

АНТИЧНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

ЯМВЛИХ О ДУШЕ

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

The Centre for Ancient philosophy and the Classical Tradition,
Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia

IAMBlichus ON THE SOUL

ABSTRACT. Built on two previous studies, dedicated, respectively, to Iamblichus of Chalcis' (c. 240–325) *Letters* and his vision of the afterlife (ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 166–193 and ΣΧΟΛΗ 4.2 (2010) 239–245), the author now turns to the *De anima* of the Syrian Neoplatonist, preserved only fragmentary in John of Stobi's *Eclogae*. Unfortunately, only a doxographic part of Iamblichus' original treatise *On the Soul* was preserved by Stobaeus. The fragments were collected and for the first time studied by Festugière (1953), are then comprehensively edited, translated and commented by J. Finamore and J.M. Dillon (2002). The text is interesting for many respects. It supplies us with a considerable amount of information concerning ancient opinions about the nature of the soul, its powers, activities and faculties, considers the questions related with the number of the souls, their descent, encounter with the body, life and death, and, finally, such eschatological matters as purification, judgment, punishment and reward. Besides, the fragments allow us to perceive Iamblichus' own concept of the soul as a mediator between the world and the higher reality, immersed in the context of his sharp criticism of his predecessors, such as Numenius, Plutarch, Atticus, Albinus, Plotinus, Amelius, and Porphyry. The fragments are translated into the Russian for the first time.

KEYWORDS: Ancient psychology, Neoplatonism, doxography, the soul, eschatology

Продолжим работу, начатую в двух предыдущих публикациях, посвященных, соответственно, эпистолярному наследию Ямвлиха и его психологии.¹ О душе, ее природе, способностях и предпринимаемом ею небесном путешествии Ямвлих высказывается неоднократно и в различных контекстах. В предыдущей работе я рассмотрел основные из них. Сосредоточимся теперь на доксографи-

¹ Афонасин 2010а и 2010б.

ческой части его наследия, фрагментарно сохранившейся, как и *Письма*, лишь в составе *Эклог* Иоанна Стобея.²

Насколько обширным был трактат Ямвлиха «О душе» и какие разделы включал в себя, сказать трудно. Неизвестно так же, содержал ли он сколь-либо детальное изложение его собственной позиции. Стобея интересовала лишь доксографическая часть: его привлекло систематическое изложение «мнений о душе», выполненное в лучших перипатетических традициях. Однако сохранившиеся фрагменты ясно показывают, что Ямвлих преследовал как общеобразовательные, так и полемические цели: сопоставляя мнения о душе, он стремился показать, что многочисленные его предшественники, включая как древних платоников, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев, так и непосредственных коллег по школе, таких как Амелий и Порфирий, неверно истолковали «древнее» пифагорейское и платоническое учение. Указания на оригинальное учение Ямвлиха о двойственной природе души Стобей сохраняет лишь в нескольких случаях. Эти фрагменты поддаются интерпретации на основании других источников (см. Афонасин 2010b, 242–244 и примечания к тексту ниже).

Выдержки из сочинения Ямвлиха и подзаголовки к ним приводятся по изданию Дж. Финамора и Дж. Диллона (Finamore–Dillon, 2002), которые, в свою очередь, следовали более ранней работе Фестюжьера (Festugière 1953).

ЯМВЛИХ. ФРАГМЕНТЫ ТРАКТАТА «О ДУШЕ»

I. Природа души

1. [362 Washsmuth I] Возводя все то, что наилучшим образом соответствует душе, к трем основным родам, – движению, знанию и тончайшей сущности, которую он иногда называл бестелесной, – [363 W] Аристотель каждому из этих родов сопоставляет затем подходящее мнение, так обнаруживая предел беспредельному, а также ясное и сжатое средство постижения [мнения].³ Мне же в этом определении видится много двусмысленного и неясного (ведь движение-перемещение не следует рассматривать так же, как протекание жизнен-

² Кроме того, его позицию пересказывают Присциан и Псевдо-Симпликий. Подробнее см. Steel 1978. Финамор и Диллон приводят текст, перевод и комментарий (Finamore–Dillon 2002, 229 сл.).

³ Аристотелево обсуждение мнений предшественников о душе служит для Ямвлиха естественной точкой отсчета, хотя, разумеется, используемый им материал гораздо обширнее и принадлежит другой эпохе. См. Аристотель, *О душе* 1.2, 405b11–2 сл.: «...движение, чувственное восприятие и бестелесность». Замена «чувственного восприятия» на «знание», вероятно, обусловлено 404b28 сл.

ных процессов, знание-представление (αἰ μορφωτικαί) – как отвлеченное знание (ἄμορφοι γνώσεις), а чистоту воздуха как чистоту бестелесной сущности), равно как много неполного и неадекватного (ведь все разнообразие мнений невозможно охватить этими тремя родами).

Души состоят из атомов

2. Некоторые возводят сущность души к первым началам четырех элементов. Ведь первичные атомарные тела элементарнее даже четырех элементов; будучи несмешанными и совершенно заполненными чистой первичной сущностью,⁴ они не допускают внутри себя никакого деления. Первые начала бесконечно разнообразны по форме, и одна из них сферична; именно из этих сферических атомов, как они говорят, и состоит душа.

Душа – форма для тела

3. Как учат некоторые аристотелики, душа – это форма, связанная с телами,⁵ или простое бестелесное качество, или сущностное совершенное качество. К этому мнению примыкает другая, хотя и не нашедшая отражения в традиции, но представляющаяся правдоподобной точка зрения, согласно которой душа – это соединение всех качеств и простое их объединение, либо выводимое из них, либо им предшествующее.

Душа как математическая сущность

4. [364 W] Теперь предлагаю тщательно рассмотреть тех, кто связывает сущность души с математической сущностью. Из них первый род – это фигура (σχήμα),⁶ кладущая предел протяженности (διάστασις), и сама протяженность. Именно так определяет ее платоник Север, а Спевсипп определил ее как «распространенную во всех направлениях форму».⁷ Причиной же или, скорее, предворяющим их обеих единым можно назвать ее, дав тем самым наиболее чистое определение.

⁴ Аристотель также начинает с атомистов (403b31). «О чистой первичной сущности» атомисты не говорят.

⁵ Ср. Аристотель, *О душе* 2.1, 412a19.

⁶ Как замечают Диллон и Финамор, сопоставление с *Комментарием к Тимею* Прокла (2.153, 21 Diehl) показывает, что здесь возможна описка: согласно Северу «пределом протяженности» является не фигура, а точка (στικτή, σημείον). С другой стороны, по свидетельству Ямвлиха (*Об общих принципах математики* 4) точку в качестве первого принципа фигуры рассматривал Спевсипп.

⁷ Спевсипп, фр. 54 Таράν. Ямвлих упоминает это определение еще раз в своем сочинении *Об общих принципах математики* 9. Полемику вокруг этого сообщения подробно обсуждает Диллон 2005, 57 сл.

Число, далее, образует второй род. В самом деле, некоторые пифагорейцы прилагают его к душе непосредственно;⁸ Ксенократ – поскольку она является самодвижущимся числом,⁹ Модерат-пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции (λόγοις περιέχουσιν);¹⁰ как различительный инструмент бога-творца (κρίτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον) – Гиппас, слушатель («акусматик») Пифагора; по словам Аристотеля,¹¹ Платон [образует душу], полагая, что первоначальное живое существо (αὐτὸ τὸ ζῶον) состоит из идеи единого и первичных измерений длины, [ширины] и глубины, определяя единое как ум, двоицу – как научное знание (ἐπιστήμη), плоское число – как мнение, а объемное число – как чувственное восприятие.

Душа как гармония

5. Рассмотрим теперь гармонию, но не ту, которая присуща телам, а математическую. Именно ее, то есть, попросту говоря, то, что делает складными и согласными друг с другом различающиеся между собой вещи, Модерат и прилагает к душе. Напротив, Тимей (из Локр) гармонию в душе относит к мере и связи (σύνδεσιν)¹² в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, [365 W] в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес.¹³

Душа как бестелесная сущность

6. Давайте же вновь обратимся к бестелесной сущности самой по себе и разберем вместе с тем по порядку все мнения о душе. Некоторые эту сущность, во

⁸ То есть тем или иным способом определяют «число души», как об этом сообщает Аристотель (*Метафизика* 1.5, 985b26). Числом этим может быть единица (комментарий Александра Афродисийского к этому месту), двойка (Экфант у Ипполита, *Опровержение всех ересей* I 15, 2, см. Афонасин 2009а, 54 сл.) или четверка (Псевдо-Плутарх 877А, Секст Эмпирик, *Против ученых* IV 6).

⁹ См. *О душе* 1.2, 404b29; 1.4, 408b32 сл. = Fr. 165 Isnardi-Parente/ 60 Heinze. См. Диллон 2005, 143 сл.

¹⁰ Здесь и далее, подробнее о Модерате см. Афонасин 2009а, 76 сл. и 86 сл.

¹¹ Ср. *О душе* 1.2, 404b18–24. Ямвлих обращается здесь к устному учению Платона.

¹² Ср. Платон, *Тимей* 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения). В сохранившемся трактате, надписанном именем Тимея из Локр, точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: 95E–96C).

¹³ Ср. Порфирий, *Сентенция* 18 и Прокл, *Комментарий к Тимею*, 2.113.8–215.28 и 2.212.3–213.7. В последнем случае, как, вслед за Фестюжьером, замечают Диллон и Финамор (с. 87), Прокл не только цитирует Порфирия, который учит о космической гармонии, но и, со ссылкой на Аммония, приписывает Плотину соответствующее толкование гармонических пропорций, на основании которых в *Тимее* 35а создается душа. См. Ямвлих, *Комм. к Тимею*, фр. 53 Dillon. О гармонии небесных сфер многие «пифагорейцы и платоники» действительно учили.

всей ее полноте, называют «подобочастной»,¹⁴ тождественной и единой, такой, что каждая ее часть заключает в себе целое. Другие в отдельную душу помещают умопостигаемый космос, богов, демонов, благо и все наидревнейшее (τὰ πρῶτα),¹⁵ и заявляют, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом в соответствии с сущностью каждой вещи.¹⁶ Этому мнению, бесспорно, придерживается Нумений, с ним не во всем соглашается Плотин; Амелий занимает неуверенную позицию, а Порфирий сомневается по этому поводу: то он решительно отвергает это мнение, то принимает его в качестве древнего предания. Согласно этому представлению, душа в полноте ее сущности ничем не отличается от ума, богов и превосходящих ее родов.¹⁷

7. Теория, противоположная этой, выделяет душу как следующую за умом в качестве отдельной ипостаси, причем ту ее часть, что наделена умом, истолковывает как тесно связанную с умом, однако существующую самостоятельно и независимо от него, и она отделяет душу от всех высших родов сущего, отводя ей, в качестве специального определения ее сущности, либо место, промежуточное между делимыми и неделимыми [366 W] <и телесными и бес>телесными родами сущего, либо полноту всеобщих смыслов (логосов), либо то, что после идей выполняет демиургическую функцию, либо жизнь, живую саму по себе и исходящую из умопостигаемого мира, либо, наконец, нисхождение родов истинно сущего как целого в низшую сущность. Именно этих доктрин полностью придерживались и сам Платон, и Пифагор, и Аристотель и все древние, чьи великие имена прославлены мудростью, и это поймет каж-

¹⁴ ὁμοιομερής, состоящей из однородных частиц.

