

его учения. Тезис XXXII посвящен философии и технике катарсиса, тезисы I-VI – учению о бестелесном, далее следуют отклики на Платона (VII-IX), Плотина (X, XL), Аристотеля (XVI). Тезис XXIX представляет собой сплав цитат, аллюзий, намеков и прямого изложения материала взятого у стоиков, герметиков, толкователей Гомера, Гераклита, а также у Платона, Плотина, Нумения. Если прибавить угадываемый фон – знакомство с религией египтян, иудеев, христиан, занятия теургией и демонологией, станет ясно сколь сложным и противоречивым было мировоззрение «ученейшего из философов, хотя и величайшего врага христиан», большая часть сочинений которого – уничтожена и до нас не дошла. Что-то в его личности прояснят предлагаемые тезисы. И конечно, немалым событием стало бы появление новых откомментированных переводов его сохранившихся работ.

Мне не было доступно новейшее издание Porphyrius Sententiae ad Intelligibilia, ed. E. Lamberz. Leipzig, 1975. Использован старый текст Porphyrii Philosophi Sententiae ad Intelligibilia Ducentes, ed. Fr. Dübner, Paris, Didot, 1855. Римские цифры – общепринятая новая нумерация тезисов, цифры арабские – нумерация по Дюбнеру.

ПОРФИРИЙ

ОТПРАВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ К УМОПОСТИГАЕМОМУ

ФРАГМЕНТЫ

XXXII (34)

Одно – добродетели государственного деятеля; другое [добродетели] того, кто восходит к созерцанию, а потому именуется склонным к созерцанию; иное – добродетели уже зрящего; и иное – добродетели ума как такового, чистого от [примеси] души¹.

Добродетели государственного деятеля состоят в умерении страстей, следовании и подчинении в общественной деятельности соображениям должного [καθήκοντος]². Они следят за тем, чтобы ближний не понес вреда от общения, и называются гражданскими, поскольку приводят к общению³.

«[Здесь] разумение [φρόνησις] относится к умной [части души]⁴, мужество [ἀνδρεία] – к яростной, благоразумие [σοφροσύνη] состоит в согласии и гармонии вожделеющей и разумной частей, а справедливость [δικαιοσύνη] – в исполнении каждой [из добродетелей] ее функций повелевания либо подчинения»⁵.

А [добродетели человека], продвигающегося к созерцанию⁶, заключаются в отступлении от здешнего, [низкого]. Поэтому их называют очищениями [καθάρσεις]. Они усматриваются в воздержании от

деятельности, связанной с телом, и от привязанности к нему. Эти добродетели присущи душе, поднимающейся к истинному бытию [δύτως δύν].

Гражданские же [добродетели] упорядочивают смертного человека и предшествуют очищению. Тому, кого они упорядочивают, должно воздерживаться от деятельности, в которой главенствует тело.

Значит разумение [для души на уровне] очищений – это «не иметь мнений, [навязанных] телом, но действовать одной, [самой по себе]. Совершается это посредством чистой мысли. Благоразумие [здесь] – не разделять страстей [тела]. Мужество – не бояться отделения от тела, будто [ухода] в пустоту и небытие [μὴ δύν]. Справедливость – это главенство рассуждения и ума, когда им ничто не противостоит»⁷.

Состояние, соответствующее гражданским добродетелям, усматривают в умерении страстей; его цель – чтобы человек жил согласно [своей] природе⁸. А соответствующее созерцательным – в бесстрастии; его цель – уподобление Богу.

Так как «очищение» [может означать] то очищающее, то очищенное, – очищающие добродетели усматривают в обоих значениях [слова] «очищение». Ведь они и очищают душу, и присущи [уже] очищенной, ибо цель очищения – быть очищенным.

«Впрочем, поскольку очищать и быть очищенным – это [лишь] удаление всего чуждого, то благо по отношению к очищающему будет [чем-то] другим, [большим]. Ведь очищения достаточно, если очищающееся было до [своего] загрязнения благим. Хотя и в этом случае, не очищение – благо, а то, что [после очищения] остается. Природа же души, [ибо остается она], не есть благо, но – лишь причастное благу, имеющее образ блага. Иначе [душа] не оказалась бы во зле. Стало быть, благо для нее – в единении с породившим ее, а зло – [в единении] с тем, что [лежит] ниже»⁹.

Хотя, зло двояко. Одно состоит в единении с низким, другое – в избытке страстей. Поэтому все гражданские добродетели, избавляющие душу от одного – [второго] – зла, заслуженно получили свое наименование. А более высокие, очищающие добродетели, избавляют ее [уже] как таковую от [первого] зла.

«Итак, очистившейся душе должно единиться с породившим ее. Следовательно, ее добродетель после обращения [ἐπιτροπή] состоит в познании [γνώσει] и ведании [εἰδήσει] [истинного] бытия. Не то чтобы как таковая [душа] была лишена упомянутого, но без того, что прежде ее, [без ума], она не видит ей принадлежащего»¹⁰.

Есть и третий, после очистительных и гражданских, род добродетелей – [добродетели] души, которая действует [только] умным образом. «Мудрость и разумение состоят здесь в созерцании того, что имеет [в себе] ум. Справедливость – это исполнять свое дело¹¹ как в следовании уму, так и в действии, направленном на ум. Благоразумие есть обращение вовнутрь, к уму. Мужество – это бесстрастие, посредством которого [душа достигает] уподобления тому, что созерцает, ибо природа последнего бесстрастна. Так же как и прочие, эти [добродетели] идут вместе»¹².

А четвертый вид [εἶδος] добродетелей – добродетели-образцы. Они

находятся в уме, превосходят добродетели души и суть прообразы последних. [Добродетели] души являются их подобиями, поскольку ум – это то, в чем разом находится все в качестве образцов.

«Разумение там – это знание [ἐπιστήμη], а мудрость – познающий ум. Благоразумие есть [обращенность] к себе. Функция справедливости – исполнение своего дела. А мужество – тождество [ума], пребывание его чистым в себе вследствие изобилия сил»¹³.

Итак, нами открыто четыре вида добродетелей. Одни из них принадлежат уму, это добродетели-образцы. Они сопутствуют [σύνδρομοι] сущности ума. Другие суть добродетели души, уже устремленной к уму и наполняющейся им. Иные принадлежат человеческой душе, которая очищается и очищена от тела и неразумных страстей. А есть добродетели человеческой души, которая упорядочивает человека тем, что кладет меру неразумному и придает умеренность страстям.

