

СТАТЬИ

МОНИСТИЧЕСКАЯ И ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИИ В ПЛАТОНИЗМЕ ДО ПЛОТИНА ¹

Джон Диллон

Плутарх Херонейский, обращаясь к наследию своего учителя Платона, не сомневался в том, что Платон, обладающий, по его мнению, ясным представлением о силах зла в мире, был дуалистом. В наиболее важном из сохранившихся философских трактатов, *О сотворении души в Тимее (De Proc. An)*, он энергично доказывает, что в этом диалоге Платон постулирует докосмическую неупорядоченную душу, которая, несмотря на то что сама была до некоторой степени упорядочена демиургом, в итоге ответственна за несовершенство этого мира; и он связывает это с рядом других ключевых пассажей, которые, по его мнению, указывают на ту же сущность, такие как *Тезетет* 176а, где говорится о том, что зло неистребимо присуще этой сфере бытия ²; *Государство* II 379 с, где Сократ утверждает, что бог может быть ответственен лишь за незначительную часть того, что с нами происходит ³; *Политик* 273 b–d, где, в контексте мифа о двух мировых кругах, упоминается о «первоначальном состоянии» мира (*emprosthen hexis*) и «древней дисгармонии» (*palaiā anharmonia*), которая готова возобновиться в любой момент; и, last not least, *Законы* X 896d–898c, где мы находим наиболее интересный и не менее затруднительный постулат о том, что миром управляет не только благая душа, но и другая – «способная совершать противоположное» (*tēs tanantia dynamenēs exergazesthai*).

Этот пассаж вызвал особенно много дискуссий ⁴, однако мы едва ли ошибемся, если скажем, что, вслед за Чернисом, современные исследователи готовы признать, что, несмотря на вышеуказанные пассажи, Платон не намеревался постулировать «вредоносную» душу (*kakergetis psyche*) в качестве некой злой

¹ John Dillon (Trinity College, Dublin), “Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus”. Перевод А. С. Афонасиной и Е. В. Афонасина. Греческие и латинские тексты даются в нашем переводе, если не оговорено иное. Оригинальный текст публикуется отдельно в виде **Приложения 1** к журналу СХОЛН.

² «Но зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру» (Пер. Т. В. Васильевой).

³ «Значит и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла нужно искать какие-то иные причины, только не бога» (Пер. А. Н. Егунова).

⁴ Например, Cherniss 1954; Görgemanns 1960: 193–207.

силы, реально существующей в мире и противодействующей богу на космическом уровне. Однако если это действительно так, то позволительно спросить, что же он имеет в виду в вышеупомянутых местах?

Чтобы получить ясное представление об этом, нам в первую очередь следует обсудить Платоновскую систему первых начал, как она представлена в так называемом «неписаном учении»: Единое и Неопределенную Двоицу⁵. Двоица – или, как Платон в самом деле мог иногда ее называть, «большое-и-малое», – до некоторой степени действительно противоположна Единому, но ее ни в коем случае не следует рассматривать в качестве позитивного злого начала. Скорее она должна рассматриваться лишь как условие бытия этого мира – чего-то отличного от абсолютной и бессодержательной простоты Единого. Независимо от того, понимаем мы сотворение мира демиургом во времени буквально или нет (а я склоняюсь ко второму), роль Вместилища, хотя в *Тимее* (30а и 52е–53а) оно и изображается Платоном как источник беспорядочного движения, в действительности сводится лишь к минимальной предпосылке, необходимой для объяснения многообразия, присутствующего в «космосе», заслуживающего этого имени; то есть Вместилище представляет собой систему, включающую весь спектр возможных вариантов бытия – даже тех, которые не подходят для нас, и тогда мы говорим о «зле»⁶. Эту оппозицию можно усмотреть и в других упомянутых пассажах, в том числе и в знаменитом месте из десятой книги *Законов*, где говорится, что душа «противоположной направленности» должна быть тем элементом в мире, который ответственен за многообразие и различие.