¹⁵ Следующее за этим ἐν αὐτῇ выглядит плеоназмом. Согласно Ямвлиху (ср. также Стобей I 367, 3), эпитеты «божественный», «наидревнейший» и «наилучший» относятся к небесным существам, богам, демонам, ангелам и героям.

¹⁶ Принцип, важный для неоплатонизма. См. Прокл, *Первоначала теологии* 103 «Πάντα ἐν πᾶσι, οἰκέως δὲ ἐν ἑκάστῳ – Все во всем, но в каждом в соответствии с ее сущностью». См. также Сириан, *Комментарий к Метафизике* 82.1, где это представление приписывается «пифагорейцам». Эта формула была воспринята Псевдо-Дионисием (*О божественных именах* 4.7), а затем Джордано Бруно и Лейбницем. Истоки этого представления можно найти у Антиоха Аскалонского (Цицерон, *Тускуланские беседы* V 22), а при желании – и у Анаксагора (Аристотель, *Физика* 187b1–7), однако, по-видимому, Нумений первым систематически использовал его для описания взаимоотношений этого мира с миром умопостигаемым. Подробнее см. Афонасин 2009а, 213 сл.

¹⁷ В вышеупомянутом месте из *Комментария к Тимею* Прокла (213.13–15) Амелий действительно считает, что душа включает в себя все сущее в мире, богов, демонов, людей и неразумные существа. Похожая позиция Порфирия (и Плотина) выражена в *Сентенциях* 10 и 17 (см. пер. С. Месяц 2008). Ясно, что Ямвлих существенно упрощает теории своих предшественников, противопоставляя их все своей собственной.

дый, кто исследует их учения строго научно. На них же и мы основываем все наше сочинение, цель которого – раскрытие истины.¹⁸

Отдельные мнения (в основном материалистические)

8. Некоторые физики считают душу сплетением противоположностей, таких как <холодное> и горячее, сухое и влажное. Ведь они выводят слово «жизнь» из «кипеть» по причине тепла, а слово «душа» из «остывать» по причине холода, и в обоих случаях <они предлагают этимологии, соответствующие их мнениям; ведь либо они считают сущностью души огонь>, либо душой полагают вдыхаемый воздух; ведь сказано же, согласно Аристотелю, в одной орфической поэме, что душа входит в нас из космоса вместе с дыханием, порожденная ветрами; похоже и сам Орфей считал душу отдельной и единой, так что от нее происходит множество разделений, и многочисленные промежуточные «дыхания» нисходят в отдельные души из мировой души.¹⁹

9. Некоторые аристотелики полагают, что душа – это эфирное тело; другие определяют ее как сущностное совершенствование божественного тела, которое Аристотель называет «вечным движением» (ἐνδελέχεια), [367 W] как в некоторых случаях и Теофраст;²⁰ либо то, что происходит из всех более божественных

¹⁸ Очевидно, что Ямвлих высказывает здесь свою точку зрения, согласно которой душа как отдельная ипостась представляет собой промежуточное звено между неизменным миром Ума и изменчивым космосом. Термин «полнота (плерома)» от Ямвлиха затем перешел к Проклу и Дамаскию, хотя, вопреки мнению некоторых авторов, я бы не стал связывать его в данном контексте с гностицизмом. См. так же *О мистериях* 1.8.

¹⁹ Ямвлих связывает *О душе* 405b23 сл. с последующей цитатой из орфики (410b27 сл. = фр. 27 Kern / 421 Bernabé). Критикуются все те, кто слишком тесно связывает душу с первоэлементами и различными «противоположностями», что было характерно в целом для ранних греческих физиков от Гераклита и Эмпедокла до Диогена из Аполлонии и автора Папируса из Дервени. «Душе свойственно познавать не потому, что она состоит из элементов, а также ясно, что не подобает и неправильно говорить, что она движется» (*О душе* 410a26–28). Орфика цитируется еще раз ниже (фр. 25), причем, как и в этом случае, Ямвлих расширяет свидетельство Аристотеля, истолковывая его в нужном ему ключе.

²⁰ Этот комплексный фрагмент подробно разбирают Финамор и Диллон (с. 95–100). Светоподобной материальной субстанцией считает душу Гераклид Понтийский, упоминаемый Ямвлихом далее (фр. 26), однако в качестве платоника (подробнее о психологии Гераклида см. Диллон 2005, 241 сл.). Эфирной, по свидетельству Тертуллиана (*О душе* 5.1) и Макробия (*Сон Цициона* 1.14.20), первым назвал душу перипатетик начала II в. до н. э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада. Термин «энделехейя», приписываемый Аристотелю Теофрастом (в его доксографическом сочинении, см. Епифаний, *Против ересей* 3.31–32) и означающий здесь «сущностное совершенствование божественного тела», должно быть указывает на главное свойство души – вечное движение. Так же этот термин определяется Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*De somniis* 1.30). Состоящая из той же субстанции, что и небеса, душа обладает тем же фундаментальным свойством – вечным круговым движением.

ственных родов, если несколько модифицировать их воззрения;²¹ либо то, что сливается (συυκκεκραμένον) с телами, как считают стоики;²² либо то, что смешивается с началом роста или присуще телу как «одушевленному» – однако не самой душе в качестве ее принадлежности – как говорит о душе Дикеарх из Мессены.²³

II. Душевные способности

Как способности присущи душе?

10. Платон не считает, что душевные способности существуют независимо от души; напротив, он говорит, что они по естеству связаны с душой и единообразно («как одна форма») сосуществуют с ней по причине несложной природы души.²⁴ Так же и Аристотель, полагая сущность души простой, бестелесной и формообразующей (εἶδος τελεσιουργόν), не представляет дело таким образом, как если бы способности были присущи некоей сложносоставной душе.²⁵ Напротив, философы-преемники Хрисиппа и Зенона и все те, кто считает душу телом, рассматривают способности так, как если бы они были качествами одного субстрата, а душа подлежала этим способностям как субстанция;²⁶ и из них они составляют одну сложную природу, сочетающую неподобные (ἀνομοίωv) начала.

[368 W] Так способности присущи душе, ей самой или же общему живому существу, которое заключает в себе душу и рассматривается как существующее в теле (μετὰ τοῦ σώματος θεωρούμενον ζῶον). По мнению тех, кто считает, что душа живет двойной жизнью, одной сама по себе, другой – в теле, они присущи душе одним способом, а цельному живому существу – другим; так это представляют

Вероятно, из этой исходной идеи затем возник неологизм «энтелехейя» («душа есть первая энтелехейя естественного тела», 412b5), однако не исключено, что некоторые перипатетики не последовали за своим учителем, что и нашло отражение в доксографической традиции.

²¹ Эта фраза Ямвлиха, по мнению Финамора (Finamore 1985, 12 сл.), может указывать на «эфирное тело» души.

²² Ср. SVF 1.145; 2.473 и др., где говорится о «полном смешении». Вероятно, имеется в виду «огненная пневма». Poleмику стоиков и перипатетиков о смешении см. в трактате Александра Афродисийского *О смешении и росте* (рус. пер. М. Солоповой 2002).

²³ Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.10, где позиция Дикеарха излагается более подробно. Здесь говорится, что, по мнению Дикеарха, души не существует ни в человеке, ни в животном. «Одушевленность» – это характеристика всего живого организма и не может быть отделена от него.

²⁴ См., например, *Федон* 78b, хотя душа и трехчастна: *Тимей* 69b и др.

²⁵ Это вольное толкование позиции Аристотеля. Ямвлиху важно противопоставить его и Платона стоикам.

²⁶ ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος συμβιβάξουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προὑποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασιν... См. SVF II.826 (28F Long–Sedley).

Платон и Пифагор.²⁷ Те же, кто считает, что у души лишь одна жизнь – жизнь сложного [организма], так как душа растворена (συγκεκραμένης) в теле, как говорят стоики, или потому что душа отдает всю свою жизнь общему живому существу, как на этом настаивают перипатетики, утверждают, что способности присущи [душе] одним лишь способом – разделенные (ἐν τῷ μετέχουσιν) целым живым существом или же растворенные в нем.²⁸

Как различаются способности?

11. Как же они различаются? Согласно стоикам, некоторые различаются в соответствии с подлежащими им частями тела. Ведь различны, по их словам, даже истечения пневмы из ведущей части (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ): одни предназначены для глаз, другие – для ушей, иные – для остальных органов восприятия. Другие (способности) различаются благодаря своим особенностям в том же самом субстрате; ведь как сладость и приятный запах присутствуют в одном и том же теле – яблоке, так и ведущая часть заключает в один субстрат и воображение, и признание (συκτάθεσιν), и стремление, и разумение (λόγον).²⁹ Для аристотеликов и всех тех, кто считает душу несложной, ее способности <различаются не> субстанционально, но по виду тех эффектов, которые они в силах произвести.³⁰ По Платону душа в одном смысле называется трехчастной, так как тройным образом различается в разных жизненных сущностях (ἐν ἑτέροις οὐσίαις τριπλῆ ζῳῆς),³¹ [369 W] в другом же смысле у нее множество спо-

²⁷ О двойной жизни души Ямвлих говорит не раз. См. *О мистериях* 3.3 и фр. 17 ниже.

²⁸ Речь идет о позднейших толкованиях Аристотеля, которые, по мнению Ямвлиха, искажают исходное учение Платона и Аристотеля об автономности души. Александр Афродисийский (*О душе* 20.26–21.13) отрицает, к примеру, что душа и тело подобны кормчему и кораблю.

²⁹ См. SVF II.836, 837, III.177 (признание), 169–177 (стремление); Long–Sedley 1987, I, p. 53–54. Яблоко в качестве примера приводят Порфирий, Александр Афродисийский и другие авторы.

³⁰ Текст предложения исправлен издателем. См. Аристотель, *О душе* 402b1 сл., 411a26 сл., 413b13 сл., 432a22 сл. и др. Согласно Аристотелю, если душевные способности делимы, тогда что их объединяет? Тело не может объединять, следовательно, это душа, которая таким образом оказывается неделимой. Это верно даже в случае с растениями и насекомыми, которые способны жить, будучи разделенными на части. Критикуя трехчастное деление души у Платона, он отмечает, что лучше говорить о выделении отдельных способностей в единой душе, допуская отделение разве что для ума (413b24).

³¹ *Тимей* 69b, *Федр* 246a и др. Диллон и Финамор (p. 108 сл.) отмечают, что различие между частью души и ее способностью хорошо представлено в платонической традиции, как это показывают фрагменты трактата Порфирия *О душевных силах* (253F.1–122 Smith; ap. Stobaeus I.350.8–354.18). Части души отличаются своими субстратами, однако несколько способностей могут быть присущи одной части. С этим соглашаются даже те, кто, как Николай Дамасский и Лонгин (253F.37–42), считают душу несложной. Как бы там ни было, согласно Порфирию (Fr. 253F.11–18 Smith, ap. Stobaeus 350.19–25) и,

способностей, так как различия теперь наблюдаются не в жизненных сущностях, но в одном и том же субстрате в различных индивидуальных свойствах. В целом же часть отличается от способности тем, что часть касается субстанционального различия, в то время как способность – порождения или созидания в одной и той же субстанции.