«Тот, кто обладает большими [добродетелями], необходимо обладает и меньшими, но не наоборот»¹⁴. И конечно, обладающий более высокими уже не станет практиковать более низкие, поскольку превзошел их. [К этому его могут принудить] только внешние обстоятельства «становления [γενέσεως]»¹⁵.

Как сказано, цели у разных родов [добродетелей] различны. У гражданских – полагать меру страстям, чтобы деяния осуществлялись согласно природе. У очищающих – совершенно удалять страсти. Цель других, [умных], – действовать сообразно уму, чтобы в мысль [уже] не проникала [забота] об удалении страстей. Цели оставшихся [добродетелей-образцов] схожи с уже упомянутыми.

Следовательно, тот, кто действует посредством практических [добродетелей] – добропорядочный человек; посредством очищающих – божественный человек либо добрый демон; посредством [добродетелей], которые только и относятся к уму, – бог; посредством добродетелей-образцов – отец богов¹⁶.

Так вот, нам следует упражняться особенно в очищающих добродетелях, сознавая, что их мы способны обрести [уже] в здешней жизни. А через них [открывается] восхождение к добродетелям более ценным.

Тогда нужно рассмотреть, в какой степени и сколь великое очищение возможно получить. Ведь [очищение] – это отдаление от тела и неразумного движения страстей. Следует сказать как и до какой степени оно совершается.

Первое, краеугольным камнем и основанием очищения является познание себя [γυνῶσι ἑαυτῶν]¹⁷, [осознание] того, что душа находится в неподобающем положении и соединена с чужеродным [телом].

Второе, основанное на первом, – это собирать себя, словно из разных мест, [отрывая] от тела¹⁸, становясь в отношении его полностью бесстрастным. Ведь тот, кто постоянно действует посредством чувства, даже если делает это без охоты, не получая удовольствия, – разбрасывается, [заботясь] о нем, и входит посредством чувства с ним в соприкосновение. А от чувственных удовольствий и огорчений мы испытываем склонность и охоту к страстям. Совершенно необходимо очистить себя от этой предрасположенности.

«Произойдет это, если допускать [лишь] необходимые удовольствия и чувства, – только ради исцеления, [ибо требуется] прекратить мучения, дабы ничто не сковывало.

Нужно избавиться и от страданий, а если это невозможно – переносить их сдержанно, преуменьшать их, не поддаваясь их воздействию.

Следует, насколько возможно, избавиться от ярости и вовсе не поддаваться ей. В противном случае, [нужно] хотя бы не примешивать себе воли [к ней], а произвольное [оставить] иному, [то есть телу]. А [само по себе] произвольное бессильно и мало.

А страх [изгнать вовсе], ибо [душа] уже ничего не будет страшиться. Произвольное же и здесь [оставить вонне]. Однако яростью и страхом нужно пользоваться при увещании. Следует искоренить всякое влечение ко злу. А пищу и питье не сам [человек] будет употреблять как таковой, [но поскольку это необходимо телу]¹⁹. Не испытывать естественных любовных [желаний], даже произвольных. А в случае последних, не выходить за пределы мимолетных фантазий, что являются во сне.

Сама же умная [часть] души очищающегося [человека] пусть будет полностью чиста от всего этого, [упомянутого]. Пусть она желает, чтобы движение телесных страстей двигалось к неразумному без сочувствия, не принимая [его] во внимание, и чтобы от близости умной [части души] эти движения тотчас унимались.

Итак, если предшествует очищение, [в душе] не случится бить, но впредь достаточно будет присутствия разума. Та часть, что хуже, будет так трепетать [перед более высокой], что сама преисполнится отвращения, если [окажется] совершенно взволнованной, и ослабит себя в наказание за то, что [не сохранила] спокойствия в присутствии господина»²⁰.

Ведь пока [в душе] еще имеются, [пусть и] умеренные, страсти, у них сохраняется нужда в приведении к бесстрастию, которое наступит всякий раз, когда [душа] очистилась от соучастия [в страстях]. Ибо страсть обретала свое движение тогда, когда повод, вследствие [своей] склонности, ей предоставлял разум.

I (1)

Всякое тело – в месте. А из бестелесного или ему подобного ничто как таковое – не в месте.

II (2)

Бестелесное как таковое, само превосходя всякое тело и место, [находится] повсюду, [но] не протяженно, а неделимо.

III (3)

Бестелесное как таковое, не присутствуя в телах по месту, присутствует в них когда пожелает, тяготая к ним, насколько в его природе – тяготеть. Но не присутствуя в телах по месту, оно присутствует в них по отношению [σχεσεῖ].

IV (4)

Бестелесное как таковое не присутствует [в телах] по [своему] существованию [ὑλοστάσει] и сущности. Ведь оно не смешивается с телами. Однако из-за существования склонности [к ним], оно сообщает телам некую близкую [им] силу²¹, ибо эта склонность образует некую вторую [природу бестелесного] – силу, близкую телам.

V (5)

Душа – это нечто среднее между неделимым и относящейся к телам делимой сущностью. Если ум – это только неделимая сущность, то тела – только делимы. Качества же и материальные формы делимы в отношении [соединенных с ними] тел²².

VI (6)

То, что [действует] в ином, делает делаемое не через посредство приближения и соприкосновения. Но и то, что делает нечто через приближение и соприкосновение, использует приближение [лишь] приходящим образом.

VII (7)

Душа привязывается к телу через обращение к его страстям и отделяется обратно через бесстрастие в отношении тела.

VIII (8)

Что природа связала, то природа и разрешает [λύει], и что связала душа, то разрешает она сама. Раз природа связала тело с душой, а душа – себя с телом, то природа разрешает тело от души, а душа [сама] разрешает себя от тела.

IX (9)

Ибо смерть двойка [διπλοῦς]. Одна, общеизвестная, [относится к] отделению тела от души. Другая – у философов – к отделению души от тела. Не всегда одна следует за другой²³.

X (10)

Мы не одинаково мыслим²⁴ во всем, но соответственно сущности каждого: в уме – умным образом, в душе – рассудочным, в растении – посредством семени, в телах – посредством призраков [εἰδωλικῶς]²⁵. А в запредельном [ἐλέγεῖνα] – сверхмысленно и пресущественно.

XI (11)

Бестелесные существования [ὑλοστάσεις], нисходя, делятся и умножаются с ослаблением силы; а восходя, соединяются и сходятся вместе при избытке силы.

Одноименность присуща не только телам, [которые охватываются одним словом «тело»], но [слово] «жизнь» также многозначно. Ибо одна жизнь у растения, другая – у одушевленного [существа], одна – у мыслящего, другая – у природы запредельного. Одна у души, другая у разума. Ведь и [умное] живет, даже если ничто из его [порождений] не обладает жизнью похожей [на его собственную].