Эта оппозиция между двумя началами была именно так понята племянником и преемником Платона Спевсиппом. Свои два начала он назвал Единым и Многим (*plēthos*) и представил отношение между ними следующим образом⁷:

«...следует постулировать два первичных и высших начала, Единое – которое даже не следует называть сущим (*он*), по причине его простоты и положения в качестве начала всего, ведь начало не может быть тем, началом чего оно является, – и другое

⁵ В самом деле, как только вы признаете, что первые начала Платона были именно такими (сколь бы превратным не было Аристотелево их описание в *Метафизике* А 6, 927а29 сл., и др. местах), они довольно легко угадываются за Пределом и Беспредельным *Филеба* 26а сл. и вычитываются из *Тимея* 48а сл, 53b и др. Подробнее см. Диллон 2005: 28–42.

⁶ О принципиальном монизме Платона свидетельствует его последователь Гермодор из Сиракуз, который, по свидетельству Симпликия, передающего слова Порфирия и Деркилида, в завершение пространного описания первых начал Платона, заявляет, что «материя (с которой он идентифицирует Неопределенную Двоицу) не есть начало; именно поэтому Платон и его школа (*hoi peri Platōna*) говорят, что первое начало только одно» (Simpl., *In Phys.* p. 247, 30ff. = Hermodorus, Fr. 7 Isnardi Parente). Подробнее см. Диллон 2005: 229 сл.

⁷ Вслед за Ф. Мерланом (Merlan 1960) я считаю, что по причинам, изложенным в моей ранней работе (Dillon 1984; подробнее см. Диллон 2005: 55 сл.), четвертая глава *De communi mathematica scientia* Ямвлиха восходит к Спевсиппу.

начало, Многое, которое способствует разделению (*diairesin parekhesthai*) и которое, при условии, что мы способны описать его природу, мы бы сравнили с абсолютно текучей и пластичной материей (ар. Iambl. DCMS 4, p. 15, 5 sq. Festa)».

Отметим, что здесь Спевсипп представляет Многое не как активное начало, противоположное Единому, но скорее как его коллегу, призванного помочь в совершении того «разделения», которое, надо понимать, и является причиной разнообразия и индивидуации в мире и которое Единое не смогло бы осуществить в одиночку. Так что Многое является скорее партнером Единого, нежели его оппонентом. В самом деле, в отличие от своего дяди Платона, Спевсипп далее отказывает Единому даже в эпитете «Благо», опасаясь, что это может неоправданно привести к заключению о том, что Многое – это «злое» начало. Каким образом, спрашивает он, нечто злое по существу может желать чего-либо противного собственной природе и погубить себя, помогая сотворить нечто благое по существу, каковым, например, является мир?

Этот сюжет вновь появляется в другом интересном пассаже из Спевсиппа, сохраненном Проклом в его *Комментарии на Парменид* (VII pp. 38, 32–40 Klí-bansky), где, в неизвестном контексте, Спевсипп как будто предлагает «онтологическую» интерпретацию первых двух гипотез Платоновского *Парменида*. Согласно этой интерпретации бытие, представленное второй гипотезой, является не более, чем взаимодействием между Единым и Неопределенной Двоицей, или Многим, необходимым для порождения мира отдельных сущностей. Прокл намеренно цитирует его следующим образом, из стратегических соображений относя эту доктрину к числу пифагорейских:

«Принимая, что Единое превышает Бытия и выступает тем источником, из которого возникает Бытие, они [пифагорейцы] отказывали ему даже в статусе начала. И решили, что если Единое предоставить самому себе, мыслимое как отдельное и одинокое, и не прибавить к нему другого элемента⁸, то ничто никогда не возникнет. Поэтому они ввели Неопределенную Двоицу в качестве начала существования».

Несомненно, что Неопределенная Двоица участвует в процесса разделения, который на начальной стадии приводит к порождению ряда натуральных чисел, как об этом говорится в *Пармениде* 143a–144a, а в конечном счете всего остального. Таким образом, для Спевсиппа в мире существуют два начала, которые не противоположны друг другу; второе, или «материальное»⁹, начало

⁸ Возможно, сознательная реминисценция из *Парменида* (143a6–8): «...если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему представлению, оно причастно, – окажется ли оно единым или будет также многим?» (Пер. Н. Н. Томасова) Если это так, то это подтверждает мою гипотезу о том, что Спевсипп здесь действительно занят толкованием второй гипотезы. Контекст высказывания и его более детальный анализ см. в Диллон 2003: 71 сл.