Многообразие душевных способностей

12. Последователи Зенона считают, что душа восьмичастна и что с <этим> частями связаны многочисленные способности, как, например, ведущая часть включает в себе воображение, признание, стремление и разумение.³² Платон и его школа, а так же Архит³³ и остальные пифагорейцы, объявляют душу трехчастной, разделяя ее на разум, стремление и желание (εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν), ведь они полезны для определения состава добродетелей. Из душевных способностей они указывают на силу роста, воображение, восприятие, мнение, движущее тело намерение, стремление к добру или злу и мышление.³⁴ Аристотель выделяет пять способностей: силу роста, восприятие, движение-перемещение, стремление и мышление.³⁵

Какие способности присущи душе?

13. Плотин удаляет из души все неразумные способности – чувственное восприятие, воображение, память и рассудок.³⁶ Он оставляет лишь чистый рассудок в чистой сущности души, так как этот последний обладает способностью, родственной душевной сущности. [370 W] Напротив, платоник Демокрит и его сторонники возводят все эти виды способностей к сущности самой души.³⁷

вероятно, Ямвлиху (см. фр. 12 ниже) трехчастное деление души важно не само по себе, но как способ построения иерархии добродетелей, о чем подробнее см. новую работу Дж. Финамора (Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 113–132) и установления ее отношения с телом. Подробнее о термине *полудύναμος* см. Dillon–Finamore, 109 ff.

³² Испорченный текст дополнен издателями. См. SVF I.143, II. 827, 828, 830, 832, 836, 879.

³³ Ни Архит, ни псевдо-Архит не говорят о трехчастной душе, однако, как отмечают комментаторы, сохранился примечательный фрагмент сочинения *О природе человека* некоего Эсара (Aesarus) (ар. Stob. 1.355.1–357.22) в котором пифагореец этой доктрины придерживается. Теслеф, Диллон и Финамор считают вероятным идентификацию этого Эсара с пифагорейцем Аресой (Aresas) из Лукании, которого упоминает Ямвлих (*О пифагорейском образе жизни* 266). См. Thesleff 48–50.

³⁴ ...φύσιν καὶ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν καὶ δόξαν καὶ κινήτικὴν σωμάτων διάνοιαν καὶ ὄρεξιν καλῶν ἀγαθῶν καὶ νοήσεις...

³⁵ φύσιν, αἴσθησιν, κίνησιν κατὰ τόπον, ὄρεξιν, διάνοησιν (*О душе* 441a31 и 432a29). В других местах список варьируется. Ср. 413a23, 413b1, 432a22 и 433b1.

³⁶ См. *Эннеады* 4.3.18 (о том, что, оставляя тело, душа сохраняет лишь высшие способности), 1.1.7 (о том, что чувственное восприятие не принадлежит сущности души) и др.

³⁷ О Демокрите см. статью Люка Бриссона в *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 2.7167. Этот платоник, живший до Плотина и придерживавшийся, как видно, прямо

Платон полагает, что способности принадлежат как самим душам, так и живым существам, различая свое в каждой жизни (καθ' ἑκάτεραν ζωὴν διορίζομενος ἑκάτερον).

Порфирий, Плотин и их последователи утверждают, что присущие ей способности душа проецирует (προβάλλει) на каждую часть мира, и жизни, будучи так или иначе спроецированы, разрушаются и прекращают существование подобно тому, как из семени появляется растение, когда семя возвращается в себя.³⁸ Можно предположить так же, хотя и не настаивая, новую точку зрения, согласно которой эти способности остаются в мире, а отнюдь не разрушаются.³⁹

О памяти

14. [609 Hense III] Таковы важнейшие способности души, однако есть и другие способности, ей присущие, но не сущностные, такие как память, которая есть удержание впечатления.⁴⁰

Об уме

15. [317 Wachsmuth I] Что же касается ума и других высших способностей души, то стоики говорят, что разум не насажден в душе изначально, но присоединяется впоследствии, примерно к четырнадцати годам благодаря чувственному восприятию и воображению.⁴¹ Напротив, последователи Пифагора и Платона утверждают, что разум присущ и новорожденному, однако затемнен внешними влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии.⁴²

Что же касается ума, то многие перипатетики полагают, что один ум происходит из семени и природы и появляется в момент рождения; однако к нему они добавляют второй ум, называемый отдельным и внешним, возникающий тогда же, но проявляющийся позже, когда актуализируется потенциальный ум и начинает подобающим образом участвовать в актуальном мышлении.⁴³

противоположной позиции, комментировал диалоги Платона и писал доксографические сочинения.

³⁸ Или «прорастает», как у многолетних растений, вроде тюльпанов, когда растение увядает, а луковица остается и дает жизнь новому растению на следующий год.

³⁹ О том, что, оставаясь в мире, низшие способности души некоторым образом продолжают существовать, Ямвлих говорит и в своей комментарии к *Тимею* (фр. 81 Диллон, из Прокла, *In Tim.* 3.234.18). См. ниже фр. 37. Подробнее см. Dillon-Finamore 116–117.

⁴⁰ См. Аристотель, *О памяти* 451a14. Этот и следующий фрагменты перенесены Фестюкьером из других мест *Антологии* Стобея.

⁴¹ SVF 2.841 (Гален цитирует Хрисиппа) и 471a, 2.83 и 764 (о возрасте в 14 лет).

⁴² *Тимей* 43d–44a; Прокл, *In Tim.* 3.348.6–21.

⁴³ О потенциальном и актуальном уме Аристотель говорит не раз. См. раздел трактата *О душе* 3.5 и *О возникновении и уничтожении* 736b. Как и в других подобных случаях, Ямвлих ссылается на перипатетическую традицию после Аристотеля, представ-

Напротив, многие платоники сами помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и совершенно не отличают ее от ума.⁴⁴

III. О действиях души

16. [370 Wachsmuth I] Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения?⁴⁵ Но если неподвижное недействительно, то недейственное начало (*ἀνενέργητον*) в душе будет зачинателем действия.⁴⁶ И если, как говорят некоторые, действие (*ἐνέργεια*) есть цель, связь (*συνохή*), единство и надежная причина движения, и если, по словам Аристотеля, неподвижная энтелехия души крепко удерживает это действие в себе (*ταύτην ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν*), тогда все то, что осуществляется во всех действиях живых существ, будет происходить от такого совершеннейшего действия.⁴⁷ Что же касается Платона, то по его мнению совершенные действия ни в коем случае не родственны (*συμφύτω*) сущности и жизни души. Ведь ясно, что он связывает действия с универсальным живым существом (*τὸ κοινόν*), но так как изменение, делимость, телесная протяженность (*παράτασις*) и распространение [371 W] во времени и пространстве совпадают с действиями, ни одно из которых не присуще самой бестелесной жизни, то отсюда следует, что, согласно Платону, ни одно из движений сложного живого существа не присуще самой душе. И так как, по его представлению, жизнь двойственна, – одна отделена от тела, другая общая с ним, – то так же и некоторые действия присущи самой душе, а некоторые общие с тем, что содержит ее в себе (*τοῦ ἔχοντος*). Одни действия изначально возникают в душе, другие возбуждаются телесными страстями, а третьи оживляются (*ἀνακινούμενα*) в равной мере и тем и другим. Однако все они возникают из души, которая и есть их причина. Перемещение (*φορᾶς*) корабля зависит от совместных усилий рулевого и ветра, хотя необходимы также и другие [условия], без которых корабль не сдвинется, однако рулевой и ветер сами по себе представляют собой важнейшие причины, без которых движение невоз-

ленную прежде всего комментариями, наиболее известным из которых был комментарий Александра Афродисийского на трактат *О душе*.

⁴⁴ Предложение обрывается. См. 6 и 7 выше, 17–18 и 39 ниже. Этого мнения, согласно Ямвлиху, придерживались Нумений и, отчасти, Плотин, Порфирий и Амелий.

⁴⁵ Вероятно, имеется в виду точка зрения комментаторов, вроде Александра Афродисийского, согласно которой душа, в качестве формы для тела, сама остается неподвижной (*In De An.* 21.22-24.17). См. Аристотель, *О душе* 405b30–b25.

⁴⁶ Ямвлих считает, что комментаторы ошибочно истолковывают учение Аристотеля. Он не согласен с тем, что неподвижное и недейственное (неактивное) начало само может стать причиной действия.

⁴⁷ Напротив, если неподвижное будет действительным (активным), что характерно для ума, то каким образом он может быть ответственен за телесные действия любых живых существ?

можно. Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента (ὄργανον) или транспортного средства (ὄχημα), однако она способна и на собственные движения, и свободные души, отделившиеся от сложного живого существа, осуществляют (ἐνεργοῦσιν) сущностную жизнь души, боговдохновенную (ἐνθουσιασμῶν), нематериально разумную (τῶν ἀύλων νοήσεων), словом, ту, что связывает нас с богами. Конечно, считающие душу телесной, как, например, стоики и многие другие, с этим не согласятся. Не согласятся с этим и те, кто думает, что душа смешивается с телом в акте зарождения (συγκεκράσθαι αὐτὴν εἰς τὴν γένεσιν), и таковы многие физики. Им подобны и те, кто считают душу своего рода побегом (βλάστημα), соразмерно (ἐν ἀρμονίᾳ) произрастающим из тел.⁴⁸ [372 W] Все они приписывают душе телесные (σωματοειδεῖς) движения.

IV. О психических актах

17. Все ли души осуществляют одинаковые акты (ἔργα),⁴⁹ или у универсальных (τῶν ὅλων) они совершеннее, а у остальных соответствуют тому чину (τάξις), который они занимают? Как говорят стоики, разум (λόγος) уникален, рассудок (διανόησις) един для всех, а правильные действия (τὰ κаторθώματα) и добродетели одинаковы как для индивидуальных, так и для универсальных душ. Плотин и Амелий придерживаются того же мнения (ведь они не определяют индивидуальную душу как что-то, отличное от универсальной, но как нечто, единое с ней); напротив, согласно Порфирию, действия (ἐνεργήματα) универсальной души совершенно отличны от действий индивидуальной души.⁵⁰

18. Не стоит пренебрегать и другим мнением, согласно которому души можно разделить на роды и виды, тем самым различая между совершенными актами универсальных душ, чистыми и незапятнанными действиями божественных душ и, в отличие от этих последних, дерзкими (δραστήρια) действиями демонических душ, великими деяниями душ героев и актами того вида, который характерен для смертных (θνητοειδῆ) и присущ животным и людям, и

⁴⁸ Федон 91d (против мнения Симмия о том, что, будучи своего рода соразмерностью или настройкой, исчезнет вместе или даже ранее настраиваемого объекта, то есть тела).

⁴⁹ Как видно из дальнейшего, Ямвлих не проводит принципиального различия между действиями (энергиями) и делами (актами) души.

⁵⁰ Плотин действительно настаивает на единстве мировой души и индивидуальных душ. Напротив, развивая позицию Плотина, Порфирий в *Сентенции* 37 проводит некоторое различие между мировой душой и отдельными душами, говоря, что первая не сводится к их сумме. Само по себе это не объясняет критику Ямвлиха. Возможно, его источник до нас не дошел или же Ямвлих, как и в других подобных случаях, намеренно заостряет противоречие.

так далее до самого конца. Данное определение позволяет затем провести разделение на основе зависящих от них свойств.⁵¹

19. Считающие, что души одинаковы на всех уровнях и по роду и по виду, как думает Плотин, или даже по числу, как нередко поспешно заявляет Амелий, признают тождество души и ее действий.⁵² Другие, рассуждая более основательно и настаивая на том, что различные сущности душ претерпевают последовательно первое, [373 W] второе и третье нисхождения (προόδους), что и следовало ожидать от тех, кто обсуждает это при помощи новых, но неопровержимых аргументов, говорят, что действия универсальных, божественных и нематериальных душ всегда завершаются (ἀποτελεῦσθαι) в их сущностях, но они ни в коем случае не согласятся с тем, что индивидуальные души, заключенные в единой форме и разделенные среди тел, могут быть непосредственно отождествлены с их действиями.

