

# О ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА ПОРФИРИЯ И ЯМВЛИХА

И. П. КУРДЫБАЙЛО

Санкт-Петербургский государственный университет  
телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, inga.posta@mail.ru

Д. С. КУРДЫБАЙЛО

Русская христианская гуманитарная академия,  
Санкт-Петербургский государственный университет, theoreo@yandex.ru

---

Inga Kurdybaylo and Dmitry Kurdybaylo

Saint-Petersburg State University of Telecommunications;  
Russian Christian Academy for Humanities; Saint-Petersburg State University

ON THE LANGUAGE PHILOSOPHY IN THE WRITINGS OF PORPHYRY AND IAMBlichUS

ABSTRACT. Porphyry's "Letter to Anebo" and Iamblichus' "On mysteries" provide a comprehensive list of problems that form a borderline between their approaches to theurgy, to relations between gods and a human soul and to the soul's ascent to the intelligible realm. Linguistic subjects comprise a noticeable part of that list of problems, because at least verbal invocations with strange or incomprehensible words and phrases were one of the most distinct attributes of theurgy. For Porphyry speech is an attribute of lower ontological levels, while gods stay in silence and do not use words. Consequently, the soul's ascent to gods is followed by rejection of all linguistic phenomena. For Iamblichus the highest ontological level is attributed by silence in the same way, but the ascent of soul can be performed with the help of words and sounds, even and especially if they are "senseless" or incomprehensible. Porphyry accents on rational level of language, claims the possibility of expressing any thought in any language, adheres to conventional theory of names origin in the Aristotelian sense and relates the "correctness of names" to coherence of relations between names to relations between things. Iamblichus, on the contrary, values the suprarational level of language (which may seem to be irrational), denies the possibility of translation without loss of meaning, acknowledges the Establisher of names in the Platonic sense and understands the "correctness of names" as consistency between names and the nature of things. The conclusion reveals the dependence of linguistic views of Porphyry and Iamblichus on their metaphysics and psychology.

KEYWORDS: Porphyry, *Letter to Anebo*, Iamblichus, *On mysteries*, Plato, *Cratylus*, philosophy of language, *logos*, mysticism, theurgy, ancient philosophy, history of linguistics.

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285 «Рождение божественных имён»: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именовании.

Тема философии языка у Порфирия и Ямвлиха обсуждалась в научной литературе неоднократно.<sup>1</sup> Речь идёт, в первую очередь, о «Письме к Анебону» Порфирия и о трактате Ямвлиха «О египетских мистериях», написанном как пространный ответ на Порфириево «Письмо», где озвучены главные темы, по которым мнения двух философов явственно расходятся. Исследователями отмечается связь взглядов Порфирия и Ямвлиха с «Кратилом» Платона и основными положениями лингвистики Аристотеля, стоиков и средних платоников, а также их влияние на последующую традицию, в особенности Прокла.<sup>2</sup> На наш взгляд, важно рассмотреть философию языка Порфирия и Ямвлиха не только диахронически, но и синхронически, пытаясь реконструировать диалектику, обуславливающую лингвистические антиномии двух философов «изнутри» их собственных учений.

### Порфирий

Один из главных вопросов Порфирия, открывающих «Письмо к Анебону» и обуславливающих значительное число дальнейших вопрошаний, состоит в том, каким образом в теургических практиках может допускаться аффицируемость богов? Под теургическим воздействием на богов Порфирий понимает, например, произнесение молитвенных воззваний, предполагающее, что боги услышат слова и исполнят волю теурга.<sup>3</sup> Далее вопрос уточняется: как боги, принадлежащие высшей онтологической ступени, могут испытывать воздействия от людей, находящихся на низшей ступени?<sup>4</sup>

Затем узнаём, что по мнению самого Порфирия аффицируемость служит признаком отличия даймонов от богов: хотя те и другие превосходят человека, но боги не аффицируемы в принципе, а даймоны могут быть аффицируемы.<sup>5</sup> Боги совершенно бестелесны, а даймоны имеют некоторую телес-

<sup>1</sup> Shaw 1995, 179–188; Struck 2004, 204–206, 225–226; van den Berg 2008, 68–81; Schott 2009.

<sup>2</sup> См., напр. Shaw 1995; van den Berg 2008.

<sup>3</sup> Porph. *Epist. ad Anebonem* 1.2c.1–7. Здесь и далее греч. текст по Sodano 1958, использовался также англ. перевод Wilder 1915.

<sup>4</sup> Ibid., 1.3b.1–8.

<sup>5</sup> А. В. Петров видит в этом наследие среднего платонизма, ср. его отсылку к позиции Кельса: Петров 2003, 160.

ность.<sup>6</sup> Если же боги не могут воспринимать какие-либо внешние на них воздействия, значит, они не могут ни слышать звуков,<sup>7</sup> ни ощущать запахов, поэтому чувственные жертвоприношения бессмысленны как таковые.<sup>8</sup> Коммуникация с богами возможна только умопостигаемым образом: боги прислушиваются к самой мысли человека,<sup>9</sup> сами же они не производят никаких звуков,

являют свою мысль в молчании, [а] птицы ухватывают её быстрее людей и вещают нам, насколько могут, становясь для нас вестниками того или иного бога: орёл – Зевса, сокол и ворон – Аполлона, аист – Геры, крикун и сова – Афины, журавль – Деметры, и иные птицы – иных богов. (*De abst.* 5.4.21–29)

В целом, Порфирию свойственен определённый дуализм умного и вещественного, разделение их фундаментальной онтологической границей, что порождает двухступенчатую иерархию в самых разных отношениях: как боги и даймоны различаются по причастности материи и, соответственно, аффицируемости, так и человеческая душа составлена из высшей и низшей частей, так что, согласно изложению Августином хода мысли Порфирия, «умная часть души может проникать в высшую область, хотя бы её душевная часть не была очищена никакой теургической наукой, а часть душевная, хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать бессмертия или блаженства».<sup>10</sup> Таким образом, высшая часть души совершенствуется с помощью философии, а низшая – теургии.

Апофатический язык, с помощью которого Плотин описывал *единое*, у Порфирия распространяется и на вторую ипостась,<sup>11</sup> так что область умопостигаемого на уровне эпитетов и определений трансцендируется по отношению к мировой *душе* и вещественному телу космоса. По существу, язык оказывается практически полностью заключённым в этой низшей области, так что средства языка в принципе не способны вывести человеческую душу за её пределы.

