникающим действиям — напротив, подобает возводить их к совершенно особым, перводействующим божественным причинам.

11. Итак, вот каков и вот каким образом возникает один вид боговдохновенности; другим же является многообразное прославленное и наивысшее боговдохновенное прорицание оракулов, относительно которого ты объявляешь вот что: одни пьют воду, например жрец Аполлона Кларийского в Колофоне, другие сидят подле пещер, например прорицательницы в Дельфах, третьи вдыхают водяные испарения, например пророчицы в Бранхидах⁹¹. Ты, безусловно, вспомнил именно об этих трех славных оракулах не потому, что они

имеются только здесь,— ведь неупомянутых много больше, а потому, что эти превосходят все остальные, и, кроме того, ты даешь достаточное представление о способе действия того, ради чего было проведено исследование,— я говорю о восприятии посылаемого людям богами пророчества,— и именно поэтому тебе достаточно перечисленного. Итак, и мы скажем об этих трех оракулах, оставив без внимания многие другие.

(стр.115)

Так вот, оракул в Колофоне дает ответы при помощи воды, с чем согласны все. Ибо в подземном помещении существует источник и прорицатель пьет из него. В некоторые определенные ночи, после того как сперва было совершено множество священнодействий, он, выпив воду, изрекает оракул, будучи уже не виден присутствующим зрителям. Итак, отсюда вполне очевидно, что та вода является пророческой. То же, каким образом она оказывается таковой, уже не мог бы, как гласит пословица, «всякий муж познать». Ведь считается, что ее пронизывает некий пророческий дух. Однако на самом деле это не так. Ибо божественное не получило распространения в причастном ему столь обособленно и отдельно—напротив, оно наполняет источник своей пророческой силой, приближаясь к нему извне и освещая его. Однако не все вдохновение, которое предоставляет вода, является делом этого самого бога — напротив, она только приводит в готовность и делает чистым наш собственный сияющий дух, благодаря которому мы и оказываемся способными воспринять бога. Другим же, причем более важным, чем это, сияющим свыше является присутствие самого бога; оно, конечно, не покидает никого из причастных ему вследствие соприкосновения по добия с самим собой. Бог прямо присутствует и непосредственно пользуется пророком как орудием, неподвластным самому себе и не сознающим ничего того, что говорит и на каком свете находится. Таким образом, последний, после того как дает оракул, с трудом приходит в себя. А прежде чем пить воду, как описано, он целый день и ночь постится и уединяется в неких недоступных толпе священных местах, начиная приобретать божественную одержимость. При помощи удаления и отстранения от человеческих дел он очищается для восприятия бога. Именно благодаря этим действиям

(стр.116)

он и приемлет на чистый престол своей души сияющее вдохновение бога и предоставляет беспрепятственную одержимость и совершенное и не мешающее участие.

А пророчица в Дельфах или возвещает людям оракул благодаря тонкому огненному духу, поднимающемуся откуда-то из пещеры, или пророчествует, сидя на медном стуле с тремя ножками, который является священным сидением бога. В обоих случаях она тем самым предоставляет себя божественному духу и озаряется лучом божественного огня. И всякий раз, когда собранный воедино многообразный огонь, поднимающийся из пещеры, со всех сторон охватывает ее, она исполняется благодаря ему божественным сиянием; а когда она находится на троне бога, то приходит в соприкосновение с его неподвижной пророческой силой. Благодаря обоим этим действиям она целиком подпадает под власть бога. И вот именно

тогда возле нее оказывается бог, сияя обособленно и будучи иным, и чем огонь, и чем дух, и чем собственный трон, и чем окружающая это место природная и кажущаяся священной обстановка.

Далее, и женщина, дающая оракулы в Бранхидах, или исполняется божественным сиянием, держа в руках жезл, изначально предоставленный неким богом, или предрекает будущее, сидя на оси, или восприимлет бога, смачивая ноги или край одежды в воде или вдыхая исходящий от воды пар. Во всех этих случаях она, приготавливая необходимое для встречи бога, получает его частицу извне.

Совершенно понятно и множество жертв, и установление всего священного обряда, и все то остальное, что совершается перед тем, как сообразно с богом дать оракул: и омовение пророчицы, и воздержание от пищи в течение целых трех дней, и пребывание ее в недоступных частях

(стр.117)

храма, когда она уже находится во власти света и насыщается им в течение длительного времени. Ведь все это представляет собой приглашение бога, направленное на то, чтобы он приблизился и явил свое присутствие вовне, а удивительное воодушевление, предшествующее его приходу к обычному месту и пребыванию в самом духе, восходящем от источника, и являет некоего иного, старшего и не связанного с этим местом бога, причину и места, и самого источника, и мантики вообще.

12. Итак, прорицание оракулов на самом деле оказывается согласным со всеми предположениями, которые мы ранее высказали относительно мантики. Ведь описанная сила, будь она неотделимой от природы местностей и подчиненных ей тел или пребывая в движении, ограниченном некоторым замкнутым пространством, не могла бы знать наперед в равной мере о том, что происходит повсюду и всегда. Освобожденная же и покинувшая определенные местности и отмеренные числами времена – ведь она превьше и возникающего во времени и распределенного по местности, она в равной мере присутствует в существующем повсюду, постоянно сопутствует произрастающему во времени и собирает вместе истину всего вследствие своей обособленной и высшей сущности.

Если мы в самом деле сказали это правильно, то пророческая сила богов не содержится обособленно ни в каком месте, ни в каком отдельном человеческом теле и ни в какой душе, пребывающей в одном виде отдельного, – напротив, будучи обособленной, нерасторжимой и повсюду целой, она присутствует в том, что в состоянии быть ей сопричастным, освещает и наполняет все извне и простирается через все стихии, объемлет и землю, и воздух, и огонь, и воду и не оставляет лишенным себя ни одно

(стр.118)

живое существо и ничто, подчиненное природе; и большому и малому она предоставляет от себя некую частицу предвидения. Итак, сама она, прежде всего полагая начало собственно обособленному от нее, в состоянии наполнить все в той мере, в какой каждое может быть ей сопричастно.

13. Далее, давай взглянем здесь на иной, личный, а не общественный вид прорицания, о котором ты говоришь вот что: «Некоторые, встав на изображения, как бы исполняются пронизательности» 92. Впрочем, охватить его одним рассуждением нелегко, поскольку люди пользуются им неправильно. Однако обыкновенный его вид, который имеется в обиходе у большинства людей и связан с ложью и нестерпимым обманом, вообще не имеет никакого отношения к присутствию какого бы то ни было бога, а вызывает некое движение души, оставляющее богов в стороне, и получает некий их смутный и призрачный образ, который из-за недостатка силы имеет обыкновение иногда искажаться дурными демоническими духами. Напротив, тот образ, который действительно относится к богам, не только в остальном не смешан, чист и неизменно истинен, но и недоступен противостоящим 93 духам и не встречает в их лице препятствия. Ведь, после того как Солнце осветило все, тьме по природе не положено выдерживать натиск сияния — напротив, она мгновенно становится полностью невидимой, совершенно уходит прочь и отстраняется; и точно так же, когда всецело блистает исполненная всех благ сила богов, не остается места для исходящего от дурных духов искажения, оно не может нигде проявиться и отсутствует, подобно тому как ничто, или принадлежащее к несущему, никак не может прийти в движение в то время, как присутствует лучшее, или же не в состоянии беспокоить его всякий раз, когда оно блистает.

(стр.119)

Итак, для определения того, что же порождает такое различие одного и другого, я не буду использовать каких-либо иных признаков, кроме тех, которые были названы тобой. Ведь всякий раз, когда ты говоришь: «Встав на изображение», это, похоже, не означает ничего иного, помимо причины всех связанных с этим зол. Ибо есть кое-кто, кто пренебрег способной достигать цели практикой и в качестве совершающего заклинания и в качестве зрителя не принял во внимание ни порядок религиозного обряда, ни наиблагочестивейшее претерпевание трудов в течение длительного времени, отверг божественные законы, строгий порядок и остальные священнодействия и полагает, будто достаточно лишь постоять на изображении, причем совершив это однократно, и считает, будто в него входит некий дух. На самом же деле, что благодаря этому могло бы произойти хорошего или совершенного? А разве возможно, чтобы вечная и истинно божественная сущность в священных обрядах соприкасалась с сиюминутными предметами? Итак, вот почему подобные опрометчивые мужи во всем обманываются, и не стоит причислять их к пророчествующим.

14. Относительно другого рода мантики ты говоришь вот что: «Иные, сознавая самих себя в остальном, в том, что касается способности воображения, пророчествуют по вдохновению свыше, взяв себе в помощники: одни—темноту, другие—проглатывание чего-то, третьи—заговоры и снадобья; одни воспринимают видения на поверхности воды, другие—на стене, третьи—на открытом воздухе, четвертые — на Солнце или на каком-то ином небесном теле». На самом деле все то, о чем ты говоришь, будучи многообразным родом прорицания,

связано с действием одной и той же силы, которую можно было бы
(стр.120)

назвать привлечением света. Она каким-то образом освещает окружающее душу воздушное, сияющее вместилище божественным светом, именно благодаря которому божественные видения, приводимые в движение волею богов, подчиняют себе нашу способность к воображению. Ведь вся жизнь души и все заложенные в ней силы при водятся в движение богами так, как захочется самим владыкам.

И происходит это в двух случаях: или если боги присутствуют рядом с душой, или если они испускают из себя некий нисходящий к ней свет. В каждом из этих случаев как божественное присутствие, так и сияние существуют обособленно. Итак, внимание и разумение души сознают происходящее, поскольку с ними не соприкасается божественный свет. Способность же воображения обращается к богам, потому что пробуждается к фантазиям не сама по себе, а благодаря богам, в то время как человеческое общение совершенно исчезло.

Поскольку или противоположное восприимчиво к противоположному вследствие изменчивости и выхода за свои пределы, или родственное и свойственное—вследствие подобия, именно поэтому, пожалуй, берут иногда стремящиеся к свету в помощники тьму, а иногда рассматривают как способствующий сиянию свет Солнца или Луны или вообще воздушный блеск.

Иногда пользуются и всеми теми свойствами некоторых предметов, которые подобают богам в смысле устремленности к будущему, или заговорами, или снадобьями, причем приготовленными так, как это необходимо, чтобы способствовать восприятию богов, их присутствия и появления. Кроме того, иногда свет пропускают через воду, поскольку она, будучи прозрачной, предрасположена к его

(стр.121)

восприятию. В других случаях его заставляют светить на стену, заранее приготовляя последнюю наилучшим образом, вырисовывая на ней священные изображения, и определяя место для света на стене, и одновременно стремясь ограничить его здесь в некоем устойчивом положении, чтобы он не распространился далеко.

Могли бы возникнуть и многие иные способы привлечения света, однако все они сводятся к одному — к появлению сияния, где бы и с использованием каких орудий оно бы ни проявлялось. Однако поскольку само оно является внешним и единственное обладает всем тем, что служит волею и мысли богов, всего более содержит священный озаряющий свет, сияющий то сверху, из эфира, то из воздуха, или от Луны или Солнца, или из какой-то иной небесной сферы, то благодаря всему этому описанный способ прорицания оказывается совершенно свободным, первичным и достойным богов.

15. Ну что же, давай перейдем к способу, реализующемуся при посредстве человеческого искусства, который основан на предположении и на весьма значительном самомнении. Ты говоришь о нем вот что: «Они составили себе искусство изыскания будущего при посредстве внутренностей, и при помощи птиц, и на основании звезд». Существуют и другие, весьма многочисленные, сходные ис

кусства, но, впрочем, и перечисленных достаточно для того, чтобы показать весь основанный на искусстве вид мантики. Говоря в целом, он пользуется некими божественными знаменами, поступающими от богов разнообразными способами. Искусство каким-то образом делает вывод на основании божественных признаков, опираясь на внутреннюю связь результатов с являемыми знаменами и догадывается о предсказании, выводя заключение о нем из неких

(стр.122)

подходящих предпосылок. Знаменами же боги дают при помощи прислуживающей им в становлении природы, причем как общей, так и особой для отдельных предметов, или при посредстве отвечающих за становление демонов, которые, обращаясь к стихиям всего и отдельным телам, причем как к живым существам, так и ко всему в космосе, с легкостью влекут являющееся, куда бы ни считали нужным боги. Они показывают мнение богов символически, и, согласно Гераклиту, предуведомление о будущем «не говорят и не утаивают, но обозначают»⁹⁴, поскольку при посредстве такого предуведомления запечатлевают способ творения. Итак, подобно тому как они порождают все при помощи изображений, они и знаки дают точно так же при посредстве примет⁹⁵ и равным образом исходя из той же самой *оредонq{kjh}* и нашу сообразительность совершенствуют вплоть до достижения значительной остроты.

16. Итак, пусть и у нас будет дано именно такое общее определение применительно ко всему подобному человеческому искусству. В частности же, внутренности и душа живых существ, и поставленный над ними демон, и воздух, и движение воздуха, и круговращение атмосферы во многих отношениях изменяются так, как это угодно богам. В качестве знаменами же зачастую отыскиваются те животные, которые не имеют сердца или лишены иных самых важных органов, без которых в живых существах вообще не может присутствовать жизнь. А птиц приводит в движение влечение их собственной души, так же как и демон – хранитель живых существ, а кроме того, и изменение в воздухе и сила, нисходящая в воздух с небес. Все созвучное волеиям богов ведет их в согласии с тем, что приказали прежде всего боги. Вот самый главный признак этого: ведь не похоже, чтобы птицы разбивались и зачастую

(стр.123)

гибли сами по своей воле, – напротив, это действие сверхъестественно, поскольку то, что совершает описанное при посредстве птиц, является чем-то иным.

Далее, и движение звезд приближается к вечным круговращениям на небесах, причем не только по местоположению, но и по способностям и по распространению света; движутся же они так, как прикажут небесные боги. Ведь наичистейшая и высшая часть воздуха, будучи предрасположенной к воспламенению в виде огня, как только к ней склоняются боги, сразу загорается. Если же кто-нибудь считает, что в воздух проникают некие истечения с небес, то и этот человек высказывает предположение, не чуждое тому, что часто происходит в

божественном искусстве. И единство, и взаимное тяготение всего, и совместное, словно в едином живом существе, движение самых далеко расположенных частей так, как будто они находятся рядом, доставляют людям от богов откровение этих знамений, являющееся столь ясно, насколько это вообще возможно, в первую очередь при посредстве небес, а затем—воздуха.

Так вот, на основании всего сказанного ясно и то, что боги ниспосылают людям знамения, пользуясь многими промежуточными средствами и услугами демонов, душ и всей природы, повелевая ими, космическими, повинующимися единой власти, и посылая нисходящее от себя движение так, как захотели бы сами. Стало быть, они, будучи обособлены от всего и свободны от связи и соприкосновения со становлением, движут все в становлении и в природе по собственному желанию. Следовательно, и доказательство, связанное с мантикой, приходит к тому же самому, что и рассуждение о демиургии и о божественном промысле. Ведь и последнее не низводит ум лучших

(124)

к здешним предметам и к нам, но, в то время как он пребывает в самом себе, относит на его счет и знамения, и прорицание вообще и обнаруживает их исходящими от него.

17. Наконец, ты спрашиваешь, что из себя представляет и каков именно тот способ прорицания, который мы уже охарактеризовали как в общем, так и в частностях. Сперва ты высказываешь то представление о прорицаниях, что все они, как утверждают, достигают предвидения будущего при посредстве богов или демонов и что знать его не может никто другой, кроме владык будущих событий. Затем ты высказываешь сомнение, не низводится ли божество в служении людям до такой степени, что не может избежать даже неких гаданий на ячменной муке. Ты напрасно высказываешь подобное предположение, называя служением изобилие божественной силы, высшую благость, всеохватную причину, заботу и попечение о нас. *Jpnle* того, ты не принимаешь во внимание сам способ этого действия, то, что он не связан с нисхождением и обращением к нам, но обособленно предшествует и предоставляет самого себя как участвующего в нем, а сам не выходит за свои пределы, не оказывается меньшим и не прислуживает участвующим в нем, но, напротив, еще пользуется всеми как прислуживающими 96.

Мне кажется, настоящее предположение ошибочно и в другом. Ведь поскольку оно оценивает дела богов с точки зрения людей, то тем самым оспаривает сам способ их возникновения. Так как мы непостоянны и иногда склонны потакать подчиненным нам страстям и заботиться о них, именно из-за этого и возникает ложное представление о том, что сила богов так же прислуживает управляемому ими. На самом же деле она ни в создании космоса, ни

(стр.125)

в промысле о становлении, ни в прорицании о нем никогда не снисходит до причастного ей, но уделяет блага всему, делает все подобным себе и без зависти помогает управляемому ей, а сама тем

больше остается в себе, чем более исполнена собственного совершенства. Она не оказывается во власти причастного ей, а делает сопричастное принадлежащим ей, всемерно спасает его, но целиком пребывает в себе, собирает его все в самой себе и никакой его части не подвластна и не подчинена.

Итак, подобное предположение напрасно смущает людей. Ведь бог не делится в отношении различных способов прорицания, а неразделимо создает их все. Он прибегает в отдельные моменты времени то к одному, то к другому способу, занимается ими всеми одновременно и вместе, в соответствии с единым замыслом. Кроме того, он не задерживается подле знамений, будучи заключен или ограничен в них, а содержит знамения в себе, связует их воедино и выводит их из себя всего лишь по своему желанию.

Если же он со своим предупреждением доходит до бездушных предметов, например до игральных камешков, палок, каких-то деревьев, камней, пшеницы или ячменя, то именно это-то и есть самое удивительное действие божественного пророческого предзнаменования, потому что оно даже в бездушное вкладывает душу и в неподвижное — движение и делает все эти предметы ясными, понятными, наполненными смыслом и подвластными правилам мышления, хотя сами по себе они и не имеют никакого разума. Кроме того, я полагаю, существует и некое иное, демоническое, чудо, на которое бог указывает при помощи этих предметов. Ведь точно так же, как боги иногда позволяют какому-то глупцу возвестить мудро и рассудительно такое,

(стр.126)

на основании чего всем становится совершенно ясно, что происшедшее — не человеческое, а божественное дело, совершенно так же он открывает и через лишённые знания предметы те мысли, которые стоят превыше всякого сознания. Одновременно он показывает людям и то, что знамения достойны веры, и то, что бог превосходит природу и свободен от нее. Тем самым он делает непознаваемое в природе доступным знанию и неспособное к познанию — способным, при помощи этого вкладывает в нас разум и при посредстве всего сущего в космосе движет наш ум к истине существующего, прошедшего и будущего 97.

Стало быть, я думаю, на основании этого совершенно очевидно, что сам такой способ мантики противоположен тем, к которым ты относишься с недоверием и которые ставишь под сомнение. Ведь он является первичным, перводействующим, самовластным, превосходящим все и собравшим его воедино, но не объемлющимся ничем и не разделенным среди причастного ему, а разом и неделимо обращенным ко всему и повелевающим им, покоряющим все с безграничной силой и знаменующим. Исходя из этого ты сможешь легко опровергнуть па{demm}{e} заблуждения, отягощающие большинство людей, и как подобает возвести самого себя к разумному, божественному и во всем неложному знаменованию богов.

18. Итак, здесь мы обсудили тот вопрос, что божественное не нисходит в знамения мантики, и вслед за этим спором нас ожидает другой, менее сложный, чем уже выдержанный, тот, который ты сразу же начинаешь в связи с причинами мантики, а именно: присутствует

ли бог, ангел, демон или кто бы то ни было иной в чудесных явлениях, пророчествах или в каких бы то ни было священнодействиях? Так вот, на это у нас есть простой ответ:

(стр.127)

никакое божественное дело не может совершаться приличествующим священным целям образом без участия некоего руководителя из числа лучших родов — исполнителя священнодействия. Когда свершения самодостаточны, совершенны и ни в чем не испытывают нужды, то, значит, боги — их вожди, когда промежуточны и несколько хуже высших — значит, их выполняют и предоставляют ангелы; низшие же назначено вершить демонам. Во всех случаях успешное выполнение достойных бога дел поручено, по крайней мере, одному какому-то лучшему роду. Поскольку же без богов о богах даже и слова нельзя вымолвить, то, конечно, невозможно было бы совершить и никакого достойного богов дела, как и любых предсказаний, без их участия. Ведь человеческий род слаб и мал, видит недалеко и обладает соответственным ничтожеством. Единственное лечение от внутреннего блуждания, замешательства и шаткой изменчивости для него — это если он приобретет по возможности некую сопричастность божественному свету. Отвергающий ее делает то же самое, что и те, кто выводит душу из бездушного, или те, кто ум считает родившимся из неразумного; ведь подобный человек так же беспричинно допускает наличие божественных предметов как следствие небожественных.

Итак, пожалуй, достигнуто согласие в том, что лучшие дела совершают бог, демон или ангел. Однако мы пока не допускаем того предположения, которое ты высказал сперва как само собой разумеющееся, а именно что он совершает это при нашем посредстве, влекомый принуждениями заклинания. Ведь бог, как и весь связанный с ним хор лучших родов, превьше необходимости, причем не только исходящей от людей, но и всей той, которая владеет космосом. В самом деле, ведь невозможно, чтобы нематериальная

(стр.128)

природа и не восприимлющи ничего привнесенного порядок прислуживали какой-либо исходящей извне необходимости. Впрочем, со своей стороны, и заклинание, и совершаемые истинным знатоком действия при помощи уподобления и установления родства сами приближаются к лучшим родам и соприкасаются с ними, но выполняют свое дело ни в коем случае не при помощи силы.

19. Конечно, неверно и то твое предположение, будто происходящее открывается пророчествующим после того, как сведущий теург испытал приступ страсти, и будто после того, как страсть снизошла на пророка, тем самым Л с необходимостью совершается пророчество: ведь это чуждо сущности лучших родов и подходит скорее иным. Неверно и то, что относящаяся к лучшим родам причина выступает в качестве некоего промежуточного орудия и что обращающийся к богам действует через предсказывающего. Ибо и это говорится нечестиво; ведь значительно правильнее то, что бог есть все, и может все, и все наполняет собой и что только он достоин заслуживающего упоминания рвения и блаженной почести; человеческое же позорно, не

стоит ничего и лишь в шутку сравнивается с божественным. Смешно мне слышать, что бог естественным образом присутствует подле чего-то или из-за круговращения становления, или по другим причинам. Ведь лучшее не будет нерожденным, если его влечет круговращение становления, так же как и изначальной причиной всего, если в $\varphi\eta\eta\tau\beta\epsilon\gamma\tau\beta\eta\eta$ с другими причинами оно само соединяется с чем-то. Итак, это недостойно представления о богах и чуждо теургическим действиям. Подобное исследование ожидает та же участь, что и мнение большинства людей в вопросе о сотворении всего и о промысле. Ведь будучи не в состоянии понять, каков способ названного, и перенося

(стр.129)

человеческие думы и рассуждения на богов, они совершенно отвергают применительно к ним и промысел, и творение.

Итак, подобно тому как мы имеем обыкновение возражать им тем, что божественный способ творения и попечения является чем-то иным и что из-за его незнания не следует отвергать все как изначальное не установленное, так и тебе можно было бы, по справедливости, сказать, что всякое предвидение и свершение вечных дел есть результат действия богов, и они не происходят ни по необходимости, ни по другим человеческим причинам, но связаны с такими, о которых знают только бог

20. Итак, не разумно ли было бы, чтобы мы, оставив в стороне эти воззрения, осветили бы второе предлагаемое тобой исследование причин того же самого, а именно утверждение о том, что «душа говорит и воображает это, и принадлежат ей страсти, пробуждающиеся от малейших проблесков». Однако подобное предположение неестественно и противоречит разуму. Ведь все происходящее возникает вследствие некоей причины и родственное совершается благодаря родственному. Божественное же дело не является ни случайным — ведь подобное беспричинно и совершенно не предопределено, — ни порождаемым человеческой причиной — ведь последняя чужда ему и несовершенна, а более совершенное не может быть вызвано несовершенным. Следовательно, все подобающие божественной причине следствия происходят из нее самой. Ведь человеческая душа принадлежит единственному образу и во всех отношениях помрачается телом. А что касается того, что именуют или рекой Амелет, или водой Лето, или незнанием и безумием, или оковами страстей, или лишенностью жизни 98, или каким-то иным злом, то несообразности подобного

(стр.130)

невозможно было бы даже найти достойное название. Ни в коей мере нельзя разумным образом предположить, что душа, когда она находится во власти подобных пут, могла бы иногда оказаться способной к вышеназванному действию.

Ведь если мы каким-то образом и кажемся способными делать что-то благодаря причастности и освещенности богами, то только лишь вследствие этого мы вкушаем также и от божественного действия. Потому неверно, что душа, обладающая собственной добродетелью и

разумом, сама по себе участвует в божественных делах. Впрочем, если бы подобные дела были во власти души, то их совершала бы или всякая душа, или же только та, которая имеет совершенство сама по себе. На самом же деле ни та, ни другая душа не готова к этому в достаточной мере—напротив, даже совершенная душа несовершенна для божественного действия. Следовательно, теургическое действие является чем-то иным, и только от богов дается успешное завершение божественных дел, в то время как, согласно рассматриваемому представлению, нет вообще нужды в служении богам, и без богопочитания, благодаря нам самим, у нас, пожалуй, оказались бы божественные блага. Если подобные предположения на самом деле безрассудны и нелепы, то следует отказаться и от описанного представления как имеющего отношение к правильной причине свершения божественных дел.

21. Следовательно, ни в коей мере не правильно и то, что ты прибавляешь в качестве третьего, а именно—что, стало быть, возникает некий вид сущности, составленный из нашей души и втеснен божественного вдохновения. Так вот, посмотри на него повнимательнее, чтобы ты как-нибудь незаметно не оказался в безвыходном положении

(стр.131)

из-за него и его кажущейся благовидности. Ведь, пожалуй, если бы из двух предметов возник один, то он был бы однороден, поскольку обладал бы едиными свойствами, и единосущностен. Так стихии, соединяясь в одном и том же, создают из многого нечто единое и весьма многочисленные души сплавиваются в единую всеобщую душу. Однако особенное во всех отношениях, пожалуй, не в состоянии образовать какое бы то ни было единство с не имеющим с ним ничего общего, и потому—то души не образуют никакого единого вида сущности с божественным вдохновением. Ведь если божественное несоединимо, то душа с ним не смешивается, а если оно неизменно, то, пожалуй, не может вследствие слияния измениться от простого к составному " .

Далее, прежде некоторые полагали, будто малейшие проблески пробуждают и божественные образы в нас, которые, будь они природными или в каком бы то ни было ином отношении телесными, конечно, не в состоянии были бы сделаться из случайных божественными. Сейчас же душу объявляют соучастником в божественном смешении, и ясно, что она окажется равной богам, предоставит им некую частицу самой себя и, в свою очередь, воспримет нечто от них, будет прикладывать к лучшим родам меры и сама окажется ограниченной ими. А самое ужасное из того, что говорит кое-кто,—это утверждение, будто боги, предшествуя в качестве стихий, будут содержаться в создаваемом ими, и будет нечто изменяющееся со временем и из-за смешения во времени, которое содержит богов в себе 10° . Что же, именно это и есть смешанный вид сущности? Ведь если он —то и другое вместе, то и будет не одним, образовавшимся из двух, а чем-то составным и собранным из двух вещей; если же он выступает как иное тому и другому,

(стр.132)

то вечное будет изменчивым, а божественное ни в каком отношении не превзойдет становящееся природное, и возникающее несообразие будет всегда произрастать в становлении, и высвободится нечто еще более несообразное, извечно установленное. Следовательно, подобное представление о прорицании не имеет никакого смысла.

22. Давай обдумаем вот еще какое парадоксальное предположение, не принимая во внимание того, полагает ли его кто-нибудь единым или разделяет на две части. Итак, ты говоришь, что душа порождает силу, способную представить себе будущее при помощи подобающих движений, или же что она кладет в основу нечто принадлежащее материи, при помощи внутренних сил подчиняющее себе демонов, причем в особенности это свойственно душе, принадлежащей животным. Я полагаю, что эти предположения представляют нечто совершенно противозаконное по отношению ко всей теологии и к теургической деятельности. Ведь одно из них проявляет свою несообразность в том, что демоны оказываются рожденными и тленными, а другое еще страшнее — что они изменяются под воздействием низшего, чем они сами, хотя они и являются предшествующими ему. Ведь, конечно, демоны существуют прежде души и телесных сил. К тому же, каким образом действия отдельной души, заключенной в теле, могут становиться сущностью и пребывать обособленно, вне души, сами по себе? Далее, каким образом телесные силы могут отделяться от тел, хотя и обладают бытием в телах? Кто же, в самом деле, их освобождает от телесного состояния и вновь соединяет телесное обособление в единую совместную связь? Ведь в этом случае подобный демон будет полагать начало собственному подчинению. Это рассуждение связано и с общими недоразумениями. Ведь как же, в самом деле,

(стр.133)

мантика может происходить от не имеющего отношения к мантике, а душа — рождаться от не имеющих души тел? Или же, говоря в общем, каким образом может более совершенное изменяться под воздействием менее совершенного? Да и способ такого изменения кажется мне невозможным; ведь предположить, что при посредстве движений души и телесных сил изменяется сущность, невозможно. Ибо сущность не может подвергаться воздействию того, что не имеет сущности 101.

Каким же тогда образом душа становится способной представить себе будущее? От чего она почерпнула пророческую силу? Ведь мы видим, конечно, что это не есть что-то рассеивающееся в становлении, поскольку подобное никогда не соучаствует в большем, нежели то, что дается ему изначально от его собственного прародителя. Пожалуй, подобное утверждение воспримет некий совершенно излишний придаток от несуществующего; разве что кто-нибудь, пожалуй, скажет, что демоны вторгаются в материю живых существ, когда она побуждает их двигаться в согласии с собой. Следовательно, в соответствии с этим мнением, демоны не порождаются телесными силами, а, существуя прежде них и полагая им начало, одновременно движутся одинаково с ними. Однако если уж на самом деле они таким образом в наибольшей степени пребывают в согласии с теми, то я не вижу, каким способом они узнают какую-то

истину о будущем. Ведь предвидение и открытие будущего связаны с действием не согласно чувствующей, не материальной и не заключенной в каком-то месте и теле силы, а, напротив, свободной от всего этого. Пусть же подвергнется таким исправлениям это самое мнение.