20. Продолжим тем же методом и рассмотрим разделение, подобное предыдущему. Я утверждаю, что акты – это прораствание (προσπεφυκέναι) сил в тех душах, которые полны, просты по природе и отделены от материи, как это раскрывается в только что представленном мнении, и в случае менее совершенных душ, которые существуют разделенными по земле, их акты подобны произрастанию плодов у растений. В этой связи следует заметить, что стоики примешивают (συμμιγνύουσιν) все действия души, какого бы они ни были типа, к неодушевленным частям, которыми они управляют, в то время как последователи Платона – не ко всем. Ведь, как они говорят, некоторые силы, такие как восприятие и желание, связаны с телом как материальной основой, другие же, более чистые, такие как разум, совсем не нуждаются в теле.

21. Что же касается актов, связанных с телесными силами (τῶν σωματοειδῶν δυνάμεων) души, то Платон не связывает их с телами сущностным образом, говоря, что они общаются через обращение (κατ' ἐπιστροφῆν)⁵³ и избавляя акты отдельных (τῶν χωριστῶν) сил от всякой склонности к телам. Так что акты универсальных и более божественных душ не смешаны благодаря чистоте их

⁵¹ Здесь и в следующих двух фрагментах Ямвлих излагает свою позицию, которая нашла отражение в *О мистериях* 8.6 и др. и *Письме к Македонию* (Стобей, II 173, 26 – 174, 27 W.), а также пересказывается Проклом в *Комментарии к Тимею* (3.245.19–247.25, фр. 82 Dillon, комментируется 41d, фраза о «вторых и третьих»), Псевдо-Симпликием и Присцианом (Finamore–Dillon 2002, 229 сл.). Подробнее см. Steel 1978, 23 сл., текст, перевод и комментарий Финамора и Диллона, новую статью Даниэлы Таормины (Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 63–74) и мою предыдущую работу (Афонасин 2010b).

⁵² εἶναι αὐτῆν ἐρούσιν ἅπερ ἐνεργεῖν. Прокл, как замечают Финамор и Диллон (с. 128 сл.), в том же самом обвиняет Теодора из Асины (*Комм. к Тимею* 3.246.23–28) и, на основе ряда параллельных мест (с. 128, сн. 53), подозревают в этом влияние Ямвлиха. В оставшейся части этого фрагмента и начале следующего этой точке зрения и стоикам (как во фр. 10 выше) Ямвлих вновь противопоставляет свою позицию.

⁵³ Ср. Порфирий, *Сентенция* 7.

сущности, в то время как акты погруженных в материю индивидуальных душ (τῶν ἐνύλων καὶ μεριστῶν) не до такой степени безупречны (ἄχραντα). Акты душ, восходящих и освободившихся от творения, избавляются от остатков телесных влияний, а те, что нисходят, сплетены (συμπλέκεσθαι) и соединены (συνυφαίνεσθαι) с ними всевозможными способами (πολυειδῶς). [374 W] Те души, которые размещены на едино-видных духовных телах (τοῖς αὐτοειδέσι πνεύμασι) и с их помощью легко достигают всего, чего пожелают, с самого начала осуществляют свои акты без труда; посеянные же в более плотные тела и заключенные в них наполнены (ἀναπίμπλασθαι), так или иначе, их природой. Кроме того, универсальные души обращают к себе все то, чем они управляют (ἐπιστρέφειν εἰς ἑαυτὰ τὰ διοικούμενα), тогда как отдельные души сами обращаются к тому, о чем заботятся (ἐπιστρέφεσθαι πρὸς ταῦτα ὧν ἐπιμελοῦνται).

22. Исходя в своем разделении из других принципов, перипатетики придерживаются мнения, что душевные акты касаются только живого существа и сложного [организма] (τοῦ συνθέτου). [Платон сначала помещает их в душе, однако затем приписывает их общему (τὸ κοινὸν)]. Однако Платон и Пифагор, полагая, что их сущность превышает природу и есть прародитель всего природного, считают их акты старшими и более славными, чем природа. Кроме того, они не допускают природного начала для души,⁵⁴ полагая, что она, происходящая из себя и для себя,⁵⁵ сама одушевляет свои действия; и тем внутренним движениям, которые можно считать прекрасными и благими, и превосходящими природу, они предоставляют право занять высший уровень (καθ' αὐτὰ ἔξαιροῦσιν).

23. Ведь и сами платоники весьма расходятся во мнениях.⁵⁶ Некоторые, такие как Плотин и Порфирий, сводят к единому составу и к одной форме виды и части жизни, и действия [души].⁵⁷ Другие, такие как Нумений, затевают по этому поводу спор.⁵⁸ [375 W] Третьи же, такие как Атик и Плутарх,⁵⁹ в этом споре приходят к согласию. Эти последние утверждают, что предвечные (προῦλοκεμένων) беспорядочные и несдержанные (πλημμελῶν) движения со-

⁵⁴ ἄρχεσθαι τε αὐτὴν οὐ ποιοῦσιν ἀπὸ τῆς φύσεως.

⁵⁵ αὐτὴν δὲ ἀφ' αὐτῆς καὶ περὶ αὐτὴν ἐξηγεῖσθαι.

⁵⁶ Как и выше (фр. 15) перипатетики вновь противопоставляются платоникам, на сей раз в основном «средним». Исчерпывающий очерк их философии: Диллон 2002.

⁵⁷ Разумной и неразумной составляющих жизни души, которую они, в отличие от стоиков, считают единой.

⁵⁸ Ср. фр. 44 Des Places, где (по свидетельству Порфирия) Нумений утверждает, что мы обладаем двумя противоборствующими душами.

⁵⁹ В тексте сказано: οἱ περὶ Ἀτικὸν καὶ Πλούταρχον. Однако не ясно, о каких приверженцах идет речь. Подобное мнение Плутарх высказывает, например, в *Платоновских вопросах* 1003а и в *О сотворении души в «Тимее»* 1014b-с, Атик – во фр. 23 Des Places (Proclus, *in Tim.* 1.381.26). В отличие от Нумения, они считают, что неразумная душа прекращает свое существование после упорядочения ее демиургом.

провождаются последующими, которые оформляют и упорядочивают их, и из них двоих они составляют затем созвучие (συνυφαίνουσι).

Причиной, приводящей к нисхождению души, согласно Плотину, является «исходная инаковость», по Эмпедоклу – «бегство от бога» (фр. 115 DK.), по Гераклиту – «изменчивый покой (τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης)» (фр. 84a DK.),⁶⁰ согласно гностикам – «паранойя или отклонение (παρανοίας ἢ παρεκβάσεως)», а согласно Альбину – «ошибочное решение свободной воли». Некоторые из них расходятся со своими предшественниками и, прилепив каким-то образом извне зло к душе,⁶¹ считают его происходящим из материи, как нередко говорят Нумений и Кроний, из самих тел, как считает Гарпократион,⁶² или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.⁶³

⁶⁰ *Эннеады* 4.8.1.11–23, причем позиция Эмпедокла возводится к Пифагору. Ср. так же *Энн.* 5.1 (понятия «дерзости» и «инаковости»).

⁶¹ ...ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφουμένων προστιθέντων ὀλωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης... Употребляемая терминология свидетельствует о том, что имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. Интересная параллель: свидетельство Климентя о гностике II в. Василиде и цитата из книги *О прилепившейся душе* его последователя и «сына» Исидора (Климент, *Строматы* 2.113.3–114.1). Исидор доказывает, что «естественность» прилепившихся страстей не является моральным оправданием для бездействия и потакания им: «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!» – восклицает он. Следом за этим сразу же идет цитата из письма другого гностика, Валентина, также «о присоединившихся духах (просартήματα)» (Климент, *Строматы* 2.114.2–6). Здесь сердце человека сравнивается с «постоялым двором», где живет кто попало и полно нечистот. Ср. Марк Аврелий 12.3.4, где также говорится о присоединившихся страстях теми же словами. Ср. также Макробий, *Комм. на «Сон Сципиона»* 1.11.12 (incrementa). Скорее всего, сведения Ямвлиха о гностиках ограничены неоплатонической полемикой, инициированной трактатом Плотина. В связи с Альбином ср. гл. 25 «Дидакалика» Алкиноя, где перечисляются три возможных причины падения души: воля богов, невоздержанность и любовь к телесному. Ошибочный, хотя и свободный выбор ближе всего ко второй причине.

⁶² Гарпократион – ученик Аттика. Подробнее о нем см. Диллон 2002, 264–267. В комментарии на это место Диллон отмечает, что Ямвлих мог иметь в виду 8 главу трактата 1.8 Плотина, где последний критикует точку зрения тех, кто возводит зло к материи и считает пагубным всякое воплощение. Источником зла скорее следует считать форму, активное начало в сложном теле, причем только тогда, когда она смешивается с материей.

⁶³ Напр., Плотин, 4.4.44.31 (о неразумных «природных» порывах души); Порфирий, *О воздержании* 3.27 («движения и потребности неразумной природы – первый источник несправедливости»), 4.20 («страсти загрязняют душу») и др.

24. <...> Напротив, согласно Аристотелю, от человеческих эти действия отличаются формой их жизни и другими свойствами.⁶⁴ По мнению стоиков, низшие действия жизни постоянно отделяются (ἀεὶ ἀπομερίζεται), становясь все менее совершенными, и чем ближе они подходят к неразумному, тем заметнее низшее отделяется от высшего по пути к несовершенству (ἐπὶ τὸ ἀτελέστερον ἀποφέρεται τὰ καταδεέστερα τῶν πρεσβυτέρων).⁶⁵ Наконец, как я слышал от некоторых платоников, таких как Порфирий и многие другие, человеческое [поведение] подобно поведению диких зверей, а поведение животных подобно человеческому в той мере, в которой их действия, различающиеся по их сущности, уподобляются друг другу.⁶⁶

V. О количестве душ

25. [376 W] Некоторые считают, что сущность души численно едина, но затем умножают ее, – как думает Амелий, отношениями и распределениями⁶⁷

⁶⁴ Вероятно, первая часть предложения опущена Стобеем. Должно быть, как предполагают Диллон и Финамор, Аристотель вновь противопоставляется Платону и пифагорейцам или, возможно, досократикам. От «человеческих» действий души отличаются, разумеется, животные.

⁶⁵ Финамор и Диллон замечают, что здесь Ямвлих несколько заостряет стоическую теорию различных уровней души, различаемых степенью натяжения («тоноса») пневмы (фр. 720, SVF 2.71 и др.), настаивая (в поддержку своей позиции) на том, что каждый последующий уровень совершеннее предыдущего.

⁶⁶ ἔφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκρμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα. Сопоставления подобного рода достаточно распространены. Ср., например, вышеупомянутое свидетельство Климента о гностике Василиде, где, перед процитированным отрывком, говорится, что «последователи Василида считают страсти прилипающими [к душе] (προσαρτήματα). Эти духи первыми пристают к разумной душе, в соответствии с изначальным беспорядком и смешением, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи “волка”, “обезьяны”, “льва” или “козла”. Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. Они имитируют даже свойственное неживой природе, например твердость алмаза» (*Строматы* 2.112.2–113.3). Однако, по свидетельству Немесия Эмесского (*О природе человека* 51), Ямвлих настаивал на непереходности этих свойств «по сущности» и даже сочинил для обоснования своей позиции (не сохранившийся) трактат о том, что души человека не перевоплощаются в души животных и наоборот.

