

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ АСКЛЕПИЙ

Е. В. АФОНАСИН И А. С. АФОНАСИНА

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru; afonasina@gmail.com

EUGENE AFONASIN & ANNA AFONASINA

Novosibirsk State University,
Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

THE NEOPLATONIC ASCLEPIUS

ABSTRACT. In general, Proclus had intimate relations with gods, but Asclepius seems to assist him all his life: the young Proclus miraculously recovered when the son of Asclepius, Telesphorus, appeared to him in a dream; in a more advanced age the patron of medicine saved him again, this time from arthritis; and it was Asclepius who appeared to him as a serpent “in his final illness” (*Vita Procli* 7 and 31). The philosopher speaks about a vision of Asclepius in his *Commentary to Alcibiades* 166. Besides, he was probably involved in the process of establishing an Asclepian cult in his home country. It is against this background that one may look at the Neoplatonic attitude to medicine. Having discussed first the principal philosophical interpretations of Asclepius found in Apuleus, Aelianus, Macrobius, Julian, Porphyry, Iamblichus, Proclus, Damascius, etc., we turn to Proclus’ attitude to Athena and Asclepius as reflected in Marinus’ *Vita Procli* and then discuss the figure of Eshmun as found in Damascius. The textual data are supported by archeological evidence from the “House of Proclus” in Athens.

KEYWORDS: Athena, Asclepius, Damascius, Julian, the House of Proclus, blood sacrifice, healing.

* Работа выполнена в рамках исследований, поддержанных РГНФ, проект № 14-03-00312 «Античная медицина».

*Феб даровал смертным Асклепия и Платона,
Одного – чтобы спасти их души, а другого – тела.¹*

I

«...[как и в мантике] в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам... Ведь, как и Эрота, Асклепия окружают множество даймонов: некоторые шествуют позади бога, а некоторые – впереди. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие – в меньшей».

Так неоплатоник Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона I 49A) представляет себе происхождение искусства медицины. Пронизывающая весь мир божественная «пеаническая» сила постепенно проливается на низшие уровни бытия, воплощаясь в конечном итоге в доступном человеку искусстве врачевания.

Перед нами идея, достаточно характерная для позднеантичной религии: вслед за своим учителем Сирианом,² Прокл пишет о ряде Аполлонов (Комментарий к *Государству* 147.6 сл.), трех Зевсах (умопостигаемом, сверхкосмическом и космическом, *Платоновская теология*, I.lxv–lxvii Введение) и серии других богов, в том числе об Асклепиях:

«Откуда же Асклепии, Дионисии и Диоскуры получили свое именование? Все, что касается небесных божеств, нам следует распространить и на тех, что связаны с творением: ведь нам надлежит рассмотреть для каждого из них множе-

¹ Олимпиодор, *Жизнь Платона* 4; Диоген Лаэртий 3.45.

² См. Ямвлих, фр. 3 к *Федру*, и комментарии к нему (Dillon 2009, 48–49, 94–95, 251). По мнению Дж. Диллона, идея манифестации одного и того же божества на всех уровнях реальности восходит скорее к Сириану, нежели к Ямвлиху, хотя последний и допускает эманацию одних богов из других, в частности, Асклепия из Аполлона (фр. 19, к *Тимею* Платона). Этот фрагмент мы разбираем ниже. Ср. также фр. 75–78 (к *Тимею*), где Зевс, Гера, Посейдон и Аид образуют непрерывную нисходящую последовательность. По-видимому, именно Ямвлих возвел Зевса на свех-космический уровень и отождествил с Демиургом платоновского *Тимея*. Об уровнях бытия у Ямвлиха см. Месяц 2013. В то же время ясно, что Ямвлих не допускает идеи актуального воплощения божества, как это убедительно показывает Дж. Финамор (Finamore 1999). Значит, говоря о нисхождении Асклепиев, Прокл, вслед за Ямвлихом, скорее думает о чистых душах и даймонах, нежели о самом божестве, которое по-прежнему остается на умопостигаемом уровне.

ство посланников, даймонов и героев, с ними связанных» (Комментарий к *Тимею* V 290C).³

Таким образом, высшее место в мироздании занимают боги. Затем идут даймоны и герои, неразрывно сковывающие все в космосе единой цепью (Ямвлих, *О мистериях* 1.5.15–17; 17.8 сл.). За ними следуют души, и прежде всего наиболее чистые из них (ἄχραντοι, Ямвлих, *О душе*, фр. 27 Dillon–Finamore) – те, что добровольно пришли в этот мир, дабы помогать людям, подобно Асклепию, который, родившись смертным сыном Аполлона и Корониды (Аполлотор, *Мифологическая библиотека* 3.10.3; Пиндар, *Пифийские песни* 3.25; Исидор, *Пен Аполлону и Асклепию* 10; Овидий, *Метаморфозы* 2.543; Павсаний, *Описание Эллады* 2.11 и 26 и др.), затем «был испепелен молнией, дабы воскреснуть как бог (in deum surgat)» (Минуций Феликс, *Октавий* 23.7) и «вернулся из преисподней с разрешения Парки» (Гигин, *Мифы* 251.2).⁴

По замечанию Теодорета (*Излечение эллинских недугов* 8.23), в древности, «во времена Гомера», Асклепий еще не считался богом, так как не он, а Пейан лечил раны Ареса и Аида (Гомер, *Илиада* 5.401 и 899), тогда как ахейцы пользовались услугами сына Асклепия Махаона, «непогрешимого врача» (*Илиада* 11.518 и др.). Это обстоятельство позволило Павсанию вообще усомниться в том, что Асклепий изначально был человеком (*Описание Эллады* 2.26.10).

И все же большинство авторов придерживалось традиционной точки зрения, полагая, что, как это обычно случалось у других героев, его путь к богам требовал невероятных усилий и личной доблести (Порфирий, *Послание к Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3). Еще при жизни, по общему мнению, Асклепий покрыл себя неувядающей славой:

«Асклепий... воскрешал мертвых и лечил больных, за что и сподобился вечной славы среди людей» (Ксенофонт, *Кинегетик* 1.6).

³ См. и его Комментарий к *Кратилу* 81, где говорится, что Дионисии, Асклепии, а также Гермес и Геракл пришли в определенные земли для их блага.