23. Последующие вопросы связаны с намерением непосредственно высказать недоумение относительно пророческого

(стр.134)

метода, но, будучи развиты далее, они пытаются его совершенно опровергнуть. Итак, давайте и мы продемонстрируем смысл того и другого. Давайте же начнем с опровержения первого. Ведь во сне, ничего не делая, мы иногда постигаем будущее, а действуя—зачастую не постигаем. Это происходит не потому, что причина мантики существует как благодаря нам, так и чему-то внешнему. Ведь применительно к чему определены наше предшествующее и внешнее последующее, которые в некоем порядке соединяются между собой, по отношению к тому определенным образом и совершаются действия и вслед за предшествующим движется тесно соединенное с ним. Всякий же раз, когда причина свободна и изначально существует сама по себе, цель ее действия для нас не определена и все принадлежит внешним обстоятельствам. Итак, и в данном случае то, что истина в сновидениях не во всем совпадает с нашими действиями и часто блистает сама по себе, показывает, что пророчество является чем-то внешним, исходящим от богов, и что оно имеет полную свободу всякий раз, когда пожелает и как захочет, благосклонно обнаруживать будущее.

24. Итак, по этому вопросу будет дано такое доказательство. В последующих рассуждениях ты, пытаясь истолковать метод мантики, совершенно ниспровергаешь его. Ведь если причиной оказывается душевная страсть, то какой здравомыслящий человек отдал бы упорядоченное и постоянное предвидение на откуп непостоянному и безрассудному делу? Что же, в самом деле, душа, будучи в здравом уме и сохранив ясными свои лучшие, разумные и рассудительные силы, не знает будущего, а обуреваемая страстью, в беспорядочных и беспокойных движениях постигает будущее? Ведь что же, в самом деле, разве страсть

(стр.135)

родственна созерцанию сущего? Разве она скорее не препятствует более истинному пониманию? Далее, если бы космические действия совершались при посредстве страстей, то уподобление в страстях обладало бы неким родством с ними, но поскольку на самом деле эти действия совершаются через логосы и эйдосы, то предвидение будет чем-то иным, отличным от всякой страсти. Кроме того, страсть воспринимает только наличное и уже имеющееся, а пред-знание обращается и к еще не существующему. Следовательно, знать наперед—это нечто иное, чем пребывать в страсти.

Так вот, давай обдумаем твои доказательства подобного мнения. Постигание через ощущения касается противоположного тому, о чем ты говоришь. Ведь оно является залогом того, что никакое человеческое

воображение в это самое время не приходит в движение. А поднесение богу воскурения находится в родстве с ним, а не с душой эпонта 102. И заклинания пробуждают не воодушевление разума или телесные страсти воспринимающего их; ведь они совершенно непонятны и неизреченны и произносятся так, что ясны только богу, к которому они обращены. Особая же предрасположенность не всех, а неискушенных юных людей показывает, что они более готовы к восприятию извне приходящих и охватывающих их духов. Именно поэтому твое предположение, будто божественная одержимость является страстью, неверно—ведь ей свойственно приходить вследствие этих знамений извне, словно вдохновению.

25. Итак, пусть эти вопросы будут у нас рассмотрены таким образом. Последующее рассуждение переходит от божественного помешательства к худшему виду безумия и неправильно утверждает, будто сопутствующее болезням сумасшествие является причиной мантики. Ведь подобное

(стр.136)

рассуждение, похоже, уподобляет божественную одержимость излишкам черной желчи, извращениям пьянства и бешенству, случающемуся от укуса бешеных собак. Поэтому нужно сперва разделить помешательство на два вида, из которых один связан с изменением к худшему и на полняет неразумием и сумасшествием, а другой предоставляет блага более ценные, чем человеческое благоразумие; один уклоняется в сторону неравномерного, ошибочного и материального движения, а другой посвящает себя властвующей над самим устройством космоса причине; один увлекается в сторону от разума, будучи лишенным знания, а другой—соприкасаясь с тем, что превосходит весь при сущий нам разум; один связан с изменением, а другой ему не подвержен; один—против природы, а другой—превыше природы; один—низвергающий, а другой—возвышающий; наконец, один пребывает всецело за пределами божественной области, а другой соприкасается с ней.

Итак, почему же, в самом деле, обсуждение предшествующей гипотезы настолько сбилось с правильного пути, что от первичного блага перешло к худшему злу безумия? Ведь, поистине, разве божественная одержимость похожа на разлитие черной желчи, пьянство или другие пробуждаемые телом безумства? Какое пророчество могло бы возникнуть от болезней тела? Разве подобный обман не является окончательной погибелью, в то время как бога-вдохновенность—совершенством и спасением для души? Разве одной душе случается быть дурной не по слабости, а другой быть лучшей не благодаря избытку силы? Попросту говоря, одна душа, соблюдая спокойствие и разум в собственной жизни, позволяет иному использовать себя, а другая, совершая собственные действия наихудшим образом и беспорядочно, воспроизводит именно такие действия.

(стр.137)

Далее, наочевиднейшим из всех является тот характерный признак, что все предметы различаются именно в отношении своей божественности. Ведь подобно тому, как лучшие роды стоят выше всех

nqr`k|m{u, так и действия их не похожи ни на что сущее. Таким образом, если ты говоришь о божественном помешательстве, тотчас забудь про все человеческие безумства. А если ты возводишь к самим богам жреческое воздержание, то уже не рассматривай человеческую воздержанность так, как будто она подобна ему. Ни в коем случае не сравнивай некие помутнения зрения, связанные с болезнями тела, и возбуждаемые болезнями видения с божественными видениями; ведь что общего они имеют между собой? Далее, и промежуточные состояния, например между воздержанием и экстазом, никогда не ставь рядом с определенными на основании единства действия жреческими созерцаниями богов. Кроме того, не сопоставляй наигротчетливейшие божественные зрелища с искусственно вызываемыми при помощи колдовства видениями; ведь последние не обладают ни действительностью, ни сущностью видимого, ни истиной, а имеют отношение лишь к воображению пустых видений.

Стало быть, мы считаем, что все подобные недоразумения, будучи чуждыми и переносимыми с противоположного на противоположное, не имеют отношения к подходящему мнению. Потому мы, показав их несообразность, уже не считаем более нужным тратить время на их детальное рассмотрение, поскольку они выдвигаются из соображений спора, но не исследуются в рамках никакой философии.

26. Итак, можно было бы удивиться и многому другому в этом спорном нововведении, и в особенности, по справедливости, быть пораженным противоестественностью логического вывода в том случае, если бы мы, в то время

(стр.138)

как вся эта тема возникает только в воображении колдунов, тех, кто принимает за причину страсть или болезнь, и тех, кто совершенно обманут, а на самом деле ее ни в коей мере не существует, осмелились утверждать, будто и такие люди могут постигнуть истину. Ведь каково начало их истинных представлений или каково основание, малое или большое, для доверия к заключенному в них? Не следует обращать внимания на такую истину, которая могла бы возникнуть иногда и случайным образом,— в самом деле, даже двигающимся наугад случается писать о ней. Не следует обращать внимания и на ту, в соответствии с которой оказывается, что гармоничного согласия достигают свершающееся и свершающее,— ведь такой она возникает и в ощущениях, и в представлениях живых существ. Стало быть, ничто подобное не связано ни с божественной, ни с превосходящей обыденную природу истинностью. Однако ту истину, которая действительно и неоспоримо установлена, опирается на целостное знание о сущем, сродственна существу дел, принадлежит безошибочному разуму и знает все в совершенстве, прямо и определенно,— вот такую истину и следует связать с пророчеством. Таким образом, она во многом отлична от некоего природного явления, каковым выступает, например, свойственное иногда некоторым животным по природе предвидение землетрясений и дождей. Ведь последнее, сопричастное сопереживанию, возникает иначе —когда какие-то животные движутся вместе с некими частицами и силами в мире или вследствие некоей остроты ощущений предчувствуют то, что уже случилось в воздухе, но еще не ощущается на поверхности земли.

Если мы на самом деле говорим это правильно, то не следует на основании того, что мы почерпнули из природы

(стр.139)

некое представление о сущем или восприятие будущего¹⁰³, оценивать их как пророческие предвидения; однако они подобны мантике во всем, за исключением того, что никакая ее часть не лишена надежности или истины, а обычно случающееся существует не всегда. Далее, и люди будут говорить истину в отношении некоторых предметов, но не всех. Именно поэтому, даже если в искусствах, каковы управление кораблем или врачевание, существует некоторое отношение к будущему познание, то оно не имеет никакого отношения к божественному предвидению. Ведь оно предполагает будущее на основании сходных явлений и доказывается на основании неких признаков, причем даже не вполне достоверных и неустойчивых по отношению к тому выявляемому предмету, который с ними связан и проявлениями которого выступают эти признаки. Прочное же знание божественного промысла указывает путь для будущих событий, так же как и его незыблемое подтверждение на основании причин, и его связующий все со всем нерасторжимый охват, и его остающееся неизменным различие всего как наличного и определенного.

27. В самом деле, не следует утверждать, будто и природа, и искусство, и взаимное тяготение связаны с предуведомлениями частей во всем, словно в едином живом существе, о чем-то друг в отношении друга и что тела предрасположены к тому, чтобы на основании одних существовало знамение применительно к другим. Ведь даже они, совершенно отчетливо видимые, присвоили себе — одни в большей, другие в меньшей степени — некий отголосок божественной мантики, ибо никакое из них не может быть совершенно ее лишенным. Напротив, точно так же, как во все предметы привнесено связанное с богом представление о благе, в них проявляется и некий неясный

(стр.140)

или даже вполне отчетливый образ божественной мантики. Однако собственно-божественный вид мантики не является ничем из этого, и не следует характеризовать единый, божественный и несмешанный ее вид на основании большей части исходящих от нее в становление видений. И если какие-то другие, ложные и обманчивые, образы находятся еще дальше от него, чем те, то не стоит их привлекать для его обсуждения. Напротив, необходимо выяснить для себя в отношении его единый смысл и единый порядок в согласии с единым божественным видом и с единой умпостигаемой и неизменной истиной, наряду с этим

пренебрегая постоянно выходящей за свои границы изменчивостью как ненадежной и не подобающей богам.

Если истинное мантическое божественное действие в самом деле таково, то кто не устыдился бы выставить лишенную мышления и не созидающую возникающего природу в качестве некоей предпосылки мантической силы в нас, вкладывающей эту способность в одних в большей, а в других – в меньшей степени? Ведь в тех случаях, когда люди восприняли основания для собственного совершенства из природы, тогда главенствуют некие природные способности. В тех же случаях, когда не наличествует никакого человеческого действия, тогда и результат не принадлежит нам. И если целью является некое божественное благо, превосходящее нашу природу, то не может быть, чтобы когда-либо в подобных случаях в качестве предпосылки выступала некая природная предрасположенность: ведь недостатки принадлежат тому же самому, что и достоинства. Людям же свойственны оба эти состояния. А если говорить о том, что существует не как присущее людям, то у этого, конечно, не будет природных предпосылок. Следовательно, в нас нет от природы никакого зародыша

(стр.141)

божественной мантики, но если бы кто-нибудь называл мантикой нечто более обыденное и человеческое, то пусть у этого человеческого будет некая природная предпосылка. Что же касается той мантики, которую можно было бы назвать истинной, соответствующей богам, то не следует полагать, будто она заложена от природы. Ведь последней в числе прочего сопутствует большая или меньшая неопределенность $1 < m$, и потому она отлична от пребывающей в пределах неизменного божественной мантики.

Именно поэтому следует решительно возражать в тех случаях, когда кто-нибудь говорит, что мантика существует благодаря нам самим. И ты приводишь проявляющиеся в действиях доказательства этого. Ведь гп, что те, на кого нисходит вдохновение, указывают камни и травы, и налагают некие священные оковы и освобождают от них, и отпирают запертое на ключ, и переменяют склонности у внимающих им, так что

делают их из дурных хорошими,— все это означает, что вдохновение приходит извне. Впрочем, предварительно следует изучить не только это, но и то, какое божественное вдохновение позволяет божественной мантике быть совершенно обособленной. И мы не будем ее знатоками, если, проверяя в отношении ее собственное знамение, не присоединим к нему, словно некую печать, свойственный ей признак.

28. Впрочем, это было нами тщательно исследовано немного раньше. Если же говорить о том, что ты предлагаешь как никоим образом не достойное отвержения, а именно —будто существуют люди, способные порождать действующие призраки, то я удивился бы, если какой-нибудь из созерцающих истинные образы богов теург одобрил бы это. Ведь по какой причине можно было бы променять истинно сущее на призраки и от первейшего переметнуться

(стр.142)

к низшему? Разве мы не знаем, что в соответствии с подобной видимостью все пребывает в неясности, и что видения не являются истинными, и что видятся блага только кажущиеся, а истинные никогда? И все остальное в становлении точно так же стремительно появляется вновь и вновь и никакой подлинностью, совершенством или очевидностью не обладает. Эти призраки отличает и способ их творения. Ведь их создатель —не бог, а человек и порождаются они не однородными умопостигаемыми сущностями, а той, что вступает в соприкосновение с материей. Итак, что же могло бы оказаться благом, будучи порождено материей и окружающими матерью и содержащимися в телах материальными и телесными силами? Разве то, что произведено человеческим искусством, не является худшим, чем даже сами люди, предоставляющие подобному предмету бытие? 105 А каким же тогда искусством измышляется этот самый призрак? Ведь говорят так, будто речь идет о ремесленном искусстве. Однако последнее созидает истинные сущности, а не какие-то призраки. Таким образом, существует и некое искусство, создающее призраки, в отличие от взращивающего истинные сущности ремесленного. Но в нем нет ничего общего с божественным творением. Ведь бог творит все отнюдь не при посредстве небесных природных движений, обособленной материи или выделенных на таком основании сил. Он созидает миры своими мыслями, желаниями и нематериальными образами при посредстве вечной сверхкосмической и внутрикосмической души¹⁰⁶. Творец же призраков, как говорят, создает их при помощи блуждающих звезд.

Однако подобное предположение на самом деле не имеет отношения к истине. Ведь среди неких, в действительности беспредельных сил, окружающих небесных богов,

(стр.143)

один род хуже всех их —род природных сил. Далее, одна его часть, которая находится в семенных и в предшествующих семенным неподвижных логосах, сама по себе идет впереди становления, а другая, которая заключена среди чувственных и открытых движений и сил и среди небесных истечений и качеств, господствует над всей

видимой упорядоченностью. Последнее же среди всего этого, пребы вающее на Земле, управляет видимым земным становлением. Многие искусства, например врачевание, гимнастика и все те, которые вступают по роду своей деятельности в общение с природой, пользуются властью над видимым становлением и проявляющимися в ощущении качествами посылаемых с неба истечений. В числе прочих искусств и соиздание призраков получает некую связанную со становлением, чрезвычайно небольшую частицу перечисленного.

Итак, следует представлять подобное так, как оно обстоит на деле, а именно что создатель призраков не пользуется ни самими круговращениями небес, ни силами, существующими в них или расположенными вокруг них в соответствии с природой, и вообще не в состоянии с ними соприкоснуться. Он обращается к низшим из этих сил, принадлежащим природе и истекающим в очевидности вокруг последней части всего, причем так, как это свойственно искусствам, а не теургии ю7. Ведь эти самые силы, я думаю, даже смешиваясь с отдельной частью материи, в состоянии изменять, преобразовывать и преображать ее то так, то эдак. Точно так же они воспринимают и переход сил, заключенных в отдельном, от одного состояния к другому. Такое разнообразие действий и смешение большинства материальных сил совершенно отличны не только от божественного творения, но и от воспроизводства в природе.

(стр.144)

Ведь даже природа создает свои произведения разом и вместе и совершает все при помощи простых и несоставных действий. Итак, подобной предрасположенности остается только принадлежать искусству и быть слиянием с низшим, видимым, небесным истечением и с тем, что приводится в движение небесной природой.

29. Так почему же сам совершающий подобное человек, созидающий призраки, оставляет без внимания самого себя, лучшего и возникшего из лучшего, и предстает полностью доверяющимся бездушным призракам, вдохновляемым лишь видимостью жизни, связуемым привнесенной извне разнородной гармонией и являющимся попросту ми молетными? Разве присущи им достоверность и истинность? Впрочем, ничто сотворенное человеческим искусством не является несмешанным и чистым. Однако одерживают ли в этих призраках верх простота и однородность действительности или всеобщего устройства? Конечно, последних совершенно не хватает. Ведь призраки собраны как кажущееся слияние разнородных противоречивых качеств. А есть ли в них какая-нибудь чистая, совершенная и явная сила? Конечно, нет. Ведь подобное множество истечений, проявляющее себя как слабое и исчезающее, сколочено наспех из многих частей как нечто вновь образованное. Но если дело обстоит не таким образом, то присутствует ли устойчивость в призраках, о которых идет речь? Конечно, ее совершенно недостает. Ведь они угасают много быстрее, чем изображения, видимые в зеркалах. Ибо они состояются немедленно после того, как оказывает действие фимиам, из восходящих от него испарений, а после того как он смешивается с окружающим воздухом и растекается в нем, этот самый призрак тотчас исчезает и не остается даже на непродолжительное время.

(стр145)

Так, стало быть, по какой причине для человека, стремящегося созерцать истину, это самое излишнее искусство творения чудес окажется желанным? Я полагаю, что оно не имеет никакой ценности. И если это искусство, познавая само то, к чему оно стремится и чем оно занимается, питает пристрастие к подделкам совершенно бездеятельной материи, то оно, пожалуй, попросту плохо и ему свойственно разве что уподобление призракам, в которых заключается залог его достоверности. Если же подобное искусство заботится об этих призраках, как о богах, то его неразумие невозможно ни описать словами, ни выдержать на деле. Ведь склонную к нему душу никогда не осветит никакое божественное сияние, ибо ему по природе несвойственно освещать то, что единожды вступило с ним в борьбу, да и нет места для него в том, что окружено имеющими облик теней видениями. Итак, вместо истины подобное чудесное сотворение видений связывается с обычными тенями.

30. Но эти люди, как утверждают, следят за движением небесных тел и говорят, круговращение какого небесного тела и вместе с каким или с какими обуславливает ложность или истинность пророчества и бесполезность действий или их ценность как *oredgm`lemn b`mhi* или помощников в делах. Однако даже благодаря подобному эти видения не окажутся божественными. Ведь и худшие из подверженных становлению предметы приводятся в движение небесными перемещениями и испытывают то же самое по отношению к исходящим с небес истечениям. Впрочем, даже если кто-нибудь и проведет тщательное исследование этих вопросов, то все равно обнаружит совершенно противоположное подобным мнениям. Ведь каким образом то, что всецело изменчиво и всячески преобразуется внешними движениями, так что становится то

(стр.146)

бесплезным, то полезным, то знаменующим, то способствующим, то в иных случаях другим, оказывается способным содержать в себе причастность некоей, пусть даже малейшей, божественной силе? Что же, заключенные в материях силы являются первоначалами демонов? Конечно, нет. Ведь никакое отдельное ощущаемое тело не порождает демонов. Наоборот, оно само скорее порождается и защищается демонами.

Впрочем, и никакой человек не в состоянии произвольным образом воспроизвести никаких черт демонов – напротив, он сам скорее вылепляется и вырабатывается демонами, по крайней мере в той степени, в какой он связан с чувственно воспринимаемым телом 108. Вообще, демоническое начало не порождается как некое собранное в одном месте множество ощущаемых стихий – наоборот, значительно вероятнее, что оно само по себе является простым и действует как единая сила на сложные предметы. Именно поэтому оно и не будет относиться к чувственно воспринимаемому как к более важному, чем оно само, или как к более устойчивому, но, превосходя его по значимости и силе, придаст чувственным вещам то постоянство, которое они способны воспринять. Впрочем, может быть, ты называешь демонами призраки, неправомерно применяя подобное обращение.

Ведь одно дело – природа демонов, а другое –призраков. Положение тех и других совершенно обособлено друг от друга. Точно так же и хорег¹⁰⁹ призраков отличается от великого вождя демонов. И ты, без сомнения, согласен с этим, когда говоришь, что этими людьми не привлекается никакой демон. Итак, чего же более всего достойным окажется, пожалуй, такое священнодействие или предсказание будущего, которое совершенно не имеет отношения ни

(стр.147)

к богу, ни к демону? Стало быть, следует знать, какую природу имеет это творение чудес, и ни в коем случае не пользоваться им и не доверять ему.

31. Далее, существует и другое, худшее, чем даже это, истолкование священнодействий, которое выставляет в качестве причины прорицания некий принимающий многообразные формы и пользующийся многими способами род обманчивой природы, изображающий из себя богов, демонов и души умерших. Я поведаю тебе в ответ на это рассуждение, которое я когда-то услышал от излагавших его как-то халдейских пророков.

Все те боги, которые истинны, даруют только лишь благо, общаются только с благими людьми, сближаются с очистившимися при помощи священнодействий и прогоняют от них всякую испорченность и всякую страсть. Когда они сияют, дурное и демоническое становится невидимым благодаря лучшему, словно тьма благодаря свету. И даже случайность не досаждаёт теургам; именно поэтому они и воспринимают всяческую добродетель, делаются благонравными и порядочными, избегают страстей и всяческого беспорядочного движения и оказываются чисты от безбожных и неблагочестивых способов действия. А все те люди, которые и сами грешны и на богов обрушиваются противозаконно и беспутно, не в состоянии достигнуть богов из-за вялости собственного действия или нехватки присущей им силы. И если они из-за своей оскверненности не допускаются до *παυετή* с чистыми, то тем самым приходят в соприкосновение с дурными духами и, исполняясь от них самой дурной одержимости, становятся дурными и нечестивыми, насыщенными неумеренными удовольствиями, пронизанными испорченностью, склонными к чуждым богам способам действия и, говоря в общем, оказываются

(стр.148)

близкими дурным демонам, с которыми они и соединяются.

Так вот, они-то, будучи полными страстей и пороков, привлекают к себе дурных духов вследствие родства с ними и сами побуждаются последними для всяческого порока, и так они процветают благодаря друг другу, словно в некоем круге, в котором начало соединяется с концом и одно на равных основаниях переходит в другое. Итак, в рассуждении о жреческом прорицании никогда не рассматривай те безбожные промахи нечестивого действия, которые сами беспутно поступают со священными предметами, да еще и беспорядочно используются занимающимися ими, и в результате иногда, похоже, заставляют с шумом ворваться одного бога вместо другого, а иногда вызывают вместо богов дурных демонов, которых-то и называют

противобогамии 110. Ведь, разумеется, благо в большей степени противостоит злу, чем попросту отличному от блага.

Итак, подобно тому, как святотатцы борются в первую очередь с религиозным почитанием всех богов, те, кто общается со лжецами и с виновными в своеволии демонами, конечно, борются против теургов. Ведь последними изгоняется и совершенно ниспровергается всякий дурной дух и полностью истребляются всякий порок и всякая страсть. В чистых присутствует чистая причастность благу, они исполняются истины свыше, от огня. Для них не возникает никакого препятствия в виде дурных духов и нет никакой помехи для душевных благ. Им не докучает никакое пустое воображение, лесть, вдыхание испарений или-

насилие. Наоборот, все, словно пораженное ударом грома, не вступая с ними в соприкосновение, уступает им, отступает перед ними и не может приблизиться к ним. Итак, это единственный чистый,

(стр.149)

священный и поистине божественный род пророчества. Он не нуждается, как ты говоришь, в посреднике, будь то я сам, будь кто-либо другой, кого я должен отобрать из числа многих, а сам возвышается надо всем, сверхъестественно и вечно предшествуя всему, не допуская помимо этого никакого сопоставления и никакого предшествующего превосходства чего-либо среди множества вещей, освобождается сам по себе и, будучи единообразным, указывает дорогу всему. И ты, и всякий, кто является подлинным почитателем богов, должен открыть всего себя для этого рода пророчества. Ведь благодаря ему одновременно возникает и в пророчествах неукоснительная истина, и в душах— совершенная добродетель. Наряду с обоими этими качествами теургам открывается путь ввысь, к умопостигаемому огню, который на самом деле выступает как истинная цель всякого предвидения будущего и всяческой теургической деятельности.

Итак, ты напрасно предлагаешь исходящее от безбожников мнение, поскольку, как явствует из изложенного, они полагают, будто все пророчество направляется дурным демоном 111. Ведь не стоит вспоминать о них, когда внимание обращено на богов. Кроме того, они не знают даже разницы между истиной и ложью, поскольку изначально воспитаны во тьме и совершенно неспособны узнать основы, на которых возникают эти предметы. Пусть же на этом наши определения относительно способа пророчества будут закончены.

(стр.150)

IV

1. Ну так что же, давай и далее последовательно рассмотрим, предполагаемые возражения и какой смысл они имеют. И если вдруг мы станем исследовать какие-то предметы несколько глубже, как люди, которые могли бы по собственной воле спокойно совершать изыскания, то тебе следует благосклонно и мужественно это выдерживать. Ведь в величайших науках и рвение должно становиться великим и тщательно проверенным в течение долгого времени, если только ты намереваешься познать их в

совершенстве. Итак, в согласии с описанным подходом продолжай высказывать вызывающие недоумение сомнения, с которых ты начал, а я, со своей стороны, вразумлю тебя. Итак, изложи то, что весьма меня тревожит: каким образом те, кто призывается в качестве лучших, получают приказание, словно худшие. Я, в свою очередь, расскажу тебе о правильном

(стр.151)

различении заклинаемых существ, благодаря которому ты окажешься в состоянии ясно определить возможность и невозможность того, относительно чего ты задал вопрос.

Ведь боги и все те, кто превосходит нас желанием прекрасного, независтливой исполненностью благ и благоволением, охотно даруют достойным то, что им подобает, не только сочувствуя трудам жрецов, но и принимая ласково собственные создания и воспитанников. Посредствующие же роды являются наблюдателями за их решением. Они советуют, что нужно делать и от чего следует воздерживаться, содействуют в справедливых делах, а в несправедливых мешают и уже заставили многих тех, кто пытался незаконно отобрать что-то чужое или несправедливо оскорбить или убить кого-то, испытать то, что они замыслили сделать в отношении других.

Но существует и другой, безрассудный и неразличимый, род того, кто оказывается рядом, который разделит в себе численно единую силу в соответствии со своей принадлежностью к каждой частице того дела, для которого он предназначен. Итак, как дело меча-рубить и не совершать ничего иного, кроме этого, так и среди распространенных повсюду духов одному в соответствии с природой положено прежде всего разделять, а другому —соединять возникающее. Известен этот род на основании своих проявлений. Ведь так называемые Хароновы пропасти 112 испускают из себя некий дух, способный совершенно уничтожить все то, что упадет туда. Так вот, точно таким же образом и некие невидимые духи, распределившие между собой разные частицы силы, по природе совершают только то, что им предназначено. Но если бы кто-нибудь, присвоив этих духов, надлежащим образом прислуживающих всему, направил бы их на иной предмет и противозаконно со-

(стр.152)

вершил нечто для себя, то тогда результатом действия того, кто дурно их использовал, оказался бы ущерб для него самого.

2. Впрочем, это иное направление в рассуждениях. А то, что подлежит рассмотрению именно сейчас, мы иногда видим происходящим. Ведь то, что связано с приказаниями, обращается на не пользующихся собственным разумом и не имеющих основы для суждения духов. И это случается отнюдь не в противоречии со здравым смыслом. Ведь наше мышление от природы предназначено оценивать и обсуждать положение дел и, поскольку оно вобрало в себя многие жизненные силы, оно имеет обыкновение приказывать неразумным, созданным для единственного действия духам. Итак, оно обращается к ним как к лучшим, поскольку пытается из заключающего нас в себе целостного космоса привлечь то, что направлено на все вместе для решения

частных задач. Приказывает же оно им как худшим, поскольку зачастую даже отдельные части космоса по рождению оказываются более чистыми и совершенными, нежели то, что простирается на весь космос 113. Так, например, если бы нечто было разумным, а все вместе — бездушным или природным, то тогда ведь то, что имеет *lem|xs~* распространенность, превосходило бы в своем могуществе то, что более распространено, пусть даже совершенно отставало бы от него по размерам и числу своих владений.

Здесь присутствует и иной похожий смысл. Теургия в целом имеет две стороны. Одна существует в качестве направляемой людьми, и вот она-то и сохраняет наш человеческий чин так, как он присутствует от природы во всем. Другая же основывается на божественных знаках, взлетает ввысь, приходит при их помощи в соприкосновение с лучшими родами и в согласии приближается к их

(стр.153)

строю. Вот именно она, естественно, и в состоянии облечься в божественную форму. Итак, в соответствии с подобным различием человек, естественно, и взывает к исходящим из всего силам в той мере, насколько тот, кто взывает, является человеком, и, в свою очередь, повелевает ими, поскольку при посредстве неизреченных символов каким-то образом облачается в священный божественный образ.

3. Давая еще более правильное разрешение возникшим затруднениям, мы считаем нужным оставить в стороне просьбы, появляющиеся в заклинании, словно речь идет о людях, и приказания, с великим рвением направляемые на успешное окончание дел. Ведь если жреческое действие, для того чтобы ему оказаться поистине божественным и превосходящим всю познаваемую, обычную для людей деятельность, скрепляет общность согласной дружбы и некое нерасторжимое сплетение в единстве, то никакое так называемое человеческое дело ему не соответствует: ни зов, каким мы приближаем к себе то, что находится далеко, ни приказание, какое передается отдельным людям, словно то, что мы вручаем одному от других. А вот рассматриваемое действие, обычно добровольное, блистающее от божественного огня, самопроизвольное и само действующее, совершается одинаково при посредстве всего вместе: и того, что позволяет ему участвовать в себе, и того, что участвует в нем.

Стало быть, значительно правильнее то, что говорится сейчас, а именно что божественные дела совершаются не при посредстве противоречия или различия, как обыкновенно происходит в становлении, и что всякое дело у богов устраивается при помощи тождества/единства и согласия. Итак, если мы разделяем заклинающее и заклинаемое, приказывающее

(стр.154)

и получающее приказания, лучшее и худшее, то каким-то образом переносим противоречивость становления на нерожденные блага богов, а если мы, напротив, пренебрежем всем этим как земнородным, что справедливо, и отнесем на счет того, что превосходит разнообразие здешнего и более общо, чем здешнее, все

общее и простое как более почитаемое, то сразу же занимает свое место первая гипотеза этого исследования, так что в нем не остается никакого разумного разногласия.