⁶⁷ σχέσεις καὶ κατατάξεις. Диллон и Финамор переводят: relations and assignments и предлагают в качестве параллелей *О мистериях* 1.8 (где содержится критика Порфирия) и место из *Комм. к Тимею* 1.49.29 (где, в контексте обсуждения общности жен в *Государстве*, Прокл говорит, что божественные отношения кажутся нам парадоксальными из-за нашей предрасположенности (κατάταξις) к определенному телу, а затем

или, как считают орфики, выдохами (ἐπιπνοαίαις) универсальной души,⁶⁸ – а после восходят от множественности целого к единой душе, которая устраняет (ἀποθεμένην) эти отношения и распределения по иному (τὰς εἰς ἕτερον κατὰτάξεις), и избавляется (ἀπολυομένης) от разделения в том, что ей причастно, – тем самым сохраняя ее совершенно целой и тождественной и придавая ей единую сущность, подвергающуюся ограничению [через индивидуацию] (καθ' ἐν πεπερασμένην). Другие, такие как Демокрит, Эпикур и их последователи, считают, что в бесчисленных мирах <состоящих из> бесчисленных атомов, соединяющихся случайным образом, души состоят из тех же элементов и бесчисленны числом, как они провозглашают, в полном соответствии со своей исходной гипотезой. Те же, кто связывает душу с семенем, считают, что, так как [организм] может произвести много семени и этот процесс вечно длится и никогда не прекращается, то душ так же должно быть множество из-за этого вечного порождения. Другие из изменения в единой и гибнущей (φθειρομένου) жизни выводят многих животных и многие живые организмы (πολλὰ ζῶα καὶ πολλὰς ζῶας) и, так как изменение происходит непрерывно и вечное рождение (ἀειγενεσίαν), происходящее из этого изменения, никогда не прекращается, они считают, что численность душ не ограничена (τὸ ἀπέραντον πλῆθος), так как их возникает все больше и больше.⁶⁹ Наконец, еще одни, не отличая душу от начала роста,⁷⁰ [377 W] признают, что бесчисленные души возникают благодаря делению, подобно тому, как каждый отросток, отделенный от растущего дерева, подобен целому дереву и может, как легко видеть, дать начало такому же [дереву].⁷¹ Напротив, последователи Платона, считающие души нерожденными и негибнущими, настаивают на постоянной соразмерности их числа (τὴν αὐτὴν συμμετρίαν), ведь ничто не добавляется к ним из сотворенного мира (τῆς γενέσεως) и ничто не удаляется у них в результате гибели (τὰ ἀπολλύμενα). И эту меру (τὸ μέτρον) последователи Плотина ставят в соответствие (προσβιβάζουσι) совершенному числу как чему-то ему свойственному.⁷²

приводит «на манер Ямвлиха» серию диалектических эпитетов: безотносительные отношения, нераспределенные распределения и нераздельные деления).

⁶⁸ Это свидетельство Аристотеля Ямвлих уже приводил во фр. 8, выше. О том, что души обитают в эфире и входят в тело посредством дыхания, говорится в ряде орфических фрагментов (228 a, b Kern / 538, 541 Vern.). Ямвлиху важно подчеркнуть, что с точки зрения этих его предшественников индивидуальные души, порожденные «единой, но делимой» Мировой душой, качественно не отличаются от нее и свободно переходят от индивидуального состояния ко всеобщему и обратно.

⁶⁹ Не известно, о ком в точности идет речь.

⁷⁰ Природы. τῆς φύσεως τὴν ψυχὴν μὴ διακρίνοντες.

⁷¹ См. вышеупомянутые места из *О душе* 411b18 сл. и 413b16, где Аристотель делится наблюдением, что если расщепить растение или насекомое, то его части будут жить отдельно как будто в них «в действительности одна душа, а в возможности – много».

⁷² *Государство* 611a и *Тимей* 41d, где Платон говорит, что число душ равно количеству звезд. Вероятно, предполагают Диллон и Финамор, «последователи Плотина» пы-

VI. Нисхождение души

А. Различные типы нисхождения

26. Плотин, Порфирий и Амелий считают все души равными и низводят их из занебесной области в тела. *Тимей* похоже представляет изначальное возникновение души совершенно по-другому.⁷³ Демиург рассеивает их среди всех лучших родов по всему небу и среди всех элементов вселенной (τοῦ παντός). Этот демиургический посев душ оказывается разделенным затем во всем божественном творении, так что первое нисхождение (πρόδος) душ устанавливается вместе с ним (συνυφιστάμενη) и включает в себя вместилища (τὰ δεχόμενα) для душ. Душа всего [разместится] во всем универсуме, души видимых богов – в небесных сферах, а души элементов – в тех элементах, к каким каждая из них была приставлена по жребию (λήξιν). Отсюда начинаются нисхождения (κάθοδοι) душ, одних – по одному жребию, других – по другому, и цель *Тимея* состояла в ясном изложении этого.

[378 W] Вот только другая платоническая школа (αἴρεσις) не признает, что нисхождение душ начинается из различных областей, отведенных им демиургом, в соответствии с делением на лучшие роды, такие как боги, ангелы, даймоны и герои, и в соответствии с расселением их по миру (τὰς νομάς τοῦ παντός). Напротив, они помещают душу навечно в тела, – как Эратосфен, платоник Птолемей и им подобные, – а затем из более тонких (λεπτοτέρων) тел перемещают в более плотные (ὑστρεώδη) тела.⁷⁴ По их мнению души пребывают в чувственно воспринимаемом мире (εἰς μοῖραν τινα τοῦ αἰσθητοῦ) и нисходят в твердые (τὸ στερεὸν) тела в разное время и в разных местах мира. Места, откуда души нисходят в наш мир, Гераклид Понтийский помещает на Млечном пути, другие – на всех небесных сферах. Некоторые говорят, что души живут вокруг Луны или в подлунном воздухе и нисходят оттуда в область земного творения, другие же настаивают на том, что они всегда нисходят из одних твердых тел в другие [твердые] тела. Разнообразные нисхождения в этот мир совершаются из очень многих и различных мест, и способы [этих нисхождений] так же сильно различаются.

27. Гераклит утверждает, что изменения с необходимостью возникают из противоположностей, и считает, что души путешествуют по пути вверх и вниз и что для них оставаться на месте – это труд, а изменять положение – отдых.⁷⁵

тались вывести отсюда совершенное число, вроде квадрата 3600 (число дней в цикле в 36000 лет, в каждом году 360 дней), равного 12960000 (так называемый «Великий год»).

⁷³ См. *Тимей* 41d сл.

⁷⁴ Буквально «подобные раковине устрицы». Ср. *Федр* 250c.

⁷⁵ Гераклит, фр. 60, 84 a, b DK. τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματος εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Ямвлих считает, что, как и у Платона, души нисходят и

Платоник Тавр и его последователи говорят, что души посылаются на землю богами,⁷⁶ другие же, в согласии с *Тимеем*, сообщают, что это происходит для заполнения универсума (εἰς τελείωσιν τοῦ παντός), [379 W] чтобы живых существ в космосе было столько же, сколько их в мире умопостигаемом.⁷⁷ Другие целью нисхождения объявляют показ (ἐπίδειξις) божественного образа жизни. Ведь такова воля богов, показать свою божественность через души. Явившись открыто, боги показывают себя через чистые и незапятнанные душевные жизни. В соответствии с другим делением, некоторые типы нисхождения считаются добровольными, когда душа сама решает заняться земными делами (τὴν διοίκειν τῶν περὶ γῆν), либо в этом ее убеждают (πειθαρχούσης) лучшие, некоторые же – невольными, когда душа насильно низводится до низшего уровня (τὸ χεῖρον).⁷⁸

В. Взаимодействие души с телом

1. Одинаково ли воплощаются все души, или же это зависит от свойств души?

28. Души связаны с телами не одинаково; душа всего, как считает и Плотин, содержит в себе связанное с ней тело, однако сама не привязана к нему и не охвачена им. Напротив, отдельные души соединены с телами, находятся под влиянием тел и поселились в телах, которые уже находятся во власти природы универсума. Души богов обращают (ἐπιστρέφουσι) свои тела, подобные уму, к своей умной сущности; души других божественных родов правят своими повозками (τὰ ὀχήματα) в подобающем им ряду (ὡς ἕκασται ἐτάχθησαν). Кроме того, чистые и совершенные души поселяются в телах чистым образом, не обремененные страстями и не утратившие разум, противоположные же – противоположным образом.⁷⁹

[380 W] Однако Атик и <некоторые другие> платоники с этим не согласны.⁸⁰ Они связывают все души с телами единообразным образом. Во всех воплощениях (ἐνσωματώσεως) душ они каждый раз сначала постулируют неразумную, беспорядочную (πλημμελῆ) и погруженную в материю (ἔνυλον) душу, лишь затем допуская ее к общению с упорядочивающей ее разумной душой.⁸¹

восходят по необходимости. Это же высказывание Гераклита приводит Плотин и в том же контексте.

⁷⁶ Кальвен Тавр комментировал *Тимей* (фрагменты сохранены Иоанном Филопоном). Подробнее см. Диллон 2002, 243 сл.

⁷⁷ См. 41b7 и 92с.

⁷⁸ См. фр. 29 и 30 ниже.

⁷⁹ См. *О мистериях* 1.8 и Плотин 4.3.9.

⁸⁰ Ср. выше фр. 23. Текст испорчен, возможно, как и ранее, речь идет об «Атике и Плутархе».

⁸¹ ἐν αὐτῇ δὲ κατακοσμουμένη τὴν κοινωνίαν τῆς λογικῆς ἐπεισάγοντες.

2. Различаются ли цели воплощения, или всякое воплощение – это зло?

29. Думается мне, что и цели различны, и способы, которыми души совершают нисхождение. Если души нисходят в этот мир для спасения, очищения и совершенствования, то они должны оставаться незапятнанными (ἄχραντον) и при нисхождении. Если же ради воспитания и улучшения их собственного нрава они возвращаются в тела, то им не удастся оставаться полностью бесстрастными и самостоятельными (ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν). Если же они нисходят сюда в наказание и по приговору, то в некотором смысле подобны [наильно] влекомым и понуждаемым.⁸²

<Некоторые из новых философов> так не рассуждают и, не принимая во внимание различие, к одной и той же цели сводят воплощение всех душ, решительно настаивая на том, что воплощение в тело – это всегда зло. Так прежде всего думают те, кто следуют за Кронием, Нумением и Гарпократионом.⁸³

3. Воплощение зависит образа жизни, который душа вела до нисхождения

30. Следует также рассмотреть жизни душ до воплощения, так как и они отличаются большим разнообразием. Имея различный жизненный опыт, души по-разному ведут себя при первом нисхождении. Недавно инициированные (νεοτελεῖς) и повидавшие многое в высшем мире (πολυθεάμονες τῶν ὄντων), спутники (συνοπαδοί) и родственники богов, полностью совершенные (παντελεῖς) и вмещающие в себя в целостности все виды (τὰ εἶδη, части?) души впервые помещаются в тело свободными от страстей и чистыми; остальные, уже насыщенные страстями и полные желаний, впервые воплощаются со страстями.⁸⁴

С. Когда и каким образом происходит воплощение?