⁹ Использование термина *hylē* в качестве характеристики Многого в предыдущем пассаже из Ямвлиха может вызвать у кого-то удивление, так как обычно считается, что этот термин в техническом смысле начал употреблять Аристотель (в противополож-

дополняет собой первое в качестве посредника в процессе разделения и индивидуации для того, чтобы породить мир. Если в каком-то смысле и можно рассматривать эти два начала как противоположные, то скорее как пассивное и активное, хотя «пассивное» начало все же выступает в качестве посредника в важном космическом процессе.

Итак, Спевсипп выглядит как недвусмысленный монист¹⁰. Однако не следует закрывать глаза на некоторые дуалистические тенденции у Ксенократа. Как и его предшественники, он принимает пару первых начал, Монаду и Неопределенную Двоицу¹¹, которые сначала порождают Число, затем Душу, а затем остальной мир, – все как у Спевсиппа (хотя и с вариациями, которые стали бы для нас ясны, обладай мы большим числом соответствующих работ), так что на этом уровне он не больший дуалист, чем все остальные. Однако он проявляет определенную склонность к дуализму на более низком уровне, принимая своего рода модифицированный дуализм.

Все, что мы знаем главным образом от Плутарха¹², но и не только от него¹³, это то, что Ксенократ, в процессе разделения физического мира на три части, отдает подлунный мир в управление «нижнего Зевса», которого можно отождествить с Аидом. Этот Аид кому-то может отдаленно напомнить гностического невежественного или злого Демиурга, но, с другой стороны, он может иметь нечто общее с той сущностью, о которой Плутарх говорит в работе *Об Иpsilon в Дельфах* (393b–c) и отождествляет ее с Плутоном / Аидом, управляющим подлунным миром. Эта фигура, противоположная трансцендентному божеству, отождествляется здесь не с Зевсом, а с Аполлоном¹⁴, который руководит нашим неустойчивым миром и управляет им в интересах

ность Платону); однако нет никаких причин считать, что этой терминологией начал пользоваться один лишь Аристотель, – и даже если это так, то ничто не мешало его старшему современнику Спевсиппу позаимствовать у него этот термин. К тому же Спевсипп использует его с оговоркой.

¹⁰ Заметим, что в заключение *DCMS IV* (p. 18, 9 – 12 Festa) сообщается, что в вопросе о зле Спевсипп придерживался той точки зрения, что на высших уровнях бытия – в областях Единого, Числа и Фигуры – нет ничего отвратительного и плохого (*aiskhron oude kakon*), «лишь на низших уровнях бытия, среди четвертого и пятого, которые смешаны с низшими элементами, появляется зло – но даже и здесь не главенствуя (*proëgoumenōs*), но лишь как результат отпадения и утраты контроля в том, что происходит в согласии с природой». Не вполне ясные «четвертое и пятое», должно быть, означают одушевленные и неодушевленные объекты. В любом случае, зло здесь выступает в качестве *случайного* порождения в составе космического порядка.

¹¹ Cf. Fr. 15 Heinze / 213 Isnardi Parente – доксографическое сообщение Аэция, к сожалению, проблематичное. См. Dillon 1986; Диллон 2005: 121 сл.

¹² *Платоновские вопросы* 9, 1007 F = Fr. 18 H / 216 IP.

¹³ Например, вышеупомянутый фрагмент из Аэция, а также Климент Александрийский, *Strom.* V 14 = Fr. 18 H / 217 IP.

¹⁴ Ради игры слов, «*a-polla*», «не-многое», подчеркивая объединяющую природу высшего божества.