4. Итак, что, в самом деле, мы должны сказать относительно вопроса, следующего за этим: а если и вправду те, кому возносятся заклинания, полагают, будто их почитатель справедлив, но принуждаются совершать несправедливые поступки? Так вот, в ответ на это я имею относящееся к справедливому действию возражение: его определение представляется нам и богам не одним и тем же. Поскольку мы обращаем внимание на мельчайшее, то и пытаемся исследовать наличные предметы и обыденную жизнь для определения того, какова она и каким образом происходит. Напротив, те, кто превосходят нас, знают всю жизнь души и все ее предшествующие жизни, и если в действительности оказывают какую-то помощь на основании просьбы совершающих заклинания, то предоставляют ее не без праведного суда, а имея в виду прегрешения душ страждущих в прошлых жизнях. Люди же, не ведая об этих прегрешениях, *οπκ`σ`~r*, будто они несправедливо попадают во власть случайностей, от которых и страдают¹¹⁴.

5. И в отношении промысла обыкновенно пребывает в недоумении по тому же самому вопросу большинство людей—все те, кто страдает без вины, не совершив до этого никакого преступления. Ведь и они не в состоянии понять, находясь здесь, что такое душа, и какой совокупной

(стр.155)

жизнью она обладает, и сколько прегрешений она допустила в предшествующих жизнях, и что, следовательно, если она страдает, то за совершенное прежде. Кроме того, многие преступления скрыты от человеческого разума, а богам известны, поскольку они предполагают для справедливости не то же самое соблюдение, что у людей. Последние определяют собственную свободу действий для души и установленный в соответствии с действующими законами и властвующим государственным устройством порядок заслуженного возмездия как справедливость, а боги, конечно же, выносят суждение о законных поступках, обращая внимание на совокупное устройство космоса и на родство душ с богами. Именно потому истолкование законного происходит у богов одним образом и другим—у нас, и я не был бы удивлен, если бы мы по большей части не понимали высшего и наилучшего истолкования лучших.

Что же препятствует тому, чтобы справедливость воспринималась каждым самостоятельно и совершенно по-разному, невзирая на все родство душ с богами? Ведь если действительно природа, одинаковая и для душ, пребывающих в телах, и для свободных от тел, вступает в некое тождественное слияние с жизнью космоса и в общий порядок с ним, то необходимо требовать от всего назначения справедливой кары, и, особенно, если бы величина ранее имевшихся в одном случае преступлений превосходила возмездие, произведенное одним соответствующим проступкам наказанием. Если бы кто-нибудь дополнительно выдвинул и другие определения, в соответствии с которыми он доказал бы, что справедливые с точки зрения богов действия представляют собой нечто иное, нежели то, что установлено

у нас, то и на основании этих определений у нас открылся

(стр.156)

бы путь к высказанному ранее. Однако для разъяснения целостного и всеохватного рода исцеления при помощи справедливых наказаний мне достаточно ранее названных принципов.

6. Однако, для того чтобы со всех возможных сторон высказать возражения в ответ на ныне обсуждаемое предположение, допустим, если хочешь, противоположное уже установленному нами, а именно — будто нечто противозаконное совершается в числе действий, связанных с заклинаниями. Впрочем, само собой разумеется, что причиной этого не следует объявлять богов. Ведь благие являются причиной благих предметов, а во всяческом зле неповинны. Боги же по своей сущности обладают благом и, следовательно, не совершают ничего несправедливого. И, значит, необходимо отыскивать причины происходящего не так. Если мы даже и окажемся не в состоянии найти их, то не следует упускать из виду истинное представление о богах; не нужно и из-за разногласий, если и поскольку они возникают, отстраняться от истинного и ясного представления последних. Ведь значительно лучше признать свое непонимание и бессмысленность силы, при посредстве которой совершается несправедливое, нежели согласиться с не-|коей неприемлемой ложью о богах, относительно которой все, как эллины, так и варвары, справедливо придерживаются противоположного мнения.

7. Итак, вот каково истинное положение дел. Впрочем, нужно присовокупить и то, сколько имеется причин для иногда случающегося возникновения дурных действий и каковы они. Ведь их вид является неоднородным. Многообразная причинность приводит к возникновению $\text{Imncnpar}^{\text{gm}}\{u$ зол. Ведь если мы только что правильно говорили о призраках и дурных демонах, подражающих присутствию

(стр.157)

богов и благих демонов, то, разумеется, в этом случае с очевидностью каким-то образом проявляет себя то же самое пребывающее во множестве злонамеренное племя, в связи с которым обыкновенно и возникает подобное противоречие. Ведь оно изображает, что слугитель справедлив, поскольку тот делает вид, будто принадлежит к божественному роду. Содействует же оно беззаконным поступкам, поскольку дурно по своей природе. Стало быть, пусть будет существовать одно и то же рассуждение относительно лжи и истины, блага и зла. Следовательно, точно так же, как при прорицании мы приписывали богам свойство говорить только истину и замечали, что ложь, высказываемая в пророчествах, возникает из-за другого причинствующего рода — демонического, и в отношении законных и беззаконных действий на счет богов и благих демонов следует относить лишь прекрасное и законное, а беззаконное и безобразное считать совершаемыми дурными по природе демонами. Далее, то, что всецело согласно и созвучно самому себе и всегда находится по отношению к себе в одном и том же положении, соответствует лучшим родам, а то, что противоречиво, несозвучно и непостоянно, более всего свойственно демонической расчлененности,

и нет ничего удивительного, если в ее рамках возникает враждующее между собой; напротив, пожалуй, было бы удивительнее, если бы это не было так.

8. Далее, если, в свою очередь, принять другую гипотезу, то мы не считаем телесные части мироздания ни бездеятельными, ни беспричастными силе—напротив, мы утверждаем, что насколько совершенством, красотой и величиной они превосходят наши тела, настолько и большая сила им присуща. Так вот, они сами по себе обладают властью в отношении других тел и совершают какие-то
(стр.158)

разнообразные действия. Конечно, они в состоянии сделать много большее друг для друга. Разумеется, и частей касается некое исходящее от всего созидание, однокачественное вследствие подобия сил и многообразное вследствие приспособления действующего к претерпевавшему. Следовательно, из-за телесной необходимости случается нечто дурное и пагубное для частей, поскольку то, что является спасительным и благим для всего вместе и для гармонии мироздания, влечет за собой некое необходимое повреждение частей или из-за невозможности для них вынести действие целого, или из-за какого-то иного соединения и слияния с их собственной слабостью, или из-за несоразмерности частей между собой.

9. Вслед за телом мироздания из его природы возникает многое. Ведь согласие подобного и противоположность неподобного создают немало вещей. Далее, слияние многого в единую жизнь мироздания и космические силы, сколько бы их ни было и каковы бы они ни были, одним образом действуют, попросту говоря, на все вместе и другим — на части из-за особой слабости последних. Так, например, дружба, любовь и вражда всего в мироздании пребывают в виде действий, а в том, что причастно отдельному, становятся претерпеваниями 115. То, что в природе всего вместе предустановлено в чистых образах и смыслах, когда речь заходит об отдельном, принимает участие в некоей материальной недостаточности и бесформенности. Соединенное между собой во всем вместе в частях пребывает в разладе. Точно так же и во всех отношениях то отдельное, которое участвует в прекрасном, совершенном и целом вместе с материей, уклоняется от них. Некоторые части даже разрушаются ради сохранения составленного в согласии с природой всего вместе. А иногда части притесняются

(стр.159)

и обременяются, хотя все вместе, поскольку образуется благодаря самому такому притеснению, пребывает невозмутимым.

10. Итак, давай сделаем выводы о том, что получается в результате такого рассмотрения. Если кто-то из совершающих заклинания использует природные или телесные силы мироздания, то происходит дарование не имеющего в виду дурного действия, не причастного испорченности. Однако тот, кто его использует, может обратить этот дар на противоположные, дурные цели. Это действие приходит в движение в согласии по причине сходства и совершенно противоположным страстям образом, а вот этот человек уже по своему

предварительному замыслу может привлекать дарованное против справедливости к совершению дурных дел. Этот дар в согласии с единой гармонией космоса заставляет приводить в соприкосновение то, что расположено на самом большом расстоянии. И если кто-нибудь, обнаружив это, попытался бы бесчестно притягивать одни частицы мироздания к другим, то на самом деле не причины подобного, а человеческая дерзость и пренебрежение космическим порядком искажали бы красоту и законность. Стало быть, вовсе и не боги совершают то, что почитается дурным, а исходящие от них природы и тела. Впрочем, и последние не приносят от себя никакой неправильности так, как это считается, но в действительности посылают существу на Земле собственные истечения ради спасения всего вместе, а уже те, кто их воспринимает, преобразуют при помощи собственного вмешательства и искажения и переносят эти истечения, посланные для одного, на иное. Тем самым доказано, что божественное вовсе не выступает в качестве причины дурных и незаконных действий.

(стр.160)

11. После этого ты недоуменно спрашиваешь, почему боги обыкновенно не повинуются тому, кто совершает заклинания, не будучи чистым вследствие любовных утех, а сами не опасаются склонять к противозаконным любовным утехам встречных людей. Это недоразумение имеет ясное разрешение на основе ранее высказанных положений. Если описанное происходит помимо законов, то — в согласии с иной, превосходящей законы причиной и порядком, или же — если подобное случается в согласии с гармонией и дружбой в целом космосе, то применительно к его частям — как некое не вызывающее добрых чувств соитие, или же — когда дарование прекрасного, предоставляемого правильным образом, превращается теми, кто получил этот дар, в свою противоположность.

12. Впрочем, нужно провести исследование самих этих предметов и того, как они возникают и какой смысл имеют. Так вот, следует иметь в виду, что мироздание является единым живым существом™. Его части разнятся по своему местоположению, но вследствие единой природы стремятся друг к другу. Всеобщее соединяющее начало и основание для смешения по самой природе влекут части к соединению между собой. Но и при посредстве искусства они могут побуждаться и устремляться к этому более чем следует. Итак, это стремление само по себе, как и то в нем, что касается всего космоса, есть благо, причина изобилия и то, что связует общность, соединение и соразмерность, оно вкладывает во всякое единение нерасторжимое начало любви, удерживающее от распада и сущее и возникающее. У частей же из-за их обособленности друг от друга и от всего вместе, а также поскольку по своей собственной природе они несовершенны, недостаточны и слабы, оно созидает взаимное влечение в сочетании со страстью. Именно

(стр.161)

вследствие этого большинству частей свойственно и вождение, и соответственное влечение.

Так вот, искусство, заметив, что это самое начало рас пространяется в природе и разделяется в отношении ее таким образом, и само многими способами различаясь по природе, многочисленными путями извращает и искажает его. Искусство обращает то, что упорядочено в себе, к беспорядку, красоту и соразмерность образов насыщает несоразмерностью и бесформенностью и превращает для отдельного сродственное священное завершение в иное единение, в неподобающую всеобщую полноту, которая каким-то образом составляется из различающегося на основании страсти. Оно привносит от себя материю, которая соответствует всему становлению прекрасного, или не приемля прекрасное вообще, или преобразуя его в другое. Оно смешивает многие разнородные природные силы, благодаря которым и направляет слияния в становлении так, как ему захочется. Итак, всеми этими рассуждениями мы доказываем, что подобное состояние соития в любовных утехах возникает как результат некоего человеческого искусства, а не какой-либо демонической или божественной необходимости.

13. На самом деле нужно провести исследование также в соответствии и с другим родом причин, а именно – каким образом камень или трава зачастую сами по себе имеют природу, разрушающую или же вновь связующую становящееся. Ведь невозможно было бы, чтобы такая природная власть относилась только к этим, но не затрагивала высших и проявляющихся в высших делах природ. Те, кто не в состоянии ее осмыслить, пожалуй, стали бы относить природные действия на счет лучших родов. Однако ранее уже установлено, что в становлении, в человеческих делах

(стр.162)

и во всем том, что происходит на Земле, может проявить свою власть многочисленное племя дурных демонов. Так чего же удивительного в том, что оно совершает и подобные дела? Ведь даже не всякий человек, пожалуй, в состоянии определить, что именно в нем хорошо, а что плохо и на основании каких признаков различается то и другое. Так вот, люди, будучи не в состоянии этого заметить, делают неуместные выводы в своем исследовании причины названного и возводят ее к родам, стоящим выше природы и демонического чина. Если же отдельной душе, причем как той, что находится в телах, так и той, которая отпустила на волю покрытое скорлупой земляное тело и странствует внизу, в местах становления, в виде смутного влажного духа 117, в совершении подобного способствуют некие силы, то такое мнение, пожалуй, является истинным, но оно не имеет никакого отношения к признанию в качестве причины лучших родов. Следовательно, ни божественное, ни то демоническое, которое является благим, не прислуживает противозаконным стремлениям людей к любовным утехам, поскольку для подобных действий существует много других естественных оснований

(стр.163)

V

1. Далее, ты испытываешь затруднение в том вопросе,

который является общим для всех, как говорится, людей обучающихся и весьма мало сведущих в попечении о словах, — я говорю про жертвоприношения и про то, какое они имеют действие или силу в мироздании и у богов и каков смысл их совершения так, как это подобает почитаемым, и так, как это полезно приносящим дары. Кроме того, здесь присутствует и некое другое противоречие, происходящее из того, что истолкователям воли богов необходимо отстраняться от одушевленного, чтобы не осквернять богов исходящими от живых существ испарениями. Ведь это противоположно тому утверждению, что сами боги более всего привлекаются испарениями от живых существ.

2. Итак, двусмысленность ныне подлежащего рассмотрению вопроса можно было бы легко разрешить, показав

(стр.164)

превосходство целого по сравнению с частями и припомнив особое преимущество богов по сравнению с людьми. Так, например, как я говорю, для всеобщей души управление всеобщим космическим телом или для небесных богов обращенность к небесному телу не является ни пагубным в отношении восприятия страстей, ни препятствующим их мыслям, а для отдельной души общность с телом вредна и в том и в другом отношении. Так вот, если кто-нибудь, приняв последнее во внимание, выскажет следующее сомнение: если для нашей души тело является темницей, то и для всеобщей души оно будет темницей, и если отдельная душа обращена к телу, то и сила богов точно так же обращена к становлению,—так вот, в ответ на это всякий мог бы возразить, что тот не знает, сколь велико превосходство лучших родов над людьми и целого над частями. Итак, в том и другом отношении приводимые противоречия никоим образом не служат основой ни для какого спора.

3. Следовательно, и в этом случае вполне достаточно того же самого рассуждения. Ведь и нам поедание некогда причастных душе тел приносит отягощение и осквернение, порождает сладострастие и приносит в душу много других недугов. Что же касается богов и

космических и всеобщих причин, то каким-то образом восходящее от этих тел подобающее испарение –поскольку в действительности оно объемлетя и не объемлет и само соединяется со всем, но не приводит в соединение с собой всеобщее и божественное– само соприкасается с лучшими родами и всеобщими причинами, но не охватывает их и не приводит в соприкосновение с собой.

4. То положение, которое тебя удивляет, поскольку требует отстранения от одушевленных тел, вовсе не составляет

(стр.165)

никакой трудности, если его правильно понимать. Ибо в действительности служители богов . воздерживаются от одушевленного отнюдь не для того, чтобы боги не были осквернены испарениями от живых существ. Ибо какое, пусть даже телесное, испарение могло бы приблизиться к ним, когда они, прежде чем что-либо связанное с материей коснется их силы, незаметно устраняют эту самую материю? Это происходит не потому, что их сила уничтожает все и истребляет тела без приближения к ним, – напротив, в частности небесное тело не смешано ни с какими материальными стихиями и само не могло бы ни воспринять ничего из внешнего, ни предоставить чуждому никакой частицы самого себя. Итак, каким же образом какое-то земное испарение, которое, не поднявшись от земли и на пять стадий, опять опускается на землю, могло бы приблизиться к небесам, питать движущееся по кругу нематериальное тело и вообще создавать в нем что-либо, будь то осквернение, будь то какое бы то ни было иное претерпевание?

Ведь считается общепризнанным, что эфирное тело пребывает вне всякого противостояния, свободно от всякой изменчивости, совершенно чисто от возможности превратиться во что бы то ни было и вовсе не подвластно тяготениям как к центру, так и от центра 118, поскольку оно или совсем не движется, или перемещается по кругу. Итак, для тел, составленных из различных сил и движений, изменяющихся всеми возможными способами, движущихся вверх или вниз, невозможна никакая общность природы, силы или испарения, которая приходил; бы в соприкосновение с небесными телами, и потому они не будут никак действовать на последние, которые от них совершенно обособлены. Ведь те, будучи нерожденными, не имеют никакой

(стр.166)

возможности воспринять в себя изменчивость возникающего. Так mesfekh подобными испарениями оскверняется божественное, которое, если можно так сказать, внезапно и разом устраняет испарения как

всей материи, так и материальных тел?

Итак, подобного предположения придерживаться не следует. Значительно правильнее иметь в виду, что для нас и для нашей природы подобное чуждо. Ведь обособленное в отдельном и материальное может иметь некую взаимную общность действия и претерпевания с материальным и вообще подобное по природе—с подобным. Что же касается наличествующего в соответствии с разными сущностями и всего того, что возвышается во всех отношениях и пользуется разными природами и силами, то подобные предметы не в состоянии ни воздействовать друг на друга, ни воспринимать что бы то ни было друг от друга. Итак, исходящее от материального осквернение соответствует тому, что содержится в материальном теле, и очищение от него необходимо всем тем, кто в состоянии оскверниться материей. Что же касается вообще не связанного с делимой природой и не владеющего способностью к восприятию исходящих от материи страстей, то каким же образом подобное могло бы оскверниться материальными предметами? Каким образом может оказаться запятнанным вследствие моих претерпеваний или претерпеваний другого человека божественное, которое не имеет ничего общего с нами, всецело превосходя человеческую слабость?

Таким образом, для богов не важно ни то, что мы насыщаемся материальными телами (ведь это вовсе не направлено против них и они не оскверняются из-за нашего позора, ибо являются совершенно незапятнанными и нетронутыми), ни то, что вокруг Земли возносятся какие-то

(стр.167)

материальные испарения тел. Ведь они находятся дальше всего от их сущности и силы.

Следовательно, вся эта гипотеза о противоречии совершенно разрушена, поскольку ни одна его часть не существует применительно к богам. Ведь каким образом могло бы заключать в себе разногласие то, чего вовсе не существует? Стало быть, ты зря выдвигаешь подобные предположения, поскольку они неуместны, и привносишь недостойные богов сомнения, которые невозможно было бы разумным образом помыслить даже в отношении благих людей. Ведь соблазнения воскурением паров никогда не допустил бы для себя никакой человек в здравом уме и бесстрастный, не говоря уже о ком-то из лучших. Впрочем, это будет изложено немного позднее, а сейчас, когда это противоречие рассмотрено с точки зрения множества способов его опровержения, давайте прекратим здесь рассуждать о первом со мнении.

5. Что же касается более важного вопроса, относящегося к более важным предметам, который ты задаешь, то каким образом я мог бы кратко и как следует ответить на него, если он требует трудного и длинного объяснения? Однако я буду говорить и ни в коей мере не отступлю от первоначального замысла. А ты попытайся следовать за вкратце намечаемыми и лишь иногда связанными с пояснениями рассуждениями. Так вот, я излагаю тебе свое представление о жертвоприношениях, а именно—что ни в коей мере не следует допускать их только в знак уважения, так, словно мы оказываем

внимание благодетелям, или в качестве залога договоренности о милостях, на основании которого боги воздают нам благами, или ради получения лучшей доли, или воздаяния неких даров, взамен которых боги предоставляют нам частицу более важных даров. Ведь все

(стр168)

это существует лишь в обычной жизни, предназначено для людей, взято из представлений об общепринятом управлении и никоим образом не имеет отношения к совершенному превосходству богов и их чина в качестве обособленных причин.

6. Что же касается важнейшей деятельности по принесению жертв и того, почему она дает такие результаты, что без них не происходят ни прекращение мора, голода или неурожая, ни прошения о дождях, ни даже более важные, чем эти, действия, а именно все те, которые способствуют очищению души, ее совершенствованию или избавлению от становления, так вот этого-то вовсе и не проясняют подобные представления о жертвоприношениях. Таким образом, их невозможно было бы, по справедливости, одобрить, поскольку они неправильно оценивают причину совершающихся при жертвоприношениях действий, — напротив, если все действительно обстоит так, как утверждается, то, пожалуй, можно было бы представить их себе лишь в качестве причин последующих и вторичным образом связанных с первыми и важнейшими 119.

7. Стало быть, рассуждение требует объяснения того, каким образом жертвоприношения обладают способностью совершать некоторые действия и находиться в соприкосновении с богами—предшествующими причинами происходящего. Если мы говорим, что в едином всеобщем живом существе, повсюду обладающем одной и той же единой жизнью, общность сходных сил, разделенность противоположных или некая предрасположенность действующего к претерпевавшему вместе приводят в движение сходное и близкое и тем самым в соответствии с единым сопереживанием распространяются даже среди того, что далее всего расположено, так, словно оно находится ближе

(стр169)

всего, то таким образом высказывается некое истинное предположение, по необходимости имеющее отношение к жертвоприношениям, однако истинный-то метод жертвоприношений, конечно, не проясняется. Ведь сущность богов не заключается в природе, природных необходимостях и в том, чтобы пробуждаться вместе с природными претерпеваниями или вместе с пронизывающими всю природу силами,— напротив, она сама по себе определена вне их, не имея с ними ничего общего ни в сущности, ни в возможности, ни в каком бы то ни было ином отношении.

8. Те же самые недоразумения возникают также, если некоторые из нас выставляют в качестве причины подобного действия числа так, словно применяют к крокодилу число шестьдесят как родственное Солнцу 120, или природные смыслы, такие как силы и действия животных, например собаки, собакоголовой обезьяны и землеройки,

имеющие общность в отношении Луны, или материальные образы (как они наблюдаются у священных животных применительно к цвету их кожи и ко всяческим телесным формам), или что-то иное, связанное с телами животных или с остальными каким бы то ни было образом приносимыми в жертву предметами, или же считают причинами действия в жертвоприношениях мелодию (как в отношении сердца петуха) или что-то другое, наблюдающееся в природе¹²¹. Ведь и в этом не проявляется никакой сверхъестественной божественной причины и причина приходит в действие вместе с жертвоприношениями не в качестве таковой, а в качестве природной, находящейся во власти материи и объемлемой телами, и она естественным образом пробуждается и прекращает свое действие одновременно с ними, как это и существует в природе. Следовательно, если нечто подобное присутствует в жертвоприношениях

(стр.170)

в качестве сопутствующей причины, имеющей тот же смысл, что и то, чему она небеспричастна, то в таком случае оно должно приходиться в соприкосновение с предшествующими причинами.

9. Итак, лучше выставлять в качестве причины дружбу, родство и связь творящих с творимым и рождающих с рождаемым. Стало быть, всякий раз, когда при наличии этого общего начала мы возьмем некое животное или нечто произрастающее на земле и в несмешанности и чистоте сохраняющее воление творца, тогда при его посредстве мы как *ондпа`ег* приводим в действие в чистоте обращенную к нему демиургическую причину. Поскольку этих причин множество и они отчасти находятся в непосредственном соприкосновении, каковы демонические причины, а отчасти каким-то образом располагаются выше последних, каковы божественные причины, но предводительствует еще более важная, чем даже эти, единая причина, то все эти причины приводятся в действие совершенным жертвоприношением. Каждая причина при этом действует в соответствии с тем положением, которое она занимает. Если же какая-то причина окажется несовершенной, то она достигнет некоего предела, дальше которого она продвигаться не в состоянии.

Именно поэтому многие полагают, что жертвы приносятся благим демонам, многие — что высшим силам богов, многие — что космическим или земным силам демонов или богов, и при этом отчасти правильно излагают то, что относится к ним, но не знают всего об этой самой силе, как и всех тех благ, которые простираются во всем божественном.

10. Мы принимаем все: и природные причины, одновременно начинающие действовать, словно в едином живом

(стр.171)

существе, в результате склонности, сопереживания или взаимного отвращения, — как некоторым образом подчиненные, сопутствующие и прислуживающие причины совершения жертвоприношений; и те, что связаны с демонами и с земными или с космическими божественными силами, — как первичные, но приближающиеся к нашему положению. Однако мы утверждаем, что наисовершеннейшие и самые важные причины

созидания в жертвоприношениях имеют отношение к наисовершеннейшим демиургическим силам. Поскольку они объемлют в себе все когда-либо существовавшие причины, мы говорим, что вместе с ними одновременно и разом приходят в движение и все когда-либо существовавшие демиургические причины 122, а благодаря всем им возникает общая польза для всего становления. Эти причины при помощи своего независтливого желания предоставляют блага городам и народам, разнообразным племенам, более или менее крупным областям, а иногда домам или даже отдельному человеку. При этом благодетельствующие выполняют распределение благ не на основании страсти, а при помощи бесстрастного ума в согласии с близостью и родством принимают решение, каким образом следует их предоставлять, и дружба, связующая все, создает это единение при посредстве некоей неизреченной общности.

Ведь это значительно правильнее и более соответствует сущности и силе богов, нежели то, что ты предполагаешь, а именно что боги более всего привлекаются при жертвоприношениях испарениями от живых существ. Ведь если демонов, может быть, и окружает некое тело, которое, как полагают некоторые, получает свое пропитание от жертвоприношений, то и оно невозмутимо и бесстрастно, блистательно и ни в чем не испытывает недостатка, так что не

(стр.172)

происходит никакого истечения из него и оно само не нуждается ни в каком внешнем притоке. Следовательно, даже если бы кто-нибудь придерживался подобного мнения, то, в то время как космос и воздух в нем содержат исходящее от земных предметов неисчерпаемое испарение и подобный поток распространен на равных основаниях повсюду, какая могла бы быть дополнительная польза от жертвоприношений для демонов? Впрочем, в равной мере неверно и то, что приходящее взамен истекающего из них соразмерно насыщает их, чтобы ни избыток не возобладал, ни недостаток не возник, но существовали всецелое равенство и одинаковая однородность демонических тел.

Ведь, конечно, не может быть, чтобы демиург предложил всем живым существам на суше и в море обильное и готовое пропитание, а для геи, кто превыше нас, предусмотрел бы его недостаток. Невозможно и то, что он предоставил бы остальным живым существам ежедневно доставляемое собственными силами изобилие съестных припасов, а демонам определил бы пропитание случайное и исходящее от нас, людей. Похоже, если бы мы из-за своей праздности или под каким-то другим предлогом пренебрегли подобным подношением, то тела демонов оказались бы нуждающимися и были бы причастны несоразмерности и беспорядку.

Стало быть, разве утверждающие это не нарушают весь существующий порядок, чтобы причислить нас к более прекрасному чину и представить более могучими? Ведь если они делают нас кормильцами и восполнителями для демонов, то мы оказываемся более значимыми, чем демоны. Ибо каждый предмет получает пищу и пропитание от того, от чего он произошел. Это можно было бы, пожалуй, наблюдать даже в видимом становлении. Можно созерцать это и в космическом; ведь земное питается от небесного.

В особенности же это оказывается ясным применительно к невидимым причинам. Ибо душа приводится к совершенству умом, природа — душой и остальное точно так же получает пропитание от своих причин. Если же нам невозможно быть первопричинами демонов, то точно так же мы не будем и причинами их питания.

11. Я лично полагаю, что нынешний вопрос ошибочен и в другом. Ведь он не учитывает, что принесение жертв при посредстве огня является скорее расточающим и разрушающим материю, уподобляющим ее себе, но само не уподобляющимся материи, восходящим к божественному, небесному и нематериальному огню, но не пребывающим в отягощении внизу, подле материи и становления. Ведь если бы некое привлекающее при посредстве восходящих от материи испарений вкушение было приятным свойством материи, то материи надлежало бы пребывать нетронутой, ибо таким образом более сильное исходящее от нее истечение воздействовало бы на воспринимающих его. На самом же деле она вся стораает, уничтожается и превращается в чистоту и тонкость огня. Само по себе это является очевидным признаком противоположного тому, что ты говоришь. Ведь лучшие роды, которым приятно истребление материи в огне, бесстрастны и нас делают бесстрастными. Те наши части, которые уподобляются богам сходно с тем, как и огонь делает все прочное и устойчивое подобным светящимся тонким телам, возводят нас при посредстве жертв и жертвенного огня к божественному огню богов точно так же, как и огненное восхождение, обращающееся к огню и возвышающее неизменное и устойчивое до божественного и небесного 123.

12. Ведь, говоря попросту, вовсе не благодаря материи, и не благодаря стихиям, и не благодаря какому-то другому

известному нам телу существует прислуживающая демонам, имеющая облик тела колесница 124. Итак, какое восполнение могло бы возникнуть благодаря одной сущности для другой? Или же какое вкушение от чуждого может присоединиться к чуждому? Конечно, никакое —напротив, значительно вероятнее, что подобно тому как боги громовым огнем рассекают материю, отделяют от нее то, что по сущности нематериально, но подчинено ей и сковано ею, и делают бесстрастным подверженное страстям, точно так же и наш огонь, подражая божественному огню, в своем действии разрушает все материальное в жертвах и очищает предаваемое огню и освобождает от материальных оков, делает восприимчивым к божественной общности благодаря чистоте природы и тем же самым способом освобождает и нас от оков становления, уподобляет богам, делает склонными к дружбе с ними и превращает нашу материальную природу в нематериальную.

13. Опровергнув таким образом неправильные представления относительно жертвоприношений в общем, мы вместо них выдвинули hqrhmm{e соображения. Что же касается каждого вида жертвоприношений по отдельности (поскольку рассуждения относительно жертвоприношений по отдельности требуют точного разграничения того, какое из них относится к какому действию) и

одновременно, на основании вышесказанного—того, какое рассуждение произведено правильно и может быть распространено в мышлении от единичного на многое, —будет легко познать и пропущенное. Так вот, я полагал, что сказать так будет достаточно, потому что, помимо прочего, подобное достойно божественной чистоты. Однако, поскольку остальным то, что не очевидно, пожалуй, могло бы внушить недоверие и подозрение, будто указанные рассуждения не приводят

(стр.175)

в движение мышление и не опираются на способности души к суждению, я хочу провести немного более подробное рассмотрение и, если это возможно, присовокупить к уже высказанным доказательствам более понятные.