1. [381 W] Когда возникает жизнь?

31 <. . .> Согласно же Гиппократу Асклепиаду жизнь возникает и душа появляется⁸⁵ тогда, когда сперма формируется в эмбрион (ведь он надлежащим образом готов принять жизнь), согласно же Порфирию – как только рождается ребенок.⁸⁶ Можно было бы предложить и другое мнение, еще не высказыва-

⁸² О разных типах нисхождения душ см. Платон, *Федр* 250a и далее, Плотин 4.4.45. Ямвлих одобряет эту точку зрения (*О мистериях* 5.18). См. Афонасин 2010b.

⁸³ Ср. выше фр. 23. Кроний упоминается вместе с Нумением (фр. 31 и 43 Des Places), Гарпократион также упоминается в фр. 43 Des Places.

⁸⁴ Ямвлих интерпретирует *Федр* 247c сл. Подробнее см. Афонасин 2010b.

⁸⁵ ...ἡ κατ' ἐνέργειαν ζωοποιῶν καὶ παρούσῃα τῆς ψυχῆς φύεται. Ср. Гиппократ, *О природе ребенка* (*Nat. Puer.*) 18 Lonie.

⁸⁶ Если источником Ямвлиха был Порфирий, то Стобей пропустил в начале этого отрывка сообщение о Нумении: (фр. 36 Des Places, Порфирий, *Об одушевленности эмбриона* (Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) р. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch): «Если эмбрион потенциально (δυνάμει) жив в обычном смысле слова или даже жив как активное

емое, согласно которому душа обладает многими силами и сущностными свойствами и что в подходящий момент времени и каждый раз по-разному, когда возникающее тело годится для этого, она сначала принимает растительную (τῆς φύσεως), затем чувственную (τῆς αἰσθήσεως), затем страстную жизнь (τῆς ὀρμητικῆς ζωῆς), затем разумную (λογικῆς) душу и наконец – умную (νοεράς).⁸⁷ Таковы различные мнения о том, в какой момент времени душа вступает в естественный союз с телом.

2. Как душа входит в тело?

32. Теперь исследуем вхождение души в тело. Мнение, согласно которому душа входит извне (ἀπὸ τῶν ἐκτὸς) во время того, что называется зачатием (συλλήψει), известно в трех вариантах: душа привлекается либо желанием родителя через дыхание, либо желанием воспринимающей семя матки, когда она оказывается готовой удержать ее в себе, либо их общим желанием, когда они совместным дыханием привлекают душу, так как природа [семени] так же воз-

существо (ἐνεργεία), то трудно определить сам момент вхождения души (εἴσκρισις), и лишь после немалых сомнений и не без ухищрений он может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать ее и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и ставшей после вхождения внутрь естественным соединением. Об этом много говорят Нумений и толкователи загадок Пифагора, считавшие Платоновскую реку Амелет, Стикс у Гесиода и орфиков и истечение (ἐκροή) у Ферекида – спермой». Возможно также, что использовался *Ad Gaurum* Порфирия (к слову, новое издание трактата готовится в настоящее время Люком Бриссоном и его коллегами). Таким образом, существует три точки зрения о моменте вхождения души в тело: в момент истечения спермы, в момент зачатия или в момент рождения. Медики (Гиппократ и Гален) и, примечательным образом, платоник Алкиной (*Дидаскалик* 178.34; Dillon 1993, 156) считали, что эмбрион имеет душу, стоики (cf. SVF 2.806) и неоплатоники (Порфирий, фр. 267 Smith, из Пселла, Прокл, *in Tim.* 3.322.18–31) настаивали на том, что душа входит в тело в момент рождения. Мнение Нумения о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального в актуальное состояние, достаточно своеобразно. В целом, сперма связывается с воздухом еще в древней медицинской традиции. О том, что «сперма животных по своей сущности есть пена крови (ἀφρόν); сбиваемая (ἐκπιζόμενον) во время соитий под действием врожденного пыла самца, она вспенивается (ἐξαφροῦται) и откладывается в семенных жилах; отсюда... происходит название любовного соития (ἀφροδίσις)» и что «втянутый при вдохе воздух вздымает кровь, одна часть которой поглощается плотью, а другая, оставшаяся, оседает в семенные проходы и образует семя, которое есть не что иное, как пена крови, взбитой воздухом (spuma sanguinis spiritu collisi = ἐκπιζόμενον)», говорит Диоген из Аполлонии (A 24 и B 6 DK, T 15a–b Laks, см. Афонасин 2009b, 578).

⁸⁷ Это «мнение» (с которым Ямвлих, должно быть, согласен) достаточно обычно и вполне укладывается в платоническую теорию (*Тимей* 43a). Однако Ямвлих ничего не добавляет к предыдущему и никак не отвечает на вопрос о том, когда душа входит в тело.

буждена.⁸⁸ Другая теория представляет душу самодвижущейся и входящей в органическое тело по необходимости, либо из универсума, либо из души всего, либо из всего созданного мира (τῆς δημιουργίας πάσης).⁸⁹ Однако наиболее чистые из платоников, такие как Плотин и его школа, говорят, что органическое тело, которое подчиняет себя ради творения использующим ее силам, начинает движение, возникающее из этих пределов, однако уверенно утверждают, что сами эти силы не зависят от отдельных тел.⁹⁰

3. Как душа использует тело?

33. [383 W] Теперь следует рассмотреть те способы, которым душа использует тело. Некоторые сравнивают это с управлением кораблем, если отдельно рассмотреть действия рулевого (ὁ κυβερνήτης).⁹¹ Другие проводят сопоставление с наездником, который восседает на повозке (ὄχημα), обеспечивает ее общее движение и определяет его направление.⁹² Некоторые предлагают, как более подходящие, аналогии равномерно сбалансированного взаимодействия тела и души⁹³ или слияния души с телом и склонения ее к нему,⁹⁴ [или] подчинения тела ду-

⁸⁸ ἢ ἔλκουσα ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἐν τῇ καλουμένῃ συλλήψει ἢ διὰ προθυμίαν τοῦ γεννῶντος διὰ τῆς ἀναπνοῆς, ἢ διὰ προθυμίαν τῆς ὑποδεχομένης [μήτρας], ὅταν αὐτὴ ἐπιτηδείως ἔχη πρὸς τὴν κράτησιν, ἢ διὰ συμπάθειαν ἀμφοῖν, ὅταν κοινῇ συμπνέοντα ἀμφοτέρω ἐλκτικὴν ἔχη τὴν ιδιότητα συγκινουμένης καὶ τῆς φύσεως. Мировая душа как будто испускает индивидуальные души, которые вдыхаются затем во время полового акта. Ср. Порфирий, *Ad Gaurum* 35.9 сл. О желании матки (которая есть «зверь детородного вождения») зачать говорит Платон (*Тимей* 91b), причем если это желание не осуществляется, то неудовлетворенное желание приводит к болезням. Однако что играет основную роль, желание родителей, готовность женщины или природа самого семени?

⁸⁹ Такая интерпретация *Тимея* характерна для средних платоников. О том, что душа – это само-движущееся начало, говорят многие авторы (см. *Дидаскалик*, 178). Ранее Ямвлих упоминает мнение платоников о том, что воплотиться так или иначе все души должны обязательно (так что воплощение совершается «в силу необходимости»).

⁹⁰ См. Плотин 4.3.3 и 4.3.23. Возражение Ямвлиха состоит в том, что, вопреки Плотину, душа не может входить в тело лишь частично и «разумная сила» не может сохранить свою независимость от тела, используя его лишь как инструмент.

⁹¹ ἢς καὶ ἀπολελύσθαι χωρὶς δύναται ὁ κυβερνήτης. Этот образ имеет длинную историю, начиная с Платона (*Государство* 448a) и Аристотеля (*О душе* 413a). Ямвлих подчеркивает здесь самостоятельность действий рулевого и относительную неуправляемость корабля. В этом отношении связь возничего и повозки, о которой говорится в следующем предложении, более тесная. Это и понятно: один идет по морю, другой правит по твердой земле.

⁹² Имеется в виду миф из *Федра*. См. также *Тимей* 69c, где говорится, что разумная душа находится в голове и использует остальное тело, как наездник повозку.

⁹³ ἀρμόζουσαν συνεργεία ἀπ' ἀμφοτέρων ἰσομοιούσῃ.

⁹⁴ συννεύσει καὶ ῥολῆ πρὸς τὸ σῶμα.

шой.⁹⁵ Другие не признают ничего подобного и утверждают, что душа есть часть целого живого существа.⁹⁶ Некоторые, наконец, сравнивают ее с искусством, присущим органам от природы, как если бы руль был одушевлен.⁹⁷

4. Связываются ли души с богами?

34. Касательно связи душ с богами спор возник между теми, кто говорит, что душам в телесной оболочке невозможно смешаться (μίγνυσθαι) с богами и теми, которые считают, что бывает лишь одно общение (политеία) душ с богами, даже если чистые души и проводят существенную часть времени в телах. Напротив, другие утверждают, что души вступают в общение только с даймонами или героями.⁹⁸

VII. Жизнь и смерть

A. Выбор образа жизни

35. [383 W] <Предпочтительные образы жизни очень многообразны.>⁹⁹ Согласно Платону, о лучших судят по очищению, возвышению (ἀναγωγή) и совершенству, а худших отличает противоположное.¹⁰⁰ Согласно стоикам [жизни] лучше всего оценивать по обусловленному их природой стремлению к сотрудничеству (κοινωνία) и добру;¹⁰¹ по мнению перипатетиков [об этом судят] на основе должной соразмерности в согласии с природой и умной жизни, превосходящей человеческую природу;¹⁰² по Гериллу – на основе знания; по

⁹⁵ Вероятно, речь идет о стоиках и эпикурейцах. Говорится, что либо душа и тело достигают баланса, либо тело уступает душе, либо, наконец, душа телу.

⁹⁶ Вероятно, точка зрения вышеупомянутых «материалистов» и врачей.

⁹⁷ οἱ δὲ ὡς τέχην ἐμλεφεκέναι τοῖς ὀργάνοις, ὥσπερ εἰ ἦν ἔμψυχος <ὁ> οἶαξ. Специфический автор этой точки зрения не известен.

⁹⁸ Возможно, Стобей перенес этот фрагмент из другого места трактата. Об общности («небесной политеии») людей и богов, так как они обладают единым логосом, говорят стоики (SVF 2.528), а Нумений так определяет единомыслие, царящее среди эпикурейцев (фр. 23 Des Places). Фрр. 50 и 53 ниже показывают, что Ямвлих склоняется ко второй точке зрения. Сторонник теургии считает, что души людей обитают на уровне ниже богов. Ср. *О мистериях* 2.2.

⁹⁹ Отсутствующее в рукописи начало раздела дополняется издателями. Подобную доксографию см. Цицерон, *Академика вторая* 129–131, *О пределах блага* 2.34–35, 5.16–23, Климент Александрийский, *Строматы* 2.127 сл.

¹⁰⁰ Об очищении см. Федон 80с, в целом же толкование среднеплатоническое, и, как отмечают Диллон и Финамор, должно быть Ямвлих добавил его к существующей эллинистической доксографии для того, чтобы подчеркнуть правильную точку зрения в исторической ретроспективе.

¹⁰¹ Cf. SVF 1.179, 2.528.

¹⁰² О том, что созерцательная жизнь лучше действенной, Аристотель говорит в *Никомаховой этике* 1177b26 сл.