высшего божества. Значит, они различаются¹⁵, однако не противопоставляются сколь либо радикальным образом. Все, что мы обнаруживаем здесь, так это различие между первичным и вторичным божеством, причем последнее непосредственно отвечает за множественность, изменчивость и иллюзорность физического, подлунного мира. Наконец, вызывает интерес и то, что немногим ранее в диалоге (388e–389b) Плутарх проводит похожее различие, но в данном случае между Аполлоном и Дионисом – хотя следует помнить, что по крайней мере со времен Гераклита (ср. фр. В 15 DK) фигуры Диониса и Аида странным образом взаимосвязаны. Правда Плутарх нигде не апеллирует к авторитету Ксенократа в этом контексте, но то, что он положил начало разделению между высшим божеством и вторичной сущностью, которая отождествляется с правителем подлунного мира Аидом, остается фактом.

Кроме того, от Плутарха же мы узнаем, что Ксенократ признает злые или враждебные демонические сущности, некие «великие и могучие силы (*physeis*) в атмосфере, злобной и мрачной, которые ликуют на темных жертвоприношениях, и как только получают по жребью, оборачиваются в пустышку»¹⁶. В действительности, эти сущности нужны Ксенократу для того, чтобы объяснить существование неприятных или непристойных религиозных ритуалов, которые, по его мнению, не пригодны для прославления благодати бога или богов, и служат лишь для умиротворения неких злых сил в мире.

Поначалу кажется, что этот взгляд кардинально отличается от Платоновского представления о демонической природе, которая, главным образом, в диалоге *Пир* 202e, описывается в форме популярных верований, однако это приобретает более глубокое значение, если мы вспомним о «нижнем Зевсе» Ксенократа и свяжем его со странным сообщением Дамаския¹⁷ о том, что Ксенократ понимал слова Сократа в *Федоне* 62 b о том, что, будучи в смертном теле, мы находимся «как бы под стражей», как ссылку на нашу титаническую природу, которая приобретает свое высшее выражение в Дионисе (*eis Dionyson koryphoutai*). За этим очень непонятным и коротким сообщением Дамаския скрывается орфическое представление о «греховности» человеческой природы, вырастающее из мифологического рассказа о нашем происхождении из пепла титанов, сожравших Диониса. Прочитав это положение аллегорически и демифологически, в нем можно усмотреть попытку отождествить Диониса и Аида, или «нижнего Зевса», правителя подлунного мира, и таким образом согласовать с пассажем из *Об Ипсилон в Дельфах*, обсуждавшемся выше. Похоже, что в этом случае перед нами раскрываются те малоизвестные измерения в мировоззрении Ксенократа, которые указывают в

¹⁵ Как указывают эпитеты каждого из них – Apollo ('не-многое'), Dēlios (истолковываемый как «светлый»), Phoibos («ясный») и т. д.; в то же время низшее божество – Ploutōn (в смысле «изобильного богатства», то есть множественности и разнообразия), Aidōneus («невидимый») и Skotios («темный»). Подробнее см. Диллон 2005: 158 сл.

¹⁶ *Об Изиде и Озирисе* 361 В.

¹⁷ *In Phaedonem* I p. 85 Norvin = Fr. 20 H / 219 IP.

направлении модифицированного дуализма. Мысль о том, что наш мир управляется божеством, которое отлично и даже противоположно высшему божеству, относится к числу наиболее живучих из представлений, получивших развитие в первые несколько веков нашей эры.

Я думаю, что мы достигли того предела, до которого доходит дуалистическая тенденция в Древней Академии¹⁸. Пропустим Новую Академию, поскольку ее представители не придерживались каких-либо убеждений. Дойдя до возрожденного догматизма Антиоха Аскалонского в первом веке нашей эры, мы видим систему, во многом напоминающую стоицизм с его активным и пассивным, или материальным, началами (cf. Cic. *Acad. Post.* 27 sq.). Материя является субстанцией, «лишенной всякой формы и качеств», так что она не в силах каким-либо образом противиться действию активного принципа. Конечно, мы не знаем всей истории об Антиохе, но в том, что до нас дошло, точно нет никаких признаков дуализма.

То же самое можно сказать и о представителе следующего поколения платоников, Евдоре Александрийском, несмотря на значительное проникновение в его философию неопифагорейских идей. И хотя Евдор перенимает Монаду и Неопределенную Двоицу, он постулирует высшее Единое над этими двумя, предельное основание всякого существования, даже материи. Наверное, Евдор творчески переосмысливает систему, изложенную Платоном в *Филебе* (26e–30e), где «Причина смешения» постулируется до и превышает Предела и Беспредельного, но и это его нововведение является ясным указанием на монистическую тенденцию.