XVI (17)

Душа содержит логосы всего. В соответствии с ними она действует либо когда иное вызывает ее схватывать [наружные вещи], либо когда она обращается к себе вовнутрь, к логосам.

Когда ее вызывает иное, они выводят ощущения ко внешнему, когда же она вступает в себя, к уму, она оказывается в мышлении. Но ни ощущения извне, ни мысль [не обходятся без отпечатка либо наглядного образа], подобно тому, как у живого существа нет ни ощущений без претерпевания в орудиях ощущений, ни мыслей без фантазии. Итак, здесь есть соответствие, и как [чувственный] оттиск [τύπος] образуется у ощущающего живого существа, так у души живого существа наглядный образ [φάντασμα] сопутствует мысли²⁶.

XVII (18)

Душа – это сущность, лишенная величины, нематериальная, неразрушимая, чье бытие состоит в жизни, имеющей жизнь от себя самой.

XXVII (28)

Существование [ὑπόστασις] тела нисколько не препятствует бестелесному как таковому быть где оно хочет и как оно хочет. Ведь так же как не имеющее объема неуловимо для тела, и ничто его не касается, так [все] объемное не в силах воспрепятствовать бестелесному, но [по отношению к нему] является словно небытием. И не изменением места бестелесное проходит куда захочет, ибо место требует объема. [Бестелесное] не сдавливается телесной массой, поскольку [лишь] то, что каким-либо образом [заключается] в теле, может быть сдавлено, и может передвинуться по месту.

А то, что совершенно лишено объема и величины, не подвластно имеющему объем и не подвержено движению по месту. Однако вследствие определенного предрасположения оно обнаруживается там, где склонно быть, существуя во всех местах и нигде.

Из-за некоторого предрасположения оно либо утверждается выше неба, либо [занимает] какую-то часть [здесь] мира. Однако, и удерживаясь в некоей части этого мира, оно [остается] невидимым для глаз, а его присутствие [παρουσία] открывается [лишь] из [производимых им] действий [ἔργων].

Бестелесное, если оно заключено в теле, необходимо заперто [в нем] не так, как звери в загоне. Ведь тело вовсе не может таким образом само захватить и запереть [бестелесное]. Оно не втягивает его как меха некую воду или дуновение [πνεῦμα].

Но [бестелесное] должно само осуществить свои силы [δυνάμεις], от направленности к единению тяготеющие [выйти] вовне. И вот, посредством неизъяснимого растяжения [ἐκτάσεως] [образуется] сочетание [бестелесного] с телом. И ничто иное, как оно само прикрепляет себя. Поэтому не тело, когда оно сокрушено и погибло, отпускает [бестелесное], но оно само, отвратившись от пристрастия [к телу], освобождает себя.

XXIX (32)

Так же, как быть на земле для души, – это не ступать по земле подобно телам, но возглавлять тело, которое ступает по земле, так быть в преисподней [ἐν ἕδου] для души – это возглавлять призрак [εἰδώλου], природа которого – быть в [некоем] месте и обладать темным существованием [ὑλοτασιν]²⁷.

Вот почему, если преисподняя – это подземное и темное место, то душа, не утрачивая бытия, оказывается в преисподней, усваивая [ἐφελχομένη] призрак.

Ведь когда она выходит из твердого тела, ее сопровождает дух [πνεῦμα], который она получила от небесных сфер²⁸. А поскольку из-за пристрастия к телу у нее развит некий частичный [μερικόν] логос, согласно которому в течение жизни она имела отношение [σχέσιν] к такому-то телу, то, из-за этого пристрастия, она впечатывает в дух оттиск фантазии [τύπος τῆς φαντασίας] и таким образом усваивает призрак²⁹.

Говорят, что [душа находится] в преисподней, поскольку духу досталась безвидная [ἄϊδοῦς]³⁰ и темная природа; а когда тяжелый и сырой дух достигает подземной области, говорят, что душа уходит под землю.

Не то чтобы сама сущность [души] меняла место или находилась в [каком-либо месте], но она принимает свойства [σχέσεις] тел, чье естество – менять место и обретаться в месте.

И принятие [душой] такого-то тела следует из некоей ее предрасположенности к нему. Ибо в соответствии с предрасположенностью она находит [себе] тело определенного ранга [τάξει] и соответствующего места³¹.

В более чистом состоянии она соприродна телу, которое близко нематериальному [ἄϋλου], – эфирному [телу]. Продвинувшись от разума [λογοῦ] на уровень воображения [εἰς φαντασίας προβολήν], она соединяется с солнцеобразным. [Душа] изнеженная и охваченная страстью к форме [εἶδος] получает лунообразное [тело]. Для [души], падающей в тела, которые, согласно их бесформенному виду [ἄμορφον εἶδος] составлены из влажных испарений, следует совершенное незнание бытия, помрачение и младенчество³².

И во время исхода [из тела], все еще имея дух, замутненный

влажными испарениями, она усваивает тень и отягощается. Такой дух естественно спешит уйти в глубь земли, если некая иная причина не повлечет его в противоположную сторону.

И как, облекаясь в земную раковину [ὄστρεον]³³, [душа] необходимо утверждается на земле, так, усваивая влажный дух, она необходимо облекается в призрак³⁴.

Влагу же она усваивает, когда постоянно стремится связать себя с природой, чье действие – во влаге, и которая скорее [является] подземной. Когда же она пытается оторваться от [такой] природы – возникает «сухой свет»³⁵, бестеневой и безоблачный. Ибо облако в воздухе создается влагой, а сухость превращает пар в сухой свет.

XL (41)

Мы отделены от бытия не местом, не сущностью, отрезаны не чем-либо иным, но нашим обращением [отроφῆ] к небытию [μὴ ὄν].

Мы несем это наказание заслуженно, ибо отвращение [ἀλοοτροφῆ] от бытия – это отвращение от себя и незнание. Напротив, через любовь [φιλίαν] к себе мы вновь себя обретаем и соединяемся с Богом³⁶.

И правильно было сказано, что [душа словно] в некоей темнице [φρουρή]... [как] беглые [рабы]. Ей должно стараться развязать эти путы. Ибо тот, кто обращается к здешнему, покинул себя [и свое] божественное бытие. Как говорит [Эмпедокл у Плотина IV, 8, 1]: *беглец по воле богов и скиталец*³⁷.

Поэтому всякая дурная жизнь исполнена рабства³⁸ и нечестия, она безбожна [ἄθεος] и несправедлива. Дух в ней полон нечестия, а значит и несправедливости.