14. Самое лучшее начало из всех—это то, которое показывает священный обычай жертвоприношений, опирающийся на порядок следования богов. Итак, давай с самого начала предположим, что одни боги материальны, а другие—нематериальны: материальны те, которые содержат в себе материю и управляют ею, а нематериальны те, которые совершенно обособлены от материи и превосходят ее. В соответствии со жреческим искусством следует начинать священнодействия с материальных богов: ведь иначе не могло бы совершиться восхождение к нематериальным. Так вот, значит, они обладают некоей общностью с материей в той мере, в какой они руководят ею. Стало быть, те же самые боги управляют и тем, что связано с материей, например различием, внешним впечатлением подобия, изменением, возникновением и разрушением всех материальных тел.

Если бы кто-нибудь хотел осуществлять теургическое почитание таких богов, то необходимо преподносить им это почитание так, как это им свойственно по природе и как положено изначально, а именно—поскольку они связаны с материей—являющееся материальным. Ведь тем самым мы, пожалуй, могли бы всячески приспособиться ко всем им и в своем почитании преподнести им подобающее родство. Итак, что касается жертвоприношений, то этим богам подходят мертвые тела, лишены жизни, закление жертвенных животных, использование их тел, всяческое изменение и разрушение и вообще преобразование первичной материи, причем подобает это им не из-за них

(стр.176)

самых, а из-за материи, которой они управляют. Ведь даже если они обособлены от нее так, как это только возможно, все равно они присутствуют в ней. Даже если они стоят выше ее в своей нематериальной силе, они все равно сосуществуют с ней. Управляемое не чуждо управляющему, а упорядочиваемое—упорядочивающему, и использующему не может быть неподходящим то, что способствует ему, будучи орудием. Именно потому подносить нематериальным богам материю в качестве жертвы несообразно, а всем материальным—в высшей степени подобает.

15. Далее, давай рассмотрим после этого в согласии с ранее высказанным наше собственное положение. Ведь иногда мы полностью становимся душой, оказываемся вне тела и, воспарив умом, пребываем

наверху вместе со всеми нематериальными богами. Иногда же мы, в свою очередь, закованы в телесную оболочку, подчиняемся материи и имеем телесный облик. Итак, опять налицо два способа богослужения: один простой, бестелесный и свободный от всякого становления — это тот, который свойствен чистым душам, а другой, подобающий отягощенным телами и всяческой связанной с материей деятельностью, — это тот, который подходит для душ, не чистых и не свободных от всяческого становления. Итак, я полагаю, что все виды *ferbnpophmnhemhi* делятся на два разряда: одни, исходящие от всецело очистившихся людей, — это те, которые совершаются очень редко, одним, как говорит Гераклит, или немногими людьми, которых легко перечислить, а другие, материальные, телесные и состоящие в изменении, — это те, которые подходят людям, еще сдерживаемым телом. Поэтому если кто-нибудь не будет допускать для городов и народов, несвободных от связанной со становлением участи и опирающейся на тела общности, подобного способа

(стр.177)

религиозного почитания, то они вовсе не получают ни нематериальных, ни материальных благ: ведь первые они не в состоянии воспринять, а способствующее другим они не будут подносить. Вместе с тем каждый выказывает свою заботу о жертвоприношении, насколько она возможна, а не насколько невозможна. Следовательно, не нужно, чтобы она стремилась превысить свойственную почитающему богов меру.

То же самое рассуждение имеется у меня и относительно связи, которая образуется как подобает между осуществляющими богочитание людьми и почитаемыми ими силами. Ведь я полагаю, что и она определяет подходящий для себя способ богослужения: свободный от материи — та, которая создается нематериально и создает соприкосновение с чистыми бестелесными силами в самом чисто бестелесном, и телесный — телесная, имеющая отношение к телам и смешивающаяся с управляющими телами сущностями.

16. Однако, помимо этого, мы не должны счесть недостойным также упоминание того, что часто ради необходимой для тела выгоды мы совершаем некоторые действия, связанные с наблюдающими за телом богами и благими демонами, например очищая его от древних проклятий или освобождая от болезней, наполняя здоровьем или устраняя из него тяжелое и медлительное, а легкое и деятельное в него привнося, или же предоставляя ему какое-то всеобщее благо. Так вот, в этом случае, конечно, мы не управляем телом разумно и бестелесно; ведь телу по природе несвойственно быть причастным таким предметам. Будучи сопричастно тому, что родственно ему самому, тело обеспечивается попечением и очищается при помощи тел. Стало быть, священный обычай жертвоприношений в отношении

(стр.178)

описанной пользы по необходимости будет телесным, устраняя избыточное в нас, восполняя все то, чего нам недостает и приводя к соразмерности и порядку все то, что нарушено. И в самом деле, мы, нуждаясь в том, чтобы многие необходимые для человеческой жизни предметы оказались у нас благодаря лучшим родам, используем для

этого священнодействия. Конечно, то, что мы приобретаем ради тел, предоставляет телу заботу или имеет о нем попечение.

17. Стало быть, что же произойдет с нами благодаря совершенно обособленным от всяческого человеческого становления богам в отношении бесплодия, беспокойства, обогащения или какого-то другого жизненного действия? Конечно, ничего. Ведь тем, кто свободен от всего, невозможно иметь отношение к подобным дарам. Однако если кто-нибудь сказал бы, что совершенно нематериальные боги превосходят даже таких богов и, превосходя их, в качестве единой первичной причины соединяют в себе и такие дары, то тем самым он завел бы речь скорее происходящий от них избыток божественного дарования. Что же касается того, будто они сами совершают подобные действия, вникая в детали человеческой жизни, то с этим ни в коем случае не следует соглашаться. Ведь такое покровительство здешнему является частным делом, совершается с неким собственным принижением, не полностью свободно от тел и не может воспринять чистое и несмешанное господство. Поэтому для совершения подобных дел подходит способ священнодействия, связанный с телами и соседствующий со становлением, но ни в коем случае не тот, который полностью нематериален и бестелесен. Ведь *onqkedmhi* — чистый — всецело выше этого и не подходит к данному случаю, а первый, пользующийся телами и телесными силами, является более подходящим, способным

(стр.179)

принести некие благие последствия для жизни, а также предотвратить предстоящие неудачи, предоставляя соразмерность и взаимное слияние смертному роду.

18. Однако в соответствии с другим разделением вся масса людей подчинена природе, управляется природными силами, обращает свои взоры вниз, на природные дела, исполняет установления рока, воспринимает порядок совершающегося в согласии с роком и всегда практически рассуждает только о природных предметах. Лишь немногие, опираясь на некую сверхъестественную силу ума, отпадают от природы и обращаются к обособленному и несмешанному уму, и это все те, кто в то же самое время оказывается стоящим выше природных сил. Некоторые же люди занимают среднее положение и находятся посередине между природой и чистым умом, опираясь частью на то, а частью на другое, частью же следуя некоей смешанной из того и другого жизни, а частью освобождаясь от худшего и переменяясь к лучшему 125.

Стало быть, поскольку люди разделены таким образом, пожалуй, могло бы оказаться совершенно ясным и то, что следует за этим. Ведь те люди, которые управляются в согласии со всеобщей природой, сами живут в согласии со свойственной им природой и опираются на природные силы, совершают соответствующий природе и приводимым природой в движение телам религиозный обряд, проявляя заботу о местностях, о воздухе, о материи, о материальных силах, о телах, о телесных свойствах и качествах, о подходящих движениях и изменениях подверженного становлению и об остальном, близком к перечисленному, причем как в смысле благочестия вообще, так и в смысле принесения жертв. А те люди, что проводят свой век в со

гласии только с умом и с жизнью ума и освободились от

(стр.180)

природных оков, во всех частях теургии придерживаются умного и бестелесного священного закона жречества. Те же люди, которые занимают промежуточное положение между ними, в соответствии с особенностями такового в своих священных обрядах движутся разными путями: или принимая участие в обоих способах почитания богов, или отказываясь от одного из них, или воспринимая их как предпосылку для более почитаемых ими (ведь без них, пожалуй, не могли бы возникнуть и стоящие выше), или же предпринимая какие-то иные действия в отношении их. 19. Примерно таким же образом проявляется и следующее разделение. Среди божественных сущностей и сил одним подчинены души и природа, прислуживающие их созидательной деятельности так, как те захотят. Другие же совершенно отделены от души и природы — я имею в виду божественную душу и природу, но не мировую и направляющую становление. Некоторые, занимая среднее положение между теми и другими, обеспечивают их взаимную общность или в виде единой нерасторжимой связи, или в виде независтливого участия лучшего, или в виде беспрепятственного восприятия у худшего, или в виде свойственного тому и другому согласия. Итак, всякий раз, когда мы поклоняемся богам, царствующим над душой и природой, не бессмысленно подносить им в дар и природные силы и не следует отказываться от посвящения им тел, управляемых природой. Ведь все природные предметы прислуживают им и способствуют упорядочению какой-то их части. Всякий же раз, когда мы стремимся почтить тех богов, которые сами по себе являются единообразными, стоит преподнести им совершенные почести. Этим богам подходят умные дары бестелесной жизни и все те, которые несут добродетель и мудрость, даже если и есть некие

(стр.181)

более совершенные и целостные душевные блага. Далее, богам, занимающим среднее положение и повелевающим промежуточными благами, иногда могли бы подойти дары обоих родов, а иногда общие для них обоих, или отстраняющиеся от низшего и достигающие высшего, или вообще каким-то одним способом занимающие среднее положение.

20. Опираясь в своем исследовании на другое начало — на космос и космических богов, на распределение в нем четырех стихий, на соединение стихий в надлежащих пропорциях и на упорядоченное круговое движение, происходящее вокруг определенного центра, мы познаем легкодоступный путь наверх, к истине связанного с жертвоприношениями священного служения. Ведь если мы сами пребываем в космосе, содержимся во всецелом мироздании в качестве частей, изначально увлекаемся им, совершенствуемся благодаря всем его силам, составлены из заключенных в нем стихий и владеем некоей частицей жизни и природы, получив ее от него, то из-за всего этого не следует, конечно, пренебрегать космосом и космическим устройством.

Итак, давай предположим, что у каждой космической частицы

имеется как тело, которое мы видим, так и окружающие тело отдельные бестелесные силы. Ясно, что закон священного служения подобное ставит в соответствие подобному и распространяет такое свое действие на все предметы сверху донизу, воздавая бестелесное бестелесному, тела — телам и вообще соответственное по собственной природе — тому и другому. Впрочем, всякий раз, когда некто прикоснется к сверхкосмическим теургическим богам (а это случается реже всего), без сомнения, таким человеком оказывается тот, кто в своем почитании богов стоит выше как тел, так и материи и объединяется с богами в сверх-

(стр.182)

космической силе. Впрочем, не следует этот путь, который открывается для отдельного человека, иногда, с трудом и поздно, как вершина жреческого служения, объявлять обычным для всех людей, точно так же не следует считать его обычным как для начинающих заниматься теургией, так и для всех тех, кто находится на середине своего пути в ней. Ведь эти люди так или иначе облачают в телесную форму заботу о своей святости 126.

21. Я думаю, все жаждущие увидеть теургическую истину могли бы согласиться с тем, что нельзя отчасти или несовершенно возносить к богам обращенное к ним благочестие. Однако поскольку перед появлением богов приходят в движение всяческие силы, которые подчинены самим себе, и всякий раз, когда те намереваются спуститься на землю, эти силы идут впереди них и двигаются во главе шествия, то тот, кто не воздает всем им должных почестей и не приветствует каждое в соответствии с подобающей ему честью, уходит неудовлетворенным и не получившим божественной причастности, а тот, кто умилиствовал всех, воздал угодные каждому и по возможности наиболее подходящие почести, всегда пребывает не подверженным опасностям и случайностям, хорошо подготовив совершенный и целостный прием для божественного хора. Стало быть, в то время как это обстоит так на самом деле, необходимо ли способу выполнения священного служения быть простым и составленным из немногочисленных обрядов или же многообразным, имеющим отношение ко всему и составленным из всего, как говорится, в космосе собранного?

Так вот, если бы то, к чему обращаются в заклинаниях, и то, что приводится в движение в священных действиях, были простыми и принадлежащими к одному чину, то по

(стр.183)

необходимости простым был бы и способ совершения жертвоприношений. Но уж если не охватить ничем множество сил, которые пробуждаются при нисхождении и движении богов, то только теурги, испытав подобное в действии, имеют точное представление об этом, только они в состоянии понять, каково завершение жреческой деятельности, и знают, что пропущено, пусть даже его немного, потому что пропущенное уничтожает весь результат священнослужения, наподобие того как в музыке, если порвана одна-единственная струна, то вся она становится негармоничной и несозвучной. Итак, подобно тому как

в том случае, когда речь идет о видимых божественных сошествиях, возникает явный вред для тех, кто оставил непочтённым кого-то из лучших, точно так же и когда речь идет об их неявном присутствии в жертвоприношениях, следует оказывать почести не одному или другому, но так, как это подобает чину каждого. Тот же, кто отпустил неодаренным кого-либо, разрушает все: он уничтожил единый всеобщий порядок. Тем самым он не оказал, как мог бы решить кто-нибудь, не вполне совершенный прием, но вовсе ниспроверг все священное служение.

22. Так как же, разве высшее в жречестве не восходит к самому наивластнейшему во всем множестве единому и в нем не совершает одновременное служение многим сущностям и началам? Конечно, я сказал бы, что это совершенно верно. Однако подобное состояние наступает позже всего и у весьма редких людей, и следует быть до вольным, если оно появится даже и на закате жизни. Но нынешнее рассуждение не может служить предписанием для такого человека—ведь он превьше всякого закона¹²⁷, и оно создает подобное законодательство для тех, кто нуждается в некоем божественном установлении. Итак, согласно

(стр.184)

нашему рассуждению, подобно тому как космос создается путем сведения многих порядков в единый общий порядок, и свершению жертвоприношений, не оставляющему ничего в стороне и совершенному, необходимо опираться на весь порядок лучших. Впрочем, если этот строй является множественным, законченным и составленным из многих порядков, то, стало быть, и священнодействию необходимо всячески подражать ему при посредстве всех приводимых в действие сил. Итак, точно так же и всему существующему вокруг нас не следует соприкасаться с предшествующими ему божественными причинами лишь в некоторой своей части, как и не вполне сводиться к своим создателям.

23. Далее, многообразный обряд божественного почитания при священнодействиях одно сущее в нас или вокруг нас очищает, другое совершенствует, третье приводит к соразмерности и порядку, четвертое освобождает от принадлежащей смертному роду ошибочности иным способом и делает все приятное для всех превосходящих нас. Тем самым, когда божественные и подобные им человеческие причины соединяются в одном и том же, правильное выполнение жертвоприношения предоставляет всяческие совершенные и великие блага.

Видимо, для достоверного понимания этих самых вопросов неплохо прибавить еще вот что. Изобилие силы высших существ всегда по природе превосходит все еще и в том, что одинаково и на равных основаниях беспрепятственно присутствует в нем. Стало быть, в соответствии с таким представлением первейшее блистает даже для самого последнего и нематериальное невещественно присутствует в материальном. Пусть не удивляется кто-то, если мы скажем, что даже какая-то материя является чистой и божественной. Ведь и она произошла от отца и демиурга

(стр.185)

всего и обладает своим совершенством, будучи удобным вместилищем для богов. Вместе с тем ничто не отнимает у лучшего и способности $\rho\phi\epsilon\upsilon\grave{r}$ стоящее ниже его и тем самым ничто не отлучает материю от участия в лучшем, так что вся та материя, которая совершенна, чиста и имеет благой облик¹²⁸, не окажется неподходящей для того, чтобы служить вместилищем для богов. Ведь поскольку ничему на земле никак невозможно было бы оказаться беспричастным божественной общности, то и земля сама восприняла от последней некую божественную частицу, достаточную для того, чтобы дать место богам.

Итак, теургическое искусство, приняв это во внимание и именно таким образом обыкновенно отыскивая подходящее каждому богу на основании общности с ним вместилище, часто соединяет камни, травы, животных, благовония и другие подходящие священные, совершенные и божественные предметы и затем готовит из всего этого вполне совершенное и чистое вместилище для богов.

Ведь в самом деле, следует досадовать не на всякую материю, но только на ту, которая чужда богам, родственную же им нужно выбирать, поскольку она может подойти для строительства храмов и для установки статуй, точно так же как и для связанных с жертвоприношениями священнодействий. Ведь в противном случае для местностей на Земле или для живущих на ней людей не возникло бы причастности к восприятию лучших, если бы ей не предшествовало некое подобное первичное основание. Необходимо доверять не изреченным словам о том, что даже при посредстве блаженных зрелищ от богов передается некая материя. Конечно, она сама родственна тем, кто ее дарует. Следовательно, разве принесение в жертву подобной материи не побуждает богов к появлению, не призывает их к непосредственному

(стр.186)

соединению с ней, не заключает их в себе, когда они оказываются рядом, и не показывает совершенно?

24. То же самое можно было бы заметить также и на основании распределения по отдельным местностям, а также особого управления отдельными существующими предметами, которое разделяет между собой подобные большие или меньшие наделы в соответствии с различиями в чине. Ведь, конечно, ясно, что повелевающим некими местностями богам более всего подобает приносить в жертву то, что от них рождается, а управляющим — то, что ими управляется. Ведь совершающим что-то всегда в наибольшей степени угодны результаты своих собственных дел, а тем, кто приносит в жертву нечто в первую очередь, это самое прежде всего и дорого. Итак, или какие-то животные, или растения, или иные земные предметы управляются лучшими родами и одновременно причастны их управлению и предоставляют нам нерасторжимую общность с теми. Стало быть, кое-какие подобные предметы, а именно все те, которые благодаря своей чистоте сохраняют возможность заключать в себе общность богов и людей, спасаясь и оберегаясь, сами одновременно приумножают свойство соприкасающегося с ними. Таковы некоторые из египетских животных ¹²⁹, и таким повсюду является святой человек. Некоторые

же предметы, а именно все те, которые делают свое распадение вплоть до начала первых стихий родственным и вполне подобающим причинам лучших родов, будучи посвящаемы богам в огне, делают это свойство еще более блистающим 130. Ведь всегда, когда завершается это распадение, более совершенными оказываются предоставляемые им блага.

25. Далее, если бы описанное было всего лишь человеческим обычаем и определялось только в наших установлениях, то можно было бы говорить, что священные

(стр.187)

обряды богопочитания являются открытиями нашего собственного мышления. На самом же деле владыка их — бог, призываемый на помощь в жертвоприношениях, и вокруг него во множестве пребывают боги и `тсек{. Каждому народу, живущему на земле, им по жребию дан некий общий покровитель, как и каждому храму—свой собственный. Наблюдателем за жертвами, приносимыми богам, является бог, ангелам —ангел, демонам —демон, и в остальном точно так же: то, что сходно по своему роду, по жребию поставлено над каждым обрядом. Итак, когда мы приносим жертвы богам, вместе с богами-наблюдателями и исполнителями жертвоприношения одновременно необходимо почитать и божественный закон мирского священнодействия в жертвоприношениях, подобает по собственной воле быть смелыми (поскольку мы совершаем священные действия, подчиняясь повелевающим ими богам) и сохранять необходимую осторожность, чтобы каким-то образом не принести в жертву некий недостойный богов или чуждый им дар. В заключение же мы предписываем правильно выносить суждения обо всех окружающих нас, пребывающих в мироздании и разграниченных по родам богам, ангелах и демонах и в соответствии с этим суждением даровать каждому из них угодную ему жертву. Ведь только таким путем священнослужение окажется достойным наблюдающих за ним богов.

26. Поскольку далеко не самой малозначимой частью жертвоприношений является молитва, которая связана с ними в большинстве случаев, в их ходе укрепляет силу и вершит все их действие, образует единое сообщество с религиозным обрядом и скрепляет нерасторжимую жреческую общность с богами, то неплохо бы немного сказать и о ней. Ведь подобное достойно изучения как само по себе,

(стр.188)

так и потому, что такое исследование делает знание о богах более совершенным. Итак, я утверждаю, что первый вид молитвы является соединительным руководящим соприкосновением с божественным и знакомством с ним. Следующий за ним ее вид—способствующий согласной общности и обращенный к богам в благодарность за посылаемые ими дары, вершащие все действия прежде слова и прежде мысли. Наисовершеннейший же ее вид запечатлевает неизреченное единение, вручающее всю власть богам и позволяющее нашей душе полностью оказаться среди них.

В этих трех пределах, в которых отмеривается все божественное, молитва, обеспечивая нашу дружбу с богами, дарует троякую

жреческую божественную пользу, относящуюся, во-первых, к озарению, во-вторых, к обыкновенному действию и, в-третьих, к совершенной наполненности огнем. Иногда она предшествует жертвоприношениям, иногда разделяет собой священнодействия, совершаясь в промежутке между ними, а иногда творится в конце, после жертвоприношений.

Никакое жреческое действие не происходит без возносимых в молитвах просьб. Пребывание в молитвах в течение длительного времени питает наш ум, делает восприятие нашей душой богов во много крат более сильным, открывает для людей божественные предметы, вырабатывает у них привычку к вспышкам света, постепенно совершенствует наши органы для соприкосновения с богами, до тех пор пока не возведет нас на самую вершину, постепенно возвышает наши способы мышления и закладывает в нас божественные, пробуждает дар убеждения, общность и нерасторжимую дружбу, возвеличивает божественное начало души, очищает ее от всего противоположного, отбрасывает в сияющих эфирных духах вокруг нее все то, что связано

(стр.189)

со становлением, дает благую надежду и веру в свет и, говоря в общем, делает наперсниками богов, если так можно сказать, тех, кто пользуется ею 131.

Так вот, если подобное состояние—это именно то, которое можно было бы назвать молитвой, и оно создает столько благ в нас и обладает той общностью с жертвоприношениями, про которую мы уже сказали, то разве не при его посредстве становится ясной цель $\text{ferbnophm}\chi\text{em}\eta\text{i}$, поскольку и она причастна демиургическому соприкосновению, так как в этих действиях она становится свойственной богам? Тогда подобное является благом, как и все то, что посылается людям демиургическими причинами. Стало быть, в свою очередь, на основании этого становится ясным возвышающее, совершенствующее и наполняющее действие молитв, как и то, каким образом оно становится деятельным, каким образом —объединяющим и каким образом оно причастно даруемой богами всеобщей связи. Однако третье суждение, поскольку два первых обретают устойчивость друг при посредстве друга и вкладывают друг в друга совершенную жреческую силу священного обряда, легко можно было бы вывести на основании ранее сказанного.

Именно поэтому в жреческом учении и проявляются всеобщее согласие и содействие себе самому, связывающие всеми способами более тесно, чем в любом живом существе, родственные части самого себя в единую общность, которой ни в коем случае не следует пренебрегать, как и не следует, отбирая из нее лишь некоторые части, пренебрегать остальными. Точно так же необходимо упражняться во всех этих частях и совершенствоваться во всех них тем, кто желает в чистоте соприкоснуться с богами.

(стр.190)

VI

1. Итак, это, пожалуй, не могло бы обстоять иначе.

Впрочем, мне пора переходить к следующему выдвигаемому тобой сомнению. Ведь что же, на самом деле, как гласит твое рассуждение, необходимо, чтобы эпопт не прикасался к трупам, но в то же время богослужения по большей части совершаются с использованием трупов животных? Давая ответ на подобные сомнения, рассмотрим это кажущееся противоречие. В нем никоим образом не должно наличествовать никакого противоположения — напротив, только кажется, будто эти суждения противостоят друг другу. Ведь если бы и избегали соприкосновения и приходили в соприкосновение с одними и теми же мертвыми телами, то это высказывание противоречило бы самому себе. Однако если предписывают; избегать одних, неосвященных, тел, а с другими, а именно со всеми теми, которые освящаются, соприкасаться, то здесь

(стр.191)

нет никакого противоречия. Далее, человеческие тела, когда их покинула душа, трогать недопустимо: ведь в момент смерти в теле гаснет некий след¹³², призрак или видение божественной жизни. Касаться же остальных мертвых тел живых существ уже не является нечестивым, поскольку они и не имели отношения к иной, более божественной жизни. Кроме того, одним богам, например свободным от материи, подходит отсутствие подобного соприкосновения, а с другими, управляющими животными и ближайшим образом связанными с ними, положено общение через жертвенных животных. Итак, в данном случае не возникает никакого противоречия.

2. Дать ответ на это можно было бы и иначе. Ведь людям, пребывающим среди материи, лишены жизни тела несут некое осквернение, поскольку неживое приносит живому некую загрязненность, точно так же, как и грязное — чистому и отсутствие — наличию, поскольку в то, что способно умереть, худшее привносит некую оскверненность из-за его природной предрасположенности к нему. Для демонов же, совершенно бестелесных и ниоткуда не воспринимающих разрушения, тело не создает никакой оскверненности. Напротив, им необходимо превосходить подверженное разрушению тело и не допускать от него к себе никакого проявления порчи.

3. Итак, я говорю это относительно подразумеваемого в данном сомнении противоречия. Истолковывая же само по себе то пророческое *dei qrbhe*, которое совершается при посредстве священных животных, например ястребов¹³³, мы утверждаем, что боги никогда не имеют отношения к оракулу, связанному с таким образом используемыми телами. Ведь они не управляют отдельными животными ни обособленно, ни соседствуя, ни материально, ни при помощи

(стр.192)

некоего свойства. Пусть подобное соприкосновение с мантическими орудиями будет отнесено на счет демонов, причем и тех — совершенно обособленных, по жребью получивших под свою власть различных животных, находящихся подле них в подобном начальствовании и не обладающих совершенно самостоятельной и нематериальной собственной властью. Или же, если кому-нибудь будет угодно так считать, пусть

им будет назначено такое местопребывание, при посредстве которого они по природе вступают в общение с людьми и вопрошаются об оракулах. Однако и это местопребывание следует считать свободным от тел: ведь чистое не образует никакой общности с противоположным ему. Между тем его соприкосновение с людьми при посредстве души жертвенного животного имеет некий смысл. Ибо эта самая душа обладает определенным свойством с людьми вследствие всеобщего родства жизни и с демонами, поскольку, освободившись от тел, она каким-то образом пребывает обособленной. Занимая промежуточное положение между теми и другими, она прислуживает начальствующему и возвещает тем, кто еще пребывает в теле, то, что предписывает повелитель, и образует для них обоих промежуточное звено между ними.

4. Следует придерживаться также того мнения, что душа, пользуясь подобными оракулами, не только внемлет прорицанию, но и со своей стороны привносит некий немалый вклад в его действительное осуществление. Ведь она изменяется вместе с ним, объемлет его и вместе с ним предвидит будущее при посредстве некоей необходимости сопереживания. Итак, этот метод прорицания совершенно отличен от божественного и истинного метода и в состоянии говорить наперед относительно маловажных и преходящих дел, и относительно подвластного обособленной

(стр.193)

природе, и обо всем том, что уже приходит в становление, переносит собственные движения на предметы, способные их воспринять, и многими способами привносит претерпевание в то, что по природе предрасположено к сопереживанию. Однако при посредстве претерпевания никогда не могло бы возникнуть совершенного предвидения будущего. Ведь обращаться к будущему более всего свойственно тому, что само невозмутимо, нематериально и чисто во всех отношениях, а то, что смешивается с неразумием и мраком телесности и материальности, исполняется всяческого незнания. Поэтому ни в коей мере не следует принимать описанное искусственное занятие за прорицание. Не следует и предаваться ему с величайшим рвением, так же как и нельзя доверять другому человеку, предающемуся ему и считающему, будто он имеет для себя некое ясное и понятное доказательство истины. Пусть это будет нами сказано о подобном способе прорицания.

5. Ну так что же, давай поговорим и об ином роде недоразумений, причина которого скрыта. Этот род, который, как ты сам говоришь, заключает в себе угрозы насилия, многообразно разделяется на множество угроз. Ведь угрожают расколоть небеса, или выдать тайны Изиды, или открыть неизреченное в непостижимости, или остановить корабль, или предать песни Осириса Тифону¹³⁴, или совершить что-то подобное. Весь этот вид слов люди не возносят, как ты полагаешь, к Солнцу, к Луне или к какому-то небесному телу (ведь это привело бы к еще более страшному неразумию, чем даже то, на которое ты досадуешь), но, как я говорил ранее, обращают к некоему роду отдельных космических сил, неразборчивому и неразумному, который воспримлет от иного разум и повинуется ему, однако собственным мышлением не различает

(стр.194)

истину и ложь, а также возможное и невозможное. Так вот, когда произносятся угрозы, этот род разом приходит в движение и выходит за свои пределы, так что, как я полагаю, он по природе возбуждается видимостью и обольщает остальное безумной и неустойчивой фантазией.

6. Имеет это и другой сходный смысл. Теург благодаря силе неизреченного повелевает космическими предметами уже не как человек и не как тот, кто обладает человеческой душой, но становится выше своей собственной сущности, как тот, кто до этого был причислен к божественному чину, причем не как тот, кто создал все то, о чем он ведет речь, но как тот, кто в подобном использовании слов указывает, сколь великой и какой по качеству силой он обладает благодаря единению с богами, которое предоставило ему знание неизреченных символов. Кто-нибудь может еще сказать, что распределенные по отдельным частям мироздания демоны, которые сохраняют эти части, имеют столь великую заботу и попечение о той частице, которую каждый из них получил по жребию, что не терпят даже противоречащего слова и сохраняют непоколебимым вечное постоянство космических предметов. Итак, они владеют им неизменно, поскольку божественный порядок пребывает в неподвижности и постоянстве. Стало быть, в отношении того, в чем обладают бытием воздушные и земные демоны, они не терпят доходящих до их слуха угроз.