И только добравшись до Плутарха в первом веке нашей эры, мы действительно встречаемся с бесспорным наступлением дуализма. Мы уже видели, как он заимствовал, а может и развил модифицированный дуализм Ксенократа, но это только часть истории. Наряду с подчиненным подлунным божеством Плутарх постулирует в мире еще более радикальную злую силу¹⁹. В мифологическом варианте эта сила появляется в его трактате *Об Изиде и Осирисе* в облике Тифона, или, говоря языком персидской религии, Аримана (Arimanius). Его позиция проясняется в 369 E:

«И вот почему это древнейшее представление перешло от богословов и законовевов к поэтам и философам²⁰, не имея творца своего начала, но обладая твердой и непоколебимой убедительностью и распространяясь не только через рассказ и предание, но также через мистерии и обряды жертвоприношения везде – и у греков, и у варваров: не сама по себе колеблется Всеобщность вне разума, закона и управле-

¹⁸ О метафизике Полемона, третьего великого главы Древней Академии, мы знаем очень мало, но если я прав и именно на его синтезе платонической доктрины впоследствии основывался Антиох из Аскалона, то можно заключить, что, несмотря на лояльность Полемона своему учителю Ксенократу, в его построениях нет и следов дуализма.

¹⁹ Подробнее я это рассматриваю в Dillon 2000.

²⁰ Он только что процитировал Гераклита и Еврипида.

ния, не единый Разум правит ею и направляет ее как бы рулем или властными удилами, но так как природа содержит в себе многое, причем в смешении добра и зла, или, как лучше и проще сказать, не имеет в этом мире ничего несмешанного, то не думай, что один хозяин, распределяя явления как питье из двух бочек, жульнически смешивает их для нас ²¹; напротив: из двух противоположных начал (*arkhai*) и от двух враждебных сил (*dynameis*), из которых одна ведет нас направо и по верной дороге, а другая поворачивает вспять и уводит в сторону, произошла сложная жизнь и мир, если не весь, то этот, земной и подлунный, неоднородный, пестрый и подверженный всяким переменам ²². И если ничто не возникает без причины, а добро не могло бы содержать в себе причину зла, то природа должна иметь особое начало и особый источник как для добра, так и для зла» (пер. Н. И. Трухиной).

Эти две «противоположные силы», структурированные как два круга души в *Тимее* 36b–d, представлены здесь создающими некое напряжение противоположностей, в силу которого мир продолжает свое существование. В трактате *Об упадке оракулов* 428 F сл. именно Неопределенная Двоица выполняет роль «злого» начала, и это показывает, насколько отличаются представления Плутарха от взглядов Платона или Спевсиппа.

«Из высших начал, то есть Единого и Неопределенной Двоицы, последнее, будучи элементом, лежащим в основании всякой бесформенности и беспорядка, было названо Беспредельным (*apeiria*); но природа Единого ограничивает и содержит то, что в Беспредельном является пустым, иррациональным и неопределенным, придает этому форму, и делает в некотором роде терпимым и восприимчивым к определению, [что является следующим шагом после демонстрации чувственно воспринимаемых вещей]».

Отметим, что это «элемент, лежащий в основе всякой бесформенности и беспорядка». Число и космос сотворены Единым, «нарезающим» большие или меньшие куски множественности (429 A). «Если покончить с Единым, – говорит Плутарх, – Неопределенная Двоица снова повергнет все в беспорядок, и не станет ритма, границы и меры».

Одним из аспектов Двоицы является беспорядочная Мировая Душа, которую Плутарх понимает как одушевленное докосмическое состояние вещей в *Тимее*, и которую он приравнивает к «вредоносной» душе из десятой книги *Законов*. Вот, что он говорит в своем трактате *О сотворении души в Тимее* (1014 B):

«Вещи творятся не из несущего, а скорее из того, что находится в некрасивом и незавершенном виде, как, например, дом, одеяние или статуя. Ведь беспорядком (*akosmia*) может быть названо то состояние, которое предшествует сотворению упорядоченного мира (*kosmos*); этот беспорядок не был чем-то бестелесным, непод-

²¹ Это скорее творческая переработка гомеровского образа: «Две великие урны лежат перед прагом Зевеса, / Полны даров: счастливых одна и несчастных другая» (*Илиада* 24, 527–8, пер. Н. И. Гнедича).