Такое понимание языка вытекает из стремления Порфирия согласовать метафизику Аристотеля и Платона на «лингвистическом» основании: если

<sup>6</sup> Porph. *Epist. ad Anebonem* 1.3c.1–4. Такой взгляд высказывался ещё Ксенократом (Wilder 1915, 11).

<sup>7</sup> Ibid., 1.3b.5–8.

<sup>8</sup> Эту мысль Порфирия выражает Ямвлих в *De myst.* 1.15.61–75 (греч. текст: des Places 1966; рус. перев. Лукомский, Светлов 1995).

<sup>9</sup> Porph. *Epist. ad Aneb.* 2.10a.1–6 и более подробно в *De abst.* 2.34.3–13 (греч. текст Nauck 1963; рус. перев. Сидаш 2011).

<sup>10</sup> August. Aurel. *De civ. Dei* 10.9; цит. по: Петров 2003, 159.

<sup>11</sup> Van den Berg 2008, 72.

учение Платона об идеях (эйдосах) и существующем в подражании им чувственном мире признаётся за несомненную истину, то метафизический переход Аристотеля от конкретной вещи к универсалиям Порфирий относит не к метафизике, а к тому языку, с помощью которого этот переход описываются. При этом вводится различие в употреблении понятий в их обыденном значении (называющих конкретные чувственные вещи) и как философских терминов (называющих универсалии), в которых обыденное значение устраняется, а привычная словесная форма используется для обозначения того, что не дано в чувственном опыте (эти два способа употребления обозначаются, соответственно, глаголами ἐλλήνιζειν и ξενίζειν).<sup>12</sup>

Роберт ван ден Берг проанализировал случаи цитирования Порфирием платоновского «Кратила» и показал, что в большинстве случаев воспроизводятся «этимологии»<sup>13</sup> собственных имён богов и героев, при этом Порфирий в своих толкованиях ограничивается только предметами и стихиями чувственного мира,<sup>14</sup> в отличие, скажем, от Прокла, находящего в подобных именах указания на сущности мира умопостигаемого.<sup>15</sup> Следуя традиции среднего платонизма и стоицизма, Порфирий внимателен к этимологиям и доверяет извлекаемым из них сведениям, но сами эти сведения он применяет только для отыскания неявных симпатических связей в чувственном мире, которые затем могут иметь значение для теургии. Таким образом, метафизика языка заключена Порфирием во второстепенную, низшую онтологическую область, так что боги действительно должны пребывать в безмолвии.

В дошедших до нас текстах Порфирия нет подробно изложенного взгляда на возникновение (установление) имён в том смысле, как этот вопрос поставлен в «Кратиле». Тем не менее, несколько намёков Порфирия складываются в определённую картину. Во-первых, читаем такое замечание: «обладание нами речью есть ... дар природы: даже если мы устанавливаем в некоторых случаях свои имена, то способны к этому по природе, [а не в силу личного произвола]».<sup>16</sup> Во-вторых, в контексте трактата «Об изваяниях», где упоминаются имена различных богов и особенности их визуального изображения, прослеживается определённый параллелизм между именами и изваяниями, в определённой степени предвосхищающий формулу

<sup>12</sup> Ibid., 69–73; см. т.ж. Bonfiglioli, Marmo 2007, 244.

<sup>13</sup> Строго говоря, в «Кратиле» мы имеем дело не столько с этимологиями, сколько с анаграмматическими конструкциями, см. Курдыбайло 2015, 97–103.

<sup>14</sup> Ещё один любопытный пример толкования Порфирием сложной фонетической конструкции: Callanan 1995.

<sup>15</sup> Van den Berg 2008, 73–75.

<sup>16</sup> Porph. *De abstinentia* 3.6.14–19, конъектура Т. Сидаша.

θεωνυμικὰ ἀγάλματα пс.-Дионисия и Прокла.<sup>17</sup> По мнению Роберта ван ден Берга,<sup>18</sup> это положение приводит к тому, что и имена, и изваяния мыслятся в одинаковой степени созданными людьми, а не установленными «божественной силой»,<sup>19</sup> что, впрочем, не умаляет возможности истинного соответствия и имён, и изваяний природе богов, т. е. не отрицает «правильности имён». <sup>20</sup> В-третьих, указание на то, что Порфирий придерживается конвенциональной теории происхождения имён, содержится в ответе Ямвлиха на вопросы «Письма к Анебону»: «... дело обстоит не так, как ты предполагаешь. Ведь если бы имена были когда-то установлены на основании договорённости, то тогда не было бы никакой разницы, принять одни имена или другие». <sup>21</sup> Как видим, Порфирий оказывается ближе всего к позиции Гермодена в «Кратиле», а основывается он, по всей видимости, на лингвистике Аристотеля, утверждавшего:

то, что́ в звукосочетаниях (ἐν τῇ φωνῇ), – это символы представлений (παθημάτων) в душе, а письмена – того, что́ в звукосочетаниях. Подобно тому как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что́ в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления. (*De interp.* 16а3–9)

Подобным образом в «Категориях» чисто внешнему, звуковому ὄνομα Аристотель противопоставляет λόγος, как внутренний смысл,<sup>22</sup> не зависящий от условностей языка и фонетической (или письменной) артикуляции.

Почти такой же лексикой пользуется и Порфирий: рассуждая о различии языковых способностях животных и человека, он пишет:

Многие говорят о том, что угри, водящиеся в Аретузе, и окуни из Меандра откликаются, когда их зовут. Значит [у вступающих в общение существ] предполагается наличие одной и той же фантазии, при этом неважно – достигает логос языка или нет. Не будет ли тогда невежеством считать логосом только человеческую речь на том основании, что мы её понимаем, а речь иных существ, поскольку мы её не понимаем, логосом не считать? (*De abstinentia* 3.5.7–13)

<sup>17</sup> Ps.-Dion. *De div. nom.* 9.1 (Suchla 1990, 207.8); Bonfiglioli, Marmo, pp. 242–245.

<sup>18</sup> Van den Berg 2008, 74.

<sup>19</sup> Plat. *Crat.* 397c1–2.

<sup>20</sup> ὁρθότης ὀνομάτων – один из ключевых терминов диалога «Кратил», подробнее см. Гринцер 2013, 61–65.

<sup>21</sup> Iambl. *De myst.* 7.5.3–6.

<sup>22</sup> Arist. *Cat.* 1, 1a1–15.

