

НУМЕНИЙ ИЗ АПАМЕИ

ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

ПЕРЕВОД Е. В. АФОНАСИНА И А. С. АФОНАСИНОЙ
ПО СОБРАНИЮ ФРАГМЕНТОВ Э. ДЕ ПЛАСА (DES PLACES 1973)

ИЗ ТРАКТАТА «О БЛАГЕ»
(Περὶ τὰγαθοῦ)

КНИГА I

Фр. 1a des Places (9a Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* IX, 7, 1, р. 411 b–c Viguiер;
I, р. 493, 22–494, 7 Mras

[После знаменитого сообщения Климента Александрийского о том, что, по мнению Нумения, Платон – это «Моисей, говорящий на аттическом наречии» (*Строматы* I, 150, 4).¹ См. фр. 8.] Прочитую теперь и собственные слова пифагорейского философа Нумения из его первой книги *О благе*:

«Сказав об этом и запечатав (σημηνάμενον) свои слова свидетельствами Платона, следует обратиться к еще большей древности и, опоясавшись речениями Пифагора, призвать на помощь прославленные народы, вкуче с их таинствами, учениями и установлениями, согласными с Платоном, – всеми теми, которых придерживаются брахманы, иудеи, маги и египтяне».²

¹ Это первое по времени упоминание Нумения позволяет установить *terminus ante quem*: оно доказывает, что Нумений был известен Клименту, который писал в конце II века в Александрии и умер в начале III века где-то на востоке, вероятно, в Иудее (Евсевий, *Церковная история* VI.11.6, на основании письма Александра, епископа Иерусалимского, датированного 216 г.).

² Тема связи классической традиции и восточных религиозных учений волновала многих позднеантичных мыслителей. Персы («маги»), египтяне и, со времен походов Александра Македонского, брахманы («гимнософисты») упоминались в этой связи постоянно, в особенности в сюжетах о путешествиях греческих мыслителей на Восток. Иудеи в поле зрения греков появились достаточно поздно, вероятно в эллинистический период и, прежде всего, в Александрии. Именно тогда благодаря, вероятно, усилиям Аристобула, а затем Филона, Климента, Оригена, Евсевия и других иудеохристианских апологетов возникла идея о том, что греки заимствовали свою философию у восточных мудрецов древности, среди которых первейшее место отводилось Моисею. Подробнее об этом см. общее предисловие и предисловие к фр. 24–28. Следуя Клименту, Евсевий причисляет Нумения к своим сторонникам. Однако насколько это верно? Современные исследователи оценивают ситуацию неоднозначно. Марк Эдвардс (Edwards 1990) настроен довольно скептически. Джон Диллон (Dillon–Long 1988,

Но об этом достаточно. [Далее следует фр. 9.]

Фр. 1b des Places (9b Leemans)

Ориген, *Против Кельса* I 15; I, p. 67, 21–27 Koetschau

Насколько же лучше Кельса³ пифагореец Нумений, во многих случаях обнаруживший свою исключительную ученость, тщательно исследовавший многие мнения и сведший воедино все то, что казалось ему истинным; ведь в первой книге своего трактата *О благе*, говоря о народах, которые считают бога бестелесным, и причисляя к ним иудеев, он, не сомневаясь, использовал в своем сочинении изречения пророков, и речь его изобиловала тропами (τροπολογῆσαι).⁴

124) настаивает на том, что сказанное Нумением, будучи очищенным от спекуляций Климента, Оригена и Евсевия, сводится лишь к традиционной для античных авторов идее «естественного богословия» (которую нетрудно возвести к самому Платону), и предлагает следующее прочтение этого фрагмента: «Важны не только содержание, но и терминология этого пассажа. Нумений предлагает начать с Платона, и, отметив себя знаком Платона, – ведь он произносит σπμαίνομαι с легкой иератической нотой, – сперва опоясать себя (именно так, в отличие от Де Пласа, следует понимать медиальную форму συνδέω) доктриной Пифагора, а затем надеть на себя унаследованную мудрость “прославленных народов” (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκμοῦντα). Эта последовательность очень важна: Пифагор и “народы” вызывают уважение, однако они должны быть согласованы с учением Платона. Все это довольно эксцентрично, однако посмеем ли мы назвать эту идею эклектичной? Нумений не просто прогуливается по супермаркету философии и сравнительной религии. У него имеется своя согласованная система – достаточно дуалистическая трактовка платонизма, которую он украшает и обогащает приложением к ней еще одного принципа – того же, что неоплатоникам донесли Гомер, Гесиод, Орфей и боги Халдеи в одной упаковке, а именно, что Платон получил божественное откровение, и поэтому его учение должно согласовываться со всеми остальными личностями и традициями, сподобившимися божественного откровения». Нам такая интерпретация кажется правдоподобной, тем более что образ философа, облачающегося перед битвой, и тому подобная военная терминология очень характерны для Нумения, как это показывают, например, фрагменты (24–28) из его книги *О неверности Академии Платону*.

³ Философ платоник II века, чье *Истинное слово* известно лишь из пересказа Оригена. Детальный и точный очерк его философии: Frede 1994.

⁴ Далее Ориген говорит, что Гермипп в первой книге трактата *О законодателях* утверждает, что Пифагор якобы заимствовал свою философию от иудеев и распространил ее среди греков. Кроме того, сохранились сочинения историка Гекатея, в которых иудеи оцениваются столь высоко, что Филон даже усомнился в том, подлинные ли это произведения Гекатея. Догадка Филона, как мы теперь знаем, была верна, и те книги, с которыми он имел дело, действительно были образчиками эллинистической или римской иудейской псевдоэпиграфической литературы, каковой поздняя античность знала немало и образцы которой сохранились как у самого Филона, так и у раннехристианских писателей (см. об этом, например, статьи М. Смита и М. Хенделя в сборнике Fritz 1971, 189–228, 229–330).

Фр. 1c des Places (32 Leemans)

Ориген, *Против Кельса* IV, 51; I, p. 324, 18–27 Koetschau

[Ориген приводит цитату из Кельса, в которой тот обвиняет толкователей священного писания в том, что «их толкования еще более позорные и абсурдные, нежели сами истории». Вероятно, говорит далее Ориген, Кельс имеет в виду сочинения Аристобула и Филона, однако он едва ли читал их, потому что в противном случае увидел бы, что экзегеты нередко настолько хорошо истолковывают смысл священных речений, что это убеждает даже некоторых греческих философов.]

Мне известно, например, что пифагореец Нумений – превосходный толкователь Платона и прославленный приверженец пифагорейской доктрины – во многих своих книгах излагает учение Моисеево (τὰ Μωϋσείως) и пророков, истолковывая их не так уж и неправдоподобно, при помощи тропов, как например, в так называемом *Удодѣ*⁵, а также в книгах *О числах* и *О месте*. А в третьей книге своего трактата *О благе*... (см. фр. 10а).

Фр. 2 des Places (11 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 21,7–22,2, p. 543bd Viguier;
II, p. 48,17–49,13 Mras

И снова Нумений в своем трактате *О благе*, объясняя мысли Платона⁶, рассуждает следующим образом:

«Представления о телах мы формируем посредством наблюдения похожих тел и знаков, обнаруживаемых в объектах и доступных нашим чувствам. Напротив, благо не может быть схвачено при помощи чего-либо непосредственно открывающегося взору или посредством какого-либо чувственно воспринимаемого подобия. Как человеку, сидящему на смотровой вышке,⁷ удастся, напрягши зрение, всего на миг ухватить силуэт паруса маленького рыболовного судна, – одного из тех далеких суденышек, предоставленных самим себе и попавших в пучину волн, – точно так же и нам следует отстраниться как можно дальше от вещей чувственных и остаться один на один с благом (τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον), там, где нет ни человека, ни какого другого живого существа, ни тела большого или малого, но только безмерное, неопишемое и совершенное (ἀτεχνῶς) божественное одиночество – убежище (διатρήβη) и излюбленная обитель (ἀγλαΐαι) блага, в котором оно в покое, благодати, тишине и величии не-

⁵ ἐν τῷ καλουμένῳ «Елопи. Чему могла быть посвящена книга с таким названием? Де Плас замечает, что, если следовать хотя бы описанию удода в *Истории животных* Аристотеля (IX.15, 616a35–b2), эта птица примечательна тем, что меняет свою окраску в зависимости от времени года. Само по себе это наблюдение достаточно для последнего аллегорического истолкования. Не исключено, что в текст в этом месте закралась ошибка, однако словоупотребление Оригена показывает, что для него название книги также выглядит необычным.

⁶ Возможно, такие места, как *Государство* VI, 509b9, *Пир* 209–211, *VII Письмо* 344b.

⁷ Подобный же образ см. в фр. 12.

спешно плывет поверх всего сущего (ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ).⁸ Однако если кому, увлеченному чувственным, почудится, будто он видит парящее над ним благо, и он убедит себя в том, что общается с ним, то пусть знает, что полностью заблуждается. В действительности для этого необходимо не простое устремление, но направленное на бога усилие: для этого лучше сначала пренебречь чувственным и – с юношеским рвением (νεανεισταμένῳ) к наукам – изучив свойства чисел, сосредоточиться на науке о том, что есть сущее⁹.

Все это из первой книги.

Фр. 3 des Places (фр. 12 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XV, 17, 1–2; р. 819 a–b Viguier;
II, р. 381, 10–17 Mras

«Что есть бытие? Состоит ли оно из четырех элементов, земли, огня и других двух промежуточных природ? И являются ли они сущностями, либо вместе, либо каждая в отдельности?

– Однако как они могут существовать, будучи сотворенными и вновь гибнущими, если мы можем видеть их возникающими один из другого, изменяющимися и не состоящими ни из элементов, ни из их соединений?

– Как и тела, эти элементы не могут обладать истинным бытием. Но если не они, то, может быть, материя в силах обладать истинным бытием?

– Однако для нее это совершенно невозможно, так как она не в силах оставаться одной и той же (ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν): материя – это река, бурная и стремительная, безграничная и нескончаемая по глубине, ширине и длине».

Фр. 4a des Places (13 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XV, 17, 3–8; р. 819 c–820 a Viguier;
II, р. 381, 18–382, 19 Mras

А немного ниже он добавляет:

«Ведь Речь хорошо говорит¹⁰: Если материя беспредельна (ἄπειρος), то она неопределенна (ἀόριστος), а если неопределенна, то неразумна (ἄλογος), а если неразумна, то непостижима (ἄγνωστος). Кроме того, если она непостижима, то с необходимостью неупорядочена (ἄτακτος); ведь упорядоченное должно быть легко постижимым, беспорядочное же не стоит на месте, а то, что не стоит на месте, не существует. Но, как ранее мы уже договорились, недопустимо, чтобы все это ассоциировалось с бытием.

⁸ О световых и иных метафорах и их возможных источниках см. Dodds 1960, 7 сл.

⁹ Эрик Доддс (Dodds 1960, 12, п. 1) предлагает исправить τί ἐστὶ τὸ ὄν (что есть сущее?) текста на τί ἐστὶ τὸ ἓν (что есть единое?). Напротив, Des Places 1973, 105, п. 8 (вслед за H. D. Saffey) замечает, что, цитируя целый ряд диалогов Платона, Нумений никогда не использует *Парменид* (хотя благо и единое связываются в фр. 19). См. об этом также в третьей главе его книги: Dodds 1965.

¹⁰ καλῶς ὁ λόγος εἴρηκε φάς. Речь персонифицирована, как, например, в *Филебе* 51c3.

– Хотелось бы, чтобы это стало всеобщим мнением, а если нет, то хотя бы моим.

– Стало быть, я утверждаю, что материя, ни сама по себе, ни в телесных формах, не есть сущее.

– Что же тогда? Разве есть что-то иное, кроме этого, в природе целого?