²² Это может быть отдаленным указанием на другую, «модифицированную» дуалистическую теорию.

вижным или неодушевленным, но обладал бесформенной и нестабильной телесной природой, а также движущей силой (*to kinetikōn*), неистовой и неразумной. Таково было нескладное состояние души (*anarmostia psychēs*)²³, все еще лишенной разума (*logos*)».

Следовательно, неупорядоченный элемент, который Платон в *Тимее* (48а, 56с, 68е) называет Необходимостью (*anankē*), не является чем-то просто негативным и безликим, вроде материи, но должен рассматриваться как позитивная сила, беспорядочная и «вредоносная» душа. Но даже эта сущность готова стать упорядоченной Демиургом, и даже явно желать этого, как в случае Исиды (*Об Исиде и Осирисе*). И все же, как я уже говорил ранее, за ее спиной в системе Плутарха, похоже, притаилась еще одна абсолютно злая сила, и в этом трудно не увидеть определенных влияний персидской религии²⁴.

После всего сказанного может показаться, что дух дуализма витает в атмосфере второго века нашей эры. Позже в этом столетии неопифагореец Нумений из Апамеи зарекомендовал себя в качестве пропагандиста пифагореизма в версии, более дуалистической по сравнению с той, которая вырисовывается из сообщения автора первого века до нашей эры Александра Полигистора (*ap. Diogenes Laertius, VIII 24–33*) и согласно которой Двоица подлжит Монаде как «вещество», то есть по существу монистической системой, вероятно представляющей собой раннюю стадию развития пифагорейской мысли. Непосредственные предшественники Нумения, пишущие в рамках той же традиции, Модерат из Гадеса и Никомах из Геразы, не раскрывают своих карт в вопросе о взаимоотношениях Монады и Диады, однако, привлекая сохранившиеся фрагменты, можно сказать, что они занимают относительно монистическую позицию. Напротив, во фрагменте о природе материи, сохраненном для нас Калкидием²⁵, Нумений предстает как убежденный дуалист. Подобно Плутарху, он отождествляет ее с Неопределенной Двоицей и вредоносной душой, и, похоже, критикует тех пифагорейцев (возможно, включая и Модерата), которые считают, что

«неопределенная и безмерная (*indeterminatam et immensam*) Двоица была произведена Монадой, как будто эта Монада, отступив от своей природы, допустила появление Двоицы, – что абсурдно, ибо тогда то, что было, Монада, перестало бы существовать, а то, чего не было, Двоица, стала бы чем-то сущим (*subsisteret*), и материя произошла бы от бога, а неопределенная и безмерная двойственность от единства».

²³ Или «лишенное скреп». Ср.: «...Эти частицы они принялись скреплять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены их тела, но частыми и по малости своей неприметными...» (*Тимей* 43а, пер. С. С. Аверинцева) – *Прим. пер.*

²⁴ Подробнее см. Диллон 2002: 211 сл. – *Прим. пер.*

²⁵ *In Tim. chs. 295-9 = Fr. 52,16–23 Des Places*. Перевод всего фрагмента и комментарий к нему см. Афонасин–Диллон–Кузнецова 2007: 118–122.

Далее (строки 33 сл.) он продолжает описывать материю как текучую и лишённую качеств, но все же позитивно злую силу, критикуя при этом стоиков за то, что они постулируют ее в качестве «безразличной» природы, «средней» между плохим и хорошим. Он говорит, что для Платона «безразлично то, что состоит из формы и материи (*ex specie silvaque*)», а не сама материя – и, подобно Плутарху, ссылается на Платоновскую доктрину, изложенную в десятой книге *Законов*.