Как видим, аристотелевские *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ* заменяются на *φαντασία*,<sup>23</sup> а *λόγος* обозначает мысль, не зависимо от того, «достигла» она «языка» (*γλώτταν ἐξικνῆται*) или нет. В другом месте Порфирий «размышлением» (*διάνοιαν*) называет «то, что звучит в душе безмолвно», а «звучащее благодаря языку» – логосом.<sup>24</sup>

Несмотря на то, что Порфирий пользуется этимологиями «Кратила» и связывает их с существующими культами, он нисколько не считает греческие имена богов исключительными или более правильными:

Ту, кого греки называют Афиной, римляне называют Минервой, а египтяне, сирийцы, фракийцы – ещё иначе. Разве что-то теряется от того, что к богине обращаются, [называя её] разными именами?<sup>25</sup>

В «Письме к Анебону» Порфирий вопрошает, зачем в теургии используются, заимствованные из варварских языков или вообще ничего не значащие (*ἄσημα*) имена: ведь для того, кто ищет смысла в сказанном, достаточно, чтобы неизменным сохранялось значение (*ἔννοια*) речи, какими бы словами она не выражалась.<sup>26</sup> Здесь снова подразумевается, что боги не слышат человеческих слов, и лишь умным образом постигают мысль человека, если это вообще возможно.

Таким образом, у Порфирия имеется аналогичная дуализму умного и вещественного двухуровневая лингвистическая конструкция: на нижней ступени стоит фонетическая и грамматическая формы слова-ὄνομα, а на верхней – очищенное от языковой специфики семантическое ядро логоса (*ἔννοια, διάνοια*). Это ядро, по всей видимости, принадлежит высшей части души, тогда как выразительно-языковая область – низшей. Для высшей ступени характерна устойчивость и неизменность смысла, для низшей – изменчивость, условность и зависимость от обстоятельств. С такой точки зрения вопросы о разнообразии имён и том, кем и как они установлены, – не более чем праздное любопытство.

Единственный случай, где Порфирий подразумевает некоторого рода «правильность имён», появляется в его рассказе о древних пифагорейцах:

<sup>23</sup> Стоит отметить, что это не характерное для Порфирия употребление *φαντασία* / *τὸ φανταστικόν*, которое у него чаще ассоциируется с визуальным образом в человеческом сознании, подробнее см. Sheppard 2007 (цитируемые нами места Анной Шепард не рассматривались).

<sup>24</sup> Porph. *De abstinence* 3.3.6–17.

<sup>25</sup> Porph. *Contra Christianos*, fr. 76, 4–7 (греч. текст Harnack 1916; англ. перев. Hoffmann 1994).

<sup>26</sup> Porph. *Epist. ad Anebonem* 2.10a.1–4.

В самом деле, пифагорейцы, ревнуя о числах и линиях, брали главным образом из них посвящаемые богам первины: одно число они называли Афиной, другое – Артемидой, иное – Аполлоном, иное опять же – справедливостью, а иное – целомудрием; подобным образом дело обстояло у них не только с тем, что из линий. Таким вот образом становились они угодны богам и получали их помощь, взывая к каждому из них по имени даров, ему предназначенных, которые также часто использовались при гадании и затруднениях в исследовании. (*De abstinentia* 2.36.1–10)

Далее приводится пример: в честь Солнца и Луны «должно прежде всего зажечь родственный им огонь».<sup>27</sup> Как видим, хотя по мысли Порфирия ничто не определяет, какими звуками должно выражаться название огня и солнца, но существование естественного родства или симпатической связи между земными предметами и небесными божествами (как зримыми, так и не видимыми) должно отражаться в тождестве или, по крайней мере, согласованности их наименований. То есть родственные сущности должны обозначаться родственными именами, а чуждые друг другу – именами непохожими. Таким образом, между чисто фонетическим слоем и надлингвистическим «логосным» слоем образуется ещё один уровень, сопоставляющий взаимные *отношения* вещей внутри космоса с *отношениями* слов внутри данного языка. Таким образом, «правильность имён» у Порфирия лежит не в сфере соответствия имени природе именуемого, а в сфере соответствия отношений между именами отношениям между предметами.<sup>28</sup>

С формальной точки зрения здесь выполняется ещё одно правило Аристотеля: истинным или ложным не может быть названо никакое отдельное слово или имя; истина и ложь могут быть усмотрены только в отношении высказывания:

имена и глаголы сами по себе подобны мысли без связывания или разъединения, например «человек» или «белое»; когда ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то. (*De interp.* 16a13–16)

Однако между позициями Аристотеля и Порфирия есть существенное различие: для Аристотеля высказывание, соединяющее подлежащее и сказуемое, является связкой существительного и глагола и осмыслено в дина-

<sup>27</sup> Ibid., 2.36.12–13.

<sup>28</sup> Здесь у Порфирия возникает понимание языка как структурированной системы, которое близко аналогичной концепции в современной лингвистике, введенной, прежде всего, Ф. де Соссюром (ср. Бенвенист 1974, 23–25). Ср. позицию Эмиля Бенвениста, считавшего «язык системой, в которой ничто ничего не значит само по себе и по своему природному свойству, но в которой всё имеет значение вследствие зависимости от целого; структура придаёт частям их „смысл“» (там же, с. 25).



мическом акте выражения, как утверждение или отрицание. У Порфирия же мы видим статическую структуру языка, отражающую структуру космоса, который, как целое, вечен и неизменен, что обуславливает и внутреннюю логическую стройность языка как целого, несмотря на подвижность отдельных частей. Таким образом, несмотря на стремление оформить свою философию языка в терминах Аристотеля, Порфирий остаётся последовательным платоником, отражая в структуре языка метафизику, прежде всего, своего учителя Плотина.

### Ямвлих

Взглянем теперь на аргументы Ямвлиха, комментирующего позицию Порфирия. Вернёмся к первому из обозначенных нами вопросов – об аффицируемости богов. Разделение умопостигаемого и чувственного на два бытийных пласта предстаёт у Ямвлиха менее резким, а структура онтологической иерархии – более сложной. Если Порфирий различает только богов и демонов, то для Ямвлиха существенно различать также внутрикосмических и сверхкосмических богов,<sup>29</sup> в восхождении к которым, осуществляются два различных вида теургии.<sup>30</sup> Сам теург проходит определённый путь совершенствования от низшей, «внутрикосмической» и преимущественно телесной теургии к теургии «сверхкосмической», которая в конечном пределе должна достигать полного освобождения от вещественности, но это – «путь, который открывается для отдельного человека, иногда, с трудом и поздно, как вершина жреческого служения».<sup>31</sup>

«Вертикальное» единство умного и чувственного космоса в метафизике Ямвлиха выражено в диалектике синфем (συνθήματα) и символов, которые играют роль манифестации невещественных богов в вещественном космосе, связуя тем самым разнесенные ступени онтологической иерархии. Как и

<sup>29</sup> Iambl. *De myst.* 5.20.1–25, 8.8.1–17.