⁴ Классическая подборка литературных и археологических свидетельств, которая включает в себя разнообразные сведения о происхождении Асклепия и его культе, собрана Эммой и Людвигом Эдельштейнами (Edelstein 1945). В частности, вопросу обожествления Асклепия и философской интерпретации его образа посвящены тексты № 232–336. Список обожествленных героев без особых изменений повторяется многими греческими и римскими авторами. В него обычно входят Геракл, Дионис, Асклепий, Диоскуры (Кастор и Полидевк) и латинские Либер и Квириин (Цицерон, *О законах* 2.8.19; Порфирий, *Послание Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3; Гален, *Протрептик* 9.22 и др.).

«Так и Эскулап [=Асклепий], прославляемый как древнейший основатель медицины, позволивший развиться ей, тогда еще грубой и простонародной, до научной точности, был причислен к богам» (Цельс, *О медицине*, Предисловие 2).

«Асклепий же и Дионис, были ли они сначала людьми, или же сразу богами, заслуживают величайших почестей, первый за открытие искусства врачевания, второй – за искусство виноделия» (Гален, *Протрептик* 9.22).



Слева: Асклепий изображен сидящим на троне, обхватив колено руками. Согласно другой интерпретации это поэт. Вотивный рельеф в форме храма. Пентелийский мрамор. Из Афинского Асклепиона. Ок. 350-300 гг. до н. э. Справа: статуя Асклепия, посвященная богу афинским жителем Плутархом, жрецом Диониса и Асклепия. Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Конец III – начало IV в. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.

Култ Асклепия распространился по всей Элладе и за ее пределами:

«Естественно, что из них [даймонов] богами нарекают лишь тех, кто, мудро и справедливо направив колесницу своей жизни (*curriculo vitae gubernato*), сподобился затем среди людей божественных почестей в виде храмов и церемоний; в их числе Амфиарай, почитаемый в Беотии,⁵ Мопс – в Африке, Осирис – в

⁵ Действительно, этот аргосский врачеватель и мифологический участник экспедиции семерых против Фив был обожествлен лишь впоследствии. Память о его «героическом прошлом» нашла отражение в таком правовом казусе: в римский период коллегия сборщиков налогов усомнилась в том, следует ли освобождать

Египте, один – в одной части света, другой – в другой, Асклепий же – везде (Aesculapius ubique)» (Апулей, *О даймоне Сократа* 15.153).

Император Юлиан так представлял себе смысл этого процесса:

«Но я чуть было не забыл о величайшем даре Гелиоса и Зевса... О том, что Зевс породил Асклепия из себя самого и поместил среди умопостигаемых (νοητοίς) богов, а через жизнь плодородного Гелиоса явил его на земле. Совершив это нисхождение с небес на землю, Асклепий первоначально появился в Эпидавре в образе человека. Затем, умножив себя, распространил благодаря этому нисхождению по всей земле свою спасительную десницу. Пришел он в Пергамон, что в Ионии, затем в Тарент, а после в Рим. Путешествовал на Кос и оттуда на Эгину. Везде заметно его присутствие, на суше и на море. Никого из нас он не посещает индивидуально, и все же исправляет души, подверженные грехам, и излечивает тела, страдающие недугами» (Юлиан, *Против галилеян* 200 A–B).

«[Гелиос], наполняющий всю нашу жизнь прекрасным порядком, – говорит Юлиан в другом месте, – породил Асклепия в мире, хотя он был с ним и до сотворения космоса... Гелиос помыслил о всеобщем здравии и безопасности, породив Асклепия, спасителя всего мира» (Юлиан, *К Гелиосу* 144B и 153B).⁶

Полученную от высших богов спасительную способность Асклепий распространяет на всех людей:

«Асклепий лечит людей не рассчитывая на вознаграждение, повсюду распространяя свойственное ему благоволение к людям» (Юлиан, *Письма* 78, 419B).

«Асклепий излечит и Павсона и Ироса, и любого другого бедняка» (Элиан, фр. 100).

Разумеется, как замечает Юлиан, образ Асклепия напоминает Христа, однако ясно, что скорее культ бога-целителя оказал влияние на христианскую доктрину, нежели наоборот. Ведь основные его черты оформились задолго до христианства и получили распространение по всей Римской империи и даже за ее пределами. Асклепий явился в мир в качестве сына бога, умер, воскрес и причислен к богам, исцелял и продолжает исцелять людей и воскрешать мертвых, причем, не в обмен на какие-то услуги, а исключительно в силу своей благодати, даром. Даже эпитет Асклепия – Сотер (Спаситель) сформировался еще в дохристианскую эпоху. Не случайно христианские писатели уделили столько

святилище в Оропосе от налогов, так как Амфиарай был героем, а не богом (Petra-cos 1995).

⁶ Ср.: «Эти боги содержат в себе космос в первичном смысле (πρώτως), остальные же боги считаются находящимися в них, как Дионис в Зевсе, Асклепий в Аполлоне и грации в Афродите» (Салустий неоплатоник, *О богах* 6).

внимания ниспровержению этого культа. Однако, несмотря на методичное разрушение Асклепионов и запреты, Асклепия почитали по крайней мере до шестого века,⁷ а память о нем жива и поныне.



Асклепион в Вилле Боргезе в Риме (построен в 1786 г.).

Сверху надпись: Асклепию-Спасителю

⁷ «Как же солнце [Гелиос] может одновременно быть как самим Аполлоном, так и Гераклом, Дионисом, а также Асклепием? Как можно одновременно быть и отцом и сыном, Асклепием и Аполлоном? ...И если Асклепий – это солнце, то как Зевс мог ударить его молнией...» – недоумевает Евсевий Кесарийский (*Приготовление к евангелию* 3.13.15–16 и 19), на минуточку забывая как о том, что триада богов в христианстве – это в то же время единый бог, так и о грозе, молниях и разорванной завесе в храме в момент вознесения Христа (Мф 27.51). Напротив, Юстин в *Апологии* (21.1–2) сравнивает Асклепия с Христом, замечая, что веря в чудесные истории об одном, не логично отвергать подобные же истории о другом. Следует отметить, что христианам противостоять культу Асклепия было особенно сложно еще и потому, что, в отличие от других языческих культов, вроде одиозных таинств Кибелы или политически ангажированного культа императора, бог-врачеватель занимал очень важную нишу как в обществе, так и в сердцах людей, даруя городам благополучие (см. знаменитый пеан Аполлону и Асклепию Исилла из Эпидавра, *Inscriptiones Graecae* 4.1, no. 128, III в. до н. э.), а людям исцеление от болезней и душевное спокойствие. Кроме того, в отличие от мифических исцелений Христа и апостолов, служители активно действующих Асклепионов оказывали не только ритуальные, но и вполне реальные медицинские услуги.