В свою очередь, верно сказано, что справедливое обнаруживается в исполнении своего дела [ἰδιουπραγία]. А образ [εἰκόνα] и слепок [εἰδωλον] истинной справедливости состоят в воздаянии всем окружающим нас по заслугам.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Впервые развернутое обсуждение четырех добродетелей встречается у Платона (*Государство* 428а-435с), который рассматривает мудрость, мужество, благоразумие и справедливость, присущие государству и отдельному человеку.

Очень сложно определить платоновское «благоразумие» [σωφροσύνη] и отличить его в переводе от «разумения» [φρόνησις]. Тем более что эти существительные происходят от родственных глаголов. Чаще всего *разумение*, которое в традиционном перечне добродетелей идет в паре с *мудростью* либо заменяет ее, – это практически мудрость и знание, мышление и понимание, умение различать добро и зло. *Благоразумие* – это гармония и собранность души, она относится, как более узко определил Аристотель, не к умной, но к аффективной части последней, и означает сдержанность, самоконтроль, внутреннюю уравновешенность, которые идут скорее от естества, чем от рас-судка. Благоразумие обязательно связано с чувством меры. Ср.: *Плутарх*. Заст. бес. VIII, 716 D: «воздержные и благоразумные люди» [μετριοὶ καὶ σώφρονες]. У Платона, однако, все составляющие *благоразумия* имеют умный характер, а потому эта добродетель сложнее отделяется от *разумения*.

Развернутые дефиниции платоновских добродетелей находятся в *Определениях* 411d-412b и в *Учебнике платоновской философии* ХХІХ, 2 Альбина/Алкиноя.

Учение о четырех добродетелях было воспринято и развито стоиками. Хрисипп в одноименном трактате писал, что «все добродетели вытекают друг из друга, и кто имеет одну, тот имеет их все», а последователи Посидония называли их «первичными» (*Диоген Лаэртский*. VII, 125 и 95).

Следующий шаг делает Плотин (*Энн.* I, 2). Отталкиваясь от разных работ Платона (*Государство* IV и *Федон* 69 bc), он заявляет о существовании **двух** уровней добродетелей: гражданских и очищающих. Лишь последние ведут к очищению от тела и богоподобию. И здесь же Плотин задает вопрос: **что** такое добродетели уже очищенной души? Искомое предстает в двух молусах: как находящееся на уровне души – это «умные» добродетели; а как находящееся в уме – это то, что превышает добродетели, являясь их прообразом, образцом. Соответственно, в трактате даются определения четырех четверок добродетелей: гражданских (I, 2, 1), очищающих (I, 2, 3), умных (I, 2, 6) и их образцов (I, 2, 7). Однако в четыре уровня или четыре различных рода их превратит только Порфирий (*Отпр. полож.* XXXII). Именно эту схему заимствует у Порфирия Макробий.

² «Должное» – понятие стоической этики. Это так называемые «средние действия»: надлежащие поступки человека, продвигающегося [προχθλτων] от зла к благу. В переводе Цицерона «должное» – это обязанность (officium).

³ Ср.: *Аристотель*. Политика I, 1: «всякое государство представляет собой своего рода общине, всякое же общине организуется ради какого-то блага».

⁴ О трех началах души – разумном, яростном и воделеющем – см.: *Платон*. Государство IV, 440e-441a.

⁵ Здесь и далее заключенный в кавычки текст представляет собой почти дословные выдержки из трактата Плотина *О добродетелях* (I, 2). Ср.: *Энн.* I, 2, 1:16-21.

⁶ См. прим. 2.

⁷ *Энн.* I, 2, 3:13-19.

⁸ Ср.: *Диоген Лаэртский*. VII, 87: «[Стоик] Зенон первый заявил... что конечная цель – это жить по природе, и это то же самое, что жить по добродетели». Согласно Хрисиппу, для разумных существ «жить по природе – значит жить по разуму» (*Ibid.* VII, 86).

⁹ *Энн.* I, 2, 4:1-12. Исходный смысл отрывка заключается в том, что добродетели (и, в частности, очищение) – это не цель, но лишь средство. Они принадлежат сфере души, над которой царит ум, а еще выше – Единое. Сам трактат Плотина, от которого отталкивается Порфирий, начинается со следующего рассуждения. Поскольку в сем мире зло коренится по необходимости (*Тезет* 176a), а предназначение души – бежать зла, мы должны бежать отсюда (туда – к богам, где зла нет). Но в чем состоит это бегство? В посылном уподоблении Богу (176b). Ср.: *Энн.* VI, 9, 11:47-51: «двигаться через добродетель к уму и мудрости, и через мудрость к самому [Единому]. Такова жизнь богов, а также людей божественных и блаженных: отрешение от иного, здешнего; жизнь без удовольствий здешнего; бегство единственного к единственному».

¹⁰ *Энн.* I, 2, 4:15-23.

¹¹ Ср.: *Платон*. Государство IV, 433b: «заниматься каждому своим делом [οἰοοπραγία] – это, пожалуй, и будет справедливостью».

¹² *Энн.* I, 2, 6:24-27.

¹³ *Энн.* I, 2, 7:1-6.

¹⁴ *Энн.* I, 2, 7:10-15.

¹⁵ Ср.: *Платон*. Государство VII, 518c. «Становлением» платоники называли изменчивую совокупность чувственных объектов. Ср.: *Платон*. Государство VII, 518c.

¹⁶ Согласно Платону и его последователям, есть три ряда разумных существ: люди, демоны и боги. Люди смертны, имеют тело из плоти и крови и подвержены страстям; боги бессмертны, их тела – из эфира, они бесстрастны; демоны бессмертны, имеют воздушные тела, но подвержены страстям. «Отец богов» – высшее божество, «творец [ποιητής] и родитель [πατήρ] вселенной» (*Тимей* 28c). Ср.: *Plut.*, Qu. pl. II, 1000c-1001c. Ср.: *Кратил* 398c: «Всякому человеку, если он человек достойный, и при жизни и по смерти... правильно называться демоном».

¹⁷ Ср.: *Макробий*. Комм. I, IX, 2.

¹⁸ Ср. *Платон*. *Федон* 67cd: «А очищение – не в том ли оно состоит,.. чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей?»

¹⁹ Ср.: *Плутарх*. Застольные беседы III, 646 A: «Удовольствия от еды и питья, вызванные самой природой и сопутствующие удовлетворению естественных потребностей, допустимы, а все остальные мы должны отвергнуть»; см. также: Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе* I, 3, 6.

²⁰ *Энн.* I, 2, 5:7-24, 27-31.