<sup>30</sup> Джон Диллон в одной из недавних работ показывает, что у Ямвлиха, в отличие от Порфирия, ни боги, ни демоны не ограничены какой-либо сферой космоса, могут присутствовать повсюду, имея, однако, свою внутреннюю иерархию (Dillon 2013, 145–149, 154–155).

<sup>31</sup> Iambl. *De myst.* 5.20.25–29; соответственно с этим есть два уровня понимания символов/синфем: Bonfiglioli, Mario 2007, 249. Грегори Шоу предлагает выделять у Ямвлиха три типа людей: (1) приступающих к теургии исключительно в материальном виде и не понимающих её умопостигаемой цели, (2) тех, кто не нуждается вообще ни в каких материальных средствах для восхождения души, и (3) находящиеся «посередине», т. е. использующие вещественные предметы с целью умного соединения с богами (Shaw 1999, 582).



у Порфирия, боги у Ямвлиха не претерпевают, но всегда действуют сами. Так что:

теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только богами невыразимых символов. Именно потому мы и не свершаем эти дела при помощи мышления. Ведь тогда их осуществление будет чисто умным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным. Ибо, даже когда мы не мыслим, синфемы сами по себе делают своё дело, и неизреченная сила богов, к которым восходят эти синфемы, узнаёт свои изображения сама по себе, но не потому, что побуждается нашим мышлением. Ведь по природе не положено, чтобы объемлющее приводилось в движение объемлемым, или совершенное несовершенным, или целое частями. Именно потому в первую очередь не нашими мыслями божественные причины приглашаются к действию; напротив, нужно полагать эти мысли, все лучшие состояния души и нашу чистоту прежде всего некими сопутствующими причинами, а по праву пробуждающими божественное воление являются сами божественные синфемы. Таким образом, божественное приходит в движение благодаря себе самому, не воспринимая от менее совершенного никакого начала для своей деятельности.<sup>32</sup> (*De myst.* 2.11.23–41)

Синфемы могут находиться на самых разных уровнях вещественного космоса, и человеческая душа может «присоединившись» к синфеме, находящейся на её уровне, восходить к богам<sup>33</sup> – если сама достаточно очищена для этого и если это согласуется с волей богов.

Вторым важным принципом выступает симпатия, или, как предпочитает говорить Ямвлих, «божественная дружба, связующая всё».<sup>34</sup> Её существование позволяет говорить о соприкосновении смертного человека с богами без того, чтобы боги испытывали воздействие со стороны человека или сами сущностно «уклонялись» к онтологически низшей сфере: присутствие богов в синфемах имеет энергийный характер, как и осуществление симпа-

<sup>32</sup> Более подробный анализ этого и релевантных фрагментов см. Петров 2013, 223–224.

<sup>33</sup> Ср. Shaw 1995, 180: “*Sunthemata* ... revealed the presence of the gods at any grade of reality since each grade was sustained directly (*autothen*) by them. Yet the ascent of each soul was gradual, and at its particular level of attachment only an encounter with a *sunthema* from that level allowed the soul to proceed.”

<sup>34</sup> Iambl. *De myst.* 1.12.31 – διὰ τῆς θείας φιλίας. По замечанию Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского, Ямвлих стоической συμπάθεια предпочитает пифагорейскую φιλία как обозначающую единство всего мироздания, а не только чувственного мира (Лукомский, Светлов 1995, примеч. 44 к *De myst.* 1.12). Однако по своей сути термин «симпатия» в контексте учения Ямвлиха вполне применим, ср. его употребление в работах: Петров 2013, 221; Shaw 1995, 38; Struck 2004, 213.

тии–«дружбы». Как утверждает Ямвлих, словесные призывы и произнесение «священных имён богов» «помогают образованию нерасторжимо-соприкосновения» человеческой души с богами, при этом «не склоняют ум богов к людям» и «не связывают жрецов с богами посредством страсти», но

делают человеческий дух способным к восприятию богов, возводят его к богам и приводят его в соприкосновение с ними при помощи стройного убеждения. Потому именно священные имена богов и остальные божественные знаки, открывая путь для восхождения к богам, в состоянии соединять с ними. (*De myst.* 1.12.30–41)

Реконструируя диалектику теургии у Ямвлиха, нужно, по всей видимости, выделить два момента: (1) сначала происходит соединение души с синфемой, «встраивание» её в какую-либо симпатическую («дружественную») связь, и (2) затем восхождение к божественному миру и соединение с ним в той мере, к которой готова сейчас эта душа. Но на каком из этих этапов действуют священные имена и воззвания? Ямвлих говорит о «восхождении посредством зова»,<sup>35</sup> о том как «призывы» (*προσκλησεις*) «помогают образованию нерасторжимо-соприкосновения»,<sup>36</sup> «делают способным к восприятию богов», «возводят к богам» и «приводят в соприкосновение» с ними, то есть главный акцент стоит на втором моменте – восхождении и соединении с богами. Имена не столько соединяют с синфемами, сколько являются одним из их видов, по крайней мере, Ямвлих ставит те и другие в один ряд: «священные имена богов (*ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ*) и остальные синфемы, открывая путь для восхождения к богам, в состоянии соединять с ними».<sup>37</sup>

Если священные имена играют роль синфем, то, выходит, в них должен присутствовать момент божественный и момент, доступный психофизической природе человека. Если Порфирий видел в имени только семантическую, структурную и фонетико-грамматическую стороны, то Ямвлих вносит сюда ещё один, высший уровень. Отвечая на вопрос Порфирия о «ничего не значащих именах», он пишет:

На самом деле они не являются ничего не значащими (*ἄσημα*) в том смысле, как ты это предполагаешь. Напротив, пусть они будут нам непонятны (*ἄγνωστα*), ... всё равно для богов все они значимы, причём не в смысле произнесения и не тем способом, который обозначается и разъясняется в человеческой фантазии, но умно (*νοερῶς*) (в согласии с самим божественным человеческим умом), или беззвучно, или превосходяще и попросту (*ἄπλουστέρως*) и в соответствии с умом

<sup>35</sup> Ibid., 1.12.24–25, διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος.