– Да. И это не слишком трудно объяснить, если мы сначала попытаемся обсудить все между собой. Ведь тела по природе своей смертны и безжизненны, всегда в движении (πεφορτισμένα)¹¹, никогда не остаются тождественными себе и не нуждаются ни в чем таком, что держало бы их вместе.

– Совершенно верно.

– А в противном случае останутся ли они на месте?

– Конечно нет.

– Что же за [природа] тогда способна их сдерживать? Если она телесна, а значит подвержена распаду и рассеянию¹², то, как мне кажется, лишь Зевс Спаситель сможет их удержать; если же надлежит ей избавиться от всяких телесных страстей, чтобы, будучи рожденными, они могли избежать распада и остаться вместе, то в этом случае, как мне думается, у нас не остается выбора, кроме как признать ее бестелесной. Из всех природ она одна неподвижная, сплоченная и лишена всякой телесности. В любом случае она не возникла, не растет, не подвержена никакому другому виду движения, и по этой причине справедливо считается, что бестелесное всему предшествует (πρᾶξβῆσαι)».

Фр. 4b des Places (test. 29 Leemans)

Немесий, *О природе человека* 2, 8–14, р. 69–72 Matthaеi

Так, против всех, кто душу полагает телом, довольно будет сказанного сообща Аммонием, учителем Плотина, и Нумением, пифагорейцем,¹³ а именно:

«Тела, по природе своей изменчивые, тленные и во всех частях способные делиться до бесконечности, так что ничего не может оставаться от них неизменного, нуждаются в удерживающем, сводящем, собирающем и господствующем начале, которое мы называем душой. Итак, если душа есть какой-нибудь вид тела, даже из самых тонких частей, то что же сдерживает ее? Ибо уже доказано, что всякое тело нуждается в сдерживающем начале; и так мы будем идти в бесконечность, пока не дойдем до чего-либо бестелесного. Если же сказать, подобно стоикам, что в телах есть напряженное движение (τονικήν κίνησιν),¹⁴ направленное вовнутрь и вовне одновременно (причем направленное вовне определяет величину и качество, а то, что направлено вовнутрь, – единство и сущность), то

¹¹ См. *Тимей* 52аб.

¹² σκιδνάμενον: см. *Тимей* 37аб.

¹³ Как замечает Эрик Доддс, «воззрения, которые здесь приписываются Аммонии (Саккасу) и Нумению, – это всего лишь общее мнение всех антимаериалистов, как платоников, так и пифагорейцев. Аммоний, вероятно, упомянут в качестве второго основателя платонизма, а Нумений – как ведущий пифагореец» (Dodds 1960, 25).

¹⁴ См. фр. 451 Хрисиппа (SVF II, 149; Столяров 1999, I, с. 244).

следовало бы спросить придерживающихся такого взгляда, что это за сила, – так как всякое движение выходит из силы, – и в чем состоит ее сущность? Если эта сила есть материя, то относительно ее мы спросим о том же, если же не материя, но нечто существующее в материи (ἔνυλον), тогда, спрашивается, что же это такое? Существующее в материи не то, что сама материя; так называется только то, что участвует в материи. Что же это такое, участвующее в материи: есть ли оно материя или нечто нематериальное (ἄνυλον)? Если не материя, то как же оно существует в ней, не будучи само материей? Если же оно не материя, то и нематериально, если нематериально, то и не тело: ибо всякое тело есть нечто, существующее в материи. Если же [стойки] скажут, что тело имеет три измерения и что душа, пребывающая во всем теле, также имеет три измерения и что, следовательно, она есть тело, то на это мы ответим, что действительно всякое тело имеет три измерения, но что не все, имеющее три измерения, есть тело: в самом деле, качество и количество, бестелесные сами по себе, привходящим образом могут изменять объем. Душа, таким образом, есть нечто непротяженное в себе самой; однако привходящим образом благодаря тому, в чем она находится и что имеет три измерения, она сама выглядит так, как будто имеет три измерения. Притом всякое тело движется или извне или изнутри. Движущееся извне неодушевлено, движущееся изнутри – одушевлено. Если бы душа, будучи телом, двигалась извне, она была бы неодушевленной, если же душа станет двигаться изнутри, то она одушевлена.¹⁵ Но, очевидно, нелепо утверждать, что душа одушевлена или неодушевлена. Следовательно, душа не есть тело. Воспитываемая душа питается чем-то бестелесным – науками. Но ни одно тело не питается чем-нибудь бестелесным, следовательно, душа не есть тело – таково рассуждение Ксенократа.¹⁶ Если же душа не питается вообще, а всякое тело живого существа питается, то душа не есть тело».¹⁷

¹⁵ См. *Федр* 245e5–7: «Ведь всякое тело, движимое извне, неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, одушевлено, потому что такова природа души».

¹⁶ См. аналогию Платона немного ниже в том же *Федре* (247d). Ксенократ считал, что душа – это число, и, согласно *Комментарию на «Федон»* Дамаския (I 177=fr. 73 Heinze / 211 Isnardi Parente), постулировал бессмертие души, причем и «неразумной» ее части. См. Диллон 2005, 144.

¹⁷ Перевод А. Ф. Лосева (1980, 135–136) с изменениями.

КНИГА II

Фр. 5 des Places (14 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 9, 8–10, 5; p. 525 b–526 a Viguiet;
II, p. 25, 21–27, 2 Mras

[После выдержек из *Тимея* (27d и 37e) в сопоставлении с библейскими пассажами, призванными показать сходство позиций Платона и Библии в вопросах о бытии, времени и вечности.]

Но чтобы кто-нибудь не решил, что я искажаю слова этого философа [Платона], я обращусь к комментариям, в которых объясняется смысл его высказываний. Многие посвятили себя рассмотрению этих предметов. Для моих же целей достаточно будет привести слова знаменитого мужа, Нумения пифагорейца, которые он произносит во второй книге трактата *О благе*:

«Пойдем же! Приблизимся настолько близко, насколько хватит сил, к бытию (τὸ ὄν), и скажем, что бытие – это не то, что было, не то, что становится, но всегда то, что есть сейчас, в настоящем времени. Если кто-нибудь решит переименовать это настоящее (ἐνεστώτα) в вечность,¹⁸ то я с ним соглашусь. Что же касается прошедшего, то, как мне кажется, надлежит считать его полностью ушедшим, настолько удалившимся и убежавшим от нас, что более не сущим. С другой стороны, грядущего еще нет, оно лишь допускает появление бытия в будущем. Ибо невозможно в одном и том же отношении помыслить бытие, как несущее, уже несущее или еще несущее; ведь, сказав так, мы столкнемся с огромным затруднением, утверждая, что одна и та же вещь одновременно может как быть, так и не быть.

– Но если это так, то каким образом может существовать что-либо еще,¹⁹ если бытие является небытием по отношению к самому бытию (τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν)?

– Так что бытие есть нечто вечное и неизменное и всегда тождественное себе; оно не имеет начала и не может быть уничтожено, не возрастает и не убывает, не становится больше или меньше; оно не подвержено движению ни в каком-либо ином, ни в пространственном смысле слова: ведь ему не подобает двигаться вперед или назад, вверх или вниз, влево или вправо; и надлежит ему не вращаться вокруг своего центра, но скорее стоять неподвижно, твердо и непоколебимо, всегда в одном и том же состоянии и положении».²⁰

¹⁸ См. *Тимей* 37e3–38b2, цитируется Евсевием выше (IX. 9.7).

¹⁹ σχολῆ ἄν τι ἄλλο.оборот, характерный для Платона. Ср.: «Что еще может быть благочестивым, если не благочестиво само благочестие?» (*Протагор* 330d8–e1).

²⁰ Ср., например, *Федон* 78d–e; *Пир* 211a и др.

Фр. 6 des Places (15 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 6–8, p. 526a–c Viguiер;
II, p. 27, 3–14 Mras

Ниже, после дальнейших размышлений, он добавляет:

«Однако пойдем далее. Не буду делать вид, будто я не знаю имени бестелесного, и рискну скорее сказать об этом, нежели умолчать. Ведь имя, о котором я говорю, это то самое, которое мы давно искали. И пусть никто не смеется, если я назову “сущность и сущее” (οὐσίαν καὶ ὄν) именем бестелесного. Причина, почему оно называется “сущим”, состоит в том, что оно не имеет начала и не может быть уничтожено, не подвержено никакому роду движения или изменения к лучшему или худшему. Оставаясь простым, неизменным и тождественным по форме (ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ), оно само не желает выйти из себя, и ничто иное не может заставить его это сделать. Ведь разве не говорил Платон в *Кратиле*, что имена суть чистые добавления (ἐπιθέτα) к представлению о вещах? ²¹ Итак, установлено и выяснено, что бестелесное есть бытие (τὸ ὄν ἀσώματον)».

Фр. 7 des Places (16 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 9–11; p. 526 c–d Viguiер;
II, p. 27, 15–25 Mras

Ниже он добавляет:

«Я сказал, что сущее бестелесно и что оно умопостигаемо (τὸ νοητόν). Все вышесказанное, насколько я могу припомнить, касается именно этого. Однако я хотел бы усилить аргумент настоящего исследования таким простым добавлением: если эти утверждения не согласуются с мнениями Платона, то, может быть, нам следовало бы обратиться к другим великим и могучим мужам, таким как Пифагор? Ведь говорит Платон (позволь же мне напомнить его собственные слова): «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее? Одно из них постигается с помощью размышления и рассуждения [и, очевидно, есть вечно тождественное бытие]; другое же подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле». ²² Спросив, что есть бытие, он недвусмысленно назвал его не имеющим возникновения. Становление, по его словам, не присуще бытию. В противном случае оно бы изменялось; а если бы изменялось, то не было бы вечным.

²¹ Платон, *Кратил* 430a10: «...имя есть некое подражание вещи».

²² Цитата практически точная. Платон, *Тимей* 27d6–28a4, перевод С. С. Аверинцева, измененный в соответствии с текстом Нумения.

Фр. 8 des Places (17 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 12–14; p. 526 d–527 a Viguier;
II, p. 28, 1–11 Mras

Еще ниже он говорит:

«Коль скоро бытие вечно все целиком и неизменно, и совершенно никоим образом не выходит из себя, но пребывает тем же и остается таким же, то это и есть то, что “разум постигает с разумением” (νοῆσει μετὰ λόγου περιληπτόν).²³ Если же тело – это поток и подвержено моментальным изменениям,²⁴ то оно погибает и больше не существует. Не будет ли, следовательно, величайшей глупостью отрицать, что оно есть нечто неопределенное и может быть постигнуто лишь мнением или, говоря словами Платона, “возникает, гибнет и в действительности никогда не существует”». ²⁵

Так говорит Нумений, ясно истолковывая как учение Платона, так и более древнее учение Моисея. Значит по справедливости ему приписывают следующее изречение:

«Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии? (‘Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων’;)» ²⁶

Климент Александрийский, *Строматы* I, 150, 4;
II, p. 93,10–11 Stählin–Früchtel–Treu
(= Евсевий, *Приготовление к Евангелию*, IX 6, 9)

Аристул в первой книге своего сочинения *К Филометру* пишет: «Платон также следовал началам нашего законодательства. И очевидно, что он самым внимательным образом вникал во все его подробности. Ведь еще до Деметрия [Фалерского] и прежде владычества Александра и самих персов существовал другой перевод, включающий в себя повествование об исходе евреев из Египта, обо всех замечательных событиях, очевидцами или непосредственными участниками которых были наши предки, о завоевании земли обетованной, а также изложение всего нашего законодательства. Очевидно, что вышеупомянутый философ – муж весьма ученый, многое позаимствовал из этого источника. Равным образом и Пифагор многое позаимствовал у нас для своего учения». Нумений же, пифагорейский философ, прямо говорит:

«Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?»

²³ См. Hadot 1968, 291, n. 1.

²⁴ См. *Тимей* 43аб.

²⁵ См. *Тимей* 28а3–4.