7. Далее, в ответ на сказанное можно было бы представить вот еще какое доказательство. Демоны управляют сохранением неизреченных мистерий прежде всего так, как это было установлено изначально, когда создавалась упорядоченность мироздания. Ведь частицы мироздания пребывают в установленном порядке, потому что благодетельная сила

(стр.195)

Осириса остается непорочной и чистой и не смешивается с противостоящими ей заблуждением и возмущением, и жизнь всего остается чистой и нетленной, поскольку скрытые, дающие жизнь словам красоты Изиды не снисходят до являющегося видимого тела; все пребывает неподвижным и вечно возрождающимся и потому, что никогда не останавливается бег Солнца. Совершенным же и полным все остается, поскольку никогда не открывается неизреченное в Абидосе 135. Итак, то, в чем обретает спасение все (я говорю про всегдашнее сохранение неизреченного скрытым и про всегдашнее неучастие безмолвной сущности богов в противостоящей ей участи), не может быть воспринято с голоса земными демонами, поскольку это или не имеет к подобному отношения, или же неизреченное становится общедоступным, хотя в последнем случае подобный способ произнесения слов и обладает по отношению к ним некоторой силой. Богам же никто не угрожает, и не существует никакого способа молитвы, обращенной к ним, который оказался бы подобным. Потому-то у халдеев, у которых выделено чистое обращение лишь к богам, ни в коем случае не произносятся угрозы. Египтяне же, смешивающие демонические слова с божественными знаками, иногда пользуются и

угрозами. Итак, ты получил и на это краткий, но, я думаю, достаточно правильный ответ.

(стр.196)

VII

1. В той же самой богомудрой музе нуждаются для своего разрешения и следующие недоумения. Однако сперва я хочу дать тебе истолкование метода теологии египтян. Ведь они, подражая природе *lhprngd`mh* и божественному творению, сами также показывают некие изображения мистических, скрытых и неявных мыслей с помощью символов, подобно тому как природа при посредстве символов некоторым образом запечатлела неявные смыслы в явных образах, а божественное творение начертало истину образов в видимых изображениях. Итак, зная, что все лучшее радуется уподоблению худшего себе, и желая исполнить его тем самым блага при посредстве возможного подражания тому, они, не без основания и сами, предпосылают подобающий лучшему способ скрытого в символах посвящения в мистерии.

(стр.197)

2. Так вот, и ты выслушай умное истолкование символов в согласии с представлениями египтян, отказавшись от возникающего в воображении и в виде звуков призрака этих самых символов и возвышая себя до умной истины. Итак, считай, что ил—это все телесное и материальное, питающее и рождающее, все то, что является материальным обликом природы, движущимся вместе с изменчивыми течениями материи, или же все то, что заключает в себе реку становления и само вместе с ней застывает, или же изначальная причина стихий и всех связанных с этими стихиями сил, служащая основанием, словно корень. В то время как это обстоит так, причинствующий становлению, всяческой природе и всем силам стихий бог, поскольку он превосходит перечисленное, будучи нематериальным, бестелесным, сверхъестественным, нерожденным, неделимым и целостным сам благодаря себе, в самом себе не явленный, идет впереди всего перечисленного, заключает в себе все. Поскольку он соединяет все и уделяет частицу самого себя всем космическим предметам, то он и являет себя в них; а поскольку он превосходит все и сам по себе простирается надо всем, то появляется он как обособленный, отдельный, парящий в воздухе и сам по себе простирающийся выше космических сил и стихий.

Свидетельствует об этом и следующий символ. Ведь он, словно некая загадка, говорит о том, что в виде лотоса над илом имеется возвышение, никоим образом его не касающееся, которое обозначает умное и огненное руководство. Ведь все части лотоса предстают закругленными: и листья по внешнему виду, и плоды по форме; это свойственно только круговому движению ума, обнаруживающему одинаковость, тождественность, упорядоченность и равномерность. Бог же сам по себе превьше даже подобного

(стр.198)

руководства и действия, досточтимый и святой, находящийся вверху и пребывающий в себе, и именно это пытается обозначить его положение. Он, проплывая на корабле, представляет управляющую космосом власть. Итак, подобно тому, как кормчий, будучи обособленным от судна, управляет его рулем, так и Солнце, будучи обособленным, управляет кормилами всего космоса. Далее, подобно тому, как кормчий направляет все сверху, с кормы, привнося от себя первое, краткое, начало движения, так, значительно раньше даже первых начал природы бог сверху нераздельно предоставляет первичные причины движений. Итак, вот какие важнейшие вещи показывает то, что он плывет на корабле 136.

3. Поскольку всякая частица небес, всякий знак зодиака, всякое небесное движение и всякое время, в продолжение которого движется космос и все вообще воспринимает нисходящие от Солнца силы, частью соединяющиеся с перечисленным, а частью стоящие превыше смешения с ним, то символический способ знаменования дает представление и о них, обозначая в своих речениях изменение их формы в зависимости от знаков зодиака и перемену их облика в зависимости от времени года и показывая неизменное, постоянное, не оскудевающее, всестороннее и всеобщее, исходящее от Солнца дарование всему космосу. Однако поскольку разные воспринимающие предметы движутся в неделимом божественном даровании по-разному и сами приемлют разнородные силы Солнца в соответствии со своими собственными движениями, то вследствие этого символическое восприятие стремится единого бога показать при посредстве множества даруемых им предметов, а его единую силу представить как многообразие сил. Потому оно и утверждает, что он един и один и тот же, а замену

(стр.199)

и преобразование его внешнего облика относит на счет воспринимающих его предметов. Потому-то оно и говорит, что он изменяется в зависимости от знаков зодиака и от времен года, поскольку эти предметы принимают разнообразные очертания по отношению к богу в согласии со многими способами его восприятия. С такими молитвами египтяне обращаются к Солнцу не только при его непосредственном узрении, но и в более обыденных мольбах, которые обладают подобным смыслом и возносятся к богу в подобном символическом таинстве. Именно поэтому было бы бессмысленно выдвигать какие-либо возражения против них.

4. Вопросы, следующие за рассмотренными, нуждались бы в более детальном изложении, если бы кто-нибудь вознамерился провести достаточное их рассмотрение. Тем не менее в ответе на них необходимо каким-то образом вкратце обрисовать истинное положение вещей. Ведь ты спрашиваешь, к чему обращены ничего не значащие имена 137. На самом деле они не являются ничего не значащими в том смысле, как ты это предполагаешь. Напротив, пусть они будут нам непонятны, и некоторые—а именно те, ответ в отношении которых мы получили от богов,—даже понятны, все равно для богов все они значимы, причем не в смысле произнесения и не тем способом, который обозначается и разъясняется в человеческих видениях, но ум

но, в согласии с самим божественным человеческим умом, или беззвучно, или превосходяще и попросту и в соответствии с умом, пребывающим в единстве с богами. Итак, необходимо отказаться от всяческих домыслов и логических выводов на основании божественных имен, точно так же, как и от свойственных природным явлениям естественных звуковых подражаний. В этих именах необходимо видеть (стр.200)

умную, божественную и символизирующую божественное подобие примету. И пусть даже она нам непонятна – само это в ней самое священное. Ведь она превьше того, чтобы служить предметом познавательного расчленения. В самом деле, в отношении того, разделение чего мы знаем, мы в имени обладаем всем знанием о божественной сущности, силе и порядке.

В то же время мы сохраняем в душе и собранный воедино мистический и неизреченный образ богов, и при посредстве этого возвышаем всю свою душу до богов, и, возвысив, по возможности приводим ее в соприкосновение в богами. Но почему же среди божественных знаков мы предпочитаем чужеземные родным для каждого человека? И у этого факта имеется мистический смысл. Ведь поскольку боги объявили достойными их наречия священнх народов, каковы египтяне и ассирийцы, то по этой самой причине мы и считаем, что необходимо пожертвовать своим родным языком ради родственного богам. Кроме того, поскольку их способ произнесения слов является самым древним, и в особенности вследствие того, что люди, познавшие первыми имена богов¹³⁸, передали их нам в сочетании с собственным языком как свойственным и подходящим для этих имен, мы сохраняем до сих пор неизменным божественный обычай их произнесения. Ведь даже если речь идет о каком-то ином предмете, подобающем богам, ясно, что им родственно вечное и неизменное.

5. Но слушающий, говоришь ты, обращает внимание на обозначаемые предметы, и потому его мысль остается одной и той же и самой по себе достаточной, каким бы ни было имя. Однако дело обстоит не так, как ты предполагаешь. Ведь если бы имена были когда-то установлены на основании договоренности, то тогда не было бы никакой

(стр.201)

разницы, принять одни имена или другие. Но если они имеют отношение к природе сущего, то те из них, которые в большей степени ей соответствуют, и богам будут, конечно, более любезны. Так вот, вследствие этого очевидно, что язык священнх народов предпочтен языку остальных людей разумным образом. Ведь переведенные имена не сохраняют мысль в точности той же самой и у каждого народа существуют некие особенности, которым невозможно дать обозначение в языке другого народа. Далее, даже если по возможности перевести их, все равно они уже не сохранят той же самой силы. Кроме того, чужеземные имена заключают в себе значительную выразительность при значительной же краткости и в меньшей степени причастны двусмысленности, пестроте и

множественности оборотов речи. Стало быть, по всем этим причинам они и подобают лучшим.

Далее, отбрось прочь то не имеющее отношения к истине предположение, будто тот, к кому обращены заклинания, является или египтянином, или кем-то владеющим египетским языком. Скорее считай, что, поскольку египтяне первые удостоились сопричастности богам, боги радуются, получая обращение по священным обычаям египтян. Если же все эти имена являются лишь уловками колдунов, то каким образом они, пребывающие в самом тесном единстве с богами, связывающие нас с ними и чуть ли не обладающие равными с лучшими силами, могли бы быть измышлениями воображения, когда без них не совершается никакое жреческое действие? Кроме того, они не служат прикрытием и наших страстей, при посредстве которых якобы посвящаются божеству. Ведь мы обращаем к богам подходящие им по природе слова, опираясь отнюдь не на то, в чем мы могли бы испытать страсть, а, наоборот, на свойственное

(стр.202)

им. И не иначе мы мыслим о божественном, чем оно само является на самом деле. Напротив, как это положено по природе и как постигли истину подобного первые люди, установившие для себя законы священного служения, так и мы остаемся подвластными этим законам. Ведь, даже если последним соответствует какой-то другой, приличный святости и верный обычай, все равно нужно беречь своего рода священные убежища древних молитв в неизменности и постоянстве, не отбрасывая никакую их часть и не присоединяя ничего постороннего. Ведь нечто вроде этого ныне стало причиной появления всех этих преходящих имен и способов молитв, поскольку они, постоянно меняясь из-за стремления эллинов к нововведениям и несоблюдению законов, все никак не получают своего завершения. Ведь эллины, склонные по природе к новшествам и торопливые, проникают повсюду, не обладая никакой опорой в себе и не сохраняя даже то, что они могли бы воспринять от кого-то, но, отбросив вскоре даже это, они преобразуют все в угоду безостановочному измышлению. Варвары же, будучи тверды в своих обычаях, и в речах держатся стойко за одно и то же. Именно поэтому они и любезны богам и обращают к ним слова, радуящие их. Изменять же эти слова никоим образом не положено никакому человеку. Вот что я отвечаю тебе относительно невыразимых имен, называемых варварскими, но на самом деле являющихся приличествующими святости.

(стр.203)

1. Оставив в стороне это, как ты говоришь, ты хочешь, чтобы тебе было разъяснено, чем, как полагают египтяне, является первая orhwhm : умом ли или чем-то превыше ума, и единственная ли она или существует совместно с другой или с другими, и бестелесна ли она или телесна, и тождественна ли демиургу или предшествует ему, и из одного ли все или из многого, и знают ли они материю или первичные телесные качества, и не рождена ли материя или рождена.

Так вот, сперва я объясню тебе причину, по которой в книгах древних толкователей священных текстов приводится множество

различающихся между собой мнений по данному поводу, а у живущих ныне мудрецов рассуждение о великом попросту не допускается. Стало быть, я говорю, что, поскольку имеется множество сущностей и они совершенно различны, возможно наличие и множества их начал,

(стр.204)

обладающих неодинаковым порядком и различными в представлении разных древних жрецов. Все эти начала полностью показал Гермес в двадцати тысячах книг, как их учел Селевк, или в тридцати шести тысячах пятистах двадцати пяти, как рассказывает Манефон¹³⁹. Различные древние авторы, отбирая разные начала применительно к отдельным сущностям, много раз толковали их. Нужно найти истину для всех них и растолковать ее тебе по возможности кратко. Сперва выслушай ответ в отношении того, что ты спросил в первую очередь.

2. Превыше истинно сущего и всех начал стоит единый бог, превосходящий даже первого бога и царя, пребывающий неподвижным в единстве собственной единичности. Ведь к нему не примешивается ни умопостигаемое, ни что-либо другое. Наличествует некая парадигма своего собственного прародителя, своего собственного потомка и единого порождающего бога, истинного блага. Ведь она является чем-то весьма великим и изначальным, источником всего и основанием первых существующих мыслимых идей. Благодаря этому единому не нуждающийся в посторонней помощи бог освещает самого себя, и потому-то он и является прародителем самого себя и не нуждается в посторонней помощи. Ведь он — начало и бог богов, единица из единого, предсущность и начало сущности. Ибо от него — сущность и сущность, почему именно он и называется прародителем сущности. Ведь он сам-предсущее сущее, начало умопостигаемого, почему он и именуется властителем ума¹⁴⁰. Итак, вот каковы важнейшие начала всего, которые Гермес ставит превыше эфирных, огненных и небесных богов, посвятив сто книг исследованию огненных богов, и равное им число — исследованию эфирных, и тысячу — небесных.

(стр.205)

3. В соответствии с другим порядком он ставит первым бога Эмефа, повелевающего небесными богами, который, как он утверждает, есть ум, мыслящий самого себя и обращающий свои мысли на самого себя. Впереди него он ставит единое, неделимое и, как он говорит, первое воспринятое дитя, которого и именует Эйктоном. Именно в нем пребывает первое мышление и первое умопостигаемое, которое и получает поклонение только при посредстве молчания. Вслед за ними во главе созидания видимых предметов стоят другие вожди. Ведь творящий ум, покровитель истины и мудрости, приходящий к становлению и выводящий на свет неявную силу скрытых смыслов, на языке египтян называется Аммоном, тот, кто не ложно, искусно и истинно созидает отдельное — фта (эллины заменяют фта на Гефеста, приписывая ему власть только в области искусства), а тот, кто создает блага, зовется Осирисом или же получает другие наименования вследствие иных своих способностей и действий¹⁴¹.

Далее, у египтян существует и некое иное начальствование над всеми стихиями становления и заключенными в них силами, четыремя

мужскими и четырьмя женскими, которое они считают принадлежащим Солнцу¹⁴². Имеется и иное начало всей становящейся природы, которое они относят на счет Луны. Расчленяя небеса на две, четыре, двенадцать, тридцать шесть или вдвое больше того частей или же разделяя их как-то иначе, они устанавливают большее или меньшее $m^w k | qrbnb^m he$ над этими частями и предпосылают всем им того единственного, который стоит превыше их. Таким образом, представление египтян о началах— от самых высших до самых низших—опирается на единое и достигает множества, в то время как многое, в свою очередь, управляется единым и повсюду неопре-

(стр.206)

деленная природа подчиняется власти некоей определенной меры и высшей, единственной из всех причины. Материю же бог произвел из сущности подразделенной материальности; восприняв ее, исполненную жизни, демиург и сотворил на ее основе простые и бесстрастные сферы¹⁴³, а худшее в ней упорядочил в виде рождающихся и гибнущих тел.

4. Стало быть, после того как подобное таким образом правильно разъяснено, ясно и истолкование содержания иных книг, с которыми, как ты говоришь, ты случайно встретился. Ведь те из них, которые находятся в обращении как принадлежащие Гермесу, охватывают герметические мнения, даже если зачастую написаны философским языком, ибо они переведены с египетского языка людьми, не чуждыми философии. Херемон¹⁴⁴ же и другие авторы, которые касаются первых космических причин, истолковывают низшие начала. Далее, все те, кто излагает сведения о планетах, зодиаке, деканах, гороскопах и о так называемых властителях и вождях, ведут речь о частных распределениях начал¹⁴⁵. И книги в Салмескиниаках¹⁴⁶ охватывают мельчайшую часть герметических заветов. Также и сочинения о звездах, о восходах или закатах Солнца или о приращениях или убываниях Луны в числе этих книг были причастны египетскому исследованию причин. Далее, египтяне не говорят, что все вещи являются природными, но выделяют и душевную, и умную жизнь из природы, причем не только в отношении мироздания, но и в отношении нас самих. Поставив на первое место ум и рассудок, существующие сами по себе, они утверждают, что таким образом создаются возникающие вещи. Они ставят впереди демиурга — праотца становящихся вещей — и познают предшествующую небесам и заключенную в небесах

(стр.207)

жизненную силу. Они заранее располагают превыше космоса чистый ум: и один, неделимый по всему космосу, и другой, разделенный по всем космическим сферам^{М7}. И они не только умозерцают это в пустом словопрении, но и предписывают в ходе жреческой теургии перед лицом бога и демиурга восходить к высшим, всеобщим и превосходящим рок вещам, не привлекая на свою сторону материю и не воспринимая, помимо этого, ничего другого, кроме разве что соблюдения надлежащей меры.

5. И этот путь указал Гермес. Истолкование же его дал царю Аммону¹⁴⁸ пророк Вития¹⁴⁹, отыскав его описание начертанным в

виде иероглифических писем в храмах Саиса Египетского 15°, и он же передал и имя бога, пронизывающее весь космос. Существуют и многие другие предписания по тому же самому поводу, так что, я думаю, ты зря сводишь все представления египтян к природным причинам. Ведь у них существует большее количество начал, относящихся к большому количеству сущностей, и сверхкосмические силы, служение которым они определили в жреческом священном обряде. Итак, я полагаю, что перечисленное предоставляет общие отправные точки для разрешения и всех последующих вопросов. Однако, поскольку нужно не оставить неисследованным ничего в них, давай обратим внимание и на эти проблемы и проведем всестороннее исследование, чтобы знать, каким образом они связаны с какими-то дурными представлениями.

6. Итак, как ты говоришь, большинство египтян то, что обращено к нам, поставили в зависимость от движения звезд. Нужно предоставить тебе более детальное истолкование истинного положения дел, исходя из герметических представлений. Ибо человек, как гласят эти книги, имеет две души: одна существует благодаря первому умопостигаемому (стр.208)

и причастна силе демиурга, а другая вкладывается круговращением небес, в которое дополнительно привнесена богосозерцающая душа. Поскольку это на самом деле так, душа, нисходящая к нам из космоса, следует его круговращениям, а та, что умно присутствует благодаря умопостигаемому, превосходит создающее становление окружение, и благодаря ей возникает и освобождение от рока, и восхождение к умопостигаемым богам, и вся та теургия, которая возносится к нерожденному, совершается в соответствии с подобной жизнью 151.

7. Стало быть, уже не все, как ты ошибочно полагаешь, заковано в нерасторжимые оковы необходимости, которую мы называем роком. Ведь душа обладает собственным началом для восхождения к умопостигаемому, отстранения от возникающих вещей и соприкосновения с сущим и божественным. Мы не приписываем подвластность року также самим богам, которым мы поклоняемся и в храмах, и в виде изваяний, как освободителям от рока. Наоборот, боги уничтожают рок, а худшие природы, отпадающие от них и переплетающиеся со становлением космоса и с телом, вершат рок¹⁵². Следовательно, мы по справедливости совершаем всяческое священное служение в честь богов, чтобы они, единственные повелители необходимости, в разумном убеждении уничтожили назначенное роком зло.

Впрочем, не все заточено в природу рока; напротив, существует и другое начало души, стоящее превыше всякой природы и порождения, на основании которого мы в состоянии достигать единения с богами, возвышаться над космическим порядком и принимать участие в вечной жизни и деятельности наднебесных богов. Именно на основании его мы в состоянии освободить самих себя. Ведь всякий раз, когда оказывает свое воздействие лучшее в нас и душа

(стр.209)

возносится к тому, что превосходит ее, она всецело обособляется от того, что привязывает ее к становлению, отстраняется от худшего,

меняет одну свою жизнь на другую и посвящает себя иному порядку, совершенно оставив первоначальный.

8. Так что же? Можно освободить себя при посредстве движущихся по кругу богов – и полагать тех же самых богов определяющими судьбу и заковывающими жизни в нерасторжимые оковы? Пожалуй, ничто не препятствует даже тому, чтобы в богах, притом что они заключают в себе множество сущностей и сил, наличествовали и другие, причем непреодолимые, различия и противоречия. Впрочем, можно сказать также и то, что в каждом из богов, пусть даже и в видимом, присутствуют некие умпостигаемые начала сущности, при посредстве которых для душ наступает освобождение от космического становления. И, следовательно, если бы кто-нибудь выделял два рода богов – космических и сверхкосмических, то освобождение для душ будет существовать при посредстве сверхкосмических. В трактатах же о богах более детально рассматривается то, какие из них являются возвышающими и в соответствии с какими своими силами, каким образом они уничтожают рок и при посредстве каких жреческих обращений, каков порядок космической природы и каким образом над ней властвует наисовершеннейшее умное действие. Таким образом, нечестиво даже произносить то, что ты почерпнул из Гомера: «Боги переменчивы». Ведь ритуалы, священного служения издревле определены чистыми и умными законами и менее совершенное освобождается превосходящим порядком и силой, и в то время как мы сами переменяемся к лучшей участи, происходит и наше отстранение от менее совершенного, причем в этом действии

(стр.210)

нет чего-либо противоречащего изначальному священному закону, в qfgh с чем боги изменили бы свое решение под влиянием позднейшего священнодействия, но при изначальном возвращении бог послал души вниз с тем условием, чтобы они вновь вознеслись к нему. Итак, при этом восхождении души никакой перемены в богах не возникает и не противоречат друг другу сошествия душ вниз и восхождения их обратно. Ведь как в мироздании становление и все тому подобное тесно связано с умной сущностью, так и в душевном чине освобождение душ от становления созвучно их заботе о становлении 153.

(стр.211)

IX

1. Ну так что же, давай попытаемся возможным для нас образом исправить принимающее многие формы недоразумение, связанное с назначенным каждому демоном и опирающееся на самые разные возражения. Итак, говоря попросту, в то время как в отношении собственного демона существует деятельность двух родов: одна–теургическая, а другая–принадлежащая искусству, и первая призывает его к себе силой высших причин, а вторая–посредством видимых круговращений становления, и первая ни в коей мере не пользуется в дополнение к этому составлением гороскопов, а вторая связана и с подобными методами, и первая всецело превышает природы,

а вторая, в частности, прислуживает демону в соответствии с природой, — мне кажется, ты напрасно сводишь совершеннейшее священнодействие к человеческому и выставляешь свои вопросы в связи с последним.

(стр.212)

2. Далее, и в этом случае мне представляется, что выделяется некая малая часть связанной с этим демоном деятельности. Ведь, в то время как искусные мастера природных дел обыкновенно призывают его в согласии с деканами, со служебными знаками зодиака и звездами, с Солнцем и Луной, с созвездиями Большой и Малой Медведиц, со всеми стихиями и с космосом, ты совершаешь ошибку, выделив одну мельчайшую частицу, связанную с хозяином дома 154, и проводя исследование только ее. И здесь, в свою очередь, оставив в стороне единственный подлежащий обсуждению вопрос, связанный с разъяснением того, каким образом хозяин дома дарует этого демона и в согласии с каким качественно определенным истечением, жизнью или силой последний нисходит к нам от него, ты рассуждаешь относительно того, подчинено ему составление гороскопов или нет и возможно ли отыскать хозяина дома или невозможно. Так вот, какой это имеет смысл в отношении власти над демоном? Ведь ясно, что применительно к его сущности и причине безразлично наше знание подобных вещей. Ибо, даже когда речь идет о природных явлениях, процессы в мироздании происходят, пусть даже мы о них не знаем; напротив, отдельные вещи обладают собственной устойчивостью своей сущности. Итак, тем самым мы выдвинули общие возражения против высказанного недоумения. Давай же попытаемся, рассмотрев по отдельности твои вопросы, дать тебе на них ответ.

3. Ведь ты говоришь, что, следовательно, был бы счастлив всякий, кто, изучив форму своего становления и познав своего собственного демона, при помощи жертвоприношения освободился бы от назначенного роком. Мне кажется, что это твое рассуждение не слишком согласуется ни само с собой, ни с истиной. Ведь если демон приставлен

(стр.213)

к нам формой становления и мы отыскиваем его именно в связи с этим, то каким образом мы могли бы освободиться от назначенного роком при посредстве познания дарованного нам в соответствии с роком демона? Если же на самом деле мы очищаемся при помощи *fergrbnorphmnhemh* от необходимости, как ты в действительности говоришь, при посредстве демона, то каким образом, несмотря на это, он дарован нам по жребию в соответствии с роком? Итак, именно в этом ныне сказанное противоречит самому себе. С истиной же оно вступает в разногласие вот в чем: ведь вовсе не от формы собственного становления приходит назначенный каждому демон, но было у него и некое более высокое начало, чем названное, к которому мы перейдем в дальнейшем. Поэтому если демон рассматривался бы как нисходящий только от здешнего, то, следовательно, не был бы счастлив тот, кому удалось бы достичь знания о связанном со становлением демоне. Да и кто взял бы его проводником в жертвенном очищении от назначенного роком, если он дарован при том условии, чтобы

свершилось то, что назначено роком?

Далее, мне кажется, что подобное представление является лишь отдельной, причем последней, частью теории демона, а его сущность в целом при таком подходе остается в стороне. Однако эти твои недоумения, пусть даже высказанные неправильно, по крайней мере, не лишены связи с некоей спорностью. Последующие же, относящиеся к исчислению канонов и науке составления гороскопов и утверждающие, что они непознаваемы, не вступают ни в какое противоречие с предпосылкой рассуждений. Ведь, будь эти искусства познаваемыми или непознаваемыми, в любом случае истечение звезд назначает демона, знаем мы о нем или нет. Божественная же мантика в состоянии

(стр.214)

дать нам знание о звездах в соответствии с высшей истиной, и мы вовсе не нуждаемся в исчислении канонов или в мантическом искусстве.

4. Если же нужно высказать подобное утверждение, оставив в стороне и эти искусства, то, мне кажется, ты неправильно заключаешь о невозможности познания математической науки на том основании, что в отношении ее существует много разногласий, или потому, что Херемон или кто-нибудь другой возражал против нее. Ведь на таком основании все окажется непознаваемым. Ибо все науки имеют мириады возражений против себя и спорные места в них неисчислимы. Итак, подобно тому, как мы обыкновенно возражаем спорщикам, говоря, что и с истиной противостоящее по природе пребывает в раздоре и что не только ложные суждения вступают в противоречия между собой, и в отношении математики мы выскажем то возражение, что она является истинной, а люди, заблуждающиеся относительно ее, возражают, не обладая никаким истинным знанием. Это случилось не только с ней, но и со всеми знаниями, переданными людям от богов. Ведь всегда, когда проходит время, они соединяются со многими свойственными смертному роду воззрениями и божественный характер их знания ослабевает.

Однако пусть даже это до некоторой малой степени и имеет место, тем не менее все равно возможно сохранить некое очевидное доказательство истины. Ведь на виду находятся совершенно очевидные признаки измеримости божественных круговращений, и всякий раз, когда они заранее предвещают затмение Солнца и Луны и приближение Луны к неподвижным звездам, опыт зрения оказывается согласным с их предзнаменованием. Впрочем, и сохраняемые в течение всех веков описания наблюдений небесных

(стр.215)

явлений как у халдеев, так и у нас согласно свидетельствуют в пользу истинности этого знания. Можно было бы предъявить и более понятные доказательства этого, если бы о них в первую очередь шла речь. Однако поскольку они уже чрезмерны и не имеют никакого отношения к познанию демона, то я их, по справедливости, опускаю. А перехожу я к более соответствующим вещам.

5. Ведь ты утверждаешь в строках своего письма, что постижение

бнгмhjmnbemh хозяина дома, благодаря которому, как говорят эти люди, возможно познание собственного демона, или хозяев домов, если их больше одного, даже у этих самых людей, пожалуй, по общему мнению, является неосуществимым. Каким же образом у них признается недостижимым знание о хозяине дома, когда они преподнесли очевидные методы его отыскания и в спорных случаях учат кто пяти основаниям для их разрешения, кто большему их числу, кто меньшему? Уж не для того ли, чтобы мы настояли, что мы должны в том и в другом случае рассматривать более важный предмет в отношении его? Ведь или можно изыскать происхождение хозяина дома и, конечно, даруемый им демон является известным, или первый непознаваем и в соответствии с этой гипотезой мы не знаем и второго. Так вот, в никак не меньшей степени, чем хозяин дома, существует и даруемый им демон. Значит, разве есть препятствие для того, чтобы с помощью искусства составления гороскопов найти его было затруднительно, а при посредстве священного прорицания или теургии существовала полная возможность его познания? Вообще же демон даруется не только хозяином дома, но имеется много его более общих, чем связанные с хозяином дома, начал. Кроме того, подобный метод вводит некие искусство и человеческую деятельность в отношении собственного

(стр.216)

демона. Следовательно, нет ничего справедливого в том, в чем ты сомневаешься.

6. Если же нужно открыть тебе истину относительно назначенного каждому демона, то он предоставлен нам не дурной частью небесных тел и не какой-либо стихией видимых вещей, но нисходит от всего космоса, от всевозможнейшей жизни и от всевозможнейших тел в нем, при посредстве которых душа нисходит в становление, в согласии с особенным попечением отделяется некая частица для нас, особая для каждого нашего органа. Стало быть, этот демон пребывает как образец даже до нисхождения душ в становление. Всякий раз, когда душа выбирает себе демона в качестве вождя, тотчас рядом с ней оказывается этот демон — вершитель жизненных путей души, который связывает ее с телом, когда она нисходит в него, управляет ее жизнью вообще, сам направляет ее особенную жизнь, и, поскольку он предоставляет нам начало, все, что мы обдумываем, мыслим и совершаем, — это то, что он нам вкладывает в мышление. Он управляет людьми до тех пор, пока мы, люди, при посредстве жреческой теургии не назначим заступником и вождем души бога. Ведь тогда этот демон либо уступает лучшему, либо передает ему свое начальствование, либо подчиняется ему так, чтобы уплатить положенную подать, либо каким-то иным образом прислуживает тому как начальствующему.