Асклепию помогают его жена Эпиона и дети, такие как Гигея, Панакия, Иасо (хотя она считается также дочерью Амфиарая: Схолия к Аристофану, к *Плутосу* 701), Падалирий, Махаон и Телесфор,⁸ локально восполняя его божественную полноту:

«Пусть и рангом ниже Асклепия, Телесфор, поскольку он восполняет недостающий элемент изначально отсутствующий в пеанической полноте Асклепия, призывается в дополнение к нему; и Телесфор [бог выздоровления] совершенствует здоровье того, кто принимает его вовремя (συμμέτρως)» (Дамаский, *Затруднения и разрешения* 245).

В этом же качестве божества выздоровления Телесфор явился юному Проклу (Марин, *Жизнь Прокла* 7).



Слева: в центре – два сына Асклепия, Махаон и Подалирий. Герои расположены спиной друг к другу в сопровождении своих собак. Асклепий стоит справа перед алтарем. К нему подходит пара просителей. Слева жена Асклепия Эпиона, которая сидит на коробке(?). Рядом с ней две дочери. Мраморный вотивный рельеф из святилища Аполлона Малейта в Эпидавре. Ок. 350-300 г. до н. э. Справа: статуя Телесфора («приносящего завершение»). Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Согласно надписи, подношение от Гая, который излечился от болезни. Начало III в. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.

⁸ Общепринятый список: дочери – Гигея, Иасо, Акесо, Эгла (Aigle) и Панакия, сыновья – Подалирий, Махаон, Телесфор, Акесис, Эвмарион, Алксенор (Алксанар) и юный Ианиск. Фигуры этих божественных помощников, одни из которых, например, Махаон, имеют мифологическое происхождение, а другие, например, Гигея («Здоровье»), представляют собой лишь визуализацию общих понятий, нередко встречаются на рельефах и упоминаются в литературных источниках.

Передав отдельные свои способности ассистентам, «неоплатонический» Асклепий укрепляется в качестве солярного божества и возносится на более высокую ступеньку «пеанической» иерархии. Вслед за Платоном (*Пир* 186d), который говорит, что врач, подобно основателю искусства врачевания, знает, как «наиболее враждебные элементы в теле превратить в дружелюбные» и во всем достичь «любви и согласия», Элий Аристид (*Речь* 42.4) считает, что именно Асклепий «ведет и направляет весь мир, он всеобщий спаситель, хранитель бессмертных и, пользуясь словами трагического поэта, кормчий управления (ἔφορος οἰάων), сохраняющий как то, что существует вечно, так и то, что преходяще». В другом месте (*Речь* 50.56) он напрямую отождествляет Асклепия с мировой душой Платона (*Тимей* 34b).

Макробий (*Сатурналии* 1.20.1–4) говорит, что сам Асклепий – это «здоровая сила, приходящая на помощь смертным душам и телам от солнечной сущности», тогда как его дочь и помощница Гигея (Здоровье) – это лунная сущность, помогающая телам живых существ. Змея же, помещаемая у ног Асклепия и Гигеи, символизирует как солнечный круг в аспекте его вечного возвращения, так и постоянное обновление, даруемое этими богами, подобно тому, как змея постоянно обновляется, сбрасывая старую кожу. Поэтому, заключает Макробий, Асклепий – это Аполлон, «не только потому, что происходит от него, но и по причине того, что ему также присуща мантическая способность».

Критикуя Порфирия, который, вопреки общему мнению, считает Асклепия лунным умом, а Аполлона – солнечным и возводит искусство врачевания к Афине, также управляющей лунной сферой, Прокл, вслед за Ямвлихом и в контексте интерпретации мифа об Атлантиде в *Тимее* 49cd, восстанавливает традиционную схему: демиургическая роль мировой души отводится Афине, Аполлон в качестве ума правит солнцем, а Асклепий исходит из него:

«Порфирий вполне разумно возводит искусство врачевания к Афине... Однако Асклепия следует поместить в солнце, откуда он и исходит, распространяясь по всему миру становления, чтобы, как и небесная сфера, творение также сохранялось в целостности этим божеством в соответствии со вторичной причастностью (μετοχήν), исполненная соразмерностью и умеренной температурой [благоприятным климатом] (εὐκρασία)» (Прокл, Комментарий к *Тимею* 1.159.25, Ямвлих, фр. 19 Dillon).



Слева: Афина дарует титул *prohexis* (консул) и благодетель жителю Кротона. Рядом с ней (вероятно) Асклепий. Музей Акрополя, ок. 330 г. до н. э. Справа: Афина изображена справа со щитом, расположенным на пьедестале. Рядом с ней Асклепий, алтарь и проситель. Мраморный votивный рельеф в форме храма из Афинского Асклепиона. Ок. 350 гг. до н. э.