²⁶ Источником для Евсевия в этом случае является Климент Александрийский, однако маловероятно, что само изречение происходит из этой же книги трактата *О благе*. Более того, как замечает Edwards 1990, 67, учитывая неуверенность Евсевия, не исключено, что это изречение (λόγιον) во времена Нумения было чем-то вроде поговорки и принадлежит вовсе не ему, а, скажем, тому же Аристулу или какому другому иудео-христианскому экзегету.

КНИГА III

Фр. 9 des Places (18 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию IX*, 8, 1–2, p. 411d Viguiet;
I, p. 494, 9–16 Mras

А в третьей книге он упоминает самого Моисея (Μωσῆως), говоря следующее:

«Далее идут египетские храмовые писцы Ианний и Иамврий²⁷, мужи, равных которым, как считалось, не было в искусстве магии во времена изгнания иудеев из Египта. Вот почему большинство египтян сочли их достойными встать рядом с Мусеем (Μουσαίω)²⁸, предводителем иудеев, мужем, способным, как никто, молиться богу; и из напастей, которые Мусей (Μουσαῖος) навлек на Египет, они смогли отвести наиболее ужасные».

Этими словами Нумений свидетельствует как о чудесных деяниях Моисея, так и о том, что он был угоден богу.

Фр. 10a des Places (11 Leemans)

Ориген, *Против Кельса*, IV, 51; I, p. 324, 23–27 Koetschau

[Начало см. в фр. 1c] ...А в третьей книге своего трактата *О благе* он излагает даже некую историю об Иисусе без упоминания, однако, его имени и истолковывает ее посредством тропов; а удачно или нет – об этом мы скажем в подходящее время. Он рассказывает также о Моисее, Ианнии и Иамврие.

[Далее Ориген говорит:] И хотя мы не очень ликуем по этому поводу, но все же одобряем Нумения в большей степени, нежели Кельса и других греков, потому что он решил изучить наши истории ради истины, и они произвели на него впечатление в качестве историй, которые следует понимать в иносказательном смысле.

²⁷ В *Исх.* 7:11 имена египетских «мудрецов и чародеев», которых призвал к себе фараон, не названы. О том, что их звали Ианний и Иамврий, мы узнаем из *II Тим.* 3:8, а также из *Дамасского документа V.18–19*.

²⁸ Несколько ниже в этой же книге (IX.27.3) Евсевий цитирует слова иудейского историка Артапана, сохраненные Александром Полигистором, в которых Моисей и Мусей также отождествляются: «Этот Мусей, как они говорят, был учителем Орфея». Этот ход вполне понятен: согласно эллинистическому иудейскому историку, Моисей научил Орфея, а Орфей передал это знание грекам, следовательно, эллинская мудрость в конечном итоге восходит к иудейской. Этот фрагмент из сочинения Нумения, по-видимому, доказывает, что он едва ли был знаком с текстом иудейских писаний непосредственно. Все его сведения наверняка происходят от иудео-христианских апологетов. Не исключено также, что интерес Нумения к иудаизму – это наследие Александра Полигистора – иудея и доксографа, пифагорейскими трудами и книгой философских преемств которого он наверняка заинтересовался бы, если бы они были ему доступны, либо гностиков, знакомство с доктринами которых также можно проследить в фрагментах его сочинений (например, как показывает Марк Эдвардс (Edwards 1990, 70–73), в связи с именем Зороастра).

Фр. 10b des Places

См. фр. 52.

КНИГА IV или V

Фр. 11 des Places (20 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 17, 11–18, 5;
р. 536d–537b V.; II, р. 40, 9–41,5 Mras

Отстаивая позицию Платона, Нумений в трактате *О благе* дает свою интерпретацию второй причины, говоря следующее:

«Желающему постичь бога, как первого, так и второго, надлежит сперва рассмотреть все по порядку и очень аккуратно. После того как порядок наведен, ему следует внимательно изучить этот предмет, в противном случае лучше не говорить вовсе, ведь если взять его раньше положенного срока, еще не сделав первый шаг, то это сокровище превратится, как говорят, в пепел. Да не испытаем мы подобной напасти! Призвав самого бога сделаться нашим проводником и попросив, чтобы он показал нам сокровища своей мысли, приступим к делу и, помолившись, начнем наше рассуждение. Первый бог, сущий в себе, прост, целен и неделим. А второй-и-третий бог – един (ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς).²⁹ Однако, соединившись с материей, являющейся двоицей, он, с одной стороны, привносит в нее единство, а с другой – разделяется ею надвое (ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς) в соответствии с ее характером, страстным и переменчивым. Так, отвернувшись от умопостигаемого (то есть, от самого себя), взглянув на материю и помыслив о ней, он забывает (ἀπερίοπτος) о себе. Прикоснувшись к чувственному миру, он служит ему и возводит до состояния, присущего его собственному характеру³⁰, как результат любви к материи (ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης)».³¹

Фр. 12 des Places (21 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 6–10; р. 537 b–d Viguiet;
II, р. 41, 6–22 Mras

Затем он говорит:

«Не обязательно, чтобы первый выступал в роли демиурга (δημιουργεῖν); следует считать первого бога отцом бога-демиурга (δημιουργοῦντος). Если бы мы исследовали демиургическое начало, утверждая, что первое сущее более всего

²⁹ На таком переводе настаивает Майкл Фреде (Frede 1987 и Диллон 2002, 433), резонно замечая, что смысл сказанного должен сводиться к утверждению того факта, что, изначально будучи аспектами одной сущности, они разделяются лишь под влиянием материи, превращаясь в демиурга и мировую душу.

³⁰ Ср. *Тимей* 42e5–6.

³¹ Комментарий к этому фрагменту см. Диллон 2001, 352.

подходит для этого свершения, это было бы хорошим началом для нашей речи. Однако не о демиургическом начале наша речь, ищем мы первое начало (τοῦ πρώτου), поэтому я беру свои слова обратно и считаю их произнесенными (ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρητα). Я продолжу свою речь и начну охоту с другой стороны. Но прежде чем схватить эту речь, давайте заключим между собой безоговорочное соглашение, согласно которому первый бог не проявляет активности в каких-либо делах и является царем,³² в то время как демиургический бог “берет на себя управление на пути по небу”.³³ Именно благодаря ему осуществляется и наше путешествие, когда ум (νοῦς) направляется вниз через сферы³⁴ ко всем, кто в силах стать ему причастными. Когда бог взирает на нас и обращается к каждому из нас, тогда тела растут и расцветают, поскольку бог опекает (κηδεύοντος) их посылаемыми сверху дарами (ἀκροβολισμοῖς)³⁵; когда же Бог возвращается назад в свою сторожевую башню³⁶ (περιωπή), все прекращается и ум живет независимо, наслаждаясь счастливой жизнью.³⁷

³² *Государство* X 597e2; *Законы* X 904a6. Ср. Максим Тирский (XI.12a).

³³ Следовательно, отождествляется с Зевсом из мифа в *Федре* 246e5.

³⁴ ἐν διεξόδῳ, согласно Де Пласу. διεξοδος может означать как орбиту (например, солнца), так и переход (в том числе в смысле военного маневра) или проток (например, реки). В данном случае речь идет о переходе ума от Демиурга через космос к отдельным сущностям.

³⁵ Вообще говоря, ἀκροβολίζω означает «вести перестрелку на расстоянии», а ἀκροβολισμός соответственно «перестрелка» или «перебранка». Поскольку из предыдущей фразы ясно, что речь идет о Зевсе, то не исключено, что это выражение следует рассматривать в качестве аллегорического указания на дождь и молнии, посылаемые Громовержцем (см. Leu 1972, 56 n. 4), что к тому же удачно подчеркивает амбивалентность этого высшего начала.

³⁶ Ср. фр. 2.

³⁷ Что именно прекращается? Гибнут тела, и остается лишь ум (как это понимает Gifford 1903), или же, напротив, ум некоторое время живет самостоятельно без опеки свыше? Кроме того, как замечает Диллон, «...не ясно, какой ум имеется в виду. Мне кажется, что эта двусмысленность является намеренной, и νοῦς означает одновременно и ум демиурга, эманлирующий из него как отдельная сущность, и ум отдельных людей или по крайней мере тех, кто в силах иметь ум. Такая избирательная причастность уму напоминает “отделяемый ум”, с которым мы встречались у Плутарха, и еще в большей степени подобна уму *Поймандра* (22), присущему только избранным» (Диллон, 2002, 355). Этот же автор замечает, что возможно, как и в фр. 18, источником этого воззрения является миф из *Политика* (272e): «...когда должна... была наступить перемена, ... кормчий вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного вождения...». Далее говорится, что вначале космос чувствовал себя прекрасно без божественного руководства, однако затем им овладело «состояние древнего беспорядка», поэтому божеству пришлось снова взять кормило и направить все по «прежнему свойственному ему круговороту» (273c–e, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Однако вполне вероятно, что в дополнение к этим космическим циклам Нумений имел в виду также и более локальные изменения, временные разрывы связи

Фр. 13 des Places (22 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 13–14, p. 538 b–c Viguiet;
II, p. 42, 15–21 Mras

...Выслушай же, как Нумений богословствует о второй причине:

«Как земледелец относится к садовнику, так же первый бог – к демиургу.³⁸ Один, как земледелец (γεωργόν), сеет семя всякой души во все вещи, которые способны принять его; другой, как законодатель, насаждает (φυτεύει), распределяет и пересаживает то, что было посеяно из этого источника в каждом из нас».³⁹

Фр. 14 (23 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 15–19, p. 538 c–539 a Viguiet;
II, p. 42, 22–43, 13 Mras

И далее он снова говорит о том, как вторая причина основывается на первой:

«Даримое переходит к принимающему и уходит от дарителя (таковы услуги, имущество, серебро и монеты) – все это смертное и человеческое. Напротив, божественные вещи таковы⁴⁰: когда они распределяются и передаются от од-

жду индивидуальным умом и демиургом, свидетельствующие, кроме того, о двух противоположных тенденциях в самом демиурге (см. фр. 11).

³⁸ Ὁσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα... Ср. Федон 110d5.

³⁹ Ὁ μὲν γε ὦν σπέρμα πάσης ψυχῆς στείρει... Этот фрагмент порождает сложную текстуальную проблему. Де Плас (Des Places 1973, 108), Джон Уиттакер (см., например, Whittaker 1967 и 1978) и другие авторы настаивают на необходимости оставить в этом фрагменте чтение рукописи и понимать его как явное указание на библейское влияние: «Другой, сущий...». Если это так, то перед нами уникальный случай использования библейской и филоновской терминологии, совершенно неясный в силу отсутствия контекста. Вслед за Диллоном (2002, 352, 434) и с некоторыми сомнениями, мы принимаем чтение γεωργόν вместо γε ὦν. Альтернативой, как замечает Диллон, будет предположение, что σπέρμα является предикатом для ὦν, но в таком случае отец окажется семенем каждой души и второе предложение фрагмента будет таким: «Первый, будучи семенем всякой души, сеет ее во все вещи, которые способны принять его...». После внимательного разбора именно такое чтение в конечном итоге принимает Марк Эдвардс (Edwards 1989, а затем 1990, 66), замечая, со ссылкой на J. C. M. Van Winden, что это вообще могло быть Ὁ μὲν γε οὖν, и, кроме того, это, кажется, тот случай, когда лучше воздержаться от окончательного вывода. Как бы там ни было, поскольку мы не отрицаем влияние Библии и Филона на терминологию Нумения и других доказательств для этого достаточно, нет необходимости в данном случае бороться за один термин и портить совершенно ясную аналогию экзотической терминологией. То, что имеет в виду Нумений, вероятно, может быть понято как развитие сказанного в *Тимее* (41d–42a): смешав «тождественное» и «иное», демиург формирует субстанцию души и распределяет ее среди звезд, с которых она затем «рассеивается» младшими богами в души людей. В результате души «насаждаются» необходимостью в тела людей и т. д. (Edwards 1989).