7. Так вот, на основании этого я легко отвечу тебе и на следующий вопрос. Ведь демон управляет не какой-то нашей частью, а непосредственно всем разом и доходит до самого нашего начала, поскольку уделен нам всем устройством мироздания. Ведь само то доказательство, которое ты считаешь нужным привести в отношении демонов, управляющих частями тела и определяющих здоровье, внешний

(стр.217)

вид и состояние последних, и в отношении единственного руководителя, повелевающего всем вместе,—так вот именно его ты и полагай для себя подтверждающим то, что руководство всеми нашими частями восходит к единому демону. Итак, не разделяй демонов тела, души и ума 155. Ведь неестественно, если живое существо едино, а поставленный управлять им демон множествен,—напротив, повсюду повелевающее проще подчиненного. Еще несообразнее того—это если не соединенными, а разобщенными между собой окажутся властвующие частицы многих демонов. Ты же и среди них вносишь противоположность: одних полагаешь благими, а других — дурными, в то время как дурные демоны не облечены никакой властью и не противостоят благим как имеющая равные возможности сила.

8. Затем, когда ты оставляешь в стороне подобные вопросы, над тобой берет верх философское мнение, и ты тем самым разрушаешь все представление о собственном демоне. Ведь если он является некоей частью души, например разумной, и, стало быть, счастлив всякий, кто имеет острый ум, то уже не будет никакого другого чина, стоящего выше демонического, управляющего человеческой душой в качестве превосходящего ее. Некие части души или, в особенности, ее сила станут более властными, нежели большинство видов жизни в нас, и будут находиться во взаимной связи—но не как по природе обособленные — властвующими над всем нашим устройством.

9. Однако после этого ты вспоминаешь и об ином почитании собственного демона, осуществляющем свое служение ему то как двоим, то как троим 156. Это самое служение является совершенно неправильным. Ведь разделять, а не сводить, к одной поставленные управлять нами причины

(стр.218)

—значит ошибаться и совершенно не постигать властвующего во всем единения.

И мнение, относящее демона на счет тела и управления им, низводит его власть до некоего самого низкого положения. Таким образом, как следует относиться к опирающимся на подобное мнение священнодействиям при том условии, что сама их изначальная основа ошибочна? Далее, собственный демон-заступник является единственным для каждого из нас, но считать его общим и одним и тем же для всех людей не следует, как и не следует считать его общим, но по-своему вступающим в общение с каждым. Ведь разделение на отдельные виды и различие материи не допускают совместного владения самим по себе бестелесным и тождества. А почему все к нему обращаются с общим заклинанием? Потому, что заклинание демонов производится в согласии с единым повелевающим ими богом, который изначально назначил каждому собственного демона и показывает в священнодействиях по собственному желанию демона, назначенного каждому. Ведь в теургическом действии к низшему всегда обращаются при помощи превосходящего. Значит, и когда речь идет о демонах, единый и общий повелитель космических владык становления посылает каждому назначенного ему демона. Однако всякий раз, лишь после того как рядом с каждым окажется его собственный демон, последний

и открывает подходящее ему почитание и собственное имя и обнаруживает подобающий себе способ заклинания.

10. И тем же самым является соответствующий порядок демонов: один свойствен им как призываемым в заклинаниях, другой ниспосылается высшими причинами, а третий создает общий союз того и другого. Однако не уподобляй божественные заклинания человеческим

(стр.219)

и неизреченные—изреченным и не сравнивай те, которые предшествуют всякому определению и всякому неопределенному способу, с теми определенными или неопределенными приказаниями, что встречаются у людей. Ведь наши предметы не имеют ничего общего со всеобщим родом и с теми, кто во всех отношениях превосходит нас и повелевает всей нашей сущностью и природой. Напротив, здесь с людьми чаще всего случаются величайшие ошибки, когда они на основании человеческой слабости делают какие-либо заключения о демонической власти и по незначительному, не стоящему упоминания и обособленному догадываются о великом, достойном и совершенном. Вот какие ответы я даю тебе в отношении собственного демона в добавление к ранее сказанному.

(стр.220)

Х

1. Ну так вот, напоследок остается обсуждение представления о счастье, которое ты пытаешься получить многими способами: сперва выдвигая возражение, затем выказывая недоумение и после этого задавая вопросы. Итак, расположив твои вопросы в том порядке, в котором ты их подготовил, мы соответственно и ответим тебе на них. Ведь ты установил, что путь к счастью никогда не является скрытым образом каким-то другим —да и какое могло бы иметь место иное, оставляющее в стороне богов, разумное восхождение к нему? Ибо, согласно только нашему мнению и мнению тех, кто придерживается сходных представлений о лучших и истинно стремится к единению с ними, если в богах заключается сущность и совершенство всех благ и их первая сила и начало, то начало и завершение всех благ должно служить предметом ревностной заботы. Так вот, в этом-то

(стр.221)

и заключаются созерцание истины и умное знание и вслед за познанием богов происходят обращение к самим себе и познание самих себя.

2. Итак, ты напрасно сомневаешься в том, что не следует обращать внимания на человеческие мнения. Ведь разве есть время у того, чьи помыслы направлены на богов, снисходить до похвалы людей? Впрочем, ты не по делу возбуждаешь еще и новое сомнение, основанное на этом, а именно—будто душа случайным образом воображает великие вещи. Ведь разве, в самом деле, начало воображаемого возникает среди истинно сущего? Разве не наша способность

фантазировать является созидающей подобные призраки? Напротив, никакая фантазия не пробуждается, когда полностью оказывает свое действие разумная жизнь. Разве не сопутствует богам сущностная истина? Разве по созвучию она не располагается среди умопостигаемого? Так вот, такие рассуждения звучат правдоподобно и у тебя, и у некоторых других. Однако все то, за что некоторые поносят служителей богов как шарлатанов и проходимцев, близкое к чему мнение высказал и ты, ни в коем случае не имеет отношения к истинной теологии и теургии. Если даже где-то рядом с науками о благе и находят свое место подобные люди (как произрастают мошенничества и подле всех остальных искусств), то, конечно, эти самые мошенничества более противоречат соответствующим им искусствам, нежели чему бы то ни было другому: ведь и с благом зло вступает в более существенное противоречие, нежели с отличным от блага.

3. Так вот, после этого я хочу обратиться ко всем остальным рассуждениям, в которых ты, оговаривая божественное предвидение, противопоставляешь ему какие-то другие методы предсказания будущего. Ведь я полагаю, что даже

(стр.222)

если возникает некая природная предрасположенность к указанию будущего события, как, например, свойственное некоторым животным предвидение землетрясений, ветров или зим, то она не является столь уж достойной уважения. Ибо подобное врожденное прорицание имеет место благодаря или остроте ощущения, или сопереживанию, или какому-то иному одновременному движению природных сил и не содержит ничего священного и сверхъестественного. И если кто-то при помощи присущего людям умозаключения или свойственного искусствам наблюдения на основании знамений делает вывод о тех предметах, которые предвещают эти знаменья, подобно тому как врачи заранее знают о будущей горячке по сокращению биения пульса или дрожи, то, мне кажется, он не обладает никаким почитаемым и благим качеством. Ведь он действует так, как это свойственно людям, и делает вывод при помощи присущего нам разума относительно вещей и в согласии с тем, что происходит, и принимает решение, не удаляясь от телесного чина. Таким образом, даже если в нас присутствует некая природная обращенность к будущему, подобно тому как и во всем остальном проявляется очевидным образом действующая здесь сила, то она не заключает в себе ничего на самом деле достойного почитания. Ведь какое истинное, совершенное и вечное благо могло бы быть результатом заложенного в нас природой становления?

4. Итак, только божественная мантика, соприкасающаяся с богами, поистине дарует нам участие в божественной жизни и, воспринимая частицу предвидения и божественных мыслей, делает нас поистине божественными. Она же действительно предоставляет нам благо, поскольку полно всех благ наиблаженнейшее мышление богов. Стало быть.

(стр.223)

твое предположение, будто те, кто прикасается к этой мантике, видят наперед, но не являются счастливыми, неверно — ведь все божественное предвидение принадлежит к области блага. Неверно и утверждение, будто такие люди предвидят будущие события, но не знают, как ими правильно воспользоваться. Напротив, вместе с предвидением они воспринимают прекрасное само по себе и истинный и подобающий порядок вещей; в последнем присутствует и польза. Ведь боги, в частности, предоставляют возможность предохраниться от природных опасностей. Всякий раз, когда нужно упражнять добродетель и этому способствует неведение о будущем, боги скрывают предстоящие события ради того, чтобы сделать душу лучше. Но всякий раз, когда в этом отношении нет никакой разницы, а за вedomое знание полезно для душ, для их спасения и восхождения, они закладывают пророческое предвидение в саму их внутреннюю сущность.

5. Однако зачем мне говорить об этом подробно? Во многих предшествующих рассуждениях показано превосходство божественной мантики над человеческой. Итак, лучше, как ты этого хочешь от нас, указать тебе путь к счастью и то, в чем заключается его сущность. Ведь на основании этого обнаруживается истина и вместе с тем можно легко разрешить все сомнения. Итак, я говорю, что видимый и мыслимый человек, прежде пребывавший как единое с созерцанием богов, попал во власть иной души, связанной с присущим людям видом внешнего облика, и потому оказался заключенным в оковы необходимости и рока.

Так вот, нужно рассмотреть, в чем для него освобождение и избавление от этих оков. На самом деле оно — не что иное, как познание богов. Ведь познание блага

(стр. 224)

является идеей счастья точно так же, как идеей зла свойственно быть забвению блага и пребыванию в дурном. Итак, первая часть соответствует божественному, а вторая, худшая, неотделима от смертного. Первая отмеряет жреческими путями сущности умопостигаемого, вторая, отторгнутая от начал, низводит себя до измерения телесного облика. Первая — это познание отца, а вторая — это уклонение от него и забвение предшествующего сущности самовластного бога-отца. Первая сохраняет истинную жизнь, возводя ее к отцу, а вторая низводит основателя человеческого рода до того, что никогда не пребывает, но вечно течет. Итак, пусть такой и представляется тебе первый путь счастья, связанный с умным наполнением душ божественным единением. Жреческое же и теургическое дарование счастья называется воротами к богу-творцу, местом, или дворцом, блага. Оно обладает прежде всего способностью к очищению души, значительно более совершенному, чем очищение тела, затем — к упражнению мышления в восприятии и созерцании блага и избавлении от своего противоположного, а после этого — к единению с богами, дарующими благо.

6. После того как оно по отдельности соприкоснется с частицами мироздания и со всеми пронизывающими их божественными силами, тогда-то оно и приведет и присоединит душу ко всеобщему творцу, освободит ее от всякой материи и соединит только с вечным разумом. Например, как я говорю, оно по отдельности соприкасается с

самопроизвольно порождающей, самодвижной, возвышающей все, разумной, упорядочивающей все, возводящей к умопостигаемой истине, самосовершенствующейся, созидательной силой и с остальными божественными демиургическими силами, чтобы участвующая в теургии душа

(стр. 225)

окончательно обрела свое место среди их воплощений, мыслей и демиургических действий. И вот тогда-то оно предоставляет эту самую душу всему демиургическому богу. Вот каково завершение жреческого восхождения у египтян.

7. Что же касается самого блага, то они полагают, что божественное благо—это заранее обдуманное самим богом, а другое, человеческое,—это единение с ним, и это истолкование дал Вития на основании книг Гермеса. Следовательно, эта часть не пропущена египтянами, как полагаешь ты, но передана так, как это подобает богу. И не по малозначимым вопросам теургии докучают божественному уму, но по тем, которые относятся к очищению души, ее освобождению и спасению. И занимаются они не трудными, а для людей бесполезными вещами, но, напротив, наиболее полезными для всякой души. И отнюдь не вводятся в заблуждение неким обманчивым демоном те, кто во всех отношениях стоит выше лукавой и демонической природы и воспарил к умопостигаемой и божественной.

8. Вот что мы ответили тебе в меру нашей возможности на вопросы относительно божественной мантики и теургии, по поводу которых ты пришел в недоумение. Так вот, наконец, в заключение рассуждений, я совершаю молитву богам, чтобы они помогли как мне, так и тебе неизменно сохранять истинные мысли, и вложили в нас вечную истину на вечные времена, и помогли обрести самые совершенные мысли о богах, в которых заведомо заключаются для нас достойное почитания счастливое свершение благ и сама власть в согласной дружбе между собой.

(стр. 226)

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЕВНАПИЙ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ФИЛОСОФОВ И СОФИСТОВ

ЯМВЛИХ

После них 1 самым именитым аал Ямвлих, который происходил из знатного рода и от людей, утопающих в роскоши и преуспевающих. Отечеством его была Халкида; этот город находится в области, именуемой Кела. Вступив в общение с Анатолием 2, почитавшимся вторым после Порфирия, он весьма преуспел и достиг вершин в занятиях философией. Затем 1, после Анатолия, он вверил себя Порфирию, и не было такого предмета, в котором он не превзошел бы и Порфирия, за исключением разве что связности и силы речи. Ибо произносимое им тяготеет скорее к прелести и очарованию и не

обладает некоей белизной и не приукрашается чистотой, хотя, впрочем, и не оказывается совершенно неясным, но, как говорил о Ксенократе Платон, и не приносится в жертву Гермесовым Харитам³. Конечно, его речь не захватывает слушающего ее и не

(стр.229)

околдовывает при чтении вслух, а скорее отталкивает и удручает слух.

Снискав в трудах праведность, он удостоился от богов столь огромного влияния на слушателей, что у него было множество учеников и отовсюду сходились к нему люди, жаждущие образования; и возникло среди них некое прекраснейшее недоумение. Ведь вот они: Сопатр из Сирии, муж наискуснейший в речи и письме, и Эдесий и Евстафий из Каппадокии, и Феодор и Евфразий из Эллады⁴—люди, обладавшие наивысшей добродетелью, и множество других, не слишком отстававших от этих по силе речей, так что удивительно было, что всем им он был полезен; ибо был он еще и щедр со всеми. Так вот, весьма малое время он проводил наедине с самим собой, без товарищей и учеников, поклоняясь божеству; по большей же части он пребывал в кругу товарищей, и в отношении пищи придерживался древней невзыскательности, и на пирах наслаждался скорее общением с присутствующими и переполнялся им, словно нектаром. Они же, постоянно и ненасытно желая внимать ему, все время докучали ему и, выискивая достойный внимания предлог, однажды сказали: «Что же это ты, о наиболее божественнейший учитель, делаешь что-то в уединении и не уделяешь нам более совершенной мудрости? А ведь донесся до нас слух от твоих рабов, что при совершении молитвы богам ты кажешься вознесшимся над землей более чем на десять локтей; а тело твое и одежда начинают сиять златовидной красой. Когда же ты заканчиваешь молитву, тело твое становится подобным тому, что было прежде, и ты сходишь на землю, к общению с нами». Обычно не слишком смешливый, рассмеялся на эти слова Ямвлих. Но при этом ответил он им: «Недурен был тот, кто вас таким

(стр.230)

образом обманул, но это не так; впредь же я ничего не буду делать без вас»,— и слово свое сдержал. Автору настоящих строк об этом случае рассказал учитель Хрисанфий из Сард. Последний был учеником Эдесия, а Эдесий был в числе первых учеников Ямвлиха, и этот рассказ—из тех, что он поведал Хрисанфию.

Так вот, он говорил, что величайшими подтверждениями божественности Ямвлиха были следующие. Солнце двигалось к границам знака Льва, когда оно восходит вместе с так называемой Собакой⁵, и было время жертвоприношения. Последнее было подготовлено в одном из его загородных имений. Когда же все прошло прекрасно, они направились в город, передвигаясь неторопливо и медленно; ведь между ними происходила беседа о богах, подобающая совершению жертвоприношений. Вдруг Ямвлих в середине беседы оставил рассуждения, словно у него прервался голос, и, вперив глаза в землю, некоторое время молчал, а затем, вновь взглянув на товарищей, воскликнул: «Пойдем другой дорогой,

ибо здесь недавно провезли мертвеца». Сказав это, он пошел по другой дороге, которая ему показалась более чистой, и вместе с ним свернули все те, которые сочли позорным оставить учителя. Большинство же товарищей—все те, которые были более склонны к пререканиям и в числе которых и находился Эдесий,—остались на том же пути, сочтя происшедшее нелепицей, и, словно взявшие след собаки, пытались найти опровержение словам учителя. И через короткое время им встретились люди, хоронившие покойника. Но и тут они не отступились, а спросили, не по этой ли дороге те пришли сюда. В ответ же те сказали: «Конечно», поскольку, как они сообщили, другого пути у них попросту не было.

(стр.231)

Еще об одном деянии, и того более божественном, согласно свидетельствуют ученики. Ведь они часто докучали ему, говоря, что явленного им мало, и что это, пожалуй, могло быть достигнуто благодаря некоей особой остроте обоняния, и что они хотели бы onkswhr| некое наглядное доказательство в виде чего-то другого, более важного. Он же отвечал им: «Но это зависит не от меня, а случится, когда придет подходящая пора». Спустя некоторое время они решили отправиться в Гадары; а это теплые источники в Сирии, вторые после римских в Байях, и сравнить еще какие-либо с теми и другими попросту невозможно. В подходящий сезон они и отправились в Гадары. Однажды он совершал омовение, а они снова собрались и стали досаждать ему теми же самыми просьбами. Ямвлих, улыбнувшись, сказал: «Хоть и не слишком благочестиво показывать подобные вещи, но ради вас это будет сделано». Он приказал ученикам выяснить у местных жителей, как издревле называются два теплых источника—весьма небольших, но более приятных, чем остальные. Выполнив предписанное, они сообщили: «Хоть этому и нет объяснения, но вот этот называется Эрос, а соседнему имя Антэрос». Он тотчас прикоснулся к воде (а сидел он в этот момент на покрытии источника) и, обратив к ней какие-то краткие слова, вызвал снизу, из источника, дитя. Дитя же это было белым и соразмерным по пропорциям своего тела, и его золотые кудри сияли, опускаясь на спину и на грудь, и вообще оно выглядело умывающимся и умытым. В то время как его товарищи стояли, пораженные, он сказал: «Пойдем к соседнему источнику», и повел их прочь; и был он погружен в раздумья. И там, совершив те же самые действия, он вызвал другого Эрота, во всем подобного первому, за исключением

(стр.232)

того, что его волосы, спускающиеся вниз, были более темными и сияющими в лучах Солнца. И обняли его оба ребенка и, словно признав в нем родного отца, схватились за него. Он же вернул детей их собственным вотчинам и, в то время как товарищи в священном страже отступили, сам отправился купаться.

После этого толпа учеников уже не требовала от него ничего, но из-за явленных им чудес притягивалась к нему, словно силой неизреченного бича, и он внушал доверие всем. Рассказывают про

него и еще более парадоксальные и диковинные истории, но я не записал ни одной из них, сочтя рискованным и нелюбезным богам делом сводить в виде постоянной и достоверной записи подверженные искажению и переменчивые слухи. Даже и вышеприведенное я пишу с опаской, как являющееся слухом, несмотря на то что я следую мужам, которые, в остальном будучи недоверчивыми, доверяют лишь собственному покоренному восприятию явленного. И из его товарищей никто не записал ничего из того, что мы знаем. И это я говорю правильно, потому что Эдесий сказал, что и сам он ничего не написал и никто другой на это не отважился.

Во времена Ямвлиха жил еще наидиалектичнейший Алипий, который имел тело весьма малых размеров и который превзошел это карликовое, весьма малое тело, так что казалось, будто такое видимое тело является лишь душой и умом, и недостающее у него в отношении тела не перешло в большее, но израсходовалось ради более божественного облика. Итак, подобно тому как великий Платон говорил, что божественные тела, наоборот, пребывают заложенными в души, и в этом случае кто-нибудь мог бы, пожалуй, сказать; что и его тело погрузилось

(стр. 233)

в душу и сдерживается ею и подчиняется ей, как у лучших. Так вот, этот Алипий имел множество почитателей, но воспитание у него сводилось лишь к совместной жизни, к книгам же ни один из них не прикасался. Поэтому весьма охотно они переходили к Ямвлиху, поскольку у того утоляли жажду из источника, превыше всех бьющего ключом и не замыкающегося в самом себе. Когда слава обоих была уже чрезвычайно велика, они как-то встретились друг с другом, или же сблизились, словно звезды, и эта встреча состоялась в театре, словно являвшем великое святилище муз⁷. Поскольку Ямвлих скорее оредонwhr`k отвечать на вопросы, нежели задавать их, Алипий, против всякого ожидания отказавшись от какого бы то ни было философского вопрошания и поддавшись влиянию театра, спросил его: «Скажи мне, философ, не правда ли, богач—или сам преступник, или наследник преступника, да или нет? Ведь ничего иного не дано». Тот же, оскорбившись на эти обидные слова, ответил: «Но ведь, пожалуй, способ нашей беседы, наиудивительнейший из всех людей, не таков, чтобы выяснять, какой у кого излишек есть во внешнем, но чтобы узнать, кто каким преимуществом обладает в свойственной и подобающей философу добродетели». Сказав это, он удалился, и, после того как он уклонился от ответа, разошлось и собрание. Уйдя же и оставшись наедине с собой, он поразился остроте мысли того и после этого часто встречался с ним частным образом и столь возлюбил этого мужа за аккуратность и сметливость, что когда тот умер, составил его жизнеописание.

И пишущий эти строки познакомился с этими записями; и написанное, словно по уговору, делается неясным, и глубокая тьма окутывает это сочинение, причем

(стр. 234)

не вследствие неизвестности имевших место событий, но поскольку

оно содержит, например, некую длинную воспитательную речь Алипия, но упоминания о многих его рассуждениях, имевших глубокий смысл, в нем не приводятся. Говорит Ямвлих в этой книге про путешествия; в Рим, для которых не только причины не указывается, но и какие бы то ни было проявления величия души во время них не свидетельствуются. Напротив, то, что говорили многие, пораженные этим мужем, упоминается лишь мимоходом; то же, что он сказал или сделал достойного внимания, вообще не находит здесь места. Похоже, удивительный Ямвлих испытал то же самое, что художники, которые рисуют живших в их время людей: когда они желают привнести в рисунок что-то привлекательное от себя, они тем самым разрушают весь соответствующий оригиналу образ, так что не только правильно не изображают свою модель, но и не достигают красоты. Так и он, предполагая восхвалять Алипия, как это, поистине, было бы справедливо, показывает грандиозный размах совершившихся при нем в судах наказаний и преступлений, но не излагает ни их причин, ни поводов, как это свойственно по природе политическому рассуждению, а, намереваясь сделать это, тем не менее не показывает всего характера жизни того, едва оставив для выяснения людям, обладающим острым зрением, малейшие намеки на все то, что удивляло современников в этом муже, и прежде всего он не оказывает должного почтения его стойкости и неустрашимости перед лицом ужасных опасностей и остроте и пронизательности его слов. Происходил же Алипий из Александрии. И это все, что касается его. И умер Алипий уже старым в Александрии, а вслед за ним скончался и Ямвлих⁸, и осталось после него

(стр. 235)

множество корней и источников философии. И в это движение имел счастье внести свой вклад и пишущий эти строки. Ибо перечисленные ученики разошлись по различным частям всей Римской империи; Эдесий же поселился в Пергаме в Мисии.

(стр. 236)

Комментарии

Ямвлих о египетских мистериях

Перевод трактата Ямвлиха «О египетских мистериях» выполнен по jk`qfhweqjnlс изданию: Jamblichi de mysteriis liber, rec. G. Parthey. Berolini, 1857. Сверка текста произведена по изданию: Jamblique. Les mysteres d'Egypte, texte etabli et trad, par Ed. des Places. Paris, 1966. На русский язык книга переведена впервые.

1 Гермес — сын Зевса и Майи. В древнегреческой религии — итифаллическое божество плодородия и воздушной влаги, связанное также с загробным миром. Считался вестником божественных словес и к тому же душеводителем, сопровождавшим тени умерших в Аид. Функция вестника богов во времена эллинизма превратила его в

покровителя всяческого знания и «знающего» слова. Он же стал центральной фигурой развивавшейся в Египте герметической теологии (эпоха эллинизма). Поскольку в собственно-египетской религии функции, подобные Гермесовым, выполнял бог Тот, автор называет Гермеса-вестника «общим богом».

2 Имеются в виду так называемые герметические сочинения. См. о них ниже (VIII,1).

(стр.237)

3 Перечисляются философы и ученые, побывавшие, согласно античной традиции, в Египте. «Однако в Гелиуполе нам показывали дома жрецов и школы Платона и Евдокса; Евдокс прибыл туда вместе с Платоном, и они оба, по словам некоторых писателей, провели 13 лет с жрецами... Платон и Евдокс только с течением времени снискав расположение жрецов, сумели убедить их сообщить им некоторые основные положения своих учений; тем не менее варвары скрыли большую часть своих знаний. Однако эти люди научили Платона и Евдокса применять доли дня и ночи, которые, набегая сверх 365 дней, наполняют время „истинного" года» (Страбон. География, XVII, I, 29).

4 Автор говорит об экзегетах – истолкователях священных писаний. Экзегетика как форма мысли и способ отношения к священному тексту возникла позже эпохи Пифагора и Плотина. Однако впервые она начала развиваться именно в Египте, среди близких ко двору Птолемеев иудейских и египетских богословов. Для времени же написания трактата экзегетика была естественным языком богословия.

5 Халдейские мудрецы – вавилонские богословы и астрологи, традиционно считавшиеся носителями тайных учений. По свидетельству Дамаския, Ямвлиху принадлежало отдельное сочинение по халдейскому богословию («О первом принципе», р. 115 Корр.: «Как полагает великий Ямвлих в книге о совершенной халдейской теологии...»).

6 Ассирийцы – здесь синоним «халдеев».

7 Стелами Гермеса называли вертикальные каменные плиты, на которых были запечатлены герметические сочинения.

8 "Емцхфт, т. е. природное, врожденное знание о богах, – широко распространенная в поздней античности идея. Мы встречаем ее, например, у эпикурейцев, которые

(стр.238)

говорили о «предзнании» (рсьлзшйт) богов (Цицерон. О природе богов, I. XVII, 44). С другой стороны, об этом же писали христианские апологеты, например Иустин: «Бог – не имя, но мысль о чем-то неизъяснимом, всажденная в человеческую природу».

9 Во-первых, потому, что это «предзнание». Во-вторых же, по той причине, что в неоплатонической концепции, идущей от Плотина, знание не является высшей формой отношения к Абсолюту, поскольку вселенский Ум ниже Единого и порождает последним. Первоначально не может быть знаемо. «Соприкосновение», «единение» – так точнее можно выразить совершенную ступень отношения к богу (см.: Плотин. Эннеады, V 3.10; V 6.6; VI 9.9). Или, как будет показано ниже в тексте трактата, знание всегда предполагает удвоенность («родовое различие»), однако монада, единство, выше двоицы.

10 Эта связь предшествует любому различию. Парадигмой неоплатонической мысли следует считать убеждение, что единство в плане предшествует различию и, более того, охватывает его. Единство не отличается от различающегося (иначе в нем не было бы единства как такового), но присутствует как принципиально не вычленяемое (т. е. отличаемое) основание последнего. Поэтому-то оно и не является предметом сомнения, ибо сомнение предполагает суждение, двойственность, следовательно — уже различие.

11 Впервые «демонологией» занимался Ксенократ, а об иерархии служебных божественных сущностей говорил Посидоний. Неоплатоническое понимание этой иерархии будет развернуто в трактате ниже. Отметим, что под «чистой душой» нужно понимать душу, добившуюся (или получившую) совершенную свободу от тела.

(стр.239)

12 Перечисленные человеческие способности ниже божественных еще и по той причине, что они обусловлены временем, те же — вечны.

13 Автор использует аристотелевские понятия, но по-плотиновски, рядопологая их друг другу и ставя возможность (т. е. Боуацк; — «мощь», «способность») прежде действительности. Последнее мы видим уже у Плотина, который говорил о первом выхождении Единого как о мощи-потенции («Эннеады», III 8. 10; V 4.2). Сущность же оказалась рядоположена действительности и возможности, поскольку Единое превосходит все эти категории. Сам термин $\pi\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\beta$ («сущность») следует в античных философских текстах переводить как «существо» («существо дела»), не противопоставляя его явлению, а охватывая в нем весь предмет в целом. Конечно, целое это у Аристотеля выражалось через форму, т. е. не сводилось к сумме случайных признаков, а указывало на необходимо действительное, однако оставалось целым предмета. Плотин и вслед за ним автор трактата сохраняют подобное употребление термина «сущность», но теперь не она — первое в их учениях, а запредельное Начало. Сущность, возможность и действительность есть постольку, поскольку они несут в себе инаковость по отношению друг к другу и по отношению к другим сущностям, возможностям и действительностям. Единое же — не иное («Эннеады», VI 9.8). В историко-философском плане разделение этих трех понятий приближает нас к классической новоевропейской паре категорий «сущность—явление».

14 Чтобы данное рассуждение было понятно, можно сослаться на XII книгу «Метафизики» Аристотеля, где дедуцируется идея Перводвигателя. По Стагириту, самодвижущимся (и движущимся, и движущим себя) является Первое

(стр.240)

Небо, но не Первоначало (1027а, 23–27), так как совмещение действия и претерпевания означает «промежуточность» данной сущности, ее неполноту и непростоту. Следовательно, Начало не должно иметь никакого отношения к претерпеванию, т. е. — в терминологии Аристотеля — быть деятельным, но не движущимся. «Сущностное движение самого себя», о котором говорит автор данного

трактата, есть аналог деятельности Ума у Стагирита; оно превосходит самодвижение, ибо просто и едино. Здесь (в сфере души и богов) деятельность есть сама сущность – следовательно, она не предполагает ничего страдательного как противоположного себе.

15 Лучшее, т. е. несоставное, предшествует всему составному и логически, и онтологически, причем никогда не становится «последующим» и не «нагружено» им. Потому оно не может иметь никаких случайных, «привходящих» («сопровождающих») свойств, которые всегда идут «после» сущности, ибо предваряет все случайное и превосходит его.

16 Иными словами, необходимо двигаться не от атрибутов к субстанции, а от субстанции к атрибутам.