Прокл неоднократно повторяет, что именно Асклепий должен считаться той космической силой, которая сохраняет и поддерживает природный баланс. Он не позволяет космосу «стареть или болеть» (*Тимей* 33а), а его элементам рассыпаться, «ослаблять нерушимые связи» (Комментарий к *Государству* 1.69.7). Он исцеляет то, что утратило свое естественное состояние, навсегда или на время (Прокл, Комментарий к *Тимею* 3.63.29–64.2 (159е)). Однако, как поясняет Прокл со ссылкой на «теологов» (то есть орфику), этот тип здоровья вторичен по отношению к исходному «демиургическому» здоровью, существующему от сотворения мира и ассоциируемому с Пейто [богиня убеждения, эпитет Афродиты] и Эротом. Всякая деградация связана с несоразмерностью и нарушением баланса, например, избытком или недостатком жидкостей. Старение же – это результат ослабления нашей природы в результате борьбы с неблагоприятными внешними условиями, как об этом и пишет Платон далее в диалоге (*Тимей* 81d). Поэтому естественно предположить, что Демиург обладает неиссякаемым источником пеанической силы, которая позволяет поддерживать здоровье космоса (там же, 63.10–17). Здравие и бессмертие космоса, продолжает далее Прокл, Демиург обеспечивает в двух смыслах. С одной стороны, ему необходимо поддерживать нерушимые связи, сохраняющие целостность космоса, а с другой – их необходимо обновлять («так как их силы ограничены»). В комментируемом месте *Тимея* 33а речь идет о первом случае, «провиденциальной заботе Де-

миурга о мире», тогда как второй случай иллюстрируется образом из *Политика* 273ε, где Кормчий-Демиург берет в руки кормило и спасает постепенно деградирующий мир от погружения в состояние «древнего беспорядка» (там же, 63.19–27). Второй тип здоровья обеспечивается Асклепием, хотя Демиург содержит в себе источник как этого «асклепического», так и высшего «демиургического» здоровья (там же, 64.6–10).

II

Покидая при так до конца и не выясненных обстоятельствах Акрополь,⁹ богиня Афина лично обратилась к Проклу с просьбой предоставить ей новое жилище. Она, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 30), явилась философу во сне и сказала, что ей будет угодно остановиться в его доме. Примечательно, что это сообщение биографа может быть сопоставлено с имеющимися археологическими данными. Марин рассказывает такую историю (*Жизнь Прокла* 29). Выполняя просьбу своего благодетеля Теагена, Прокл отправился в святилище Асклепия для того, чтобы попросить бога о выздоровлении его дочери Асклепигении:

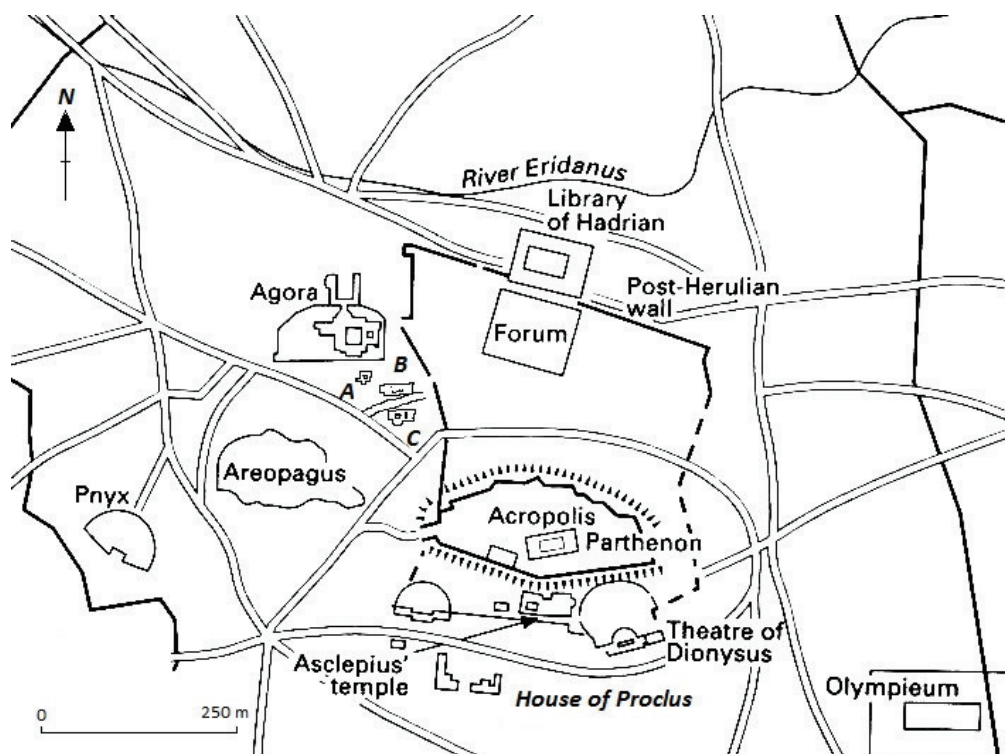
«...В это время город еще мог пользоваться благами этого святилища и храм Спасителя еще не был разрушен. И пока он молился древним способом, девушка неожиданно почувствовала изменение и болезнь немедленно отступила, так как Спаситель, будучи божеством, с легкостью исцелил ее... Вот какое дело он совершил, причем, как и во всех подобных случаях, он избегал внимания толпы, дабы не подавать повода для злоумышленников.

Даже место, в котором он жил, очень ему помогало. Ведь по благополучному стечению обстоятельств, тот дом, который он делил со своим “отцом” Сирианом и Плутархом, им самим именуемым “дедом”, очень подходил ему, будучи расположен рядом с прославленным Софоклом святилищем Асклепия и [храмом] Диониса у Театра (...γείτονα μὲν οὖσαν τοῦ ἀπὸ Σοφοκλέους ἐπιφανοῦς Ἀσκληπιείου καὶ τοῦ πρὸς τῷ θεάτρῳ Διονυσίου), так что стоящий на Акрополе мог его видеть или, по крайней мере, различить (...ὄρωμένην δὲ ἢ καὶ ἄλλως αἰσθητὴν γιγνομένην τῇ ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς)...”¹⁰

⁹ Должно быть, это связано с перемещением знаменитой бронзовой статуи Афины с Акрополя на овальный форум в Константинополе ок. 465–470 гг.

¹⁰ Фраза не вполне понятная. Ее по-разному переводят и обсуждают Rosán 1949, 30, Frantz 1988, 43, Castrén 1991, 475, Karivieri 1994, 116–117, п. 11, Saffrey and Segonds 2001, 34. Ниже мы пересказываем основное содержание нашей статьи Afonasin–Afonasina 2014.

Марк Эдвардс предлагает считать, что по мысли Марина, дом открылся взору тогда, когда храм Асклепия был разрушен.¹¹ Эта идея привлекательна тем, что может быть использована для косвенной датировки этого события, так как после Марина о древнем святилище Асклепия в Афинах действительно никто больше не упоминает.



Афины в V в. н. э.