Аристону – по тому, в какой мере достигнуто безразличие (ἀδιαφορία);¹⁰³ по Демокриту – по благопристойности (εὐσχημοσύνη);¹⁰⁴ по мнению других – по той части в них, которой присуще благо (μέρει τινὶ τοῦ καλοῦ), и они основывают свой выбор либо на безмятежности (ἀοχλησία), как Иероним,¹⁰⁵ либо на других каких способах (τρόποις) прожить жизнь, из которых произрастает (φύονται) бесчисленное множество частных образов жизни, предпринятых в области становления (περὶ τὴν γένεσιν διαιρούμενοι). Однако об этом нам не следует беспокоиться, и лучше будет их просто отбросить,¹⁰⁶ так как они уводят в дурную бесконечность.

В. О смерти

36. Когда наступает конец этой жизни, что следует за ней? Верно ли, что, как при рождении, душа, согласно разным философским школам, либо существует раньше тел, либо возникает вместе с ними, так же и после смерти она либо погибает раньше тела, либо разрушается вместе с ним, либо, покинув тело, остается сама по себе? Такова главная суть проблемы, хотя отдельные ее части и подразделение ее на конкретные виды вызывают многочисленные споры.

Умирают ли живые существа от удушья сразу после того, как в их артерии перестает поступать воздух извне, или когда понижается и ослабевает жизненный тонус, или когда по какой-либо причине внутренние органы покидает присущее им тепло? Если же смерть наступает именно таким образом, то душа гибнет или до смерти тела, или же одновременно с ним, как это представлял себе Корнут.¹⁰⁷

¹⁰³ Речь идет о двух экстремальных отклонениях от стандартного стоического учения. Ученики Зенона Герила и Аристон в качестве цели человеческой жизни утвердили, соответственно, крайний интеллектуализм (знание) и полное безразличие к внешним благам.

¹⁰⁴ Демокрита Стобей упоминает многократно, в том числе и в этическом контексте. В аналогичном обзоре этических мнений Цицерон (*О пределах блага* 5.8.23) вспоминает учение Демокрита о «беззаботности», сравнивая его со спокойствием души. В схожем контексте Климент (*Строматы* 2.130) приписывает Демокриту учение о том, что цель – это благое состояние духа, или благосостояние. См. Демокрит, фрр. 733–745 Лурье. Этот фрагмент ни Дильс, ни Лурье не упоминают.

¹⁰⁵ Иероним (290–230 до н. э.) был перипатетиком, а затем основал свою школу. Он учил, что целью человеческой жизни должно быть избавление от боли. Цицерон упоминает это мнение в данном контексте, а Климент приписывает его Спевсиппу и, затем, Эпикуру.

¹⁰⁶ Заметим (вместе с Диллоном и Финамором), что это же выражение употребляет Платон в мифе об Эре (*Государство* 618e), говоря о судьбе души, что не может быть случайностью.

¹⁰⁷ О том, что пневма или воздух есть основа жизни, впервые должно быть говорит Диоген из Аполлонии (фр. В 4 DK / 8 Laks и А 29 / Т 14), ср. свидетельство А 19 DK / Т 8 Laks, из Теофраста, где развивается теория о том, что все ощущения и мышле-

[384 W] Если же душа – это некая изначальная возможность (δύναμις ὑλοκεκεῖνου), как гармония лиры или совершенство [тела], и покидает тело после смерти, то она ни в коем случае не уничтожается раньше тела (ведь она не отправляется в небытие через движение), но немедленно переходит в небытие в чистоте и не подвергаясь тлену, и когда она есть, она есть моментально, как проблеск света. Тогда жизнь присутствует в живом существе потому, что оно обладает формой жизни (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος), а то, что называется смертью, наступает тогда, когда оно не причастно жизни или не обладает ею. Этой точки зрения в первую очередь придерживаются многие перипатетики.¹⁰⁸

Напротив, если душа рассеяна (παρέσπασται) в теле и находится в нем, подобно воздуху в мехах, окружена телом или смешана с ним и движется в нем подобно пылинкам в воздухе, видимым через окно, то ясно, что она покидает тело и, покидая его, разлетается и рассеивается вокруг, как это представляют себе Демокрит и Эпикур.¹⁰⁹

С. Судьба души после смерти

37. < . . . > Напротив, Плотин и его окружение склонны отделять неразумные способности от разумных, либо низводя их до уровня творения, либо отделяя от рассудочного мышления (τῆς διανοίας). Это ставит перед выбором одного из двух мнений. Либо индивидуальная неразумная способность (δύναμις ἄλογος) вновь растворяется (λύεται) в той универсальной жизни, из которой она некогда выделилась и в которой все пребывает неизменным настолько, насколько это возможно, и таково мнение Порфирия; либо неразумная жизнь как целое продолжает существовать и, будучи отделенной от рассудочного мышления, сохраняется в космосе, как заявляет большинство древних жрецов.¹¹⁰

ние связаны с качеством внутреннего воздуха. Подробнее см. Афонасин 2009b, 565 (фрагмент), 573 (свидетельство), 601 сл. (приложение о системе кровообращения). Эту точку зрения разделяли позднейшие гиппократики. Об охлаждении как предвестнике смерти говорит Эмпедокл (фр. 85 DK), о жизненном тоне – стоики и эллинистические медики. Стоик Луций Анней Корнут (ок. 20–60 гг. н. э.), автор трактата «Греческое богословие», возможно, писал о смерти и так попал в этические доксографии.

¹⁰⁸ О душе как форме тела Аристотель говорит в 412a, 414a и др.

¹⁰⁹ Ср. Эпикур, *Письмо Геродоту* 63, атомы с пылинками сравнивает Демокрит у Аристотеля (*О душе* 404a). Кроме того, примечательно место в *Федоне* 77d, где Сократ забавляется над точкой зрения Симмия, который боится, как бы покидающую тело душу не разнес ветер, «особенно если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю».

¹¹⁰ Диллон и Финамор указывают на две параллели, место из Комментария к *Федону* Дамаския (1.177), где приводятся мнения платоников по этому вопросу: Нумений считает душу бессмертной от разумной души до воодушевленного состояния (ἐχέως), Плотин – до природы, Спевсипп и Ксенократ, а также Ямвлих и Плутарх – до неразумной души, Прокл и Порфирий – только до разумной. Перипатетики сохраняют только ум, а

38. [385 W] О сущностях, занимающих промежуточное положение между душой и телом, мнения также сильно расходятся. Некоторые связывают душу непосредственно с органическим телом, и это относится к большинству платоников. Другие же [считают, что] между бестелесной душой и земным [телом] ради ее защиты расположены эфирные, небесные и духовные покровы (περιβλήματα), окружающие разумный жизненный принцип (τὴν νοερὰν ζωὴν) и служащие ей своего рода транспортными средствами (ὀχήματα), обеспечивающими соразмерное соединение ее с твердым телом посредством неких промежуточных общих скреп.¹¹¹

VIII. Эсхатология

А. Суд, наказание и очищение

Что включает в себя очищение?

39. [454 Wachsmuth I] < . . . >¹¹² Напротив, Плотин и многие из платоников наиболее совершенным очищением считают оставление (ἀπόθεσις) страстей и всяких образных представлений (τῶν μορφωτικῶν διαγνώσεων), пренебрежение к всевозможным мнениям и отказ от плотских размышлений, наполненность (πλήρωσις) умом и бытием и уподобление (ἀφομοίωσις) мыслящего и мыслимого. Нередко утверждается также, что очищение затрагивает неразумную душу и формирующий мнение разум (τὸν δοξαστικὸν λόγον), в то время как сущ-

некоторые лишь одну Мировую душу, позволяя всем индивидуальным душам разрушиться. Ср. также *Комментарий к Тимею* (234.9 сл., Ямвлих, фр. 81 Dillon), где Прокл сообщает, что смертной неразумную часть души считали Атик и Альбин, а Ямвлих признавал бессмертие как неразумной души, так и ее оболочку. Привлечение «древних жрецов» для авторитетности суждения ясно показывает, что во второй части фрагмента Ямвлих выражает свою позицию.

¹¹¹ συμμέτρως δ' αὐ καὶ πρὸς τὸ στερεὸν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάλποντα. Об оболочке души (ὀχήμα) Ямвлих имеет особое мнение, полагая, что она вечная и состоит полностью из эфира. В нее боги поместили разумную душу, которая отделяется от нее лишь для того, чтобы подняться к создавшему это эфирное тело богу: фр. 81 и 84 Dillon, cf. Finamore 1985, 11–27, 167–168. Источник дискуссии – следующее место из *Тимея*: «Божественные существа создал сам демиург... и вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния» (69с). Автор *Дидакалика* (23) связывает душу с телом непосредственно (ср. фр. 26 выше, где такая же точка зрения приписывается Эратосфену), другие платоники и авторы трактатов Герметического корпуса (Festugière 1953, 237) предполагают существование разных промежуточных (эфирных, небесных или духовных) субстанций. Плотин (4.3.15.1–5) и Порфирий (у Прокла, *К Тимею* 3.234.18–26) считали, что душа, по мере нисхождения, получает все более земные тела.

¹¹² Начало предложения отсутствует. Перед этим цитируются *Тимей* 42a–d, *Горгий* 523a–524a и *Государство* 614b–616c (Stobaeus 448.17–454.9).

ностный разум и ум души всегда превосходят этот мир (космос), связаны с миром умопостигаемым и не нуждаются как в очищении, так и избавлении от того, что избыточно (τῶν περιττῶν).¹¹³

Наказание и очищение

40. Давайте теперь рассмотрим, что именно ответственно за все это. Я говорю о суде, наказании и очищении. Большинство платоников говорят, что это сами индивидуальные души; однако наиболее точно мыслящие среди них считают, что это более универсальные и совершенные души, единственная мировая душа, универсальный порядок и ум, который правит всем космосом. [455 W] Наиболее древние (философы) считают, что это видимые боги, в особенности Солнце, невидимые демиургические причины и лучшие из универсальных родов, под которыми подразумеваются герои, демоны, ангелы и боги, управляющие всем мироустройством.¹¹⁴

Смысл жизни

41. Какова же та цель, ради которой они прежде всего существуют? Цель суда – это несмешанная чистота блага, полностью отделенное от всего несовершенного совершенство блага, а также запредельное превосходство наилучшего самого по себе, с которым не в силах сравниться ничто из низшего. Важнейшие цели его были угодны древним, однако затем вещи, вроде хорошего порядка, отделения плохого от хорошего и тому подобное [люди] начали считать более важными причинами в силу их практической полезности.

42. Цель наказания в обеспечении победы лучшего над худшим, в обуздании, преследовании и полном устранении зла и в осуществлении соразмерного и заслуженного равенства для всех.¹¹⁵ Основываясь на этом мнении древних

¹¹³ Согласно Плотину (1.2), избавившись от всего внешнего и достигнув четырех платонических добродетелей (мудрость, умеренность, мужество и справедливость), душа очищается и становится подобной богу. На этом пути она сначала отвергает «мнение», затем – привязанность к материальному, и лишь после этого попадает в сферу ума, уподобляясь ему.