⁴⁰ Это согласуется с классификацией вещей в *Законах* I, 631b3–7.

ного к другому, они не теряются одним и без ущерба для него приносят другому прибыль (ὄνησις); и более того – сверхприбыль (προςὄνησε), напоминанием о том, что он знал ранее.⁴¹ Эта замечательная вещь является прекрасным знанием, которое принимающий получает с пользой для себя, а дающий не утрачивает. Рассмотрим, например, как одна лампа получает свет от другой, причем первая не уменьшает своего свечения, передавая огонь материалу второй⁴². Такой же вещью является и знание, которое, будучи переданным и полученным, одновременно и остается у дарителя, и прибывает у получателя. И причина этого, о чужеземец, нечеловеческой природы, и состоит она в том, что сущность, предрасположенная к знанию⁴³, – одна и та же у бога, дающего его, и у нас с тобой, его получающих. Ведь и Платон сказал, что мудрость была принесена человечеству вместе с блестящим пламенем факела Прометея.⁴⁴

Фр. 15 des Places (24 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 20–21, р. 539a–b Viguiер;

II, р. 43, 15–21 Mras

Ниже он добавляет:

«Таковы жизни соответственно первого и второго богов. Очевидно, что первый находится в покое, в то время как второй, в отличие от него, – в движении. Первый пребывает в умопостигаемом (τὰ νοητά), второй же связан и с умопостигаемым, и с чувственно воспринимаемым (τὰ αἰσθητά).⁴⁵ Не удивляйся тому, что я сказал, сейчас ты услышишь еще более удивительные вещи. Вместо движения, присущего второму, я заявляю, что покой (στάσις), присущий первому, является его внутренним (σὺμφυτον) движением, из которого рождается космический порядок и его вечное пребывание, и спасение (σωτηρία) распространяется на все вещи».⁴⁶

⁴¹ Иными словами, он удваивает знание, поделившись им. Кроме того, он сможет вспомнить о том, что знал ранее (в смысле Платоновского анамнесиса).

⁴² Кратко просматривая историю представления об эманации вплоть до неоплатонизма, Доддс (Dodds 1963, 213–214) возводит ее к средней Стое (а в конечном итоге – к *Тимею* 42e5–6). Этот образ встречается в литературе по крайней мере со времен Цицерона (*Об обязанностях* I.51, с указанием на Посидония), ср. также *Премудрость Соломона*, 7.27, Арий Дидим, ар. Stobaeus II.7.13, Климент, *Строматы* VII.47.6 и др.

⁴³ ἔξις τε καὶ οὐσία ἢ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην – то есть ум.

⁴⁴ *Филеб* 16c6–7.

⁴⁵ См. также фр. 46b, 46c и 22. Особую «жизнь» умопостигаемому миру приписывал Филон (*О перемене имен*, 267; *О том, что бог неизменен*, 32), вероятно, под влиянием академической философии. См. дискуссию в Dodds 1960, 50–51.

⁴⁶ См., например, *Софист* 348e–249a. См. также Аристотель, *Метафизика* XII.7, 1072a26 (о первом неподвижном двигателе) и XIV.4, 1091b18 (о термине «спасение» в отношении к благу).

КНИГА V

Фр. 16 des Places (25 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 22, 3–5, р. 544a–b Viguier;
II, р. 49, 13–50, 8 Mras

В пятой книге он говорит следующее:

«Если сущность и идея умопостигаемы, и если мы признаем, что ум предшествует (πρὸςβύτερον) им в качестве причины, тогда он один лишь обнаруживается как благо (αὐτὸς οὗτος μόνος εὔρηται ὦν τὸ ἀγαθόν). Если демиург – это бог творения, то благо – это начало сущности. Благо относится к богу-демиургу, который является его подобием, как сущность к творению, которое является ее образом и подобием.⁴⁷ Если демиург – автор творения, благо, то демиург – создатель сущности, должен считаться абсолютным благом (αὐτοάγαθον), которое присуще ему по природе. В то время как второй, будучи двойственным, создает в качестве демиурга свою идею и космос, первый⁴⁸ полностью предан созерцанию. Итак⁴⁹, четырем именам у нас соответствует четыре сущности: (1) первый бог, благо абсолютное; (2) его подобие, демиург благой; (3) сущность, одна – первого; другая – второго; (4) подобие ее, прекрасный космос, украшенный⁵⁰ причастностью к красоте».

⁴⁷ Демиург в качестве бога творения, «младше» блага, которое является первым принципом бытия. Он лишь имитатор блага, и сам благо только по причастности к нему. Эту схему можно возвести к *Тимею* (29c2–3) и *Государству* (VI, 509d7, 511e3; VII, 534a3–7).

⁴⁸ Ὁ γὰρ δεῦτερος διττὸς ὦν αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαυ ἐαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὦν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλωс, что буквально значит: «Второй, будучи двойственным, сам творит идею себя, и в качестве демиурга – космос, а затем всецело предается созерцанию». Мы принимаем исправление ἔπειτα на ἐπεὶ ὁ α' (=πρῶτος), предложенное Доддсом (предложение, возражение Адо и дискуссия: Dodds 1960, 15–16, 48–52). В этом случае этот фрагмент выглядит более последовательным и понятным. Однако если «всецело предается созерцанию» все же не благо, а демиург (как это происходит в фр. 18), то говоря это, Нумений мог иметь в виду миф из *Политика*, о котором уже упоминалось в связи с фр. 12. Возражения против гипотезы Доддса см. Des Places 1973, 57 (примечание к этому фрагменту), где, кроме того, указывается на параллель с *Халдейскими оракулами* (фр. 8 Des Places).

⁴⁹ Συλλελογισμένων, ср. ἐκ συλλογισμοῦ в последней строке фр. 19.

⁵⁰ κεκαλλωπισμένος, ср. Алкиной, *Учебник платоновской философии* X.3.

КНИГА VI

Фр. 17 des Places (26 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 22–23, p. 539b–c Viguier;
II, p. 43, 22–44, 3 Mras

После этого в шестой книге он добавляет следующее:

«Платон знал, что только демиург известен людям, в то время как первый ум, именуемый бытием в себе (αὐτοῦν)⁵¹, – абсолютно непознаваем; поэтому он говорил, что тот будто бы обращается к нам с такими словами: “О люди, этот ум, который вы считаете (τοπάζετε) наивысшим, – не первый ум, ведь есть и другой, который прежде вашего, – он и древнее (πρεσβύτερος) и божественнее”».⁵²

Фр. 18 (27 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 18, 24, p. 539 c–d Viguier;
II, p. 44, 4–13 Mras

И ниже, среди прочего, он добавляет:

«Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет судном со своего места, хотя его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир; определяя свой курс по небу, он плывет внизу по морю. Точно так же и демиург, прочно связав материю гармонией, так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как в корабле над водой.⁵³ Правда гармонией, он направляет ее с помощью идей, и вместо неба созерцающая

⁵¹ Первый бог отождествлялся с бытием еще Ксенократом. Слово αὐτοῦν см. Александр Афродизийский, *Комментарий на «Метафизику»*, 125.15.

⁵² Ср. *Халдейские оракулы* (фр. 7 Des Places): «Отец оформил и завершил все вещи и передал их второму уму, который люди чтят, как если бы он был первым». Диллон (2002, 348) замечает по этому поводу: «Предмет и тон этих пассажей весьма схожи, однако с уверенностью невозможно сказать, что один повлиял на другой или наоборот. Известно тем не менее, что Нумений в своем учении уделял большое внимание учениям брахманов, иудеев, магов и египтян (фр. 1), доказывая, что по сути они согласуются с тем, чему учили Платон и Пифагор. Таким образом, он наверняка с радостью принял бы такой текст, как *Оракулы*. Если посмотреть на это дело с другой стороны, Юлиан, хотя он и отводит себе скромную роль глашатая древних богов, был наверняка подвержен влиянию современного ему платонизма. Заслуживает внимания другое подозрительное совпадение в доктринах этих двух источников: в вопросе о двойственной природе демиурга (См. выше Нумений, фр. 16 и *Оракулы*, фр. 8). Наконец, существует и третья возможность, что и *Оракулы* и Нумений подверглись влиянию того направления мысли, которое составляло своеобразное подводное течение тогдашнего платонизма и в котором слились пифагорейские, гностические и герметические элементы».

⁵³ ἐπὶ < τῆς > θαλάττης [τῆς ὕλης]. Де Плас исключает слово «материя», считая его глоссой. Если сохранить чтение рукописи, получится «...над морем материи». В целом ср. фр. 12.

высшего бога, который притягивает его взор, обретает способность суждения (κριτικὸν) от созерцания, а устремление (ὄρητικὸν) – от своего желания».

Фр. 19 des Places (28 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 22, 6–8, p. 544 c–d Viguiер;
II, p. 50, 9–18 Mras

В той же шестой книге он затем говорит следующее:

«Вещи, причастные (τὰ μετίσχοντα) ему, не причастны ничему иному, кроме как разумению (τὸ φρονεῖν). Таким лишь образом они наслаждаются общением с благом, и никак иначе. Что же касается самого разумения, то оно есть собственность одного лишь первого. От него [разумения] все остальное получает цвет и благодать, в то время как само оно принадлежит исключительно ему⁵⁴, – и только неразумная душа может это оспаривать. Если второй является благим не сам по себе, но по причастности к первому, как в таком случае возможно, что он, по причастности к которому второй становится благим, сам не есть благо, особенно если второй причастен ему в качестве благого? Ведь и Платон посредством силлогизма (ἐκ συλλογισμοῦ) показал каждому, кто ясно видит, что благо – это единое (τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν)».

Фр. 20 des Places (29 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 22, 9–10, p. 544 d Viguiер;
II, p. 51, 2–9 Mras

И снова он говорит:

«Эти доктрины Платон излагал по-разному в разных местах. В частности, в *Тимее* он назвал демиурга благим в обычном смысле слова: Он был благ.⁵⁵ В *Государстве* же он назвал благо идеей блага,⁵⁶ полагая, что благо есть идея демиурга, поскольку нам он открывается как благо по причастности к первому и единственному. Люди, как говорят, являются отпечатками (τυπωθέντες) идеи человека, быки – идеи быка, лошади – идеи коня; точно так же и демиург благ по причастности к первому благу; в то время как идея блага будет первым умом, благом самим по себе (αὐτοάγαθον)».

Фр. 21 des Places (test. 24 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* I, p. 303, 27–304, 7 Diehl
[на *Тимей* 28c]

Нумений воспел трех богов, первого из которых он называет отцом, второго – творцом (ποιητής), а третьего – творением (ποίημα); ибо космос, по его представлению, и есть третий бог. Ведь, как он утверждает, демиург двойствен:

⁵⁴ О выражении μόνον μόνω см. Dodds 1960, 16–17. Ср. фр. 2.

⁵⁵ *Тимей* 29e1.

⁵⁶ *Государство* VI 508e3; ср. VII 517b9.

он первый бог и второй, а его демиургическая активность (τὸ δημιουργούμενον) – третий.⁵⁷ Однако лучше уж так говорить, нежели выражаться, как он, на трагический лад рассуждая о деде (πάππος), сыне (ἔγγονος) и внуке (ἀπόγονος). Сперва сказав это, неверно благо причислять к причинам. Оно ведь не сочетается с чем-либо еще и не становится вторым по рангу в сравнении с какой-либо иной вещью.⁵⁸

Фр. 22 des Places (test. 25 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* III, р. 103, 28–32 Diehl

[Комментарий на *Тимей* 39e7: «Сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же таких же он счел нужным осуществить в космосе».]