²¹ *δύναμις* переведено как «сила», а не «потенция», поскольку означает здесь исходящую вовне «энергию» или действие бестелесного. В этом тезисе примечательно также прямое отрицание тождества существования (ипостаси) и силы.

²² Душа одновременно и делима и нераздельна. Ср.: *Тимей* 35а; *Энн.* IV, 2, 2.

²³ В тезисах VIII и IX говорится о двух видах смерти: о естественной гибели плотского тела, неизбежной для всех людей, и о практикуемом философами умирании для этого мира, достигаемом через очищение духа от страстей. Ср. *Федон* 67c-d: «А очищение – не в том ли оно состоит,.. чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела... Но это как раз и называется смертью... Освободить же [душу]... постоянно и с величайшей настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела». Кто занимается такого рода умиранием, тот любит мудрость и обладает подлинными, сопряженными с разумением, добродетелями: мужеством, благоразумием и справедливостью, которые являются средством очищения (68b-69b). О таком умирании, ссылаясь на этот отрывок, пишет и *Макробий* (I, 13, 5). Но есть и третий род смерти – отвращение души от своего божественного источника – истинного бытия, и, как следствие, низвержение ее в тело. Она может быть многоступенчатой (см. прим. 32). Ср.: *Федон* 95d: «самое вселение [бессмертной души] в человеческое тело... для [нее] – начало гибели, словно болезнь. Скорбя проводит она эту свою жизнь, чтобы под конец погибнуть в том, что зовется смертью». Такое, пространственное ниспадение души в клетку тела, описывает *Макробий* (I, 11, 1). *Плотин* и *Порфирий*, для которых душа надпространственна, понимают этот вид смерти как обращение души от направленности внутрь себя (ко всеединому истинному бытию) – наружу, т.е. в небытие. Ср.: Тезис XI и прим. к нему.

²⁴ Согласно *Плотину*, различным уровням здешней жизни соответствует многообразие форм жизни умной. При этом душа является формообразующим и жизнетворящим принципом на всех уровнях (*Энн.* VI, 7, 5-15). Быть может, это имел в виду *Порфирий*, употребив «мыслим» вместо «живем».

²⁵ Материальное тело, по видимости грубое, – текуче, не поддается фиксации, а значит, как все изменчивое представляет собой кажимость, призрак, небытие. Ср.: *Плутарх*. О дельфийском Е 18, 392 AB (пер. А. Лебедева): «Воистину, мы совершенно не причастны бытию, но всякое смертное существо... являет собой призрак и смутную и неверную иллюзию. Пытаться коснуться его напряжением мысли все равно что хватать воду... Так и разум в погоне за чистой видимостью чувственных и изменчивых вещей дает промах и сбивается».

²⁶ Действие души, обращено ли оно наружу – к чувственному, или внутрь, когда воображение продуцирует мысленные образы, всегда осуществляется через посредство форм. Ср. тезис XLIII, где говорится, что через орудия чувств душа получает «оттиски» внешнего, а фантазия, действующая через растяжение, также сопровождается наглядным изображением [*εἰκόνιστος*]. Согласно тезису XXIX, существует иерархия: разум, воображение, чувство. Воображение – это шаг вниз от нематериального. На этом уровне душа «изнежена», она «ожаждет образов». Иерархия форм – телесных, несколько ступеней форм души, формы ума – описана *Плотинином* (*Энн.* VI, 7, 28). Ум есть форма форм, но сам – не форма. Тем более нет формы и образа у Единого (VI, 7, 17).

Непосредственная основа тезиса XVI – сочинение *Аристотеля* *О душе*. Ср.: «Душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть имеет формы» (III, 4: 429a 27-9); «чувство способно воспринимать формы ощущаемого... подобно тому как воск принимает отпечаток перстня» (II, 12: 424a 17-9); «мыслящее мыслит формы в образах [*φαντάσματα*]» (III, 7: 431b 2); «воображение есть то, благо-

даря чему у нас возникает... образ» (III, 3: 428а 1-2); «размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения... Душа никогда не мыслит без представлений, подобно тому как воздух воздействует на зрачок, а сам зрачок – на другое» (III, 7: 431а 15-8).

²⁷ В тезисе XXIX речь идет о перипетиях души, оказавшейся в низших слоях бытия. Подобное нисхождение, определяемое глаголами *χάτεσι* и *καταβαίνω*, естественно, в силу языковых и культурных клише вызывало у греков образ Аида, преисподней (см. соответствующие словарные статьи). Таким образом, «нисходящие в рождение [*εἰς γένεσιν κατιούσας*]» души (*De antro* 10, 17) воспринимаются как находящиеся в Аиде. В *De antro* – экзегетическом шедевре, многие места которого разъясняют и рассматриваемый теперь отрывок, Порфирий, апеллируя к традиции, прямо соотносит рассеянную в материальном становлении душу со странствиями Одиссея, чьи заключения всегда – и в античности, и ныне (И. Толстой, Л. Гиндин) – рассматривались как катабасис, проводящий живого через царство смерти, умирание. «Нумений и его последователи видели в Одиссее... образ того, кто последовательно проходит через рождение и восстанавливает [*ἀποκαθισταμένον!*] себя в беспредельном вне волнений и моря... А морская гладь, море и волнения означают, по Платону, материальный состав» (*De antro* 34).

Хотя, в отличие от *De antro*, в тезисе XXIX Порфирий дает преимущественно физическое, а не аллегорическое, описание посмертного существования души, уже первый абзац можно истолковать в обоих смыслах. С одной стороны, да, душа по выходе из твердого здешнего тела, сохраняет тело тонкое, воздушное. Отпечаток на этой пневматической оболочке свой «габитус», оттиск облика предшествующей инкарнации, бестелесная и невидимая душа становится пространственным, фантазийным (т.е. наглядным) призраком. Но, с другой стороны, слова «душа возглавляет призрак [*εἰδωλον*]» могут, в контексте предшествующих тезисов Порфирия, быть поняты совершенно иначе. «Призрак» – это синоним земного тела (см. прим. 25), и значит, начальную фразу тезиса «быть в Аиде для души – это возглавлять призрак» можно истолковать как «быть в преисподней для души – это водрузиться на земное тело», что по-видимому, и делает Макробий (*Комментарий* I, 10). Ср.: *Плотин*. Эйн. III, 6, 5: «Для аффективной части души **очищение** состоит в пробуждении от неленных [*ἀτόλων*] призраков и в том, чтобы не видеть их. Ее отделение – в том, чтобы не слишком тяготеть [вниз] и не знать кажимости [*φαντασίᾳ*] низшего». И однако слово «призрак» у платоников принципиально амбивалентно, и тот же (прим. 25) Плутарх в другом месте понимает его как бесплотный дух. Ср.: *Ромул* 28, 8 (цит. по: *А. Лебедев*. Фрагменты... I, с. 232): «Оттуда приходит и туда вернется призрак, но не вместе с телом, а как только полностью освободится от тела и отделится и станет совершенно чистым, бесплотным и святым. Ибо такова, по Гераклиту, “душа сухая и наилучшая”, пролетающая сквозь тело, словно молния сквозь тучу».