Что бы не имел в виду Марин, соответствующий его описанию обширный комплекс зданий, расположенный на южном склоне Акрополя между Одеоном Герода Аттика и Театром Диониса, был действительно обнаружен и раскопан в 1955 г. К сожалению, городские власти отвели археологам совсем немного времени для изучения памятника, так как в этом месте планировалась масштабная реконструкция. Центральная часть комплекса была раскопана, подробно описана, и значимые находки переданы в музей Акрополя. Теперь над домом Прокла проходит любимая афинянами пешеходная улица Дионисиу Ареопагиту, а расширение комплекса, уходящее под современные здания, изучено лишь частично, в основном благодаря работам

¹¹ Edwards 2000, 104, n. 329: "...seen, or if not it became visible, from the acropolis of Athena".

по строительству метро и нового музея Акрополя (Meliades 1955, Frantz 1988, Brouskari 2004, Caruso 2013).

Первые же исследователи этого памятника охотно идентифицировали его с домом, который принадлежал семье Плутарха, и связали как с самим основателем афинской школы неоплатонизма, так и с его ближайшими преемниками Сирианом и Проклом. Эта гипотеза в настоящее время материализовалась в виде таблички «Дом Прокла» *in situ*. В самом деле, это строение было расположено в подходящем месте и, как пишет Франц,¹² явно относилось к тому типу зданий, которые в Античности использовались для публичных собраний и поэтому получили условное название «философских школ». Важно так же, что здание непрерывно использовали в течение V в. и, по всей видимости, сначала перестроили, а затем оставили в VI в.

Идентификацию подтверждают и богатые находки, как произведения искусства, так и надписи, иллюстрирующие религиозные предпочтения обитателей здания. Кроме святилища Кибелы и других объектов религиозной природы, в здании найдены многочисленные предметы повседневного обихода (лампы, вазы и др.). Неподалеку были, в частности, обнаружены многочисленные статуи божеств (в том числе статуэтка Изиды), скульптурный портрет философа и фрагмент надписи со словами σοφῆς и βίον. Еще один скульптурный портрет философа (некоторые считают – самого Плутарха), датируемый V в., обнаружен поблизости.¹³

Захоронение годовалого поросенка, обнаруженное под «домом Прокла», – это очень примечательное открытие. По неизвестным причинам жертвенный нож был оставлен в горле животного, а рядом с ним было разложено семь ламп (одна – с изображением бегущего Эрота) и вазы. Лампы новые и ранее не использовались. Находку истолковывали совершенно по-разному. Жертвоприношение могло быть связано с римской церемонией закладки здания (*Terminalia*). Оно могло быть подношением местным божествам (*genii*) по случаю какого-нибудь важного события, скажем, успешного возвращения на родину после длительного путешествия. Подношение подобного рода уместно и Матери Богов, почитаемой частным образом (или даже тайно), так как подходящее святилище также было обнаружено в доме и, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 19), неоплатоники поклонялись Матери

¹² “The house in question fits all the topographical specifications in the *Vita Procli*, and furthermore, its site, as far as it could be estimated from its scattered known parts, precludes the existence of anything comparable in the area...” (Frantz 1988, 43).

¹³ Находки хранятся в Эпиграфическом музее, музеях Агоры и Акрополя. Многочисленные иллюстрации см. в работах Frantz 1988, Camp 1994, Bruskarı 2004 и Eleftheratou 2015.

Богов в ее разнообразных ипостасях. Кровь животного могла быть подношением лунной богине Гекате.¹⁴ Наконец, согласно Юлиану (*Речи* 5.177 В–С), поросенка было уместно пожертвовать подземным богам.

Хотя ни одного случая принесения в жертву животного в неоплатонической школе не упоминается в письменных источниках, Марин сообщает, что Прокл лично испытывал «огненные видения» Гекаты, будучи посвящен в эти таинства дочерью Плутарха Асклепигенеей и даже

«...вызвал дождь, вращая вертишейку (*ἰνυγὰ τινά*), тем самым избавив Атику от губельной засухи. Он также обеспечил защиту от землетрясений и, испытывая силу пророческого треножника, слагал стихи об упадке [традиции]» (Марин, *Жизнь Прокла* 28).

Марин упоминает и другие религиозные практики, получившие распространение среди платоников, а также постоянно подчеркивает тесную связь Прокла с богами, прежде всего, Афиной, Асклепием и женским божеством, от Луны до Гекаты и Кибелы.

ἰνυξ (*ἰνυξ*, вертишейка) – это птица (дочь Пана и Эхо в мифологии), которая еще в древности ассоциировалась с любовными чарами. Для того, чтобы повлиять на неверного любовника, колдун ловил вертишейку (*jinx torquilla*, небольшую птицу семейства дятловых), распинал ее на колесе и вращал.¹⁵ Впоследствии термин *ἰνυξ* и связанные с ним процедуры претерпели эволюцию. В области любовной магии термин начал использоваться в отношении самого инструмента, колеса, тогда как в платонической традиции он стал символизировать эротическую связующую силу, которая объединяет людей и богов.¹⁶

¹⁴ Подробнее см. Karivieri 1994, 135f.

¹⁵ У Пиндара (*Пифийские песни* 4.213–220) учреждение ритуала приписывается Афродите, а вертишейка поэтически описывается как «птица, вызывающая безумие».

¹⁶ Эта интерпретация лучше всего известна благодаря *Халдейским оракулам*, где *iunges* («магические колеса Гекаты», fr. 206 Des Places) идентифицируются с идеями (или мыслями) высшего божества, Отца, тогда как Эрот («первый, выпрыгнувший из Ума Отца», fr. 42 Des Places) понимается в качестве космической силы, связывающей воедино два мира и гармонизирующей космос с душой. Эти *iunges*, низшие сущности в цепи бытия, посланники, осуществляющие связь Отца с миром, помогают теургу связать Предвечную Триаду Халдеев с остальным бытием. Кроме того, *iunges* связывают с планетарными силами, «Умными столпами», которые поддерживают упорядоченное движение планет. Те *iunges*, которые призывал теург, как считалось, перемещались физически в подходящую случаю планетарную сферу и обеспечивали контакт между нею и материальным миром (fr. 77–79 Des Places). Подробнее см. Majercik 1989, 9–10, 16, 29, 171–172.