Первого бога Нумений сопоставляет (τάττει) с «живым как оно есть» и говорит, что тот мыслит при помощи второго (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); второго бога он сопоставляет с умом и полагает, что тот творит при помощи третьего (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν); третьего же он сопоставляет с рассудочным [умом] (τὸν διανοούμενον).⁵⁹

⁵⁷ Ср. фр. 11 и 16 и др. Отличия существенны, поэтому некоторые исследователи (например, Фестюжер и Диллон) предположили, что Прокл неправильно понял Нумения: демиургическая функция не разделена между двумя богами, а демиург двойственен в ином смысле – раскол происходит не между первой и второй, а второй и третьей сущностями. В целом, анализ терминологии, которую использует Нумений по отношению к трем первым началам, см. в Dodds 1960, 12–13.

⁵⁸ Отождествление «блага» и «отца» противоречит комментируемому в данном пассаже месту (*Тимей* 28c3), где «творец» предшествует «отцу». Ремарка Прокла о том, что благо не следует причислять к причинам – это, конечно, его собственное мнение. Вообще говоря, терминологию этого отрывка не следует прилагать к Нумению слишком буквально.

⁵⁹ Доддс переводит: the purposer (целеполагатель). Это необычное причастие (86 случаев в TLG) в одной рукописи мужского, а в другой – среднего рода, однако, как считает Доддс (Dodds 1960, 13–14), мужской – правильный, что доказывается словами Прокла в следующем же после нашего пассажа предложении: ἕτερον μὲν εἶναι τὸ νοοῦντα νοῦν, ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον (одно дело – мыслящий ум, а другое – рассудочный). Итак, отрывок показывает, как Нумений в одной фразе *Тимея* нашел всех трех своих богов: в «живом существе» (=первый бог) ум (=второй бог) усмотрел виды (ιδέας) и «счел нужным» (решил, рассудил, διενοήθη = третий ум, διανοούμενον) осуществить их в космосе. Три бога характеризуются тремя уровнями умственной деятельности. Первый «мыслит», лишь призвав на помощь второго, который есть собственно «ум». Однако «рассудить» или «счесть» (осуществить акт замысла, намерения, διάνοια) он может, лишь призвав на помощь третьего бога. Так он становится третьим богом. Поэтому «Второй-и-третий – одно» и поэтому творец «расколота материей» (фр. 11). Так, «демиург» Платона отличается от «ума» и третий бог, характеризующийся лишь διάνοια, превращается в мировую душу, в точности как у Плотина (*Эннеады*, III.9 [13] 1.35). Ср. также фр. 13 (аналогия с земледельцем и садовником).

ИЗ ТРАКТАТА «О ПОЗОРНОМ, СОГЛАСНО ПЛАТОНУ»

Фр. 23 des Places (30 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию*, XIII, 4, 4–5, 2, p. 650 с–651 а V.;

II, p. 177, 25–178, 12 Mras

[После цитаты из *Евтифрона* Платона (5еб–6с7).] Смысл этого объясняет Нумений в своей книге «О позорном, согласно Платону» (Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων),¹ говоря следующее:

«Если бы Платон, решивши написать о богословии афинян, затем почувствовал отвращение к нему и вменил им в вину все эти сказки о ссорах между богами и песни о том, как одни боги совокупаются со своими детьми, а другие пожирают их, и как дети мстят за это своим отцам, а братья – братьям, и все тому подобное; если бы, говорю я, Платон взял и открыто осудил все эти истории, то он, как мне кажется, сам спровоцировал бы афинян на дурные дела, и они убили бы его так же, как ранее Сократа.² Однако вместо того, чтобы выбрать жизнь в ущерб истине, он нашел способ сохранить как жизнь, так и истину. Выразив мнение афинян устами Евтифрона, человека хвастливого и глупого, к тому же совершенно не сведущего в богословии, устами Сократа он говорил сам, в типичной для него манере рассуждая и опровергая других».

¹ Слово ἀπορρητός может означать: 1) запрещенный, 2) тайный и 3) недопустимый, позорный. В этом значении оно встречается, например, у Плутарха: ἀπορρητά λέγειν τινά; τὰ ἀπορρητά = τὰ αἰδοῖα.

² Подобный же мотив, согласно Элиану (*Пестрые рассказы* III.36), двигал Аристотелем, когда в 323 г., сразу после смерти Александра и за год до своей, он решил покинуть Афины: он не хотел, чтобы «афиняне совершили второе преступление против философии».

ИЗ ТРАКТАТА «О НЕВЕРНОСТИ АКАДЕМИИ ПЛАТОНУ»

Предварительные замечания

Около 265 г. до н. э. Кратета на посту главы Академии сменил Аркесилай из Питаны, который тут же изменил стиль академической философии, вернувшись, как он полагал, к изначально присущему ей методу сократического диалога.¹ О подлинных причинах такого поворота можно только гадать. Джон Диллон (2005, 265–269) резонно замечает, что для лучшего понимания произошедшего необходимо рассмотреть философский контекст этой трансформации. Во многих отношениях уникальное сообщение философа неопифагорейца второго века н. э. Нумения имеет особую ценность именно в этой связи.

Диоген Лаэртий (IV 28–45) рассказывает о жизни Аркесилая относительно подробно, приводит сатирические стихи о нем (те же самые, что и Нумений) и некоторые из метких выражений, которыми он, как считается, прославился, но ничего не говорит о его учении, которого по стандартным меркам и не было, тем более, что «книг он, как утверждают некоторые, в силу воздержания от всяких суждений, не писал вовсе; другие же говорят, будто видели его за правкой каких-то сочинений, которые он то ли издал, то ли сжег» (DL IV 32). На пост главы школы он был избран, причем ему добровольно уступил некий Сократид (DL IV 32), и стал заметной фигурой на философской сцене.² Главным противником и конкурентом Аркесилая был, несомненно, Зенон Китийский,³ который прибыл в Афины ок. 311 г. и в течение двадцати лет учился сперва у киника Кратета, затем у Стильпона и, наконец, у Полемона (DL

¹ Подробнее ознакомиться с эпистемологией скептической Академии можно, например, по работам Long 1974, 88–106 и Schofield 1999. Тексты, переводы и комментарии см. в следующих собраниях: Long–Sedley 1987, Mette 1984 и Mette 1985. О Филоне из Ларисы см. Tarrant 1985, об Антиохе – Glucker 1978. К слову сказать, представление о работе Гарольда Тарранта можно получить по недавнему переводу его интересной статьи (Тарант 2003). Правда, она посвящена не Академии.

² Его современник Эратосфен в Афинах был впечатлен лишь двумя философами: Аркесилаем и стоиком Аристом Хиосским (см. Страбон, *География* I 15).

³ Школа Аристотеля осталась в стороне от этого спора. Хотя Аркесилай в молодости был учеником и любовником Теофраста, естественнонаучная проблематика, на которой специализировался в то время Ликей, его, по-видимому, не интересовала. К тому же во время активной деятельности Аркесилая Ликей возглавлял Ликон, руководивший школой более сорока лет, и интересовавшийся, по словам Диогена, в основном наукой и воспитанием (V 74). Так что с Аркесилаем ему было просто нечего делить.

VII 2),⁴ а затем основал свою школу. Физика и этика Зенона во многих отношениях представляла собой творческое и довольно успешное развитие платонического учения, что не могло понравиться новому схоласту Академии.⁵ Повидимому, перед ним открывалось два пути: либо признать, что подлинным наследником Платона является не он, а Зенон, либо объявить платонизм Древней Академии (а, следовательно, и Зенона) уступкой догматизму и вернуться к истокам – к чистому и неискаженному позднейшими наслоениями учению Платона. Однако каково это подлинное учение? Результат работы Аркесилая Диоген (с неодобрением) описывает так (IV 28):

«Он первым стал воздерживаться от суждений при противоречивости противоположных аргументов, первым стал рассматривать вопросы с обеих сторон и первым сдвинул учение, завещанное Платоном, своими вопросами и ответами сделав его похожим на эристику».

В действительности, это был скорее скептицизм – в античном смысле слова σκέψις, «рассмотрение», «изучение» – программа, имеющая мало общего с политической софистикой и предполагающая в определенном смысле научное изучения явлений, как воспринимаемых органами чувств, так и постигаемых разумом. Аркесилай не отказывался от высказывания мнения безусловно (и наши информанты согласны с этим), однако хотел, во-первых, вернуться к методам ранних платоновских «сократических» диалогов и, во-вторых, не готов был принять решение проблемы критерия, предложенное стоиками, которые считали, что достоверное знание можно получить из опыта на основании «постигающих представлений».⁶ Кроме того, как показывают наши свидетельства, по складу характера он был прирожденным спорщиком, любящим светскую жизнь и публичные выступления.⁷

⁴ Нумений (фр. 25) и Диоген говорят, что он учился и у Ксенократа, но это невозможно по хронологическим соображениям. См. Столяров 1998, I, 2.

⁵ Логика стоиков была оригинальна, однако во времена Зенона она еще только формировалась.

⁶ Изложение и оценку позиции Аркесилая см. у Секста Эмпирика (*Против ученых* VII 156–157, *Пирроновы положения* I.232). Подробнее см. Schofield 1999, 327–334.

⁷ Диоген сообщает, что он очень любил посещать платные зрелища, причем самые дорогие, в средствах не нуждался и никогда их не экономил, помогая друзьям (IV 38–39). Кстати, примечательно, что по Диогену все (!) схоласты скептической Академии умерли от чрезмерного потребления вина. Аркесилай (IV 44) умер, выпив слишком много неразбавленного вина и повредившись в рассудке; Лакид (IV 61) умер «от удара после чрезмерной выпивки». Случай Карнеада забавней (IV 64): узнав, что Антипатр умер, выпив яд, он был взволнован его мужеством и перед концом сказал: «Дайте и мне!» – «Чего?» – переспросили его; а он ответил: «Вина с медом». (О смерти Клитомаха Диоген ничего не сообщает.) Кроме того, Стилпон, «искусник в словопрениях, отвергающий “общие понятия”», также «скончался в глубокой старости, приняв вина, чтобы ускорить смерть» (II 120). Однако еще удивительнее описание кончины стоика Хрисиппа (VII 183–185, последний во всем тексте Диогена случай смерти от вина, который мне удалось обнаружить). После знаменитой фразы: «Не будь Хрисиппа, не было б и Портика» (ср. слова Карнеада, IV 62: «Не будь Хри-

Последователи оценили демарш Аркесилая амбивалентно. Сторонники единства академической традиции начиная, по крайней мере, с Филона из Ларисы,⁸ доказывали, что Аркесилай использовал скептицизм как своего рода завесу, спасающую от нападков критиков, сам же в узком кругу учеников продолжал заниматься традиционными для платонизма темами.⁹ Это мнение упоминают Секст Эмпирик (*Пирроновы положения* I 234) и Нумений (ниже, фр. 25), однако сами они в него не верят. Напротив, по их представлению, Аркесилай, говоря словами Нумения, «был во всем, кроме имени, пирронистом; академиком же не был, хотя и назывался». Того же мнения придерживался, вне всякого сомнения, и Антиох Аскалонский (I век до н. э.). Нумений из Апамеи имел на этот счет особое мнение, которое он и выразил в трактате *О неверности Академии Платону*. Он не только в самых резких выражениях критикует Аркесилая и его последователей за отступничество и забвение подлинного учения Платона, но и помещает всю, за исключением долгого периода скептицизма, платоническую традицию в контекст пифагореизма. Подлинным источником учения Платона, по его убеждению, был Пифагор, и именно пифагорейская составляющая академического учения является той основой, породив которую, можно постичь истинный смысл пифагорейско-платонического откровения. Разумеется, эта идея не нова. Платонизм был тесно связан с пифагореизмом с самого начала, и последующие авторы ясно это осознавали.¹⁰ Возрождение пифагореизма в I веке до н. э. только усилило эту тенденцию.