¹¹⁴ Основные тексты: *Горгий* 523a–529d, *Федон* 114 с, *Государство* 614b–621b, *Федр* 248c–249d, *Законы* 904c–905c. Подробнее см. Афонасин 2010b. Ямвлих приводит три точки зрения. Одни считают, что за все это ответственна сама душа (речь идет либо о перевоплощении и ответственности души за прошлые проступки, либо о муках совести). Другие отводят эту роль высшим существам, от совершенных душ до высшего ума. Третьи, с которыми соглашается и Ямвлих, считают, что, суд происходит «между небом и землей» (*Федон* 107d) и что за это ответственны скорее космические, нежели высшие интеллектуальные силы, такие как солярное божество, подлунный демиург (см. его комментарий к *Софисту*, фр. 1 Dillon) и их помощники, а также земные герои, демоны и видимые боги. Иными словами, в суде участвуют лишь те сущности, которые имеют эфирные тела. Подробнее см. вторую книгу *О мистериях*.

¹¹⁵ ἐν τῷ τῆν ἀνάλογον καὶ κατ' ἄξιαν ἰσότητα τοῖς πάσιν.

одни считают, что польза наказания в арифметическом равенстве или умножении (πολλαπλασίωσιν),¹¹⁶ другие – в соразмерном ответном страдании того, кто поступил несправедливо, третьи – в избавлении от порока, четвертые – в чем-то еще тому подобном. Многие платоники и пифагорейцы кружатся (ἐλίσσονται) вокруг таких мнений.¹¹⁷

43. Сочтем наиболее полезными целями очищения следующие: удаление всего лишнего, восстановление собственной сущности, [456 W] совершенствование, исполнение, независимость, восхождение к порождающей причине, присоединение частей к целому и дар силы, жизни и действия, исходящий от общего к частному.¹¹⁸ Однако некоторых не убедило мнение древних, которые указывают на истинную пользу очищения, поэтому они предпочитают говорить об отделении от тела, избавлении от оков, освобождении от тлена, бегстве от рождения и иных менее важных целях очищения, как если бы они были важнее основных. Среди них много платоников и пифагорейцев, хотя они разнятся друг от друга в своих воззрениях.¹¹⁹

Пределы осуждения, наказания и очищения

44. Теперь определим пределы этих трех [действий] и решим, до каких границ простирается каждое из них. Души подсудны до тех пор, пока они связаны с творением, не отделены от мира и так или иначе смешаны с противоположным (τὰ διαφέροντα). Те же души, которые получили свободу, не смешаны, ничему не подвластны, предоставлены самим себе и полны богов, совершенно свободны от суда. Однако с древними в этом платоники и пифагорейцы не согласны и настаивают на подсудности всех душ.¹²⁰

45. Что же касается наказания, то древние непосредственно среди богов поместили те незапятнанные души (τὰς ἀχράντους ψυχὰς), которые рождаются с богами в силу причастности их уму (ὁμονοητικῶς); покинув тела, эти души восходят к богам без всякого наказания. Напротив, платоники избавляют все души от творения только после того, как они понесли наказание.

46. [457 W] Такие же разногласия связаны и с очищением, ведь те же мужи утверждают, что души, которые следуют за богами, выше и его [очищения], в то время как другие настаивают на противоположном мнении. И из этих по-

¹¹⁶ Ср. Аристотель, *Никомахова этика* 1131a, 1132a, а также Платон, *Государство* 615a, где говорится, что наказание или награда может быть увеличена в 10 раз.

¹¹⁷ Кружить, грести, плавать. ἐν τούτοις ἐλίττεται ἡ δόξα ἀληθῆς (Платон, *Тезет* 194a8). Ямвлих употребляет это выражение саркастически, стремясь подчеркнуть ошибочность их мнений.

¹¹⁸ ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρκεια, ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν, συναφή πρὸς τὰ ὅλα τῶν μερῶν, δόσις ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰ μερίστὰ δυνάμεως καὶ ζωῆς καὶ ἐνεργείας...

¹¹⁹ О двух уровнях очищения см. Ямвлих, *Протреник* 70.9 и *О мистериях* 1.12, 3.31, 5.15 и др.

¹²⁰ О чистых душах см. фр. 28–30 выше.

следних одни считают, что внутри космоса есть специальные круги¹²¹ для очищения души (так думают некоторые платоники), другие же предпочитают помещать души выше этих кругов (так говорит Плотин).

В. Посмертное воздаяние для души

47. Что же касается воздаяния для души, которое они получают после того, как покидают тело < . . . > к ангелам и ангелическим душам; таково в целом мнение древних.¹²² Плутарх, Порфирий и древние сохраняют ее в подобающем порядке (на подобающем уровне), Плотин же ее от всех их отделяет.¹²³

48. Древние справедливо наделяют душу прекрасновидными (ἀγαθοειδῆ) задатками, схожими с теми, что присущи богам в уме, и власть над тем, что находится здесь, однако Порфирий от этого свойства ее освобождает. Кроме того, некоторые из древних утверждают, что она выше разумного начала и определяют ее дела настолько точно, что даже самое чистое и совершенное из разумных начал не в силах их обнаружить. < . . . > Порфирий полностью освобождает от них независимую жизнь, так как они по естеству присущи творению и предназначены для помощи сложным существам.

49. < . . . > Однако Платонов *Тимей* ведет их вверх, как если бы они засевались демиургом различным образом, одни на Солнце, другие на Земле, лишь бы не преступали пределов,¹²⁴ [458 W] положенных каждой из них демиургическим созиданием.

¹²¹ Периоды, круговые области, περίοδος. Диллон и Финамор считают, что здесь этот термин должен означать скорее «период времени», нежели место. Иоанн Лид (*О месяцах* 167.21) сообщает, что «Ямвлих, в первой книге трактата *О нисхождении души*, говорит о восстановлении (апокатастасисе), называя Адом область между Луной и Солнцем, где располагаются души, подвергающиеся очищению».

¹²² О воздаянии Платон говорит несколько раз (*Федон* 114с, *Государство* 614с–е, *Федр* 249а–с, *Законы* 904d–е), причем с заметными вариациями. Однако души неизменно делятся на классы (по типу достигнутых ими добродетелей). Подробнее см. Афонасин 2010b. Эту теорию далее должно быть пересказывает Ямвлих. К сожалению, текст содержит лакуну, которую Фестюжьер предлагает заполнить фразой «...некоторые отправляются к богам и божественным душам...». Диллон и Финамор указывают вместо этого на фр. 138 Халдейских оракулов (сохранившийся у Олимпиодора) и *О мистериях* 2.2, где говорится об «ангелическом месте» (оракул) и «ангелической душе» (Ямвлих). Души не могут вечно оставаться бестелесными, поэтому даже наиболее чистые из них восходят к особому ангелическому роду.

¹²³ Здесь и далее Ямвлих настаивает на необходимости строго отличать ум от души. Ср. фр. 5 и 6 выше. Текст содержит трудновосполнимые лакуны (подробнее см. Диллон и Финамор, с. 215 и др.).

¹²⁴ Ср. *Тимей*, 41e4–42a1 и 42d 4–5. Ср. фр. 26 выше.

50. < . . . > Нумений, кажется, первым отстаивал (πρὸςβεύειν) мнение о единстве и неразличимом тождестве души и ее начал,¹²⁵ тогда как древние сохраняли ее сращение (σύμφυσιν) с другой сущностью. Одни сравнивали это с разложением, другие – с сочетанием. Одни считают это неразличимым единством, другие – индивидуализированным. Их индивидуальность (διουρισμός), однако, не подчинена космосу и не удерживается природой, как полагают некоторые платоники, но полностью свободна от всего [букв. от мира, вселенной], как и подобает, по нашему представлению, отдельным сущностям.¹²⁶

51. < . . . > Порфирий и его преемники – вплоть до человеческих жизней; и после этих душ они постулируют другой вид – неразумный.¹²⁷ Кроме того, Порфирий уподобляет душу вселенной, хотя она и остается как есть сама собой.

52. < . . . > Согласно платоникам, они заботятся о неодушевленных вещах.¹²⁸

53. Избавленные от рождения души, согласно древним, управляют миром вместе с богами, или, по мнению платоников, созерцают их (божественный) порядок. Вместе с ангелами, согласно первым, они участвуют в творении мира, или, по словам других, всюду следуют за ними.¹²⁹

Fragmenta incertae sedis

54. [6.9 Wachsmuth II] Насколько лучше Гераклит, считавший человеческие мнения детскими игрушками.¹³⁰

55. [207.15 Wachsmuth II] Следовать во всем намерениям учителя – таков способ обучения (послушания) для ученика наиболее подходящий («эффективный») и прекрасный.¹³¹

¹²⁵ Началами для индивидуальной души являются, по-видимому, мировая душа и ум, или, в терминологии Нумения, первый и второй бог (демиург).

¹²⁶ Обсуждаемая проблема – степень слияния индивидуальной души с божественной душой. Согласно Нумению человеческая душа полностью сливается с божественной, становится ее частью. То есть она в прямом смысле разлагается. Напротив, «древние» и Ямвлих стремятся сохранить установленный «порядок», так что душа не становится божественной, но, сохраняя свою индивидуальность, сочетается с божеством. Лишь отделившись от тела и присоединившись к богам, душа обретает свою истинную сущность (что может базироваться на Аристотеле, *О душе* 430a).

¹²⁷ Согласно Фестюжьеру, речь идет о том, что Порфирий признает бессмертие лишь для разумной души.

¹²⁸ Ср. *Федр* 246b6.

¹²⁹ Комментируется миф из *Федра*, особенно, 246c (крылатые души управляют космосом) и 247cd (души созерцают занебесную область). Диллон и Финамор обращают внимание на противопоставление активной и пассивной функций души и, в качестве параллели, приводят очень похожее место из *Саллюстия (О богах и мире* 21.1.1–4).

¹³⁰ Фр. 70 DK. Ямвлих – единственный источник этого фрагмента.

¹³¹ Термин ἀκρόασις, как замечают Диллон и Финамор, встречается у Ямвлиха только в пифагорейском контексте (см. так же *Теологумены арифметики* 82.13). О пифаго-

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., ред. (2009а) «Неопифагорейцы», *ΣΧΟΛΗ* 3.1 (специальный выпуск журнала).
- Афонасин, Е. В. (2009б) «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ* 3.2, 559–611.
- Афонасин, Е. В. (2010а) «Ямвлих Халкидский. Письма», *ΣΧΟΛΗ* 4.1, 166–193.
- Афонасин, Е. В. (2010б) «Ямвлих о душе. Дополнение к переводу Писем Ямвлиха», *ΣΧΟΛΗ* 4.2, 239–245.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Санкт-Петербург.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Санкт-Петербург.
- Месяц, С. В. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ* 2.2, 277–308.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва.
- Afonasin, E. V., Dillon, J. M., Finamore J., eds. (2012) *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden.
- Blumenthal, H. J. and Clark, E. G. (1993) *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. Bristol.
- Blumenthal, H. J. and Finamore, J. F. (1997) *Iamblichus: The Philosopher*. *Syllecta Classica* 8 (специальный выпуск).
- Blumenthal, H. J. and A. C. Lloyd (1982) *Soul and the Structure of Being in Late Platonism: Syrianus, Proclus, Simplicius*. Liverpool.
- Dillon, J. M. (1973, 2010²) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden.
- (1987) "Iamblichus of Chalcis (ca. AD 240-325)," in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2. Berlin and New York, 862–909.
- (1993) *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford.
- (2012) *The Platonic Heritage*. Ashgate.
- Festugière, A.J. (1953) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Vol. 3. Paris.
- Finamore, J. F. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the Soul*. University Park.
- Steel, C. (1978) *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel.

рейской концепции образования см. *О пифагорейском образе жизни* 17.71 сл. и мою статью в Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 13 ff.