²⁸ Понятие «пневма» чрезвычайно многозначно. Можно выделять его мифологический, медицинский, физический и философский аспекты, изучая соответствующие фрагменты сочинений Гомера, Аристотеля, Галена и, конечно, стоиков. Под «пневмой» имели в виду и просто ветер, дуновение и дыхание, и тончайшее, всепроникающее огненно-воздушное тело, объединяющее нечто в целостный организм, предохраняющее его от разложения, и жизненный принцип, когда различные степени напряжения пневмы соответствуют разным уровням бытия: неодушевленному, растительному, животному, разумному. См.: *Аристотель* 736b 30; SVF 310 и 458-62; *Гален*. *Placit.* 446, 8; *Плутарх* 658 E. Для стоиков вся «природа есть искуснический огонь, движущийся по пути к порождению, то есть огневидная и искусническая пневма... А душа – это врожденная нам пневма, поэтому душа телесна и остается жить после смерти; однако же она подвержена разрушению, и неразрушима только душа целого, частицами которой являются души живых существ... Клеанф считает, что все души продолжают существовать до самого обогнания, Хрисипп – что таковы лишь души мудрецов» (*Диоген Лаэртский* VII, 156-7).

Плотин, обращавшийся к самым разным источникам, в своих рассуждениях о душе соединяет, помимо прочего, представления стоиков с психологией Платона и Аристотеля. Так, души, которые сначала спускаются из области умопостигаемого на небо, об-

лачаются там в «воздушное и огненное тело» (IV, 3, 9) (ср. Макробий I, 12, 13: *corpus luminosum*). Эта оболочка будет, служа посредником, предохранять душу по мере ее нисхождения во все более грубые сферы (IV, 3, 15). По мере продвижения вниз, как следует из сочинений последователей Плотина, на пневматическую оболочку наслаиваются все новые покровы (см. прим. 32). И наоборот, когда душа находится в высших сферах и чиста, «пневма не загрязнена от обжорства и излишеств нечистой плоти, но столь тонка, что душа **переносится** на ней, [оставаясь] в покое» (*Эпи.* III, 6, 5). Здесь у Плотина добавляется важный элемент: пневма – это не только оболочка, но и носитель (букв. колесница, повозка, *Φσhμα*) души; душа «переносится на ней» [*ἐλ' αὐτοῦ δχεῖσθαι*] сквозь череду перевоплощений. Представление о том, что души имеют носитель, восходит по меньшей мере к Платону (однако образ колесницы встречается уже у Парменида). Для Платона колесницами являются небесные светила. На них движутся боги (*Федр* 247b) и отдельные души (*Тимей* 41de). У Порфирия в настоящем тезисе носителем является пневма, тонкое тело. В это же учение укладываются и представления Прокла, который пишет, что «всякая душа имеет вечное [*αἰδιον*] тело, первично ей причастное» (*Первоосн. теол.* 207). «Носитель каждой частичной души нисходит из-за присоединения более тонких материальных покровов [*χιτώνων*]» (Ср.: *Порфирий.* De antro 14: «тело есть хитон души, ее облакающий»). «Всякий носитель души соприсроден ей и всегда имеет ту же фигуру [*σῆμα*] и величину» (*Ibid.* 210). Одновременно Прокл утверждает, что «носитель всякой частичной души нематериален [*αυλον*]» (*Ibid.* 208). Изложенная Порфирием теория пневмы как оболочки носителя души развита Проклом в *In Republicam* 107.17-196.6 (passim). Из этих же представлений Порфирия исходит Синезий из Кирены в *De insomniis* (PG 66, 1297 В и passim), когда толкует соответствующие фрагменты *Халдейских оракулов*. Используя теорию пневматического тела, Синезий пытался описать на языке эллинской философии феномен христианского Воскресения. Ср.: *Пселл.* Comm. in Orac.Chald., PG 122, 1125 ВС.

²⁹ О «частичной» душе [*ψυχή μερική*] см.: *Прокл.* Первоосн. теол. 205, 206, 208-209. «Частичное» есть следствие ухода из умопостигаемого на уровень фантазии (воображения) и связано с появлением некоего «отношения» к телу. Уровень воображения, в сравнении с превышающим всякий образ уровнем ума, отличается появлением наглядности, явленности в образах, иначе говоря – протяжением и расчлененностью. Здесь – на полпути от умного к телесному – пребывают уже видимые, но еще не осязаемые формы. Здесь появляется протяженность в пространстве (почти отождествляемом с умной материей), но объекты еще не отбрасывают тени. Отчетливее всего это формулирует Прокл во введении к своему комментарию на Эвклида (далее цитаты приводятся по тексту *Прокл.* Комментарий..., изд. Ю. Пичалин, М.: ГЛК 1994, однако, как и ранее, из потребности сохранить единообразие в переводе терминов я даю свой перевод). Ср.: «воображение производит протяжения, тогда как сам эйдос... неделим... Но все, что в нем пребывает сокровенно, выводится в воображение как протяженное и делимое» (II, 56); «воображение, поскольку обладает причастным форме движением и существованием [*ὑπόστασις*] вместе с телом и в теле, является носителем оттисков [*τύπων*], всегда имеющих части, раздельных и очерченных» (II, 51); «воображение... будучи не вне тела, переводит то, что познает из неделимой жизни в делимое, протяженное и имеющее очертания, а через это, все, что оно ни помыслит, есть отпечаток и форма [*μορφή*] мысли» (II, 52). Подробнее см.: *I. Chitchaline.* L'imagination chez Proclus, Porphyre et Erigène. Separata I 2, SMGL, Moscou 1993.

Пребывание на уровне образов, потребность в них суть признаки неокрепшей души, ищущей опоры в оформленности внешнего. Единое **все**, которое находится внутри нас, распадается во внешнем на части. Ср. прим. 36 и Прокл I, 46: «Чувства сводят разум с частичным [*μεριστικός*], а фантазии наполняют его причастными форме движениями... Все частичное является препятствием на пути нашего обращения [*ἐπιστροφής*] к самим себе, а все причастное форме затемняет лишнее образов знание».