сипша, не было бы и меня»), – говорится, что «в конце концов он ушел к Аркесилаю и Лакиду и с ними занимался философией в Академии». Довольно экстраординарное решение для главы стоической школы. И далее: на жертвенном пире он «выпил неразбавленного вина, почувствовал головокружение и на пятый день умер». «Впрочем, – продолжает Диоген, – некоторые говорят, что он умер от припадка хохота: увидев как осел сожрал его смоквы, он крикнул старухе, что теперь надо дать ослу *чистого вина* и промыть глотку, закатился от смеха и испустил дух». Очевидно, что жизнь и смерть этих академиков и близких им по духу философов конструируется под влиянием определенного топоса.

⁸ По сообщению Цицерона (*Первая Академика* 11 сл.), ок. 88 г. до н. э. ученик, и до этого времени верный последователь Филона, Антиох Аскалонский, получил в Александрии две новые книги Филона, которые привели его в неописуемую ярость. Джон Диллон (2002, 66 сл.) предполагает, что книги эти могли быть посвящены доказательству принципиального единства академической традиции, что совершенно не устраивало Антиоха, который видел, что между учением Древней Академии и Новой был существенный разрыв. Подробнее см. Tarrant 1985, 127 сл. и в др. местах этого фундаментального исследования философии Четвертой Академии.

⁹ Диоген Лаэртий говорит, что «все время он проводил в Академии, отстраняясь от общественных дел» (IV 39–40). Чем, позволительно спросить, он там занимался? Кроме того, он же сообщает, что Аркесилай приобрел книги Платона. Довольно странное решение для главы платоновской Академии: может, в библиотеке школы уже не было ранних «сократических» диалогов?

¹⁰ Цицерон, например, говорит (*Государство* I 16), что в диалогах Платона Сократ нередко связывает этические вопросы с пифагорейским учением о числе и гармонии.

Рассуждая в *Застольных беседах* (VIII 2, 718c–720c) о том, в каком смысле Платон считал, что бог всегда остается геометром, Плутарх, со ссылкой на перипатетика Дикеарха, вопрошает:

«Не намекнул ли Платон, незаметно для тебя, на нечто близкое, подмешав к Сократу Ликурга не в меньшей степени, чем Пифагора? Ты, конечно, знаешь, что Ликург отменил в Лакедемоне арифметическую пропорциональность, как демократическую и охлократическую, и ввел вместо нее геометрическую, подобающую разумной олигархии и конституционной монархии» (719a, пер. Я. М. Боровского).

Об этой «пифагорейской» интерпретации Аристотелевой теории справедливости (ср. *Никомахова этика* V 7–8, 1131b9 сл.) мы упоминаем в данном случае потому, что ниже в фр. 24 читатель встретит это же сравнение в связи с эпикурейской школой и Академией. Современник Нумения платоник и софист Апулей, пересказывая биографию Пифагора во *Флоридах*, также замечает: «Что же касается нашего Платона, то он во всем, или почти во всем согласен с этой школой и чаще всего рассуждает подобно пифагорейцам» (XV, пер. С. П. Маркиша). Подобное впечатление у Апулея складывается потому, что в его время уже было непонятно, «Платон ли пифагорействует, или же Пифагор платонствует». Однако позиция Нумения значительно радикальнее и для второго века выглядит несколько экстремистской, напоминая идеи позднейших пифагорействующих неоплатоников.¹¹

В заключение скажем несколько слов об источнике, в котором сохранились публикуемые ниже фрагменты. Ученый христианин Евсевий Кесарийский (ок. 260–339) предпринял, наверное, самую масштабную (в смысле размеров) апологию христианства в патристической литературе. Первая ее часть – *Приготовление к Евангелию* – представляет собой пространную антологию, составленную из сочинений греческих авторов, в то время как вторая – *Доказательство Евангелия* – посвящена проблематичным отношениям между иудейскими и христианскими писаниями. Интересующее нас *Приготовление к Евангелию*, в отличие от, например, *Библиотеки* Фотия, состоит из дословных выдержек из античных авторов, а не пересказов. В то же время от *Антологии* Стобея ее отличает особая позиция автора. Именно задача Евсевия в этом труде (прежде всего, в книгах X–XII) состоит в том, чтобы утвердить авторитет иудейского писания и показать, что греческая философия зависит от иудейской. Эту экстраординарную для современного читателя идею в поздней античности разделяли многие авторы начиная по крайней мере с Аристобула, александрийского иудейского философа и экзегета, жившего во времена Птолемея VII Филометора (ок. 175 г. до н. э.).¹² Александрийцы Филон и Климент

¹¹ См., например, Порфирий, *Жизнь Пифагора*, 53. Подробную оценку позиции Нумения см. в книге О’Меара 1990, 10–14 (рус. пер. Афонасин–Кузнецова 2006, 67–72).

¹² Основные сведения о нем, кстати, происходят как раз из этого произведения Евсевия и *Стромат* Климента Александрийского.

разработали эту идею в деталях, Евсевий полностью согласен с ними¹³ и в подтверждение своих слов приводит высказывание нашего Нумения: «Τί γάρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων». ¹⁴ Разумеется, это высказывание Нумения не означает, как иногда можно услышать даже от современных авторов, что он возводил греческую философию к иудейской.¹⁵ Скорее всего, его привлекала идея единства откровения, позволяющая объяснить близость важнейших теологических позиций эллинов и иудеев, – «эkleктическая» установка, характерная для периода поздней античности.¹⁶

Е. В. АФОНАСИН

¹³ Подробнее см. специальное исследование Ridings 1995 (три главы этой работы посвящены подробному разбору этой темы соответственно Климентом, Евсевием и Феодоритом). О Филоне см. Матузова 2000, о Клименте – Афонасин 2003. См. также статью Япа Мансфельда «Философия на службе Писания: экзегетические стратегии Филона» в Dillon–Long, 1988, 70–102.

¹⁴ «Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?» До Евсевия эту же фразу цитирует Климент (*Строматы* I, 150, 4), что, между прочим, является самым ранним упоминанием имени Нумения. Евсевий однозначно зависит от Климента, вместе с фразой Нумения упоминая его и Аристобула (*Приготовление к Евангелию* XI 10 12–14; IX 6 9 = фр. 8 Des Places).

¹⁵ См. об этом интересную статью Edwards 1990.

¹⁶ См. статью Джона Диллона «Ортодоксия и эклектизм. Средние платоники и неопифагорейцы» в сборнике Dillon–Long 1988, 103–125, специально о Нумении с. 122–125, а также новую работу Athanassiadi 2006, 71 sq. (глава о Нумении).

«О НЕВЕРНОСТИ АКАДЕМИИ ПЛАТОНУ»

Фр. 24–28 DES PLACES (1–8 LEEMANS)

[Предварительное замечание Евсевия] *Приготовление к Евангелию XIV*, 4, 1–15: Так Платон осуждал своих предшественников натурфилософов. Его собственные мнения об этом мы рассмотрели в предыдущих книгах, показав согласие между ними и доктринами евреев, а также учением Моисея о бытии. После самого Платона рассмотрим его преемников. Говорят, что Платон, основав свою школу в Академе, сам был назван академиком и стал родоначальником так называемой академической философии. Платону наследовал Спевсипп, сын сестры Платона Потоны, его сменил Ксенократ, а затем Полемон. И они, как сообщается, сразу же начали разрушать учение Платона, у домашнего очага разделяя то, что было ясно их учителю, и вводя чужеродные учения, так что, как и следовало ожидать, мощь его великолепных диалогов в скором времени ослабла, а передача учения прекратилась сразу же после смерти его создателя, ибо между ними тут же начались склоки и разногласия, которые не прекращаются и поныне. И никто больше не горит желанием развивать учение, которое так любил их учитель; в настоящее время едва ли найдутся один или два таких человека, и до этого их было немного; но даже и они не вполне свободны от ложной софистики, ведь и самые первые наследники Платона не избежали подобного.

Преемником Полемона, как говорят, стал Аркесилай¹, который, как сообщается, предал учение Платона и основал другую, так называемую вторую Академию. Он утверждал, что мы должны воздерживаться от суждения о чем-либо, потому что ничто не может быть постигнуто достоверно и по любому поводу можно выдвинуть равные по силе аргументы, и что чувства и разум в целом не заслуживают доверия. К примеру, он хвалил Гесиода, сказавшего, что «скрыли великие боги от смертных»² человеческую

¹ Евсевий пропускает Кратета. Вообще, из фрагментов Нумения вырисовывается следующее академическое преемство, в принципе, согласующееся с Диогеном Лаэртием и другими авторами: После Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и Кратета, схолахов Древней Академии, школу возглавил Аркесилай, изменивший стиль академического философствования. Интересный персонаж Бион, главу о котором Диоген помещает после Аркесилая, также упоминается Нумением, однако он не имел прямого отношения к Академии и ассоциируется с ней, видимо, в силу сходства философской позиции (точнее, отсутствия таковой). Преемником Аркесилая стал Лакид (фр. 26). Лакид передал школу, по Диогену, Телеклу и Евандру из Фокеи, по Нумению же – Евагру. Что в точности значит сообщение Диогена, не ясно, тем более что в следующем же абзаце он говорит, что Лакид умер после того, как 26 лет возглавлял школу и что его преемником стал Евагр (IV 60), что по видимости противоречит его же словам несколькими строками выше, что он передал школу этим двум своим преемникам сам и еще при жизни. Преемником Евандра был Гегесин Пергамский, которого Диоген упоминает одной строчкой (60), а Нумений упоминает в начале фр. 27, если принять чтение Де Пласа. Его преемником стал Карнеад, за которым последовал Клитомах, о котором известно лишь, что он записал учение своего наставника Карнеада (DL IV 67). На нем академическое преемство у Диогена заканчивается, Нумений же кратко сообщает о преемнике Клитомаха Филоне из Ларисы, основателе Четвертой Академии и учителе Антиоха Аскалонского (фр. 28).

² *Труды и дни* 42.

мысль. Любил он также вводить различные парадоксальные новшества. После Аркесилая, как сообщается, Карнеад и Клитомах в свою очередь оставили мнения своих предшественников и основали третью Академию. Далее одни добавляют к ней еще и четвертую, в которую входят последователи Филона и Хармида, в то время как другие говорят о пятой, основанной Антиохом.

[727a] Таковы были сами преемники Платона: что же касается их личных качеств, возьми и прочитай слова пифагорейца Нумения, который в первой книге трактата *О неверности Академии Платону* (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνος διαστάσεως)³ так высказывается об этом:

Фр. 24 des Places (1 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 4,16–5,9, р. 727a–729b V.;
II, р. 268, 11–271, 6 Mras)

[b] «Во времена Спевсиппа, племянника Платона, Ксенократа, преемника Спевсиппа, и Полемона, который принял школу от Ксенократа, учение оставалось по большей части неизменным, потому что пресловутое “воздержание от суждения” (ἐποχή)⁴ и другие подобные учения еще не появились. В одном отношении он [Ксенократ] ослабил, в другом превратно истолковал исходное наследие, не сумев сохранить его неизменным. [c] Сразу же после смерти Платона, раньше или позже, намеренно или бессознательно, он начал отступать от исходного учения, возможно, по каким-то иным причинам, а не только из честолюбия. По поводу Ксенократа я не желаю говорить дурно, мне важно защитить Платона. Меня уязвляет то, что не все извели, не все сделали они, стремясь всегда и во всем соблюсти полное согласие с Платоном. Ведь хотя для них Платон и не лучше великого Пифагора, но тем не менее едва ли в чем-то уступает ему; ведь именно его приверженцы, следуя ему и окружив его почитанием, стали главной причиной того, [d] что Пифагор ныне стяжает величайшую славу⁵. Взгляните на эпикурейцев, хотя они и ошибаются; они твердо усвоили данное правило и ни разу не были замечены в отступлении от учения Эпикура; признавая, что придерживаются мнения этого мудреца, они естественно и по праву сами называются его именем: поэтому среди младших эпикурейцев почти неизменно стало правило никогда не спорить друг с другом, не противоречить Эпикуру и не говорить о том, что не заслуживает упоминания; они считали это беззаконием (παράνομια) или скорее нечестьем, поэтому любое новшество было запрещено. [728a] Никто не осмеливался противоречить, потому и учение их пребывало в покое благодаря постоянному взаимному согласию. Школа (διатриβή) Эпикура

³ Буквально, «о расколе между Академией и Платоном» Ср. аналогичное высказывание Фукидида: διάστασις τοῖς νέοις ἐς τοὺς πρεσβυτέρους – «раскол между младшим и старшим поколениями».