Вращая колесо в процессе теургического ритуала, колдун получал некие магические имена (fr. 87 Des Places), также связанные с *iunges* (то есть божественные посланцы символически идентифицировались с теми посланиями, которые они приносили). В одном оракуле говорится, что эти имена, будучи произнесены теми, кто понимает смысл божественных речений, наделяют теурга необычными способностями (ср. fr. 150 Des Places).

Как мы видели, по словам его биографа Прокл время от времени совершал религиозные действия, направленные на практические цели. Как правило, делал он это по просьбе других людей. Его молитвы, произнесенные «древним способом», излечивали больных, заклинания спасали от засухи и землетрясений и т. д. (*Жизнь Прокла* 17, 29–30). Мы не знаем, были ли это символические ритуальные действия, или же обряды совершались физически, как в древности, однако найденный в «доме Прокла» жертвенный поросенок свидетельствует о том, что подобного рода жертвоприношения могли быть частью нормальной религиозной практики неоплатонической школы. Марин косвенно подтверждает это, говоря, что Прокл, строгий вегетарианец,¹⁷ тем не менее притрагивался к мясу, «ради ритуала» (*Жизнь Прокла* 12 и 19). Так что не исключено, что для заклинаний «древним способом» неоплатонический философ использовал настоящую птицу, а не хитроумные планетарные устройства, вроде того, которое Пселл описывает как «сферу с встроенными в нее сапфирами, которую вращали на кожаном ремне» (PG 122.1133 A 8–9; Majercik 1989, 30).

Можно, однако, связать ритуальное жертвоприношение в «доме Прокла» и с другим, более значимым событием. Предположим, что наш философ действительно готовится принять в своем доме Афину, как это описывает Марин (*Жизнь Прокла* 30). Это действие должно было сопровождаться какими-то приготовлениями, и ритуальное подношение, равно как и установление нового святилища были бы наиболее естественными шагами. Эта гипотеза недавно высказана Христианом Уилдбергом (Wildberg, forthcoming), который, в частности, отмечает, что очистительный ритуал подобного рода

¹⁷ Соблюдавший также пифагорейские пищевые запреты. Так, по сообщению Дамаския (*Философская история*, фр. 84D), будучи в Афинах врач Яков, наставник будущего философа неоплатоника Асклепиодота, предписал Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее в качестве слабительного мальву. Однако философ отказался следовать предписанию врача, строго исполняя пифагорейский пищевой запрет, согласно которому не дозволялось есть мальву потому, что она считалась «первым признаком симпатии между небесными и земными существами» (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 109; ср. Халдейские оракулы, фр. 210a).

был уместен и по отношению к Афине. В самом деле, в *Эвменидах* Эсхила (276 сл.) преследуемый эринниями Орест сначала очищает себя кровью жертвенного поросенка, а затем «с чистыми устами» обращается к Афине с просьбой защитить его и избавить от греха матереубийства. Кроме того, семь ламп, не больше и не меньше, также могут указывать на ритуал в честь Афины. Ведь ей Прокл посвятил *седьмой* свой гимн, в котором, в частности просит богиню «даровать ослабшим членам нерушимую мощь здоровья» и «отогнать скорбную толпу прожорливых недугов» (*Гимн Афине*, 40–46), а в Комментариях к *Тимею* (1.151), вслед за пифагорейцами (Аристотель, фр. 13 Ross) поясняет, что седмица более всего подходит Афине потому, что, как простое число, порождается одним отцом (монадой).

Разумеется, у Эсхила речь может идти лишь об обычном очищении от преступления, уместном при обращении к любому божеству (так, Кирка смывает кровью поросенка грех Ясона и Медеи, виновных в смерти брата Медеи, Аполлоний, *Агонастика* 4.700–716, а храм Аполлона в Дельфах таким образом очищался раз в месяц), однако во всей своей совокупности эти данные могут указывать в искомом направлении: Прокл готовил свой дом к приходу самой Афины.





«Дом Прокла». Неподалеку от входа в здание находилась небольшая комната, превращенная в святилище Матери Богов. На стене справа от входа располагались рельеф с изображением Матери Богов и небольшая таблица, возможно, с изображением Асклепия (Eleftheratou 2015, 47). В качестве алтаря был приспособлен погребальный стол для жертвоприношений (менса), датируемый исследователями временем ок. 350-325 гг. до н. э. Из-за ограниченных размеров комнаты он был развернут боковой стороной. Изображения: статуэтка Кибелы, позднеримский период (вверху слева); сцена посмертной встречи усопшего с философом, расположенная на боковой стенке стола (вверху справа). Именно она была видна посетителям святилища, вероятно, отражая философские интересы хозяев дома. В нижнем ряду: две другие сцены, прощания и оплакивания, расположенные, соответственно на передней и боковой частях алтаря, были повернуты к стене и не видны из-за ограниченных размеров комнаты.

III

Вернемся к процитированному выше месту о визите Прокла в святилище Асклепия (*Жизнь Прокла* 29). Асклепигению постигла неведомая болезнь и, когда всякая надежда на излечение была утрачена, ее отец Архиад, невероятно переживающий о здоровье своей единственной дочери, обратился к Проклу с просьбой помолиться за нее богу.¹⁸ Асклепий услышал мольбу, и девушка немедленно выздоровела. В повествовании Марина этот эпизод занимает центральное место, так как ему придается провиденциальное значение: девушка, чудесно спасенная Асклепием, затем вышла замуж за архонта Теагена и родила будущего схолаха Академии Гегия (Дамаский, *Философская история* фр. 63В Athanassiadi). Если бы она умерла, то прервалась бы «золотая цепь» платонической преемственности. С другой стороны, ба-

¹⁸ Очевидно, Прокл был уже известен своими способностями в этой области. Так, Марин сообщает, что он постоянно обращался к богу «на словах и в гимнах» с просьбами исцелить его друзей, всегда вызывал врачей и стремился сделать так, чтобы они проявили все свои способности, нередко лично помогая им (*Жизнь Прокла* 17).