<sup>36</sup> Ibid. 1.12.30–33.

<sup>37</sup> Ibid., 1.12.39–41. Аналогичный мотив у Прокла отмечает Петров (2013, 225).

(κατὰ νοῦν), пребывающим в единстве с богами. Итак, необходимо отказаться от всяческих домыслов (ἐπινοίας) и логических выводов на основании божественных имён, точно так же, как и от свойственных природным явлениям естественных звуковых подражаний. В этих именах необходимо видеть умную, божественную и символизирующую божественное подобие примету (χαρακτήρ). И пусть даже она нам непонятна (ἄγνωστος) – само это в ней самое священное. Ведь она превыше того, чтобы служить предметом познавательного расчленения (διαρεῖσθαι εἰς γνῶσιν). (*De myst.* 7.4.5–21)

В отличие от Порфирия, Ямвлих различает в имени (слове), во-первых, смысл, постигаемый дискурсивным мышлением, отличительной чертой которого он обозначает диерезу, под чем, надо полагать, подразумевается не столько конкретная аналитическая процедура, сколько внутренняя сложность, расчленённость и множественность слова как единицы языка. Во-вторых же, это смысл, постигаемый простым умом как нечто единое и простое, и потому не подлежащее выражению обычными языковыми средствами из-за отсутствия частей или отличительных черт, за которые аналитический рассудок мог бы «зацепиться» в поиске подходящего слова. Иными словами, «невыразимость» этого высшего смысла не носит «мистического», или «эзотерического» характера, но обусловлена неадекватностью ему человеческого языка. Принципиально, что полнота постижения этого высшего смысла доступна божественному уму (и в том числе уму человека, достигшего теургического соединения с богами), а значит, здесь нет места какого-либо рода иррационализму.<sup>38</sup> Возможно, используя понятие «фантазии», Ямвлих намеренно противопоставляет ум как иерархически высший уровень функционирования слова – фантазии (или «представлениям в душе»), показывая тем самым ограниченность и неполноту онтологии имени Аристотеля и интерпретирующего его Порфирия.

С точки зрения Ямвлиха ошибка Порфирия состоит в том, что он отрицает возможность присутствия и сообщения этого высшего умопостигаемого смысла в имени, произносимом с помощью звуков или записываемом с помощью букв. Для Порфирия слово сохраняет только рассудочно-рациональную составляющую, лишено возможности манифестировать умопостигаемое и имеет лишь утилитарное значение. По ироничному замечанию Грегори Шоу, Порфирий заблуждался в своём антропоцентричном поиске «значения» священных имён так же, как если бы кто-то синфемы-травы рас-

---

<sup>38</sup> Мы не будем критиковать позицию Эрика Доддса в этом вопросе, так как этому уделено немало страниц в большинстве современных исследований философии Ямвлиха, см., напр., Shaw 1999, 577–578; Петров 2003, 164 и 78–81.

смаатривал как пищу, а синфемы-камни – как строительный материал.<sup>39</sup>

Если Порфирий согласует Платона и Аристотеля, трактуя метафизику последнего лингвистически и вводя различие в употреблении понятий через ἑλληνίζειν и ξενίζειν, то Ямвлих модифицирует подход своего учителя в концепции νοερά θεωρία, как её обозначает Джон Диллон, пользуясь выражением Симпликия.<sup>40</sup> Суть этого подхода состоит в том, что основные понятия, характеризующие вещественный мир и его свойства, как они описаны у Аристотеля (материя, элементы, движение, покой и т. д.), по Ямвлиху имеют свои корреляты в умопостигаемом мире. И важнее всего, что эти умопостигаемые предметы, обозначаемые терминами Аристотеля, первичны по отношению ко всему чувственному, описываемому в «Категориях».<sup>41</sup> Отсюда вытекает, что и слова языка, становясь техническими терминами философии, могут одновременно обозначать и чувственные, и умопостигаемые предметы речи.<sup>42</sup> И следовательно язык как целое вовсе не ограничен материальным космосом.<sup>43</sup> Если у Порфирия ум как вторая ипостась лингвистически трансцендирован, то у Ямвлиха подобный онтологический барьер если и существует, то всё же не оказывается непреодолимым для человеческого языка.

Ещё одна линия, разграничивающая взгляды Порфирия и Ямвлиха – вопрос о происхождении (установлении) имён. Ямвлих, повествуя об образе жизни пифагорейцев, дважды упоминает установителя имён, – один раз, цитируя одну из пифагорейских акусм: «„Что самое мудрое?“ – „Число, а на втором месте – то что даёт имена вещам”»,<sup>44</sup> а второй раз в прямой речи: «тот, кто считается мудрейшим, кто упорядочил речь людей и дал имена вещам, будь то бог, или демон, или богоподобный человек...».<sup>45</sup> Наконец, уместно повторить слова, опровергающие конвенционализм Порфирия:

... если бы имена были когда-то установлены на основании договорённости, то тогда не было бы никакой разницы, принять одни имена или другие. Но если они имеют отношение к природе сущего (φύσει τῶν ὄντων), то те из них, которые в большей степени ей соответствуют, и богам будут, конечно, более любезны.

<sup>39</sup> Shaw 1995, 180.

<sup>40</sup> Dillon 1997, 65 ff.

<sup>41</sup> Ibid., p. 70 ff.

<sup>42</sup> Van den Berg 2008, 77–78.

<sup>43</sup> О подобной аналогии между чувственным космосом и душой человека у Ямвлиха см. Shaw 1999, 580–581.

<sup>44</sup> Iambl. *De vita Pythag.* 18.82.14–15 (греч. текст: Deubner, Klein 1975; рус. перев. Мельникова 2002).

<sup>45</sup> Ibid., 11.56.1–6.