⁴ Со ссылкой на Аскания Абдеридского Диоген Лаэртский говорит, что о воздержании от суждения первым заговорил Пиррон, посетив до этого индийских гимнософистов (IX 61).

⁵ От πολυτίμητος; то есть величие Пифагора и вслед за ним Платона создано его верными учениками.

подобна истинной республике (πολιτεία), где никто не подстрекает к бунту и в которой царит единодушие и всеобщее согласие. А все потому, что они были, есть и, вероятно, останутся верными учениками.

Напротив, стоическая школа со времени основания и до сих пор раздираема разногласиями. Им нравится заманивать друг друга в хитрые ловушки; причем одни до сих пор остались такими же, а другие изменились. [b] Так что основатели этой школы подобны неумеренным олигархам, которые, ругаясь друг с другом, стали примером для последователей, до сих пор соревнующихся со своими предшественниками и друг с другом за право считаться лучшим стоиком, особенно в том, что касается всевозможных частностей. Ведь те из них, которые поднагорели в разборе утомительных мелочей и освоили различные уловки, быстрее других замечают ошибки. Но задолго до них в том же духе рассуждали и ученики Сократа (οἱ ἀπὸ Σωκράτους), каждый из которых пошел своим путем: Аристипп одним, [c] Антисфен – другим, а мегарики и эретрийцы – каждый своим, увлекая следом за собой других. Причина же состоит в том, что в то время как Сократ устанавливал трех богов и в философских беседах рассуждал о каждом из них подобающим образом (ῥηθμοῖς), его слушатели этого не понимали и думали, что он все говорит наобум, волею случая избирая то одно, то другое, как словно его вел дух.

Платон же был пифагорейцем (он знал, что Сократ черпал именно из этого источника, и прекрасно понимал, о чем тот говорит); [d] поэтому он сам выражал эти вещи способом необычным и неочевидным. Изъясняясь в каждом случае подобающим образом, открывая и утаивая одновременно, он надежно сохранил написанное, однако собственными руками создал предпосылки для разногласий и кривотолков по поводу своего учения, хотя и сделал это не из зависти и незлонамеренно: я не произнесу дурного слова о древних.

Поэтому и следует нам, поучившись, обратиться скорее сюда, к этому знанию, и подобно тому, как мы, изначально выделяя его, предпочитали Аристотелю и Зенону, так и теперь предпочитаем его Академии, [729a] если только возможно этого бога постигнуть умом; выделяя его, предоставим ему отныне оставаться самим собой, а именно – пифагорейским [богом]. Ведь теперь безумнее, чем это подобало бы какому-нибудь Пенфею,⁶ страждет он членами, когда его тянут в разные стороны, меж тем как, будучи совершенным, он в своей цельности никогда не переменяет своих мнений в пользу той или другой стороны. Как человек, оказавшийся между Пифагором и Сократом, он [Платон] преобразил величавость первого в человеколюбие последнего, а остроумие и игривую иронию последнего возвысил до основательности и

⁶ Сравнение с Пенфеем. Образ из *Вакханок* Еврипида. Аналогичное сравнение у Есевия в связи с Атикком (*Приг. Ев.* XI.2. 2) и у Климента в связи с единым Словом-Логосом (*Стром.* I, 57, 1–6). Как мы увидим и далее, сравнения и тропы – это излюбленный прием Нумения, что отмечает, например, Ориген (*Против Кельса* I 15 = фр. 1 b des Places).

значительности первого; [b] приготовив смесь (κεράσας) из Пифагора и Сократа, он стал приветливее (δημωτικώτερος) одного и величественнее другого».

Фр. 25 des Places (fr. 2 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 5, 10–6, 14,
p. 729 b–733 d V.; II, p. 271, 7–277, 9 Mras

[729b] «Однако рассказать я хотел вовсе не об этом. Мое исследование касается совсем другого, поэтому, думаю, нам лучше вернуться на прежний путь, дабы совсем не сбиться с дороги.

Учениками (γυμνασίου) Полемона стали Аркесилай и Зенон. Я хочу упомянуть о них еще раз. Если я правильно помню, о Зеноне говорят, что он сначала следовал за Ксенократом, а затем учился у Полемона, после чего стал киником при Кратете. [c] Заметим еще, что он учился у Стильпона, а также изучал изречения Гераклита. Ученики Полемона Аркесилай и Зенон соперничали друг с другом, причем в этом обоюдном споре один из них [Зенон] взял в союзники Гераклита, Стильпона, а также Кратета. Стильпон сделал его спорщиком, Гераклит научил резкости, а Кратет – кинизму. Другой же, Аркесилай, встал на сторону Теофраста, платоника Крантора и Диодора, а кроме того – Пиррона. [d] Благодаря Крантору он стал убедителем, благодаря Диодору сделался софистом, а благодаря Пиррону – всеядным, дерзким и пустым (παντοδαπὸς καὶ ἴτης καὶ οὐδέν). Таков смысл оскорбительной эпической строки, написанной о нем:

Ликом Платон, задом Пиррон, Диодор серединой.

Согласно же Тимону, он учился у Менедема и благодаря ему освоил эристику:

*В сердце имея своем тяжелый свинец Менедема,
К туше Пиррона он прянет или спешит к Диодору.⁷*

[730a] Соединив вместе утонченность Диодора-диалектика и рассудительность Пиррона-скептика, он низвел возвышенные речи Платона до напыщенного словоблудия, утверждающий и отрицающий, подходящий то с одной стороны, то с другой (все по воле случая), вечно меняющийся (παλιμάγρετος) и путанный (δύσκριτος), лживый и решительный одновременно, а также «ничего не знающий»,⁸ как он сам по наивности говорил о себе. Правда, затем он выказал себя подобным тем, которые знают во всевозможных вычурных своих речах. [b] Как гомеровский Тидид, который неизвестно «с кем воевал, с племенами

⁷ Эти же стихотворные пародии приводит Диоген Лаэртий IV 33, добавляя к ним еще одну строку: «Путь к Пиррону держу, к кривому плыву Диодору» (пер. М. Л. Гаспарова). Стихи представляют собой пародию на описание Химеры в *Илиаде* VI 181: «Передом лев, а задом дракон, и коза серединой» (здесь и далее переводы Н. Гнедича, адаптированные к тексту Нумения).

⁸ Сократический принцип. Мы знаем, что призывом «Назад к Сократу!» Аркесилай начал реформу академической философии.

троян, с племенами ль ахеян?»,⁹ так же непонятен и наш Аркесилай. [с] Ведь придерживаться в чем-либо одного и того же положения было для него невозможным делом, да и не рассуждал он никогда так, как это принято у разумных людей. Потому и зовется он

*Хитрый софист, убийца новичков.*¹⁰

Своими призрачными речами, подготавливающими и обучающими, он зачаровывал и околдовывал как Эмпус¹¹, сам ничего не зная и не позволяя узнать другим. Запугивая и запутывая, он уходил в софистику и обманчивые речи, наслаждаясь своим бесчестьем и безмерно гордясь тем, что не знает, как отличить постыдное от благого, хорошее от плохого, [d] и, сначала высказав все, что только приходило ему в голову, он снова изменял свое мнение и разрушал только что созданное еще более разнообразными способами. Он расчленил себя и был расчленен на куски, словно гидра, не отличая одну часть от любой другой и не признавая никаких приличий. Однако слушателям он доставлял удовольствие, причем, слушая его речи, они заодно отмечали и то, что он хорошо выглядит. Получая удовольствие от того, что слышат и видят, они постепенно начинали принимать и его аргументы (τοὺς λόγους), ведь лицо и уста его были прекрасны, а глаза светились огнем. Я говорю это не просто так, ведь таков был его характер. [731a] В ранней молодости сойдясь с Теофрастом, человеком ласковым и влюбчивым, затем, все еще в расцвете своей молодости, он вызвал любовь академика Крантора и последовал за ним. Будучи человеком от природы не без дарований, он быстро и легко прошел весь курс обучения и – любитель поспорить – перенял у Диодора все эти убедительные и изящные хитрые увертки. Кроме того, он посещал и Пиррона (который, так или иначе, обучился у Демокрита¹²). Вооружившись всем этим, он стал во всем, кроме имени, подобен пирронистам, как и они, все опровергая (ἀναίρεσι). [b] По крайней мере Мнасей, Филомел и Тимон, сами скептики, его также считали скептиком, потому что он отвергал и истинное, и ложное, и убедительное. Приверженец пирронистской доктрины, он вполне мог бы называться последователем Пиррона, однако из уважения к своему возлюбленному он согласился остаться академиком. Так что был он во всем, кроме имени, пирронистом; академиком же не был, хотя и назывался. Я не разделяю мнения Диокла из Книды¹³, который в своей так называемой *Диатрибе* утверждал, [с] будто бы Аркесилай испугался последователей Теодора и софиста Биона¹⁴, которые

⁹ *Илиада* V 84.

¹⁰ Фрагмент неизвестной трагедии: Nauck, *Adesp.* 323.

¹¹ Злой демон, принимающий различные формы.

¹² Нумений верит, что Демокрит был предтечей скептицизма.

¹³ Виламовиц отождествил этого Диокла с Диадоклом из Книды, которому Афиней (XI.199) приписывает сочинение с таким названием. См. U. von Wilamowitz-Moellendorff (1881) *Antigonos von Karystos* (Berlin; repr. 1965) 313 n. 23.

¹⁴ Диоген Лаэртий IV 46–58. О Бионе говорится после Аркесилая и перед Лакидом.

имели обыкновение нападать на философов, и, не решившись сразиться с ними, занял осторожную позицию во избежание неприятностей, вместо того чтобы показать себя приверженцем какой-либо догмы, как каракатица чернилами, прикрывшись тезисом о «воздержании от суждения» (ἡ ἔλοχή). Однако я в это не верю.

Оба эти спорщика, Аркесилай и Зенон, вышедшие из одной школы и вооруженные одинаковым словесным оружием, забыв об общем источнике, Полемоне, чуть разойдясь, [d] «выстроились в боевой порядок»¹⁵:

*Разом столкнулися кожи, сразилися копья и силы
Воинов, медью одеянных; выпуклобляшные разом
Сшиблись щиты со щитами; гром раздался ужасный...
Щит со щитом, шишак с шишаком, человек с человеком...
Вои одни на других; человек с человеком сцеплялся....
[732a] Вместе смешались победные крики и смертные стоны
Воев губящих и гибнущих...*

– стойков, не выдержавших натиска академиков, потому что они не сразу поняли, какое место нужно защищать в первую очередь. Разбиты и потрясены до основания должны были быть те из них, которые не сумели сохранить в битве ни изначального принципа, ни исходной позиции. Изначальным же принципом было показать, что противник говорит не так, как подобает платонику, а исходная позиция терялась бы теми, кто хотя бы в чем-то изменил свое определение «постигающего представления» (τῆς καταληπτικῆς φαντασίας).

Сейчас не время говорить об этом, однако я намерен вернуться к этому сюжету в подходящем месте. [b] Когда дело дошло у них до открытой схватки, не разом они сошлись друг с другом, а Аркесилай первым напал на Зенона. А Зенон в полемике проявлял определенную величавость и неповоротливость, что помогало ему не больше, чем Кифисодору (Κηφισόδωρος) его риторика. Ведь этот последний, встав на защиту своего учителя Исократы, которого атаковал Аристотель, не понимая существа дела и не будучи знаком с учением Аристотеля, узнав, что сочинения Платона были в большом почете, и решив, что философия Аристотеля согласуется с ними, ударил по Платону, думая, что воюет против Аристотеля. [c] Начав с «идей», он закончил критикой других учений, о которых сам ничего не знал, но лишь догадывался на основании общепринятых изложений.¹⁶ Так, Кифисодор, с кем хотел воевать, не воевал, а на

¹⁵ Цитон из гомеровских строк: *Илиада* IV 447–449, XIII 131, IV 472, IV 450–451.