17 В случае совершенного единства каждого из родов нельзя не выяснить актуальные различия между богами, но и соотносить внутри себя единые и, следовательно, никак не различающиеся в проявлениях вонне роды. В обратном случае многообразие размывает четкое определение. Мы оказываемся в ситуации абстрактной антиномии дискретного и континуального отношения между родами. Способ снятия антиномии традиционен для платонизма: автор предлагает начать с наиболее общего (богов), что позволит получить критерий для дальнейших определений божественной иерархии. Вообще, весь этот

(стр. 241)

пассаж направлен против Порфириевой концепции иерархии божественных существ (см. трактаты Порфирия «О философии из оракулов» и «Об изваяниях», сохранившиеся лишь в отрывках). Основным упреком, причем не только со стороны Ямвлиха и сирийской школы, но и более поздних неоплатоников, была слишком большая ее размытость и чрезмерное приближение души к высшим сферам.

18 'ЕрЭкейнб фЮт пэуЯт–технический оборот в неоплатонизме, заимствованный у Платона («Государство») и превратившийся в апофатическое обозначение трансцендентного Первоначала (Блага-Единого). Впрочем, в данном случае автор говорит и о Благе, сверхсущем как таковом, и о том, как оно проявляется в существующем.

19 Речь идет об Уме, той природе, что следует в неоплатонической иерархии за Единым. Ум является, с одной стороны, принципом разделения и порядка, но при этом данное разделение, с другой стороны, чисто интеллектуальное, а потому разделенное существует в единстве абсолютного самосознания, не будучи нисколько подвластным пространству–времени.

20 ...причина блага, предшествующая даже сущности...– Абсолют. По всей видимости, автор, разделяя здесь Единое и Благо, под последним имеет в виду благо в бытии, или бытие как благой дар.

21 Воздержание душ от блага – их увлеченность телесным становлением и вообще привязанность к телу. Истинное же бытие–носитель блага–бестелесно и умопостигаемо. Здесь автор трактата затрагивает тему ответственности и собственного выбора душ, которая будет развиваться позднее.

22 Возможность иерархии божественных сущностей автор основывает

на идее Универсума как живого существа, традиционного

(стр. 242)

в платонизме со времен основания Академии и создания таких диалогов Платона, как «Федр» и «Тимей». Жизнь—не только качество, общее для всех уровней космического организма, но и субстрат, на котором выстраивается иерархия.

23 Автор подчеркивает здесь промежуточность стихии души, ее опосредствующее положение между тождественным-неделимым (божественным), с одной стороны, и иным-становящимся—с другой. Ср. известный пассаж из «Тимея» о создании демиургом души (35а-б).

24 Иными словами, демоны соответствуют началу актуального разделения и убывания божественной субстанции, но она еще остается для них внутренним принципом. Герои уже идут от множественного, движущегося и воспринимают высшее как сокрытое, следовательно — извне.

25 Рассуждение автора трактата о средних родах строится на том же принципе пропорции, что и рассуждения Платона в «Тимее» (31d-32c). Последняя фраза указывает на диалектическую природу пропорции, ибо в определенном отношении средние члены—всего лишь опосредованные формы крайних.

26 Порождение без нисхождения—очень важная концепция, присущая языческой философии в целом и неоплатонизму в частности. Порождение в данном случае означает попущение появления чего-то более низкого и одновременно оформления его благодаря тому, что б{щее всегда является целью и объектом стремления. Нисхождения, о которых будет писать автор ниже, есть всего лишь богоявления, но не формы сущностного кенозиса. Причем, поскольку во время этих теофаний воспринимающий поднимается до неких истин, они связаны

(стр. 243)

скорее с восхождением теурга, чем с актуальным нисхождением бога (что—как мы увидим—еще не означает самостоятельности восходящей души). Самым известным примером мирозидания как вечного целеполагания может служить аристотелевская концепция Перводвигателя.

27 Душа слишком близка множественному, которое существует не как единое, а как единичное, иное по отношению к целому. Потому—то душа «забывает» целое и потому выбирает «худшее» (т. е. зло) и вообще случайное («вторичное»). Ср.: Плотин. Эннеады, V 1.1, где забвение душой высшего, общего, обращенность ее к частному, единичному, превращается в онтологический фактор, который, однако, вызывается не высшими причинами, а собственным выбором души.

28 Высшее есть сама мера, абсолютно безусловная, низшее участвует в ней, т. е. причастно постольку, поскольку этой мерой ограничивается.

29 Такое разделение близко к натуралистическим трактовкам стоицизма. В дальнейшем автор опровергает связанность божественной субстанции с телесной.

30 Фила—сообщество нескольких родов в древнегреческих городах, создаваемое, как правило, в целях отправления религиозных культов.

В Афинах, помимо прежних фил, в результате реформ Клисфена (508–507 гг. до н. э.) в целях административного деления было создано еще десять на совершенно новых принципах. Эти новые филы объединялись в три тритрии (побережье, город и горы) и распадались в свою очередь на множество демов; каждая из них посылала в городской совет 50 человек, называвшихся пританами и занимавшихся ведением дел на протяжении 1/10 года.

(стр.244)

31 Ср.: Плотин. Эннеады, VI 4.14: «Теперь в нас к прежнему (душевному) человеку присоединился другой, желающий быть иным, чем тот». Идея совершаемого в дотелесном состоянии выбора своей судьбы, происходящая от «Очищений» Эмпедокла и «Государства» Платона, была широко распространена в эпоху поздней античности. См., например, у Оригена в «О началах» рассуждение о причинах разнообразия мира, где главным истоком последнего оказывается «возмущение и уклонение» духов, совершенное ими еще в домировом, т. е. в дотелесном, состоянии (11.1, 1–2). Впрочем, мы увидим у автора трактата и «кармическую» трактовку судьбы человека.

32 Автор, выясняя подлинный, философский смысл теургических действий, выстраивает концепцию, которую мы бы назвали философской религией. Цель последней – не подмена традиции чем-то совершенно новым, а ее прояснение, выявление ее всеобщего, философски значимого характера.

33 Данное предложение может показаться противоречащим тексту предыдущего абзаца. Действительно, если там утверждалось, что боги объемлют телесный космос, то здесь говорится об обратном. Но на самом деле противоречие только внешнее. Свет (божественная субстанция) охватывает все непространственным образом и не располагается только в центральном месте Универсума, но вынуждает тот фактом своего существования быть хотя бы относительно целостным и стремиться к высшему как к своему смысловому центру. Образ света не просто традиционен, но фундаментален для платонизма во всех его формах, в том числе и для христианского. Особенно часто световой символикой пользовался Плотин (см., например: «Эннеады», VI 4.11; IV 4.16; V 2.12 и т. д.). Любопытным *dná`bkemhél* к метафизике света являлись

(стр.245)

солнцепоклоннические реформы, совершавшиеся рядом императоров III–IV веков.

34 «Агблмб» – одно из важнейших технических понятий неоплатонизма. В данном случае мир есть изваяние как продукт ваятельной деятельности богов, но, с другой стороны, как образ от божественного первообраза он есть изображение богов, зримое изваяние незримого.

35 Ключит – буквально «зов», «призыв». Автор пользуется здесь еще одним распространенным в древнем язычестве концептуальным кодом для изображения космосозидания – «зовом». В «Ригведе» бог молитв Брихаспати «вызывает» из скалы Вала заключенные там космические

потенции, в «Авесте» Ахура-Мазда вызывает своих помощников Амэша-Спэнта. Точно так же «вызываются» светлые силы в манихействе. Вспомним, однако, что и в «Тимее» (48а) демиург «уготоваривает» необходимость.

36 Автор критикует здесь стоическую идею апатии, выводя, как и в случае действия-страдания, божественное за рамки противоположности страсти и бесстрастия. Высшее бесстрастие не противоречит страсти как ее отрицание, ему нет противоположного. Оно само по себе таково, что не имеет отношения к страстному.

37 См.: Платон. Федон, 80Ь.

38 Несмотря на свой посредствующий характер между телесным и бестелесным, душа настолько выше первого, что в сущности своей не страдает и ничего не претерпевает. Она постоянно пребывает в себе, страдание не касается ее природы. См. также: Плотин. Эннеады, VI 4. 12–14.

39 Здесь мы вновь встречаемся с критикой стоической апатии, концепция которой была основана именно на противопоставлении невозмутимости мудреца любому претерпеванию.

(стр. 246)

40 Четыре первых составляющих храмового действия соответствуют четырем уровням иерархии божественных существ. Пятая составляющая (польза для нас) направлена на человека, т. е. на существо, состоящее из души и тела, и потому имеет практическое преломление.

41 Фаллы – символические изображения мужских половых органов, проносимые во время торжественных процессий и устанавливаемые для богослужений во время календарных обрядов (той их стороны, которая связана с земледельческим циклом). В той или иной степени фаллические символы использовались во всех древних языческих религиях, причем основной смысловой их нагрузкой было пробуждение природного плодоношения. Однако, помимо этого, фаллос-символ, тесно связанный с образами Мирового Древа, Мировой Горы, гром-палицы Бога-Громовержца и т. д. Вызвано это тем, что календарные культы являются транскрипцией космогонических, только мирозадающее действие здесь развернуто в соответствии с последовательностью природных циклов. Поэтому фаллическое изображение – не только знак природной производительности, но и указание на силу, вызывающую космогенезис. В античности фаллические изображения были связаны с культами Гермеса («гермы»), Деметры, Кибелы, Диониса, Сабазия и т. д. Несение фаллов, сопровождавшееся порой непристойными плясками и речами, происходило, например, в Афинах во время Городских Дионисий (март-апрель), в Риме было составной частью Сатурналий, в Египте – календарных празднеств в честь Осириса.

42 Автор воспроизводит здесь аристотелевскую идею катарсиса, т. е. очищения, вызванного созерцанием трагедий (см.: Аристотель. Поэтика, гл. 6).

(стр. 247)

43 По Дильсу-Кранцу, фр. 68. Ср., однако, другой фрагмент Гераклита (Дильс-Кранц, фр. 15), где выражено совершенно иное

отношение к подобного рода священнодействиям. См. здесь и далее: Diets H.—Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. 9. Aufl. Zurich, 1959. Bd 1—3.

44 Филляб—«дружба», одно из важнейших пифагорейских понятий, которым часто пользовался Ямвлих в «Своде пифагорейских учений» (особенно в трактате «О жизни пифагорейской»). Знаменитые примеры «пифагорейской дружбы» (см. «О жизни пифагорейской», 233—239) есть проявления единства Универсума и лишь во вторую очередь — этическая парадигма. Автор возвращается именно к пифагорейскому понятию, оставляя в стороне стоическую «симпатию», так как последняя указывала на взаимосвязь телесного мира.

45 Здесь имеется в виду слово ρσυκλίуйт — «склонение», «склонность», произносившееся в позднем греческом языке одинаково с употребленным несколькими строками выше словом ρσυκλзуйт—«призыв», «вызов».

46 Автор демонстрирует общее платоническое понимание зла. Оно трактуется не как особая субстанция или онтологическая реальность, но как результат человеческого выбора. Отклоняясь от богов, человек выпадает из мировой гармонии и тем самым теряет даруемое богами благо. Зло есть, таким образом, обращенность человека исключительно к своей единичности. И страдания («тьма»), вытекающие отсюда, являются вызванными им самим. Впрочем, как мы увидим ниже, к отпадению способен не только человек, но и ряд других божественных существ, наделенных способностью выбора. См., особенно, IV главу.

(стр. 248)

47 Принуждения — магические обряды, связанные с привлечением помощи со стороны богов. Автор убежден, что подобные операции не есть насилие над божеством, а вызываются им самим, иными словами—что промысел предшествует человеческой деятельности.

48 Автор разделяет концепцию онтологической иерархии (Единое—Ум—Душа—Телесный Космос), традиционно считающуюся достоянием неоплатонизма, и иерархию божественных существ. Последние не распределены по онтологическим уровням, но коренятся в Едином. Причина такой их трактовки заключается в том, что божественная субстанция свободна, безусловна и превышает любой необходимости, в том числе и интеллектуальной. Божества—творцы, Ум же—сотворенное, хотя и бесконечно превышающее бытие Космоса. В дальнейшем неоплатоники будут развивать учение об иерархии божеств, единых по природе (Прокл: «Бог и Единое—од-с но и то же».— Комм, к «Пармениду», 641, 10), но многообразно проявляющихся на различных онтологических уровнях.

49 Здесь развивается тема, которую обсуждал еще Максим Тирский (см. «Речи», речь 5: «О том, следует ли молиться»).

50 Имеется в виду символический характер подношений, когда даруемый предмет благодаря самой ритуальной ситуации богослужения имеет всеобщий характер: он как бы сбрасывает свою единичность, указывая на всеобщее основание Универсума.

51 Т. е., с одной стороны, математические объекты, душевная

стихия (связанная со стихией времени) и божественное, с другой — демонические и природные стихии. Неразумность заключается в том, что демоническое

(стр. 249)

приравнивается к телесному, а божественное — к душевному и к абстракциям.

52 Речь идет о небесных телах, наиболее близких божественному.

53 Учение о небесных телах, об идеальности их движений и неделимости (вечности) состава сформулировал Аристотель (см. «О небе», а также «Метафизику», 1068a, 30 и 1073a, 30–35).

54 Автор касается здесь неоплатонической концепции участия высшего в низшем. При таком участии сущность и потенции высшего остаются неизменными, деятельность же («энергия») множественна — соответственно многим предметам, в которых она участвует.

55 Нематериальные истечения — это «участие богов в материальном» (см. прим. 54). Кронос (Крон), глава титанов, породивших, согласно «Теогонии» Гесиода, Зевса и поколение олимпийских богов, почитался в эллинской религии как глава «Золотого века». Отсюда его «основополагающее действие». Арес, бог войны и раздора, согласно данному трактату, — сила движущая, не дающая становящемуся остановиться и обратиться в совершеннейшую бесформенность. Деятельность Ареса близка «Войне—Борьбе» Гераклита, царствующей в Космосе (Дильс—Кранц, фр. 53, 80, 125). Отметим также, что Плотин по-иному интерпретировал божественный строй, отождествляя Кроноса с онтологическим уровнем Ума.

56 Ср.: «Тимей», 50b–d, 52d–53a.

57 Автор стремится показать, что зло — видимость и существует лишь для единичного. Беспорядок и видимые нарушения в мире есть результат того, что материальное «отстает» от идеального, никогда не будучи в состоянии достичь и охватить его. Однако само это

(стр. 250)

отставание вполне вписывается в идеальный строй Космоса как Целого.

58 «Вторые боги», которые являются предметом следующего ниже рассуждения, в сущности — «истечения» и «энергии» первых. Поэтому между ними существует не различие, но лишь отношение «образ—образец», которое объединяет богов в единый строй.

59 Умопостигаемое единство всего — аналог популярной в те века концепции «плеромы». Имея гностическое происхождение, она является характерной и для ряда христианских писателей, и для неоплатоников, хотя выражаться может по-разному. «Плерома» («полнота») — это мир бытия как такового, созданный сверхсущим Абсолютом как совокупность его предикатов, каждый из которых является самостоятельным существом («зоном»). Особенно показательна в этом смысле концепция гностика Валентина. Согласно последнему, Первоначало определяется как «Завершенность» и «Молчание», «Отец» и «Истина», «Логос» и «Жизнь», «Первочеловек» и «Церковь» и т. д. (всего 30 эонов). Каждый из

этих предикатов есть особая сущность, занимающая особое место в рамках Полноты (Плеромы). У христианских писателей Тертуллиана, Климента Александрийского и Оригена Полноту составляет Троица, однако как полнота определений Отца ими рассматривается Логос-Христос. У Плотина «полны» три высшие природы — Единое-Ум-Душа («Эннеады», II 9.1), где особую роль совокупности предикатов Единого (лежащих ниже его, поскольку они бытийны, Единое же сверхбытийно) выполняет Ум. Основная отличительная черта Плеромы — это сочетание иерархии и в то же время единства всех ее уровней. В результате автор настоящего трактата может говорить о «нерасторжимом слиянии» всего божественного

(стр.251)

в противоположность множественности и разделенности дольного мира.

60 Материальное мышление — это мышление, обращенное к материальному (буквально Энхлпт—«воматериальное»), т. е. делимому и нецелостному. Невидимость и непознаваемость для рассудка и «материального мышления» любого вида богов отсылает нас к разуму j`j к единственному средству постижения божественной природы. Божество закрыто для здравого рассудка, необъяснимо, если исходить из данностей человеческой жизни. Только разум, обращенный к умопостижаемому, способен узреть его «умным оком».

61 Различие демонов и героев заключается в том, что первые—все-таки «силы» богов и в определенном смысле внутренни им, герои же—Логосы Божественной Полноты, а Логос («слово-смысл») выносится вовне, само его бытие есть про-из-несение, т. е. выхождение, отчуждение.

62 "Аггелпт—«вестник», один из служебных чинов при божествах в эллинистической религии, происхождением своим обязанный восточным, в первую очередь месопотамским, культам. Представления об ангелах и архангелах были широко распространены в античных иудаизме, гностицизме, христианстве. В неоплатонизме учение об ангелах развивал Порфирий. В данном тексте ангельские чины опосредуют связь между богами и демонами.

63 Душа, таким образом, занимает особое место в Универсуме, которое позволяет человеку — в отличие от других форм отчужденного «видимого» бытия—оказываться на пути восхождения к высшим началам, при этом сохраняя себя как индивидуум (т. е., будучи «неким единством», соприкасаться с «предшествующими причинами»). На этом построена неоплатоническая антропология—вне зависимости

(стр.252)

от того, какой уровень различные неоплатонические школы считали предельным для сохранения индивидуального самосознания.

64 В данном случае критерием различения уровней божественной иерархии выступает соотношение возможности и действительности, или воления и акта. У богов они совпадают—отсюда бесконечная скорость действий, опережающая даже наш ум, которая тождественна покою. Иными словами, на уровне богов воление уже есть действие, в то

время как, чем далее будет «нисходить» автор, тем большую дистанцию между ними он будет обнаруживать.

65 `Ичюс—медицинский термин, означающий лимфу и вообще влагу живого существа. Начиная с Гомера в теологических исследованиях, как правило, это слово обозначало кровь богов.

66 Богоявление само по себе нетелесно и лишь мнится телом. Точнее скажем так: явленное телесным очам само нетелесно, причем и явлено как нетелесное. Именно в этом состоит пробуждающее «очи души» чудо теофании.

67 Идея «дурных» демонов встречается в платонизме со времен Древней Академии (Ксенократ). Особенно см.: Плутарх. Об Изиде и Осирисе, 26: «Природа и естество демонов разнородны и неодинаковы... Есть в окружающем пространстве огромные и злобные, своенравные и мрачные существа». Видимо, эти демоны связаны с тем беспорядком, который вызван инертностью материального, его вечным отставанием от бестелесного (см. выше прим. 46). Начиная с данного момента мы будем встречать упоминания подобных «темных» существ, само представление о которых не совсем вписывается в платоническую концепцию неонтологического характера зла. 68 Т. е. Всекосмической Души.

(стр. 253)

69 Ср.: Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием?, 564–566.

70 Ср.: Плутарх. Там же, 563е.

71 Беспольность и конечная опасность такого рода теургии сходна с беспольностью и вредом софистического искусства, с которым в свое время полемизировал Платон. Вообще данное рассуждение напоминает то место из «Софиста», где «чужеземец» говорит об искусстве создавать «призрачные подобия» (см. «Софист», 235d–236c).

72 Автор стремится указать на истинное соотношение теологии и теургии. Они не противоречат друг другу, но связаны с разными $\tau\epsilon\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$ богочитания. Первая умопостигаемым образом указывает на наличие сверхразумного начала и соответственно сверхразумных способов приближения к нему. Вторая нерелексивно пользуется ими как достоянием жреческо-мистериальной традиции. Для автора последняя имеет даже преимущество перед традицией теологической, так как та (во времена поздней античности) приобретает характер экзегезы и в данном плане несамостоятельна. В этом существенное различие между отношением к теургии Плотина и школы Ямвлиха. Для основателя неоплатонизма она — непосредственное продолжение теологии и вообще имеет приватный, индивидуальный характер. Школа же Ямвлиха обращена к общезначимым, «социализованным» ее формам, и потому в воззрениях сирийских философов она обладает собственной, самостоятельной значимостью.

73 Полемика против Порфириева (и-скрыто-против Платинова) интеллектуализма в понимании теургии опирается на идею абсолютного промысла божественной сферы по отношению к человеческому деянию (ср. с характерными словами Плотина: «Пусть боги сами приходят

(стр. 254)

к нам»—Порфирий. Жизнь Плотина, 10). Столь жесткое предопределение любого восхождения человеческой души к превосходящему ее во всем Божеству не означает, однако, отсутствия ответственности человека за свои действия. Автор данного трактата отвергает притязания человеческой гордыни столь же решительно, как и столетием позже Августин в полемике против Пелагия, однако он столь же антиномичен, как епископ из Гиппона, который совмещал в своих воззрениях и идею предопределения, и идею свободы человеческой воли.

74 Мантика — прорицание о будущем. Следующие ниже разделы трактата посвящены ее природе. В античной мысли начиная с Сократа (у Ксенофонта) сама ее возможность не раз подвергалась обсуждению. Особенно см. трактат Цицерона «О дивинации», специально посвященный этому вопросу.

75 Идею «природной симпатии» сформулировали стоики, опиралась она у них на представление о единстве мировой (телесной) субстанции. Весь мир пронизан и взаимосвязан божественным дуновением («пневмой»), которое позволяет рассматривать Космос как единый живой организм (ср.: Платон. Тимей). Отсюда — не без влияния, очевидно, древнегреческой медицинской традиции—стоики приходят к обоснованию возможности по частным признакам судить о состоянии Целого. Наиболее последовательно (вплоть до фатализма) идею «всеобщей симпатии» развивал Посидоний (см.: Цицерон. О природе богов, 11.7.19; Секст Эмпирик. Против математиков, IX, 78–85). Не чужды ей были Плотин и Порфирий. Автор, не отрицая, как мы увидим ниже, идею взаимосвязи всего, что наполняет чувственно-телесный Космос, считает, однако, что причиной мантики является попечение высших, бестелесных сфер, никак в эту

(стр.255)

взаимосвязь не включенных, а также родство с бестелесными чинами нашей души. Иницируя в себе всеобщее начало, она становится причастна провидению. Сами же взаимоотношения между вещами не содержат в себе существенного предвидения. Критика стоического понимания мантики является одновременно и критикой стоического пантеизма, и критикой Платино-Порфириевого магизма.

76 Чисто по-аристотелевски автор относит к материальной стороне мантики случайное по отношению к ее содержанию.

77 Храм Асклвпия — бога врачевания, сына Аполлона — находился в Эпидавре.

78 Вероятно, имеется в виду эпизод, случившийся при осаде Александром Македонским города Пелий в Иллирии. См.: Арриан. Поход @kejq`mdp`, 1.5–6.

79 Афутис, Афита—город во Фракии. Лисандр — спартанский военачальник, главнокомандующий морскими силами Спарты в ходе Ионийско-Декелийской войны (завершающая стадия Пелопоннесской войны), в которой в немалой степени благодаря заслугам Лисандра афиняне потерпели сокрушительное поражение. Лисандр перед началом своего командования пообещал в случае успеха принести Аммону благодарственные жертвы. После победы над Афинами он осаждал

Афутис, и во сне ему явился этот бог и потребовал выполнения обещания. Лисандр тотчас же снял осаду и, приказав афутийцам приносить благодарственные жертвы Аммону, сам отправился в Египет, чтобы умиловать последнего (Плутарх. Сравнительные жизни неописания. Лисандр, 20). Лисандр происходил из рода Гераклидов, но царем Спарты не был, однако, по свидетельству Плутарха, замыслил заговор с целью захвата царской

(стр.256)

власти (там же, 24), поэтому, может быть, Ямвлих; и именует его «царем».

80 Это и есть то состояние «единения», которое искал Плотин, — состояние, когда всеобщее в человеческой душе снимает эмпирическую индивидуальность. Правда, автор данного трактата считает его не результатом собственной активности, а даром, пришедшим свыше, и к тому же «единение» у него обретает многообразные формы внешнего выражения.

81 «В Кастабаллах есть святилище Артемиды Перасийской, где, как говорят, жрецы безболезненно ходят босиком по раскаленным углям» (Страбон. География, XII, II, 7).

82 Такое представление восходит к демонологии Порфирия.

83 Корибанты — по Аполлодору («Мифологическая библиотека», I.3.4), дети Аполлона и музы Талии, прислужники Великой Матери Богов. Их культ пришел в Элладу из Малой Азии (Фригии) и, подобно многим фригийским культам, имел экстатический характер.

84 Сабазий — малоазийское (фригийское) божество, издревле отождествляемое с Дионисом. Культ Диониса-Сабазия в эллинистическую эпоху часто принимал крайние оргиастические формы.

85 Великая Мать Богов—фригийское божество, чей культ (восходящий к древнейшему матриархальному поклонению Всеобщей Матери) в эпоху эллинизма был отождествлен с культом Реи и пользовался необычайной популярностью. С мистериями, посвященными ей, связаны самые жестокие формы одержимости (самокастрация и т. д.).

86 Плутарх писал: «Кажется, Олимп, усилив музыку введением неких нерожденных и неизвестных прежним людям

(стр.257)

оборотов, стал основателем прекрасной эллинской музыки» («О музыке», 12, р. 1135с).

87 О катарсическом характере музыки говорили еще пифагорейцы (см.: Ямвлих. О жизни пифагорейской, 110). В античной медицине также существовали представления об исцеляющем характере некоторых мелодий. Что же касается вакхического состояния, то для его достижения использовались особые инструменты — авлосы, флейты, тамбурины — и исполнялись особые мелодические фигуры (например, относящиеся к «фригийскому ладу»).

88 Пифагорейская концепция, с которой полемизировали еще Платон («Федон») и Аристотель («О душе»).

89 Древние грехи — грехи рода и грехи прошлых жизней. Идея «древних проклятий» была одним из узловых моментов в творчестве

античных трагиков и вызывалась, несомненно, убеждением в их наличии. Благодаря орфикам и пифагорейцам она дополнилась идеей метемпсихоза.

90 Нимфы – «невесты», низшие божественные персонажи, населявшие бндnel{, источники, леса («дриады»). Они чаще всего олицетворяли силы плодородия, ассоциировались также с влажными туманами, укрывающими по ночам землю.

Пан – миксантропическое божество, сын Гермеса и нимфы Дриопы. Был связан с идеей стихийного природного плодоношения. Близок культу Диониса, но имел гораздо менее «оцивилизованный» характер. Культ Пана был распространен первоначально в Аркадии, но в века эллинизма имел всеобщее значение.

91 Перечислены три наиболее известных святилища, где имелись оракулы, покровительствуемые Аполлоном: Кларос – ионийский город в Малой Азии; Дельфы – всегреческий центр в срединной Элладе; святилище Бранжиды

(стр. 258)

в местечке Дидимы (в окрестностях Милета, тоже в Малой Азии).

92 Имеется в виду обычное суеверие, связанное с убеждением, что священные изображения наполнены сверхъестественной силой, причаститься которой можно одним прикосновением. Ниже будут перечислены «истинные» способы привлечения этой силы («света»).

93 Дурные демонические и противостоящие духи-демоны, связанные с самодвижением материи, с той ее стороной, которая не «успевает» за оформляющей деятельностью божественных сил. См. прим. 67.

94 См. Дильс–Кранц, фр. 93.

95 Способ «творения» демонов, отвечающих за становление, имеет телеологический характер, как и вообще отношение порождающей, божественной сферы к низшему, чувственному миру. Все рожденное является образом, символом высшего и запечатлевает в этом изображении и цель стремления (первообраз), и само стремление к ней.

96 См. прим. 73.

97 Идея знания как откровения Божества – общее место для последних веков античности. Впрочем, еще Сократ (у Ксенофонта) был убежден в целесообразности мирового устройства, пробуждающей целесообразность человеческого разума.

98 Амелет («беззаботная») и Лето («забвение») – реки, из которых, согласно античному поверью, души умерших пьют воду, забывая свою земную жизнь. У Платона в «Государстве» из реки Амелет, протекающей по краю долины Лето, испивают души после совершения выбора своего удела (621a–b).

99 Это рассуждение внутренне напоминает грядущие христианские споры о «единосущии». Неоплатонический

(стр. 259)

субординациализм невозможно свести к тринитарному учению в том его варианте, как оно бытовало после Никейского собора. Неоплатонизму ближе Климент и Ориген, чем Афанасий и каппадокийцы. Следовательно, идея Порфирия означает нарушение иерархии

Универсума, так как невозможно единосущие высшего и низшего. Взаимодействие между ними заключается в поглощении низшего высшим, а не в образовании из них «третьей» сущности.

100 Автор полемизирует с идеей кенозиса, т. е. нисхождения богов, а также со взглядом на мир как на преходящее, историческое бытие. Для него мир в целом неизменен во времени, и потому нельзя говорить о каком-либо генезисе божества.

101 Частная душа—энергия всеобщей души и высших начал, которые для нее —сущность. В этом плане она сама по себе «не имеет сущности».

102 Эпопт — «созерцатель», «взирающий» —распространенное в античности название высшей ступени посвящения в тайнодействия (Элевсинские мистерии, ранний пифагореизм и т. д.)

103 Автор уточняет свое отношение к идее «мировой симпатии». В данном месте он соглашается, что след от высшего единства должен появляться и среди становящегося бытия. Однако вполне в духе *jk`qfhweqjncp* разделения Платоном наших суждений о Космосе на знание и мнение он говорит всего лишь о большей или меньшей степени вероятности предсказаний, основанных на наблюдениях за природными явлениями. В отличие от этого откровения сверхприродного дают истину.

104 «Природа» здесь—природное бытие в том его значении, которое зафиксировал Аристотель («Метафизика»,

(стр. 260)

1014Ь, 16–20). Ее неопределенность вызвана тем, что она—начало становящегося и, следовательно, не неизменна и не является предметом строгого знания.

105 Автор воспроизводит дилемму «природного—искусственного», которая в античности в большинстве случаев решалась в пользу первого. Конечно, место природного в платонизме занимает творческая деятельность богов, но суть дилеммы от этого не меняется. Если все, что ни создают боги, необходимо вписывается в мировое устройство, то деятельность людей—всего лишь подражание уже сотворенному (природному) бытию, т. е. «умножение сущностей», творение призраков. Критику «искусства» в узком смысле этого слова (как лжетеургии) см. ниже (IV.12).