Предложенная Нумением форма дуализма в равной мере хорошо подходит и для описания сотворения индивидуального человеческого существа. Наша низшая, неразумная душа происходит от злой, материальной души космоса, и здесь Нумений явно пошел дальше других платоников, постулируя в нас отдельную душу, исходящую (*emanating*) от материи и, вероятно, наделенную собственными «злыми» способностями. Сообщая об особой доктрине Нумения, Порфирий характеризует эту душу как неразумную (*alogos*), но, по всей видимости, он использует этот термин несколько небрежно, по контрасту с разумной душой, нисходящей сверху²⁶. Эта вторая душа – отличительный дуалистический элемент в системе Нумения – напоминает высказывание Св. Павла (например, *Рим.* 7: 23; 8: 7–8) о «законе греховном, находящемся в членах моих», что борется против духа, источника психической энергии, не столько неразумной, сколько извращенной. Это сообщение можно также сопоставить с высказыванием Оригена в четвертой главе третьей книги его трактата *О началах* (*De principiis*, III 4), где он обсуждает постулат о том, что внутри нас находится не двухчастная или трехчастная Платоновская душа, но две отдельные души. Непосредственной мишенью здесь были разного рода гностики (поскольку они цитируют Писание – особенно Св. Павла), но Ориген хорошо знал сочинения Нумения и мог иметь в виду также и его. В любом случае, здесь мы имеем дело с перекрестным оплодотворением между Нумением и гностической традицией.

Подведем итоги. Если оставить в стороне Аммония Саккаса, о котором нам слишком мало известно, то видно, что к концу второго столетия в унаследованном Плотинем платонизме ясно наметилась дуалистическая тенденция, причем ее сторонники, в особенности Плутарх, отстаивали свою позицию, опираясь на слова самого Платона. Правда, с моей точки зрения и вопреки попыткам доказать обратное, сам Платон был «умеренным монистом». Иными словами, в полной мере осознавая степень несовершенства этого мира и наличие зла в нем, и признавая их неискоренимость, он все же ни в коем случае не переставал верить в уравнивающую силу Блага, или Единого. Все, что у нас есть, – это некая негативная сила, будь то Неопределенная Двоица, неупо-

²⁶ Porph., *De potentiis animae*, ap. Stob., Anthol., I 49, 25a = Fr. 44 Des Places: «Другие же, в числе которых и Нумений, думают, что не три части находятся в единой душе, и не две, разумная и неразумная, но что у нас имеется две души, как и всего остального [как, например, две руки, два глаза, два уха] – одна разумная, другая неразумная...»

рядоченная Мировая Душа или Вместилище, – определенного рода неизбежное условие существования самого мира, которая, внося разнообразие в этот мир, в качестве побочного результата порождает и различные несовершенства. Как мы видели, именно этот сценарий оправдывает слова последователя Платона Гермодора, утверждавшего, что он признает лишь один первый принцип, и именно к этому типу монизма, возможно даже в более выраженной форме, возвращается Плотин.

Список литературы

- Афонасин Е. В., Диллон Дж., Кузнецова А. С. (2007) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», *СХОЛН* 1 (2007) 58–134
- Диллон Дж. (2002) *Средние платоники, 80 г. до н. э. – 220 г. н. э.* (Санкт-Петербург), перевод Dillon 1996
- Диллон Дж. (2005) *Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии, 347–274 до н. э.* (Санкт-Петербург), перевод Dillon 2003
- Cherniss H. (1954) “The Sources of Evil According to Plato”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98
- Dillon J. (1984) “Speusippus in Iamblichus”, *Phronesis* 29, 325–32 (repr. in Dillon 1991)
- Dillon J. (1986) “Xenocrates’ Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined”, *Ancient Philosophy* 5, 47–52 (repr. in Dillon 1991)
- Dillon J. (1991) *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity* (Aldershot)
- Dillon J. (1996) *The Middle Platonists, B.C. 80 to 220 A.D.* (Ithaca, N.Y.)
- Dillon J. (2000) “Plutarch on God”, D. Frede and A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* (Leiden) 223–238
- Dillon J. (2003) *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy, 347–274 B.C.* (Oxford)
- Görgemanns H. (1960) *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (München)
- Merlan P. (1960) *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague)

Тринити колледж, Дублин
jmdillon@eircom.net