Напротив, «познавания вне очертаний [*ἀσχημάτιστοι*] и форм чисты от всех оттисков и изменений» (II, 52). И вновь, теперь уже Проклом, вспоминается Одиссей: освобождение от возникающих в воображении форм сравнивается с возведением [*ἀναγοίσις*] от некоей Калипсо к совершенному и чисто умному знанию, с освобож-

дением от находящихся в воображении, причастных форме образований (ср. *Энн.* I, 6, 8). Ср. также: *Прокл.* In Rempubl. 107.26; 107.17-21; 156.25-30.

³⁰ Традиционная ложная этимология, связывающая эпическую форму слова Ἄϊδης (Аид) и ἄϊδης < ἄ-ΐδης (невидимый, безвидный). Ср.: *Федон* 80d и *Кратил* 403a и 404b.

³¹ См. тезисы I-VII, XVII, XXVII. Перемещение тела, даже пневматического, не влечет за собой перемещения самой души. В этом характерное отличие Порфирия от платоников, трактовавших заключение души в темницу тела в пространственном смысле (напр., Макробий). Для Порфирия «место» – это характеристика тел. Бестелесное – выше, оно присутствует в телах не по своим ипостаси и усии, как дуновение воздуха в мехах, но вследствие некоторой склонности, «отношения» [σχέσιν] к ним. Точку зрения Порфирия по этому поводу хорошо поясняет Немезий, еп. Емесский (*О природе человека*, пер. Ф. Владимирского, III, 59): «душа связана с телом в смысле отношения, склонности или расположения к чему-либо, подобно тому, как любящего называем привязанным к любимой – не по телу, не по месту, конечно, но по взаимотношению [σχέσιν]». Результатом отношения является образование «силы» или «сил», для действия которых не требуется пространственной близости к телу. Само присутствие бестелесного открывается только по его действиям. Соответственно, чтобы оставить тело, бестелесному достаточно отстраниться от пристрастия к последнему. Ср. *Федон* 81с: «[душу] срастили с [телом] постоянное общение и связь и долгие заботы о нем»; 81с: «[души после смерти] блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику – к телесному – не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни»

³² Описывается последовательное огрубление пневматического тела души, нисходящей из сферы умопостигаемого (ср. *Энн.* IV, 3, 15). Взаимопроникновение и соответствие психической и космической структур естественно, поскольку устройство человеческой души повторяет устройство души мировой (*Энн.* III, 4, 6). Энергетическими уровнями последней являются неподвижная сфера звезд и различные планетные сферы. Уровни человеческой души – ум, рассудок, воображение, чувство, яростное, вожделеющее, питающее начало и т.д. Следовательно, души, которым назначено вернуться в место, наиболее подходящее преобладающему в них качеству (*Тимей* 42bd), попадут на конкретную небесную сферу, «звезду» (*Энн.* III, 4, 6). Подробно процесс последовательных наслоений астральных оболочек на нисходящую душу будет описан Макробием (*Комментарий* I, 12,13-4), через посредство которого эта теория распространится в средневековье. Cf. Procl., In Tim. 260 AB, 348 A.

³³ Ср. *Федр* 250с; *Плутарх.* Об изгнании 17, 607 D.

³⁴ Причины увлажнения шневы и появления видимого призрака описаны Порфирием в трактате «*О пещере нимф*». Физика процесса такова. Души, причастные становлению, имеют воздушную природу, ведь они усваивают пневму (25). Также воздушны демоны (12). Но символ материального космоса – текучесть, лишенность образа и влажность (5). Поэтому, склоняясь к становлению, смешению [с телом], душа усваивает влажное испарение, ее пневма увлажняется, делается более мокрой (11) и уплотняется в облако. Это чисто природный процесс, «ибо уплотненная в воздухе влага образует облако. А когда пневма уплотняется в душах из-за избытка влаги, они становятся видимыми. К числу таковых принадлежат и явления [εἰσφάσεις] призраков, которые, сближаясь с кем-либо, видоизменяют [свою] пневму сообразно фантазии» (11). Еще раньше (гл. 10) Порфирий дает культурологический обзор-обоснование: «По словам Нумения, полагаю, что души льнут к воде, полной божественного духа; поэтому, мол, и пророк [Моисей] сказал: «Дух Божий носился над водою» (*Быт* 1:2). Поэтому и египтяне представляли себе все божества – и Солнце и вообще всех – не стоящими на [небесной] тверди, но стремительно летящими на корабле: под ними следует понимать души, порхающие над водой и нисходящие в становление. Потому-де и Гераклит сказал, что душам наслаждение, а не смерть, стать влажными; наслаждение же для них – падение в становление. А в другом месте он сказал: *Мы живем их (душ) смертью, а они живут нашей смертью* (62DK). Соответственно, и Поэт называет находящихся в становлении «влажными», «имеющими влажные души» (*Одисс.* VI, 201: ἀνὴρ διερός)».

Как фон для этого тезиса Порфирия см. *Федон* 81с: «душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил – там иной раз и замечают похожие на тени призраки [φαντάσματα] душ. Это призраки [εἶδωλα] как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и поэтому открываются глазу».