бушка спасенной девушки, также Асклепигения, – на манер Диотимы из *Лира* Платона, открывшая Сократу «знание» Эрота, – посвятила Прокла в некие древние таинства, которые она, в свою очередь, узнала от своего отца и «духовного деда» Прокла Плутарха, который еще ранее унаследовал это знание от своего отца Нестория. Имя Асклепигения указывает на тесную связь этой семьи с культом Асклепия (ведь даже их дом располагался, как мы знаем, в нескольких метрах от святилища бога), и довольно примечательно, что Плутарх решил передать это знание не сыну, а дочери. Возможно, как замечает по этому поводу Джон Диллон (Dillon 2007, 123, п. 16), этот выбор был обусловлен тем обстоятельством, что сын Плутарха Гиерий (Hierius), также философ и ученик Прокла, не был для этого подходящей фигурой. Как бы там ни было, своим действием Прокл не только отплатил добром за добро, но и показал, что он был хорошим учеником.

Мы видели, что Прокл тесно общался со многими богами,¹⁹ однако Асклепий помогал ему в течение всей жизни: в молодости Прокл чудесным образом выздоровел, когда Телесфор, сын Асклепия и бог исцеления, явился ему во сне; в более зрелом возрасте патрон медицины («пришедший из Эпидавра») излечил его от артрита; наконец, Асклепий посетил его в виде змеи и во время его «последней болезни» (*Жизнь Прокла* 7 и 31). Философ пишет о видении Асклепия в его Комментариях к *Алкивиаду* 166 (II 228–229 Segons).

Кроме бога из Эпидавра, он поклонялся аскалонскому Асклепию Леонтуху (*Жизнь Прокла* 19). Наконец, он, возможно, был причастен к установлению культа, связанного с Асклепием у себя на родине, и его преемник Марин придает этому эпизоду определенное значение.

Именно, биограф философа (*Жизнь Прокла* 32) сообщает, что в Лидии Прокл посетил святилище некоего божества Адротты, которое местные идентифицировали с Асклепием или Диоскурами. В «ясном видении» гении места явились Проклу и с «театральным жестом» прославили его как «украшение города», в то же самое время упрекнув в том, что он недоста-

¹⁹ Марин сообщает (*Жизнь Прокла* 16), что юный Прокл, только что прибывший из Александрии в Афины, поразил своего будущего учителя Сириана необычной приверженностью культу Селены, что, как показывает Джон Диллон, едва ли сводилось к обычному религиозному почитанию лунного божества, так как Луна в неоплатонизме на небесном уровне представляла высшее женское начало «Халдейской» теологии, Гекату. Кроме того, согласно Юлиану (*Oratio* 5.166 AB) Луна на космическом уровне представляла саму Мать Богов, Кибелу. Следовательно, «прославляя Луну, неоплатоники тем самым воздавали хвалу всей цепи женских порождающих начал, восходящих к Гекате и Кибеле» (Dillon 2007, 118–119).

точно внимательно слушал Ямвлиха, который уже идентифицировал их с Махаоном и Подалирием.²⁰

Общую картину дополняет и следующий раздел биографии (33). После упоминания о неназванных благах, которых Прокла удостоили Пан и Мать Богов, Марин упоминает об Аттисе, не желая далее распространяться об этом, дабы не смущать слушателей звуками погребальных плачей и другими темными ритуалами, характерными для этих таинств.

Обращение к уникальному свидетельству Дамаския (*Философская история*, фр. 142В; Athanassiadi 1999, 315), возможно, прояснит эту недосказанность. Философ сообщает следующий миф: восьмой сын бога по имени Садик и брат Диоскуров и Кабиров, Эшмун вызвал интерес у финикийской богини Астронои, Матери Богов. Юный бог отверг ухаживания богини, кастрировал себя топором и умер. Однако богиня воскресила его и, «оживив своим животворным теплом, превратила юношу в божество», назвав его Пеаном. Не известно, какими источниками пользовался Дамаский. Не исключено, что он прочитал об этом в *Финикийской истории* Филона из Библа или обратился к местной устной традиции (Athanassiadi 1999, 315, п. 376).²¹ Примечательно то, что некая народная история затем истолковывается философом в платоническом ключе. Именно, финикийское божество Эшмун идентифицируется с Асклепием из Берита и помещается, на основе неясных этимологических и генеалогических аналогий, на Восьмую сферу, то есть над Седьмой сферой, где обитают планетарные боги. Сама по себе история полностью идентична мифу о Кибеле и Аттисе, чье оскотление и последующее воскресение призваны символизировать природные циклы.²²

²⁰ Свидетельства об этих сыновьях Асклепия см. в собрании Eldestein 1945, fr. 78–95. Нам не известно, где и по какому поводу Ямвлих говорил нечто подобное.

²¹ Археологические и эпиграфические данные свидетельствуют о том, что этот древний финикийский культ был адаптирован греками и римлянами. В Сидоне сохранились руины святилища Эшмуна, которое было возведено еще в VI в. до н. э. и использовалось вплоть до римского периода подобно Асклепионам, как это показывают раскопки 1963–1978 гг., в ходе которых в храме и его окрестностях были обнаружены различные вотивные предметы. В одной надписи II в. до н. э. из Сардинии Эшмун отождествляется с Асклепием (KAI 66). На римской монете III в. н. э. Эшмун изображен между двумя змеями, а на римской пластинке из Сидона – в компании Гигеи.

²² См., например, *Сатурналии* 1.21, где Макробий сначала (1–6) интерпретирует Адониса как солярное божество, которое то возвращается к радующейся богине Венере (в верхнюю полусферу Земли), то спускается к скорбящей богине Прозерпине (в нижнюю полусферу), а затем переходит к Кибеле и Аттису (7–10), символизирующих, соответственно, Землю и Солнце. Когда Солнце-Аттис спускается в преиспод-

Именно эту историю, согласно Марину (33), Прокл комментировал философским образом и написал об этом специальную книгу, к сожалению, до нас не дошедшую. Вспомним, что лидийский бог из Адротты, идентифицировался не только с Махаоном и Подалирием, но и с Диоскурами. Ясно, что перед нами еще один пример интерпретации Асклепия как изначально природной «умирающей и воскресающей» силы, вознесенной затем на высший, должно быть, солярный, уровень, что, кстати говоря, находит соответствие в гимне Прокла Гелиосу (15–27), где солярное божество сначала объявляется высшим звеном в цепи, являющей Феба (Аполлона), в чьем блеске рождается Пеан, наполняющий здоровьем весь мир, а затем отождествляется с «отцом Диониса» (то есть Зевсом), Аттисом и Адонисом.²³