Так вот, вследствие этого очевидно, что язык священных народов предпочтён языку остальных людей разумным образом. (*De myst.* 7.5.4–10)

В другом месте Ямвлих поясняет, о каких «священных народах» идёт речь:

боги объявили достойными их наречия священных народов, каковы египтяне и ассирийцы.<sup>46</sup> ... Поскольку их способ произнесения слов является самым древним, и в особенности вследствие того, что люди, познавшие первыми имена богов, передали их нам в сочетании с собственным языком как свойственным и подходящим для этих имён, мы сохраняем до сих пор неизменным божественный обычай их произнесения. (*De myst.* 7.4.30–35)

...Поскольку египтяне первые удостоились сопричастности богам, боги радуются, получая обращение по священным обычаям египтян. (*Ibid.*, 7.5.22–25)

По всей видимости, Ямвлих не постулирует конкретной теории возникновения имён, но можно лишь собрать ряд основных его тезисов. Во-первых, существенно, о языке какого народа вести речь: существуют такие «священные народы», слова которых установлены в древности. Во-вторых, имена установлены в соответствии с природой сущего. И в-третьих, в разных языках слова в разной степени отвечают этому соответствию. Перемена лексикофонетической формы важна для «правильности имени»: для Ямвлиха здесь вовсе не достаточно единства логоса или «представления в душе».

Таким образом, Ямвлих приходит к учению о непереводаемости священных имён с одного языка на другой. Стоит отметить, что сам вопрос «переводаемости» неоднократно обсуждался в предшествующую эпоху, от текстов герметического корпуса до «Халдейских оракулов» и Оригена.<sup>47</sup> Однако по сравнению с предшественниками Ямвлих приводит более рациональные аргументы: во-первых, «переведенные имена не сохраняют мысль в точности той же самой и у каждого народа существуют некие особенности, которым невозможно дать обозначение в языке другого народа», во-вторых, «чужеземные имена заключают в себе значительную выразительность при значительной же краткости и в меньшей степени причастны двусмыслен-

<sup>46</sup> Мнение о древности ассирийцев и египтян было широко распространено среди греков, подробнее см. Светлов 2000, 114, сн. 3.

<sup>47</sup> Подробнее см. Shaw 1995, 181; Schott 2009, 858. Ср. Orig. *Contra Celsum* 1.24–25, а также позицию Климента Александрийского, утверждавшего, что «индивидуальные особенности всех диалектов» никак не влияют на то, как они передают знание (*Strom.* 6.129.1–130.2), но притом признававшего, что «молитвы на языке варварском более действенны, чем на других языках» (*Strom.* 1.143.6–7).

ности, пестроте и множественности оборотов речи».<sup>48</sup> Как видим, «непереводимость» Ямвлиха не имеет абсолютного характера, при переводе на другой язык священные имена не лишаются своей силы совершенно, но в какой-то степени теряют полноту исходного значения, выразительности и точности. И это означает, что нет единственно «правильного» теургического языка, но разные языки в разной мере пригодны для теургических практик. Сам Ямвлих говорит не об одном «священном народе», но ставит их во множественном числе,<sup>49</sup> в отличие, например, от Оригена, считавшего еврейский народ и еврейский язык исключительными.

Малая пригодность греческого языка для целей теургии обусловлена не только сравнительной «молодостью» греческого этноса, но и тем, что греки склонны к новшествам и часто отвергают прежние обычаи, перенимая новые, тогда как «варвары, будучи тверды в своих обычаях, и в речах держатся стойко за одно и то же».<sup>50</sup> Неизменность же в обычаях ценна для Ямвлиха тем, что чем дольше среди людей сохраняется то или иное установление, тем более оно приближается к образу бытия богов – вечно пребывающих и неизменных. Иными словами, обычай ценен не только и не столько тем, что он истинен, сколько тем, что долго соблюдается и из-за этой продолжительности более подобен богам и потому «любезен» им. Консерватизм Ямвлиха доходит до того, что если даже и обнаружится некий новый образ священнодействий, соответствующий законам теургии, «всё равно нужно сберегать своего рода священные убежища древних молитв в неизменности и постоянстве, не отбрасывая никакую их часть и не присоединяя ничего постороннего».<sup>51</sup>

У Ямвлиха прослеживается определённый рационализм и в том, что он не придаёт какого-либо мистического значения отдельным звукам или буквам как греческого языка, так и языков «священных народов». Прокл передаёт мнение Ямвлиха, решительно отвергавшего гематрию и подобные ей алфавитно-нумерологические практики:

не следует, исходя из числа букв [в слове «душа» (ψυχή)], считать душу суммарным числом, или геометрическим числом. Ведь [слово] «тело» (σῶμα) состоит

<sup>48</sup> Iambl. *De myst.* 7.5.10–18.

<sup>49</sup> Стоит отметить, что и сами священные «египтяне» или «ассирийцы» в интерпретации Ямвлиха выступают скорее как своеобразная мифологема, чем реальная этническая данность, тем более современная IV веку, см. Armstrong 1987; Schott 2009, 857–859; о риторическом значении фигур «Анебона» и «Абаммона» – Struck 2004, 206.

<sup>50</sup> Ibid., 7.5.47–53.

<sup>51</sup> Iambl. *De myst.* 7.5.36–43.



из такого же числа букв, и небытие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) [тогда тоже] будет некоторым суммарным числом. И можно найти множество других слов, слагающихся из такого же количества букв, в том числе дурных, и даже совершенно противоположных друг другу, смешивать которые друг с другом было бы неверно.<sup>52</sup>

Как видим, для Ямвлиха первостепенна не звуковая форма, а смысл заключённый в слове: он по-платоновски нисходит от умопостигаемого простого и единого ядра всякого выражения к расчленённости логоса и затем материальности конкретной лингвистической формы, а не пытается через операции с вещественным «разгадать» умопостигаемое, что свойственно магическим практикам.

### Молчание

Наконец, нельзя обойти стороной молчание, то есть отсутствие речи как особый лингвистический феномен.<sup>53</sup> Ямвлих чаще всего говорит о молчании в трактате «О Пифагоровой жизни»: немногословие считалось добродетелью среди пифагорейцев, обладал им и Пифагор. Самым, пожалуй, ярким свидетельством может служить обычай предписывать ученикам, прошедшим предварительное трёхлетнее испытание, пятилетнее молчание как самое сложное,<sup>54</sup> но всё же предварительное очищение перед тем, как начать основательно знакомиться с учением Пифагора.<sup>55</sup>

Об онтологически обоснованном безмолвии Ямвлих свидетельствует лишь дважды, в трактате «О египетских мистериях», где читаем о «первом умопостигаемом, которое и получает поклонение только при посредстве молчания»<sup>56</sup> и о «всегдашнем сохранении неизреченного скрытым и про всегдашнее неучастие безмолвной сущности богов в противостоящей ей участи», что тут же названо «тем, в чём обретает спасение всё».<sup>57</sup>

Порфирий говорит о безмолвии более красноречиво:

Богу, который над всеми, как сказал некий мудрый муж, мы не будем жертвовать ничего чувственного ни в искупительной жертве, ни в словесной – ибо нет ничего материального, что, будучи принесено в жертву нематериальному, не стало бы сразу же нечистым. Потому ему не родственно ни звучащее слово, ни внутреннее, если оно осквернено страстями души. Только чистым молчанием и чистою мыслью можем мы послужить богу. Значит, должно соединиться

<sup>52</sup> Iambl. *In Tim.* fr. 58 (Dillon 1973, 164–167, рус. перев. Светлов 2000, 203).