106 Речь идет о том «бездейтельном действии» Абсолюта, которое было темой ряда рассуждений Плотина (например: «Эннеады», V 1.6; VI 9.3).

107 Т. е. человеческому измышлению, а не делу высших сфер.

108 По Платону, людей создают «внутрикосмические божества» («Тимей», 42d–e), которые здесь интерпретируются как демоны. Вообще, создание людских тел демонами—одна из излюбленных тем поздней античности. Так, например, данная идея играла огромную роль в гностических космогониях и историософии.

109 Хорег — здесь руководитель хора.

110 Идея «противобогов» (ниже автор назовет их еще «виновными в своеволии» демонами) имеет гностическое происхождение и явную гностическую окраску. Восстание низших чинов против высших, вызванное незнанием, завистью, дерзостью, многократно изображалось в гностических учениях. Неоплатонизму же подобный взгляд на

происхождение зла не был присущ (см. трактат Плотина «Против гностиков», «Эннеады», II 9). Поэтому мы здесь имеем дело с необычной тенденцией, в дальнейшем не получившей развития среди неоплатоников. Отметим, однако, что, даже говоря о «противобогах», автор не рассматривает их в плане историософии, не превращает «своеволие» в мировую драму.

111 Можно предположить, что здесь имеются в виду христиане, поскольку для последних прорицания, осуществляемые язычниками, — дело рук дьявола.

112 Харон — перевозчик теней (душ) умерших через Стикс, реку, разграничивающую земли живых и мертвых. Хароновы пропасти — «входы» в Аид.

113 Т. е. те «элементарные» силы, чье действие распространено по всему Космосу (как действие «дыхания» Хароновых пропастей). Поскольку они совершенно лишены разума и самостоятельности, человек способен ими управлять.

114 Древняя идея метемпсихоза в платонизме приобретает «кармический» характер: согласно этой идее, нынешняя судьба человека оказывается в значительной степени predetermined его поступками в прошлых жизнях (см. трактат Плутарха «Почему божество медлит с воздаянием?», полностью посвященный этому вопросу).

115 На уровне единичного происходит разделение на деятеля и воспринимающего действие, причем каждое «отдельное» существо выступает и как первое, и как второе.

115 См.: Платон. Тимей, 30b.

117 Т. е. духа, привязанного к материальному (влага как «древнейшая» из материальных субстанций рассматривалась, например, Фалесом). Со времен Гераклита «влажность» — образное выражение несовершенства души.

118 Имеется в виду теория гравитации-левитации, разработанная Аристотелем и основанная на идее «естественного места» материальных стихий (земля — низ, центр, воздух — верх, периферия).

119 Автор подчеркивает здесь незаинтересованность, апрагматизм любого теургического акта. Его практическая польза является побочным продуктом, первое же в данном случае — состояние единения и раскрытие навстречу благодати.

120 Т. е. пытается придать эзотерический смысл полученным из наблюдения за окружающим миром соотношениям. Аналогия с крокодилом заимствована из Аристотеля: «Речной крокодил откладывает множество яиц, числом по большей части около шестидесяти, имеющих белую скорлупу, и высиживает их шестьдесят дней» («История животных», 5 t. 1. p. 558a, 17, ed. Bekk).

121 Речь идет о поверхностном истолковании того, какие животные и в каком случае должны приноситься в жертву. В этих чисто суеверных воззрениях соединены и отзвуки пифагорейской мистики чисел, и элементы стоической экзегезы.

122 Связь жертвоприношений и демиургических сил находится в полном соответствии с языческим представлением о мироздании. Демиургический акт в язычестве рассматривался как принесение в жертву владыки, олицетворяющего предшествующее (докосмическое) состояние. Так, Мардук рассекает демоницу Тиамат (Вавилон), Индра-асуру Вритру (Индия), Зевс-титана Кроноса (Эллада). Любопытно, что и Плотин начало мироздания иллюстрировал мифом из «Теогонии» о расчленении Урана серпом Кроноса («Эннеады», V 8.13). Таким образом, приносящий жертву

(стр.263)

воспроизводит действия богов и инициирует демиургическую силу.

123 Огонь—в своей жертвенной ипостаси—оказывается самой «нематериальной» из природных стихий. Ощутимый телесно, он живет уничтожением телесного.

124 О колесницах, на которых покоятся «внутрикосмические боги», говорил Платон в «Федре» (246e), «Тимее» (41e) и «Законах» (905e). Образ колесницы, связанный с мистериальными действиями, встречается в античности повсюду— от вступления к философской поэме Парменида до иконографии таких божеств, как Кибела или Эрот.

125 Идея трех родов людей (в терминологии гностической школы Валентина —«материальных», «душевных», «духовных») во II—III вв. имела практически всеобщее признание — и среди языческих философов, и среди христиан, и среди гностиков. Различия заключались лишь в трактовке того, насколько абсолютна грань между этими родами. См. у Плотина: «Эннеады», II 9.1; V 9.8.

126 Если говорить о том, какие люди являлись для неоплатоников образцами такой святости, то нужно указать на жизнеописания Плотина и Пифагора, составленные Порфи-рием, и книгу Ямвлиха «О жизни пифагорейской». Вне всяких сомнений, их герои (а также Платон и впоследствии сам Ямвлих) воспринимались как подобные «святые».

127 Он свободен и безусловен, будучи подобен Абсолюту, который и устанавливает Закон.

128 Имеется в виду так называемая умопостигаемая материя, т. е. субстрат для восприятия абсолютных («умных») эйдосов. В отличие от материи «здесь» она неизменна, ни во что не переходит, никак не связана со становлением и потому является единственно возможным вместилищем для божественного. См.: Плотин. Эннеады, II 4.3—5.

(стр.264)

129 Это те священные животные, которым поклонялись в Египте (например, павиан, ибис).

130 Речь идет о благовониях, использовавшихся как символические жертвоприношения.

131 Учение о молитве, зафиксированное в данном сочинении, значительно отличается от «просвещенно-философских» представлений о ней, развивавшихся, например, в римском стоицизме или Максимом Тирским. Скорее оно близко к тем воззрениям, которые будут иметь место в восточном христианстве и выльются в создание особой психофизической техники молитвы, возводящей к созерцанию божественных

энергий (здесь — «вспышки света»), известной как практика монахов-исихастов.

132 "Ичнпт—«след» высшего света—одно из широко распространенных в эпоху поздней античности понятий. Ср.: Плотин. Эннеады, III 8.11; Ориген. Против Цельса. 1,55.

133 Гадание осуществлялось по их поведению, полету или появлению в определенном секторе неба. Рим, например, был основан на Палатине после гадания, во время которого Ромул увидел в своем секторе неба 12 коршунов, Рем же (желавший основать город на Авентине) — лишь шесть. См.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Ромул, IX.

134 Изиды, Осирис, Тифон (Сетх) — персонажи египетского календарного мифа, имевшего в первые века нашей эры необычайную популярность. В I—II вв. даже сложилась синкретическая религия Изиды и Осириса, распространившаяся по большей части Средиземноморья. Истокованию основополагающего для этой религии сюжета посвящен трактат Плутарха «Об Изиде». Корабль — один из необходимых элементов священных шествий в честь Изиды. Описание его см. у Апулея («Метаморфозы», X, 16).

(стр. 265)

135 Абидос — город в Верхнем Египте, один из центров культа Изиды и Осириса.

136 Выше перечислены некоторые образы из египетских космогоний. Ил — хаотическое состояние мира, из которого поднимается первобытный холм, или лотос, в свою очередь порождающий бога Солнца. Последний путешествует на священном корабле по небесам, освещая мир и управляя им.

137 Имеются в виду так называемые герметические имена типа «Оаменофи», «Эндомух», «Абракас» и другие, связанные с магией звучания, а также с числовыми значениями входящих в них букв. Часто использовались при молитвах и заговорах.

138 В то время египтяне и халдеи («ассирийцы») почитались за древнейшие народы и к тому же за носителей первых откровений.

139 Селевк—легендарный египетский пророк.

Манефон — египетский жрец, приближенный ко двору Птолемеев, составивший в первой половине III в. до н. э. «Историю Египта» и написавший ряд других трудов на греческом языке.

140 Автор демонстрирует один из способов понимания высших уровней неоплатонической иерархии. Мы обнаруживаем триаду: Единое—Парадигма Родительства—Ум. Посредование отношения между Единым и Умом занимало неоплатоников начиная с Порфирия. Поскольку же их связь можно проинтерпретировать через отношение порождения, автором вводится то, что мы назвали «Парадигмой Родительства». Возможно, на такое понимание высших уровней неоплатонической иерархии оказала влияние метафизика герметических трактатов.

(стр. 265)

141 Среди называемых автором богов встречаются и собственно-египетские (Аммон, Птах—Фта, Осирис), и герметические (Эмеф, Iijnm).

142 «Четыре мужских» и «четыре женские» силы—это божественные пары, символизировавшие, согласно гермопольской космогонии, Хаос: Нун и Наунет (Хаос), Ху и Хаухет (Бесконечность), Кук и Каукет (Мрак), Амон и Амаунет (Безвидность).

143 Т. е. небесные сферы.

144 Херемон — один из поздних, стоически ориентированных толкователей мистерий (I в.). «Во время путешествия префекта Элия Галла в Верхний Египет его сопровождал какой-то человек из Александрии по имени Херемон, который приписывал себе знание подобного рода вещей, но его обычно высмеивали как хвастуна и невежду» (Страбон. География, XVII, I, 29).

145 Перечисляются астрологические термины.

146 Салмесхиниаки — город в Египте, где, как и в Абидосе, при храме находилось хранилище «Анналов Тота»—рукописей герметического содержания.

147 Здесь воспроизводится идея Нумения из Апамеи (2-я половина II в. н. э.), который трактовал своего «второго бога» как Ум, имеющий двойственный характер. Он одновременно направлен и к «первому богу», будучи в этой своей ипостаси неделимым, и к Космосу, подразделяясь в соответствии со сферами последнего. Из вестно, что с Нумением по этому вопросу полемизировал Плотин.

148 Царь Аммон — египетский фараон из Саисской династии. Согласно Манефону (4,21,24) —это известный эллинам фараон Амасис II (правил в 569—526 гг. до н. э.), в прошлом египетский военачальник. О нем и о его

(стр.267)

интересе к древней египетской религии см.: Геродот. История, II, 172—182.

149 Вития, Битис, Бит—египетский пророк, вероятно тождественный известному из герметических сочинений духовному сыну Гермеса Трисмегиста Тэту; во всяком случае, записи бесед Тэта с царем Аммоном составляют важную часть всей герметической традиции. В чисто эллинской традиции имя Вития встречается единственный раз у Псевдо-Аристотеля ([Аристотель]. О чудесах, р. 826, 22, ed. Bekk): «Говорят, что статуя Витии в Аргосе убила виновника смерти Витии, упав на того, когда он на нее смотрел».

150 Саис Египетский — культовый центр в дельте Нила, столица так называемой Саисской династии египетских фараонов (VII—VI вв. до н. э.).

151 Идея двойственности души встречается у Нумения, в данном же варианте она явно египетского происхождения (вспомним древнее деление человека на множество составляющих— «Ка», «Ба», «Ах» и т. д., принятое в египетском заупокойном культе), хотя и переработана здесь в контексте стоической (а в первые века нашей эры и гностической) проблематики, касающейся зависимости человека от рока. Концепция «двух душ» не была органична для неоплатонизма. Хотя Плотин и говорит о «другом человеке», который добавляется к нам во время рождения («Эннеады», VI 4.14), там имеется в виду скорее телесная сторона человеческого существа. О двух душах в человеке см. также ниже (X.5).

152 Такое представление характерно для ряда гностических школ и

для герметического трактата «Поймандр».

153 Изложенное здесь учение о восхождении и нисхождении душ воспроизводит древнюю, сформулированную еще Гераклитом, идею о тождестве путей вверх и вниз.

(стр. 268)

154 Астрологический термин.

155 Разделение на демонов тела, души и ума близко к гностическим воззрениям.

156 Возможно, имеется в виду поклонение особым демонам «благой» и «злой» фортуны.

Евнапий
Жизнеописания философов и софистов
Я м в л и х

Перевод биографии Ямвлиха выполнен по изданию: Philostratorum et Callicrati opera rec. A. Westermann. Eunapii Vitae Sophistarum iterum ed. Jo. Fr. Boissonade. Himerii Sophistae Declamationes em. Fr. Dubner. Parisiis, 1848.

1 Перед жизнеописанием Ямвлиха в книге Евнапия идут биографии Плотина и Порфирия.

2 Анатолий — знаменитый перипатетик из Антиохии.

3 «Во всем остальном Ксенократ всегда отличался такой важностью и мрачностью, что Платон нередко ему говаривал „Принеси жертву Харитам, Ксенократ!“» (Диоген Лаэртский, IV. 2. 6). Хариты — эллинские богини красоты и женской прелести, сопровождавшие Афродиту, Диониса, Аполлона и других богов. Поскольку Гермес считался в числе прочего покровителем речи, Гермесовы Хариты даровали ей красоту и слаженность.

4 Перечисляются наиболее известные ученики Ямвлиха. Среди них самыми выдающимися были Феодор Асинский и Эдесий, основатель пергамской школы неоплатонизма, к которой принадлежали в числе прочих император Юлиан Отступник и сам Евнапий.

(стр. 269)

5 Т. е. была середина июля и дело происходило незадолго до перехода Солнца в знак Льва. Собакой в античности именовали звезду Сириус.

6 Известное общеплатоническое учение, согласно которому «божественные», т. е. небесные, тела окружены душой извне и потому не сдерживают и не принижают ее, как это происходит на Земле, где отдельные души, напротив, заложены в тела и потому утесняются и отягощаются ими. Подробнее см. диалог Платона «Тимей».

7 Таким образом, в описываемом случае имела место публичная философская дискуссия, происходившая в театре в Антиохии.

8 Судя по следующему ниже сообщению Евнапия о присутствии

Сопатра на торжествах в честь основания Константинополя после смерти учителя, Ямвлих умер не позднее 330 г.

(стр.270)

Указатель имен собственных и географических названий*

Абаммон — египетский пророк, от лица которого ведется изложение в трактате «О египетских мистериях» 43

Абидос — город в Египте 196

Александр Великий (356–323 гг. до н. э.)—царь Македонии, превративший ее в мировую державу, великий античный полководец и завоеватель. Сын македонского царя Филиппа II 106

Александрия — главный город Египта в эллинистическую эпоху, центр науки и философии 235

Алипий — ритор из Александрии, оппонент, а впоследствии друг Ямвлиха 233–235

Амелет —название реки, протекающей в Аиде 130

Аммон — один из главных богов египетского пантеона, бог-демиург 106, 206

Аммон, царь—египетский фараон, вероятно, тождественный Амасису II (570–526 гг. до н. э.) 208

Анатолий — знаменитый философ-перипатетик IV в. из Антиохии 229

Анебон — египетский жрец, ученик Абаммона, корреспондент Порфирия 43

Антэрос — бог неразделенной любви в греческой мифологии

* В указатель включены используемые в трактате «О египетских мистериях» и в биографии Ямвлиха, написанной Евнапием, собственные имена и географические названия.

(стр.271)

Аполлон — в греческой мифологии один из главных богов, покровитель прорицания 115

Арес — бог войны в древнегреческой мифологии, сын Зевса и Геры; греческое название планеты Марс 74

Асклепий — бог врачевания в древнегреческой мифологии, сын Аполлона и Корониды, легендарный основатель династии врачей (Асклепиадов), к которой принадлежал Гиппократ, знаменитый врач V в. до н. э. 106 : Афутис (Афусия) —город во Фракии 106

Вайи — знаменитые горячие источники в Италии 232 Бранхиды — святилище в местечке Дидимы близ Ми-лета в Малой Азии 115, 117

Вития, Вит, Бит—легендарный египетский пророк 208, 226

Гадары — горячие источники в Сирии, вторые по значимости в Римской империи после источников в Байях 232

Гераклит Эфесский (ок. 554–483 гг. до н. э.) —древнегреческий философ, за загадочность и непонятность своих речений прозванный «Темным» 65, 123, 177

Гермес — в древнегреческой мифологии итифаллическое божество, сын Зевса и Майи, один из древнейших и имевших наибольшее количество функций богов. В числе прочего считался покровителем

красноречия и мудрости. В эллинистическую эпоху в этом качестве был отождествлен с египетским богом Тотом, и в результате появился образ Гермеса Трисмегиста (Трижды Величайшего), чьим именем было подписано множество т. н. герметических сочинений, частично сохранившихся до нашего времени 43, 45, 205, 207, 208, 226

(стр.272)

Гефест – в древнегреческой мифологии бог огня и покровитель кузнечного ремесла. В эллинистическую эпоху отождествлялся с египетским богом Фта 206

Гомер (VIII в. до н. э.)—величайший древнегреческий эпический поэт, автор «Илиады» и «Одиссеи». Его именем были подписаны т. н. «Гомеровские гимны» мистического содержания, посвященные богам греческого пантеона 210

Дельфы – святилище Аполлона в Фокиде, где находился знаменитый Дельфийский оракул 115, 117

Демокрит (460–371 гг. до н. э.) –древнегреческий философ-атомист из г. Абдеры 43

Дионис – в древнегреческой мифологии сын Зевса и Семелы, бог-покровитель виноградарства и виноделия 106

Евдокс Книдский (ок. 408–355 гг. до н. э.) –древнегреческий математик, астроном, географ и врач, друг Платона 43

Евстафий Каппадокийский (IV в.)—философ-неоплатоник, ученик Ямвлиха 230

Евфразий (IV в.) –философ-неоплатоник, ученик Ямвлиха 230

Изида–египетская богиня, покровительница материнства, сестра и жена Осириса 194, 196

Каппадокия–область в Малой Азии между Галисом и Евфратом, во времена Ямвлиха–римская провинция 230

Кастабаллы – город в Киликии, где находилось святилище Артемиды Перасийской 107

(стр.273)

Кела, Келесирия–часть Сирии между горными хребтами Ливана и Антиливана 229

Колофон – город в Ионии, поблизости от которого находилось святилище Аполлона Кларийского 115, 116

Крон, Кронос–титан, младший сын Урана и Геи. Его имя использовалось для обозначения планеты Сатурн 74

Ксенократ из Калхедона (ок. 395–312 гг. до н. э.) – философ, ученик Платона, глава Платоновской Академии после Спевсиппа 229

Лето, Лета–река забвения в Аиде 130

Лисандр (ум. в 395 г. до н. э.)—спартанский военачальник, главнокомандующий флотом в Ионийско-Декелийской войне, последней стадии Пелопонесской войны, главный организатор победы спартанцев в войне, позднее претендовал на царский титул 106

Манефон (III в. до н. э.) –египетский жрец, написавший при дворе Птолемея «Историю Египта» и впервые введший деление истории Египта на 30 династий 205

Матерь Богов, Кибела–фригийская богиня, культ которой носил откровенно оргиастический характер 112, 114

Мисия – местность на западе Малой Азии, во времена Ямвлиха часть провинции Азия 236

Олимп – горный массив на границе Греции и Македонии; в древнегреческой мифологии – место пребывания богов высшего чина 112

Осирис – египетский бог плодородия и владыка царства мертвых, брат и супруг Изида. Известен как умирающий и воскресающий бог в связи с излагаемой Плутархом легендой о его умерщвлении собственным братом Сетом и последующем

(стр.274)

воскрешении. В Египте проводились специальные мистерии, на которых обыгрывался этот сюжет 194, 196, 206

Пан – в древнегреческой мифологии бог-покровитель пастухов, сын Гермеса. В эллинистическую эпоху и в средние века Пану придавалось особое значение в качестве покровителя магии и волшебства («Великий бог Пан») 114

Пергам – город на северо-западе Малой Азии 236

Пифагор (ок. 540–500 гг. до н. э.) – древнегреческий философ родом с о-ва Самос, большую часть жизни проживший в Италии, в г. Кротон, создатель пифагореизма как религиозно-научного направления в философии. Почитался как воплощение бога Аполлона 43, 45

Платон (427–347 гг. до н. э.) – великий древнегреческий философ, основатель Академии и основоположник платонизма как одного из ведущих направлений мировой философской мысли. В эллинистическую эпоху почитался как святой и боговдохновенный пророк 43, 45, 229, 233

Порфирий (ок. 233–300 гг., наст, имя – Малх) – философ-неоплатоник родом из Тира, ученик, биограф и редактор Плотина, возглавивший после смерти последнего философскую школу в Риме. Испытывал интерес к магии и теургии, но трактовал ее в рационалистическом духе 43, 229

Рим – столица Римской империи где находилась основанная Платимом первая неоплатоническая философская школа 235

(стр.275)

Сабазий – фригийско-фракийский бог-целитель, часто отождествлявшийся с библейским Яхве и римским Юпитером 112, 114

Саис Египетский – город и религиозный центр в Северном Египте, столица фараонов Саисской династии (VII – VI вв. до н. э.) 208

Салмесхиниаки – город в Египте 207

Сарды – город в Малой Азии, в древности столица Лидийского царства 231

Селевк Александрийский – упоминаемый Судой толкователь теологических учений египтян; время жизни его неизвестно 205

Сирия – страна между Евфратом и Средиземным морем, во времена lbkhu` – римская провинция 230, 232

Сократ (470 – 399 гг. до н. э.) – древнегреческий философ, с именем которого связан переворот в философии и ее обращение к внутреннему миру человека. Учитель Платона 55

Сопатр из Апамеи в Сирии – ученик Ямвлиха, придворный философ Константина Великого, казненный последним 230

Тифон – в древнегреческой мифологии сын Геи и Тартара, стоголовое чудовище, олицетворявшее собой разрушительные силы. В эллинистическое время отождествлялся с египетским богом Сетом (Сетхом), братом и убийцей Осириса 194

Феодор Асинский (275 – 360 гг.) – ученик Ямвлиха, сочинения которого использовал Прокл в своих комментариях к «Тимею» 230 (стр.276)

Фта, Пта, Птах–египетский бог, покровитель ремесел, отождествляемый с греческим Гефестом 206

Халкида–здесь город в Келесирии, родина Ямвлиха 229

Херемон (I в. до н. э.) –толкователь древнеегипетских мистерий и астролог 207, 215

Хрисанфий из Сард (IV в.) –философ и жрец, ученик Эдесия и учитель Евнапия, представитель Пергамской школы неоплатонизма 231

Эдесий Каппадокийский (IV в.) –философ, ученик Ямвлиха, основатель Пергамской школы неоплатонизма 230, 231, 233, 236

Эйктон–один из герметических богов, «первое воспринятое дитя» 206

Эллада – Греция 230

Эмеф – герметический бог, повелитель небесных богов 206

Эрос – в древнегреческой мифологии бог любви 232

Ямвлих (ок. 280–330 гг.)–философ из Келесирии, автор сочинения «О египетских мистериях», глава Сирийской школы неоплатонизма 229–235

(стр.277)

Предметный указатель

Ангелы 84

- величие ангелов 87
- видения ангелов 88
 - дары ангелов 91, 94
- действия ангелов 87
- знамения ангелов 86
- огонь ангелов 89
 - порядок следования ангелов 91–92
- свет ангелов 88, 93

Архангелы 84

- величие архангелов 87
- видения архангелов
- дары архангелов 91, 94
- действия архангелов 87
- знамения архангелов 84 – 86
- огонь архангелов 88 – 89
- порядок следования архангелов 91 – 92
- свет архангелов 88, 93

Архонты 84

- величие архонтов 87
- видения архонтов 88
- дары архонтов 91, 94 – 95
- В указатель включены ссылки на основные вопросы, затрагиваемые

- действия архонтов 87
 - знамена архонтов 84–86
 - огонь архонтов 89
 - порядок следования архонтов 92–93
 - свет архонтов 88, 93
 - смешение материального с архонтами 90
- Бахвальство и обман при священнодействиях 95–97
- Благо 50–51, 157, 225–226

- предшествующая сущности причина блага 51

Боги 46, 50, 52, 68–71

- бестелесные (умопостигаемые) и телесные (космические) боги 71–73, 75–78, 176–177, 209
- божественные дела 154
- божественное покровительство 188
- божественные сущности и силы 181
- бытие богов 46
- величие явлений богов 87
- видения богов 88
- видимые и невидимые боги
- дары богов 90, 94
- действия богов 86
- единый бог 205
- знамена богов 84–86
- знание о богах 46, 100
- огонь богов 88–89
- особенности богов 54–55
- повсеместность богов 57–59
- положение богов 50–51
- порядок следования богов 91–92

- принуждение богов 68
 - пророческая сила богов 118
 - свет богов 88, 93
 - священные имена богов 67, 200–203
 - силы и истечения богов 73–75
- Божественная одержимость 106–115, 137–138, 142
- Видообразующее различие 47–48

Герои 46–47, 50, 53

- бытие героев 47
- величие героев 87
- видения героев 88
- возникновение героев 82 " ;Д
- дары героев 91, 95
- действия героев 82–83, ,87
- знамена героев 85–86
- огонь героев 89
- особенности героев 55
- положение героев 51

- свет героев 88, 93
- смешение материального с
- сущность героев 82–83
- Действие и претерпевание 48–49
- Демидург 207
- Демоны 46–47, 50, 53, 68–71
 - благие демоны 91, 95, 158
 - бытие демонов 46–47

(стр.280)

- величие демонов 87
- видения демонов 88
- возникновение демонов 82
- дары демонов 91, 94–95
- действия демонов 82–83, 87
- демоническое управление мистериями 195–196
- дурные демоны 92, 150, 157–158, 163
- знамена демонов 84–86
- огонь демонов 89
- особенности демонов 55
- отличия демонов от видимых и невидимых- богов78–79
- положение демонов 51
- порядок следования демонов 91–92
 - пропитание демонов 172–174
- свет демонов 88, 93
- смешение материального с демон
- собственный демон 212–220
- сущность демонов 82–83

Дерзость человеческая 160

Духи 119, 152–153

- дурные духи 119, 147–149
 - отдельные космические силы 194

Душа 46–47, 52–53, 83–84

- божественное начало души 110
- бытие чистых душ 46–47
- величие чистых душ 87
 - видения чистых душ 88
 - всеобщая душа 132, 165
- дары души 91, 94–95
- два вида отдельной души 163

(стр.281)

- действия чистых душ 87
- души чистые 46–47, 50, 62
- знамена чистых душ 85–86
- огонь душ 89
- особенности души 54–55
- порядок следования душ 92
- самодвижность души 49
- свет душ 88, 93

- смешение душ 90
- способность души к суждению 176
- управляющие телами души 51, 56–57, 62)–63
- эфирная душа 57
- Жертвоприношения 67–68, 164–190
 - два вида жертвоприношений 177–180
 - освобождение от рока при посредстве жертвоприношений 213–214
 - числовая символика жертвоприношений 170
- Жизнь 105
 - двойная жизнь души 105
 - совокупная жизнь души 155–156
- Заклинания 66, 136, 154 – 155
- Знамена 84 – 86
- Искусство 143 – 144, 161 – 162
 - искусство созидания призраков 142 – 145
 - искусство составления гороскопов 212 – 216
- Истина 96, 98, 103, 139, 145

(стр.282)

- Колдовство 138 – 139 Космос 57, 60, 182
- Космос 57,60,182
 - зримое изваяние богов 60
 - космические стихии становления 206
 - мироздание как единое живое существо 161, 169,171
- Красота 51, 55
 - в знаменьях 86
 - искажение красоты и законности 160
- Лучшие роды 47–49
 - бытие лучших родов 49
 - величие лучших родов 87–88
 - иерархия лучших родов 51–52
 - непричастность лучших родов страсти и претерпеванию 61–63, 80–81
 - принадлежность лучших родов разным телам и размещение их в космосе 55–61
 - присутствие лучших родов в священнодействиях 127–129
 - чистота и устойчивость лучших родов 89
- Мантика 100–150, 192–194, 214–215, 222–224
 - искусство гадания 122–123, 192–194
 - познание будущего в искусствах 139–140
 - предвидение будущего во сне 103–106, 134–135
 - природная предрасположенность к познанию будущего 140–141
 - прорицание и безумие 136–137
 - прорицание и страсть 135–136

(стр.283)

- прорицание на основании божественных знамений 122–125
- прорицание при посредстве привлечения света

- 120–122
 – суть мантики 101–103
- Математика 215
- Материя 166–167, 174–177, 198, 207
 – божественная материя 185–186 Молитва 69–70, 188–190
 – виды молитвы 188–189
- Музыка 112—113
- Начала первые 46 – 47
- Небесные тела 71 – 73
- Незнание и заблуждение 98 – 100
- Оракулы 115 – 118
- Особенность (собственный признак) 47 – 48
 – особенности лучших родов 47 – 48
- Очищение 66 – 68
- Познание 46 – 47
- Порядок 55
- Призраки 96 – 98
 – искусство созидания призраков 142– 145
 (стр.284)
- Природные силы 143
- Причина 170–172
 – демиургические причины 171
 – первые причины 46
 – природные причины 171
- Рок 209–210
 – избавление от рока в познании богов 224–225
- Символическое истолкование мистерий 197–200
- Составное 49
- Сочинения герметические 43, . 45, 204–205, 207–208
- Справедливость 155–157
- Спутники богов 46–47
- Страсть 61–62
 – отсутствие страсти при священнодействиях 63–65, 80–81, 129–130
- Сущность 49–51
 – бестелесная сущность 50–51, 57
 – смешанная сущность 131–133
 – умопостигаемые начала сущности 210
 – сущность, возможность и действительность 48, 52, 82
- Счастье 221–225
- Таинства 46
 (стр.285)
- Телесная необходимость 159
- Тело 55–56, 90–91
 – телесные силы 133, 160
 – тело мироздания 158–159, 165
 – эфирное тело 166
- Теургия 97, 99–100, 129–131, 149–150, 153–154, 176, 195, 212, 222
- Ум 54, 110–111, 198, 204, 206–208
 – делимый и всеобщий ум 57
 – чистые умы 68–70 ..
- Человек 177
 – две души у человека 208–20

— святой человек 180, 184, 187
Язык 201–203

(стр.286)