Итак, во-первых, многочисленные тексты показывают, что неоплатоники фундаментальным образом переопределили место Асклепия в иерархии божеств, следом переосмыслив и саму концепцию здоровья:

«Считается, что [телесное] здоровье может быть уподоблено душевной справедливости, так как первое – это своего рода справедливость телесная, тогда как вторая – это справедливость душевная. Ведь привычка упражнять части души тем, что вносит в нее наименьшее разногласие, есть ни что иное, как справед-

ную, наступает всеобщая скорбь, когда же он возвращается «в восьмой день до апрельских календ», вся природа славит его воскресение. Напомню, что в предыдущей главе у Макробия речь в аналогичном ключе идет об Асклепии, а затем – о Геракле, который также мыслится как солярная сущность (мы разбирали это место выше). Об упоминаемых сыновьях Асклепия см. в собрании Eldestein 1945, fr. 78–95. Нам не известно, где и по какому поводу Ямвлих говорил нечто подобное.

²³ Павсаний (*Описание Эллады* 7.23.7–8) приводит мнение одного финикийца, который полагал, что Асклепий – это сын Аполлона и у него не было смертной матери: «Асклепий – это воздух, поэтому он столь необходим для поддержания здоровья как в людях, так и во всех животных, тогда как Аполлон – это Солнце, и его вполне основательно можно считать отцом Асклепия, так как именно оно своим согласованным движением обеспечивает смену времен года и придает здоровье воздуху». Примечательно, что совершенно аналогичную роль Макробий отводит Аттису: «Мать богов [Кибела]... едет на львах, животных, мощных своим напором и пылом, каковая природа свойственна небу, чьим охватом удерживается воздух, который несет землю. Солнце же в облике Аттиса украшает свирель и посох. Свирель показывает упорядочивание переменчивого дуновения, потому что ветры, в которых нет никакого постоянства, берут надлежащую природу от Солнца, а посох подтверждает власть Солнца, которое всем управляет...» (*Сатурналии* 1.21.8–9, пер. В. Звиревича). Ср. далее (22.4), где со ссылкой на это место Макробий аналогично интерпретирует свирель и посох Пана, фигурирующего, как мы помним, вместе с Матерью богов у Марина.

ливость, тогда как сыновья Асклепия называли здоровьем то, что вносит строй и взаимное согласие в беспорядочность телесных начал» (*Жизнь Прокла* 3).

Кроме того, по свидетельству его биографа неоплатонический философ отправляется в храм бога не в поисках исцеления, но для того, чтобы попросить за другого человека, Асклепий же сам приходит к нему, причем, по видимому, без предварительной просьбы. А иногда и боги просят у философа помощи и защиты.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2014) "The houses of philosophical schools in Athens", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 9–23.
- Athanassiadi, P., ed., tr. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Brouskari, M. S. (2004) "ΟΙ ΑΝΑΣΚΑΦΕΣ ΝΟΤΙΩΣ ΤΗΣ ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ, ΤΑ ΓΛΥΠΤΑ (The Excavations South of the Acropolis, The Sculpture)," *Archaiologikê Ephêmeris* 141, 2002, Fifth Period, Athens: Hetaireia.
- Camp, John McK. II (1994) *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*. Athens.
- Caruso, A. (2013) *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387a.C. – 485 d.C.)*. Athens: Scuola archeologica italiana di Atene.
- Castrén, P., ed. (1994) *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A. D. 267–529*. Helsinki.
- Dillon, J. M. (2007) "The Religion of the Last Hellenes", *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions*. Genève: Fondation Hardt: 117–147.
- Dillon, J., ed. (2009²) *Iamblichus. The Platonic Commentaries*. Brill, 1973; The Prometheus Trust.
- Edwards, M. J., tr. (2000) *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Edelstein, E. and L. (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, 2 vols.
- Eleftheratou, S., ed. (2015) *Acropolis Museum. Guide*. Athens.
- Finamore, J. (1999) "Julian and the Descent of Asclepius," *Journal of Neoplatonic Studies* 7.1, 63–86.
- Frantz, A., Tompson, H., Travlos, J. (1988) *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Vol. XXIV: Late Antiquity, A. D. 267–700*. Princeton, N. J.; reviewed by P. Castrén in: *Gnomon* 63 (1991) 474–476.
- Hällström, G. af. (1994) "The Closing of the Neoplatonic School in A. D. 529: An Additional Aspect," Castrén 1994, 140–159.
- Karivieri, A. (1994) "The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis. A Contribution," Castrén 1994, 115–140.

- Majercik, R., tr. (1989) *The Chaldean Oracles*. Leiden.
- Marchiandi, D. (2006) "Tombe di filosofi e sacrari della filosofia nell'Atene tardo-antica: Proclo e Socrate nella testimonianza di Marino di Neapolis," *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, ser. III, 6.1, 101–130.
- Melfi, Milena (2007) *I Santuari di Asclepio in Grecia* 1. Rome.
- Meliades, J. (1955) "Ἀνασκαφαὶ νοτίως τῆς Ἀκροπόλεως", *Praktika [ΠΑΑΗ]* (1955) [1960] 36–52.
- Oikonomides, Al. N., tr. (1977) *Marinos of Neapolis. The Extant Works, or The Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid*. Greek Text with facing (English or French) Translation, *Testimonia De vita Marini*, an Introduction and Bibliography. Chicago.
- Petracos, B. (1995) *The Amphiareion of Oropos*. Clio Editions, Greece.
- Rosán, L. J. (1949) *The Philosophy of Proclus. The Final Stage of Ancient Thought*. New York.
- Saffrey, H. D., Segonds, A.-P., eds. (2001) *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna (Collection des universités de France). Paris.
- Wildberg, Ch. (forthcoming) "Proclus of Athens: A Life," *Proclus*, ed. by Piet d'Hoine and M. Martijn, Oxford University Press (https://www.academia.edu/10270624/-A_Life_of_Proclus).
- Звиревич, В. Т., пер., Петрова, М. С., ред. (2013) *Макробий. Сатурналии*. Москва.
- Месяц, С. (2013) «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах», В. В. Петров, ред. *ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва, 169–209.