<sup>53</sup> Ср. Poster 1998, 48–49.

<sup>54</sup> Iambl. *De vita Pythag.* 17.72.4–8.

<sup>55</sup> Poster 1998: 51–52.

<sup>56</sup> Iambl. *De myst.* 8.3.5–7 – ...δ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.

<sup>57</sup> Ibid., 6.7.14–18.



(συναφθέντας) с богом, уподобиться ему, принеся в качестве священной жертвы наше восхождение, которое есть и наш [ему] гимн, и наше [им] спасение.<sup>58</sup>

В другом месте читаем о том, как «ум становится учителем души, спасителем, воспитателем, стражем, возводителем (ἀναγωγός), он изрекает истину в молчании, даёт душе развернуть божественный закон, взирая в него и бросаясь в него, ибо он признает, что этот закон запечатлён в ней от вечности».<sup>59</sup>

Как видим, у Порфирия и Ямвлиха высшая ступень соединения с умным миром описывается одной и той же характеристикой – совершенным молчанием. Примечательно, что хотя Ямвлих много говорит о роли «воззваний» человека-теурга, он не называет богов говорящими. Человеческая речь, как и все материальные синфемы имеет возводящее значение и оставляется вместе со всем материальным на высших ступенях теургии – для Ямвлиха, и при обращении высшей части души к подлинной философии – у Порфирия.

Если рассматривать последовательное высказывание, построенное по правилам логики, и совершенное молчание как две крайние точки антиномии, между которыми располагаются различные формы вербального выражения, то в этом промежутке имеет место два диалектических варианта синтеза. Первый из них – это символ, который, с одной стороны, выражает вещественным образом незримый смысл, но притом и не вступает с ним в совершенное подобие, «охраняя»<sup>60</sup> его от непосредственного познания и формируя сферу эзотерического знания, начиная уже с пифагорейской традиции.<sup>61</sup> Второй вариант – это «ничего не значащие» имена, в которых, в отличие от символа, упразднена всякая утилитарная вещественность, и они всей своей явленностью свидетельствуют о существовании требующей отыскания внеположной истины. В этом отношении «незначащие» имена – особого рода загадки, требующие исследования, которое, в свою очередь, теургически возводит испытующую душу. Несмотря на кажущуюся «неуклюжесть» такого подхода, примером его может служить «Кратил» Платона, где Сократ в своеобразной игровой форме этимологически «разгадывает», казалось бы, ничего не значащие имена эллинских богов и героев. Примечательно, что на протяжении всей этой «игры в слова» Сократ неоднократно заявляет о своём божественном вдохновении, придавая этой «игре» –

<sup>58</sup> Porph. *De abst.* 2.34.3–13.

<sup>59</sup> Porph. *Ad Marcellam* 26.11–27.1 (греч. текст Pötscher 1969; рус. перев. Сидаш 2011).

<sup>60</sup> «Охранительная» и другие функции символа упоминаются согласно терминологии, принятой в работе В. Петрова (2010).

<sup>61</sup> См. Poster 1998, 61; ср. т.ж. Clem. Alex. *Strom.* 5.19.3–20.2, 5.24.1–25.1, 6.126.1. О связи Климента с пифагорейской традицией и Ямвлихом см. Afonasin 2013, 13–15 ff.

полушутя, полувсерьёз – характер священнодействия,<sup>62</sup> едва ли не теургии, если бы в его времена употреблялось это слово...

\* \* \*

Подводя итог сказанному, нельзя не отметить, что главные различия в понимании языка Порфирием и Ямвлихом тесно связаны с их учением о человеческой душе. Порфирий вслед за Платином считает, что в вещественное тело человека нисходит лишь низшая часть души, тогда как высшая всё время пребывает в умопостигаемом мире.<sup>63</sup> Поэтому восхождение к умопостигаемому возможно силами самой души, стремящейся к восстановлению природного единства, и поэтому все внешние средства здесь имеют второстепенное значение. Ямвлих же отрицает учение о высшей части души, остающейся в умопостигаемом мире, из-за чего человек сам по себе не в силах восходить к миру богов и нуждается в их помощи.<sup>64</sup> Для человека как такового эта «помощь» становится внешней, будь она опосредована вещественными синфемами или дана в непосредственном участии в божественном. Поэтому язык, наряду с другими такими же внешними «пособиями», может играть ключевую роль в соединении с умным миром. Однако конечная точка этого восхождения и соединения и у Порфирия, и у Ямвлиха одна и та же – безмолвие умопостигаемого, где пропадает нужда в любом расчленённом, сложном и множественном выражении, и всякий смысл постигается в умном единстве и простоте.

На этапе же восхождения души у Порфирия языковые феномены либо отбрасываются как обусловленные вещественным миром, либо интериорируются как внелингвистическая, чисто смысловая принадлежность души, как её «внутреннее слово». У Ямвлиха же одни и те же языковые феномены выступают «носителями» с меняющимся «содержанием» – от понимаемых рассудком вещественных явлений к их эйдетическим прообразам. Однако изначально внешний характер языка синфем не позволяет их интериоризировать и сохранить как внутреннее достояние человеческой души, как её «внутреннее слово».

На высшей точке умного восхождения то небольшое, что остаётся от внешней лингвистической формы при очищении её от всего вещественного, у Порфирия обретается внутри души как её чистая мысль, которой она «служит богу», устремляясь к *уму* и *единому*. У Ямвлиха же всякое священ-

<sup>62</sup> Подробнее см. Курдыбайло 2015, 103–114.

<sup>63</sup> О взглядах Ямвлиха на учения о душе его предшественников см. Афонасин 2012, 245 и сл.

<sup>64</sup> Shaw 1995, 180 ff; Struck 2004, 209–210.