Божественное – эфирно и огневидно, причастное сфере становления (в пространственном смысле – это подлунная область) – воздушно (таковы души добродетельных людей, демоны, герои), материальное – текуче, а значит, души, чьи помышления сосредоточены на теле, «намокают», становятся влажными. В сочетании с теорией о том, что вселение души в тело для нее смерть, это дает формулу: «смерть души – ее увлажнение». Понимать это можно и как философский тезис, и в рамках физической теории о взаимопревращении четырех первоэлементов (воздуха – в воду и т.д.). Ср.: *Филон Александрийский*. О вечности мира 111: «Верно говорит Гераклит: *Душам смерть – воды рождение, воде смерть – земли рождение*. Понимая под душой воздух, он намекает на то, что смерть воздуха – рождение воды, а смерть воды – рождение земли; при этом смертью он называет не абсолютное уничтожение, но превращение в другой элемент». А вот философское толкование в духе «двух смертей» (*Филон*. Аллегории законов I, 107): «В результате естественной смерти душа отделяется от тела, а смерть в наказание заключается в том, что душа умирает для добродетельной жизни и живет лишь жизнью порочной. Прав Гераклит, следующий в этом догмату Моисея. Он говорит: *Живем за счет их смерти, умерли за счет их жизни* (62DK), – в том смысле, что, сейчас, когда мы живем, душа умерла и похоронена в теле [σῶμα], словно в могиле [σῆμα], а когда умрем, то душа живет своей собственной жизнью, избавившись от злого и мертвого тела, к которому была привязана». Ср. *Федон* 112b, где Тартар описывается как пропасть без дна, в которой находится колеблемая дуновением влага. «[Влага] вздымается и опускается, а вместе с ней воздух и пневма: они следуют за влагой, куда бы она ни двинулась... и пневма колеблется вместе с влагой». В рассуждениях о блуждании души в материальных сферах психология естественно переходит в демонологию: с темой носителя души, пневматического тела, соединяются представления о водителе души, ее демоне. Источник этому, как и в других случаях, тексты Платона. В *Федоне* 107ad говорится, что бессмертная душа будет существовать и в Аиде, куда не унесет ничего кроме воспитания и образа жизни. В Аид душу уводит демон, который достался ей еще при жизни. Демон – это божественное начало в человеке. Человек сам выбирает себе демона (*Государство* X, 620de), который затем становится стражем и исполнителем избранного удела. Демон – это «главнейший вид [εἶδος] нашей души», он приставлен к нам Богом и обитает на вершине нашего тела, устремляя нас от земли к небу (*Тимей* 90a). После Платона (и здесь ощущается влияние стоицизма) душу как воздушную субстанцию наделяли почти теми же свойствами, что и демонов. Для стоиков ведущее начало души [ἡγεμονικόν], к которому принадлежит и логос, – это пневма, дыхание. Души людей, расставаясь с телом, собираются в воздух (*Плутарх*. Застольные беседы IX, 740 C), но воздух – это и место обитания демонов (*Апулей*. О божественном Сократе 5, 10) и героев, причем последние [ἦρωες] даже имя взяли от воздуха [αἴρ] (*Августин*. О граде X, 21; *Диоген Лаэртский*. VII, 147). Герои – это «души взыскующих, пережившие их смерть» (VII, 151; см. также *Кратил* 398bd). Мнение, что демонам принадлежат «места воздушные» разделял и Порфирий (*Августин*. О граде X, 9), Апулей отождествлял демонов и человеческие души (О божественном Сократе. 14), для Плутарха (О демоне Сократа. БАЛ 1983, с. 526) демон – это ум человека. Характерно, что то, что Порфирий пишет об «увлажнении» нисшедших с небес душ, он пишет и о демонах: «Порфирий в письме к египтянину Анебону говорит... что демоны по неразумию вбирают в себя влажные испарения, а потому живут не в эфире, а в воздухе под луною и на самом шаре луны» (*Авг.*, *Ibid.* X, 11). У Плотина (*Энн*. III, 4, 6), анализирующего *Федон* 107de, рассуждение о демоне, ведущем душу в Аид, естественно переходит в рассуждение о посмертной участи души.

³⁵ Ср.: *О пещере нимф* 11: «А чистые [души] отвергают становление. Сам Гераклит говорит: *сухая душа мудрейшая*»; *Аристид Квинтилиан*. О музыке II,17: «Также и муд-

рый Гераклит... о блаженной душе, обитающей в эфире, он говорит: “сухая душа мудрейшая”, а о той, что замутняется воздушным волнением и испарением: “...душам смерть стать влажными”. Здесь возможны два вида толкования. Физическое: *Плутарх*. Об упадке оракулов 432 F: «сухость в сочетании с теплой утончают [профетическую] пнеуму и делают ее эфирной и чистой: “Сухой свет – душа наилучшая” – по Гераклиту. Влажность же не только притупляет зрение и слух, но... отнимает блеск и свеченис»; а также Филон Александрийский. *О провидении* II, 66-67: «Разум естественно заостряется тонкостью воздуха. Поэтому метко сказал Гераклит: “Сухой свет – душа мудрейшая и наилучшая”». Философское толкование: *Плутарх*. О плотоядении 995 E: «“Сухой свет – душа мудрейшая”, согласно Гераклиту... Так блеск и свечение души через замутненное и пресытившееся тело, отягченное чужеродной пищей, по необходимости должны меркнуть и угасать; душа же должна заблуждаться и путаться, не имея света [αὐτῆς] и натяжения, чтобы высветить тонкие и трудноуловимые целевые причины вещей». Ср.: *Диоген Лаэртский*. VII, 152 где говорится, что согласно стоикам, облака испаряются от солнца.

³⁶ В тезисе XL Порфирий вдохновляется *Эни*. VI, 5, 12. Когда ты ощутишь, повторяет он за Плотиним, вечнотекущую, беспредельную по силе сущность, и начнешь мыслить ее неутомимое, нескончаемое существование, никогда не убывающее, превосходящее все чистейшею жизнью, полное собой, довлеющее себе, не ищущее ничего вовне, ты не должен пытаться наложить на него дискурсивные рамки «где» или «по отношению к чему-то», в которые можно втиснуть только нечто конкретное. Так ты лишь набрасываешь на мысль покров всегда находящейся у тебя под рукой фантазии.

Не ограничивай себя, говоря: «я – такой-то». Выйдя из границ «таковости», количества, ты станешь всем. Ты и раньше был всем, но к тебе прилеплялось и нечто иное, что уменьшало тебя, ибо исходило из небытия. Ибо что еще можно добавить ко «всеуму»? Лишь то, что взято из иного, т.е. небытия.

Итак, бытие присуще нам изнутри, а небытие – это то, что снаружи. Когда мы отворачиваемся от себя вовне, мы теряем существование. Но тот, кто посредством мысли способен проникнуть в свою сущность и познать ее, вновь обретает себя там, где познающий и познаваемое едины.

В этом смысле и нужно понимать «самого себя» в тезисе XXXII (прим. 17). На Западе мотив познания Бога через самопознание и любовь к себе будет усвоен и развит Августиним, знавшим Порфирия в переводах Мария Викторина.

³⁷ *Эмпедокл*. Очищения В 115, 13-4 ДК.

³⁸ Ср.: *Диоген Лаэртский* VII, 121: «[согласно стоикам] один мудрец свободен, тогда как дурные люди – рабы»; *Августин*. О граде Божием XIX, 15: «состояние рабства по праву назначено грешнику... Грех первая причина рабству».

ΑΓΝΩΣΤΟΣ ΘΕΟΣ: УЧЕНИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ БОЖЕСТВЕ В СТРОМАТАХ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Е. В. Афонасин

Деятельность Климента Александрийского (род. ок. 150 г. – ум. после 215 г.) относится к эпохе активных духовных исканий и религиозного синкретизма¹. Ему довелось быть современником бурных политических событий периода формирования новых религиозно-фи-