ное слово в конечном итоге возвращается к сущности богов, так что если и принадлежит человеческой душе, то лишь в меру её соединения с богами.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е. В. (2012) “Ямвлих о душе,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2, 228–258.
- Бенвенист, Э. (1974) *Общая лингвистика*. Москва: Прогресс.
- Гринцер, Н. П. (2013) “Платоновская этимология и софистическая теория языка,” *Платоновский сборник 2*. Москва–Санкт-Петербург, 53–83.
- Курдыбайло Д. С. (2015) “От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил»,” *Платоновские исследования* 3.2, 92–116.
- Лукомский Л. Ю., перев., комм., Светлов Р. В., комм. (1995) *О египетских мистериях*. Москва.
- Мельникова И. Ю., перев. (2002) *Ямвлих. О Пифагоровой жизни*. Москва: Алетейя.
- Петров А. В. (2003) *Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*. Санкт-Петербург.
- Петров В. В. (2010) “«Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера),” *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 3 (31), 36–52.
- Петров В. В. (2013) “Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла”, Петров В. В., ред. *Πλατωνικά ζητήματα: Исследования по истории платонизма*. Москва: Кругъ, 210–225.
- Светлов Р. В., перев., комм. (2000) *Ямвлих Халкидский: Комментарии на диалоги Платона*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Сидаш Т. Г., перев. (2011) *Порфирий. Сочинения*. Санкт-Петербург.
- Afonasin, E. V. (2013) “The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus”, in E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore, eds. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden, Boston: Brill, 13–36.
- Armstrong, A. H. (1987) “Iamblichus and Egypt,” *Les Études philosophiques* 2/3, 179–188.
- Berg, R. M. van den (2008) *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden, Boston: Brill.
- Bonfiglioli, S. and Marmo, C. (2007) “Symbolism and linguistic semantics. Some questions (and confusions) from late Antique Neoplatonism up to Eriugena,” *Vivarium* 45, 2/3, 238–252.
- Callanan, Ch. K. (1995) “A rediscovered text of Porphyry on mystic formulae”, *The Classical Quarterly, New Series* 45.1, 215–230.
- Clarcke, E. C., Dillon J. M., Hershbell J. P., transl. (2003) *Iamblichus: De mysteriis*. Atlanta.
- Des Places, E., ed. (1966) *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- Deubner, L., Klein, U., hrsg. (1975) *Iamblichus, De vita Pythagorica*. Stuttgart: Teubner.
- Dillon, J. M., transl. and ed. (1973) *Iamblichi Chalcedensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Leiden: Brill.
- Dillon, J. M. (1997) “Iamblichus' νοερά θεωρία of Aristotle's Categories,” Blumenthal, H. J. and Finamore, J. F., eds. *Iamblichus: the philosopher* (Syllecta Classica 8). The Uni-

- versity of Iowa, 65–77.
- Dillon, J. M. (2013) “The ubiquity of divinity according to Iamblichus and Syrianus,” *The International Journal of the Platonic Tradition* 7, 145–155.
- Harnack, A. von, hrsg. (1916) *Porphyrius. Gegen die Christen*. Berlin: Reimer.
- Hoffmann, R. J., transl., ed. (1994) *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*. NY: Prometheus Books.
- Nauck, A., ed. (1963) *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Hildesheim: Olms.
- Poster, C. (1998) “Silence as a rhetorical strategy in Neoplatonic mysticism,” *Mystics Quarterly* 24, 2, 48–73.
- Pötscher, W., ed. (1969) *Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν*. Leiden: Brill.
- Schott, J. M. (2009) “Philosophies of language, theories of translation, and imperial intellectual production: The cases of Porphyry, Iamblichus, and Eusebius,” *Church History* 78, 4, 855–861.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The University of Pennsylvania State University Press.
- Shaw, G. (1999) “Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite,” *Journal of Early Christian Studies* 7.4, 573–599.
- Sheppard, A. (2007) “Porphyry's views on phantasia,” in G. Karamanolis and A. Sheppard, eds. *Studies on Porphyry*, 71–76.
- Sodano, A. R., ed. (1958) *Porfirio. Lettera ad Anebo*. Naples: L'Arte Tipografica.
- Struck, P. T. (2004) *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Suchla, B. R., hrsg. (1990) *Corpus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita*. Bd. 1. De divinis nominibus. Berlin, New York: de Gruyter.
- Wilder, A., tr. (1915) “Letter of Porphyry to Anebo,” in A. Wilder, tr. *Theurgia or The Egyptian Mysteries by Iamblichos*. The American School of Metaphysics, 9–22.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Afonasin E. V. (2012) “Iamblichus on soul (Yamvliih o dushe),” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.2, 228–258. Benvenist, E. (1974) *Obshchaya lingvistika*. Moskva. Grincer, N. P. (2013) “Platonovskaya ehtimologiya i sofisticheskaya teoriya yazyka,” *Platonovskij sbornik* 2. Moskva–Sankt-Peterburg, 53–83. Kurdybajlo D. S. (2015) “Ot igry k misterii: ob interpretacii ehtimologij v dialoge Platona «Kratil»,” *Platonovskie issledovaniya* 3.2, 92–116. Lukomskij L. YU., perev., komm., Svetlov R. V., komm. (1995) *O egipetskih misteriyah*. Moskva. Mel'nikova I. Y., perev. (2002) *Yamvliih. O Pifagorovoj zhizni*. Moskva. Petrov A. V. (2003) *Fenomen teurgii: Vzaimodejstvie yazycheskoj filosofii i religioznoj praktiki v ehllinistichesko-rimskij period*. Sankt-Peterburg. Petrov V. V. (2010) “«Real'nyj» simvol v neoplatonizme i v hristianskoj tradicii (v Areopagitskom korpuse i u Karla Ranera),” *Vestnik PSTGU. Se-riya I: Bogoslovie. Filosofiya* 3 (31), 36–52. Petrov V. V. (2013) “Σύμβολα i συνθήματα v teurgicheskom neoplatonizme Yamvliiha i Prokla,” Petrov V. V., red. *Πλατωνικά ζητήματα: Issledovaniya po istorii platonizma*. Moskva, 210–225. Svetlov R. V., perev., komm. (2000) *Yamvliih Halkidskij: Kommentarii na dialogi Platona*. Sankt-Peterburg. Sidash T. G., perev. (2011) *Porfirij. Sochineniya*. Sankt-Peterburg.