¹⁶ Мерлан (Armstrong 1967, 98, п. 2) полагает, что Кифисодор приписывает молодому Аристотелю теорию идей и, возможно, имеет на это какие-то причины. Плутарх, к примеру, также обвиняет Колота в том, что тот приписывает Аристотелю учение об идеях (*Против Колота* 14, 1115a–c). Следует ли нам принять это косвенное свидетельство как указание на то, что по крайней мере в каких-то своих работах Аристотель говорил что-то подобное, или же, вместе с Плутархом и Нумением, более надежным будет просто заключить, что Кифисодор не знал того, о чем говорил? Мы не знаем,

кого не хотел нападать, с тем подрался. Когда Зенон, сразившись с Аркесилаем, воздерживался от критики Платона, он выказал себя, по моему мнению, прекрасным философом, как раз благодаря такому миролюбивому настрою. [d] Однако, возможно, имея представление о мнениях Аркесилая, но не зная Платона, насколько можно судить по тому, что он написал против него, он не достигал своей цели, нападая на того, кого не понимал, и оскорбляя грубо и безнравственно человека, которого не вправе был трогать, обращаясь с ним хуже, чем какой-нибудь киник. Разумеется, он проявил душевное благородство, отвергая Аркесилая. Ведь либо по причине незнания мнений Аркесилая, либо потому, что стоики боялись «погибельной брани огромную пасть»,¹⁷ он обратился против другого, то есть Платона. [733a] Однако о дурном и позорном выступлении Зенона против Платона я расскажу отдельно, если сумею найти свободное время для занятий философией. Однако едва ли я найду для этих целей столько свободного времени – разве что только ради забавы.

Когда Аркесилай увидел в Зеноне искусного соперника и достойного противника, он тут же выступил против высказанных им положений. О других причинах их раздоров я не могу сейчас говорить, а если бы и мог, то все равно упоминать о них нет никакой надобности. [b] Видя, какой известностью пользуется в Афинах впервые введенное им учение и само название, «постигающее представление (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν)»,¹⁸ Аркесилай начал бороться с ним всеми доступными ему способами. Однако Зенон, занимая более слабую позицию и чувствуя себя вне досягаемости до тех пор, пока хранил молчание, уклонился от выпада Аркесилая, хотя ему было чем отразить его; не желая совсем отступить, он вместо этого набрасывается на тень Платона, которого уже не было в живых, и криками с повозки шумит на все шествие (τὴν ἀπὸ ἀμάξης ποτλείαν πᾶσαν κατεθούρει),¹⁹ что, мол, сам Платон вряд ли сможет защитить себя, и никому больше до этого нет дела; ведь, как он думал, если Аркесилай вознамерится вступить за Платона,²⁰ то он выиграет, отведя выпад Аркесилая от себя. [c] Он знал, что Агафокл Сиракузский проделал такой же трюк с карфагенянами.²¹

какие работы Аристотеля были доступны Нумению, возможно, что, как и Плотин (кроме двух случаев упоминания *Евдема* в *Эннеадах*), он использовал лишь эзотерические сочинения, однако Плутарх определенно знал как эзотерические, так и экзотерические учения.

¹⁷ *Илиада* X 8.

¹⁸ Критерий безошибочного восприятия объектов внешнего мира. Ср. SVF I 12 и 56 (это место из Нумения); II 850 (Диоген Лаэртий VII 51 и Аэтий IV 8, 1). Подробный разбор стоической терминологии см. в схолии А. А. Столярова к фр. 60 (*Фрагменты ранних стоиков*, I, с. 29–33).

¹⁹ Возможно, как отмечает Де Плас, аллюзия на представление в честь Кефиса, речного бога, сына Океана и Тефиды: во время Элевсинских мистерий находящиеся на следующей за процессией повозке люди осыпали прохожих шутками.

²⁰ В качестве главы Академии *ex officio*.

²¹ См. Диодор Сицилийский XX 3.

Стоики слушали и недоумевали: их словолюбивая «муза не шла в наем»²² с Харитами Аркесилая, благодаря которым он раздавал удары налево и направо, ниспровергая одних, отсекая других, малодушно подставляя подножку третьим, так что каким-то образом сумел их убедить. [d] Когда же противники были низвергнуты, а слушатели пребывали в унынии, люди того времени пришли к убеждению, что ни слово, ни чувство, ни любое самое малое или бесполезное дело не есть нечто сущее (μηδὲν εἶναι μήτ' οὖν ἔπος μήτε πάθος μήτ' ἔργον ἐν βραχὺ μηδ' ἄχρηστον) или ему противоположное, если это не согласуется с речами Аркесилая из Питаны. Однако сам он не придерживался определенного мнения, как мы уже сказали, и не изрекал ничего отчетливого, за исключением разных словечек (ῥηματίσκια)²³ и прорицаний».

Фр. 26 des Places (fr. 3 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 7, 1–15, р. 734 а–737 а V.;
II, р. 277, 12–281, 8 Mras

[734a] «О Лакиде я расскажу одну забавную историю.²⁴ Лакид был скуповат, вроде пресловутого “домовладыки”.²⁵ Этот всеми уважаемый человек имел обыкновение лично открывать свою кладовую и сам же ее закрывал. [b] Он брал оттуда все, что нужно, проделывая эту процедуру собственноручно вовсе не потому, что одобрял “независимость” (αὐτάρκεια), и не потому, что был беден и ему недоставало слуг. Слуг у него, разумеется, было достаточно. Так что истинную причину нетрудно угадать. Однако перейду к обещанной истории. Собственноручно занимаясь домашним хозяйством, он решил, что незачем постоянно носить с собой ключ, поэтому, закрыв кладовую, прятал ключ в пустой ящичек для письменных принадлежностей (κοῖλον ὑραγματέιον) [c] и, опечатав его перстнем, оставлял перстень дома, опустив его через замочную скважину так, чтобы, вернувшись домой и отворив дверь ключом, тут же подобрать перстень, затем закрыть, потом опечатать и после этого опустить перстень внутрь через замочную скважину.²⁶ Разгадав эту нехитрую уловку, слуги открывали кладовую сразу же после того, как Лакид уходил погулять или же по какой иной надобности. Насытившись и напившись вдоволь и прихватив с собой все, что хотели, они проделывали все в обратном порядке, закрывали, опечатывали и, от души потешаясь над “самим”²⁷, опускали перстень в замочную скважину. [d] Оставляя свои сосуды полными и затем обна-

²² Из Пиндара (*Истмийские песни* 2.6), правда «жадная» (φιλοκερδής) заменена на «словолюбивая» (φιλόλογος).

²³ Слово из платоновского *Тезета* 180a3. Этот пассаж также посвящен красочному описанию пустословов.

²⁴ Лакид принял школу от Аркесилая в 241/240 г. Менее детально эту историю рассказывает и Диоген (IV 59). Ср. также Плутарх, *Как отличить льстеца от друга?* (22, 63e).

²⁵ Возможно, отсылка к «Домострою (οἰκονομικός)» Ксенофонта и Аристотеля.

²⁶ По Диогену, «опечатав дверь, он через отверстие прятал внутрь свой перстень».

²⁷ Возможно, шутка в духе пифагорейского «Сам сказал (αὐτὸς ἔφη)».

руживая их пустыми, Лакид пребывал в недоумении, однако услышав как Аркесилай философствует о “непостижимости” (ἀκαταληψία), решил, что это именно то самое,²⁸ что случается с его кладовой. Так он начал под руководством Аркесилая осваивать философию, согласно которой невозможно ничего увидеть или услышать ясно и здраво.²⁹ Как-то раз, пригласив к себе в дом одного знакомого, он начал с невероятной настойчивостью убеждать его в необходимости “воздержания от суждения” и заявил: “Это я могу тебе неоспоримо показать, причем на собственном опыте, а не с чужих слов”. [735a] Затем он начал³⁰ рассказывать о всех тех напастях, которые случаются с его кладовой. “Что же теперь, – заключил он, – скажет Зенон о непостижимости столь явно открывшейся мне при данных обстоятельствах? Ведь я же закрыл ее своими руками, лично опечатав, сам опустил перстень внутрь, а когда вернулся и открыл кладовую, то увидел внутри свой перстень, но не остальное имущество. Разве я вправе сомневаться в столь явном случае? Ведь предположение о том, что кто-то вошел и украл вещи, необходимо исключить, так как перстень был внутри”. [b] Его знакомый – а он был довольно несдержанным человеком – выслушивал все это, пока его терпение не лопнуло. Тогда он разразился громким смехом и, с трудом сдерживая себя, попытался опровергнуть это его глупое умозаключение (κενοδοξία). С тех пор Лакид больше не опускал перстень внутрь и перестал приводить свою кладовую в качестве примера “непостижимого”, постигнув³¹ свои утраты и никчемность такого рода философствования.

[c] Однако его слуги были отъявленными жуликами и поймать себя одной рукой не позволили,³² подобно тем рабам, которых можно увидеть в комедии, вроде Геты и Дака, громогласно кричащих на дакийском наречии.³³ Услыхав стоические софизмы или же узнав о них каким-либо иным образом, они совсем обнаглели и, сняв печать, иногда заменяли ее другой, а иногда даже этого не делали, потому как считали, что для него равно “непостижимо” и то и другое. Возвращаясь, он имел обыкновение делать проверку. [d] Увидев коробочку без печати или запечатанной другой печатью, он очень злился. Когда же они говорили, что она запечатана, потому что они собственными глазами видят печать, он пускался в тонкие рассуждения и опровержения. Признав свое поражение, они высказывали предположение, что если печати нет, то, возможно, он сам забыл ее поставить. “Да нет же, – говорил он, – я точно помню, как собственноручно ставил печать!” – и снова начинал свои опровержения и упреки,

²⁸ Как отмечает Де Плас, разговорный оборот: τοῦτ' ἐκεῖνο.

²⁹ ὑγιής – здоровый. В переносном смысле нередко употребляется Платоном, например: μηδὲν ὑγιὲς λέγειν «не говорить ничего вразумительного», «быть лишенным смысла».

³⁰ Снова ἀρχάμενος. В этом фрагменте Нумений «начинает» уже четвертый раз. Что это, стилистические погрешности или стремление передать разговорную речь?

³¹ Игра слов: κατα-λαμβάνω «схватывать», «постигать», ἀκαταληψία «непостижимость».

³² οὐ θατέρᾳ ληπτοί. «Поймать одной рукой» – пословица, известная еще Платону, *Софист* 226a7.

³³ Ср., например, *Третьейский суд* Менандра. О гетах и даках см. Страбон VII 3, 12.

проклиная их проделки. Отражая его атаки, они решили, что он их разыгрывает, ведь, будучи философом, Лакид решил, что должен воздерживаться как от мнения, так и от воспоминания, потому что воспоминание – это также мнение. Незадолго до этого он убеждал именно так одного своего друга, по их словам. [736a] Когда же он опровергал их аргументы в отнюдь не академических выражениях, они отправлялись в школу какого-либо стоика, дабы лучше затвердить то, что следует говорить (τὰ λεκτέα), и, поднаторев, готовы были ответить софистикой на его софистику, превосходя в своем жульничестве даже академиком. Он обвиняет их в стоицизме, его же слуги – не скрывая насмешек – отвергают его возражения аргументом “от непостижимости”. [b] Идут всесторонние дискуссии, аргументы сталкиваются с контраргументами; между тем в доме не осталось ничего: ни сосуда, ни того, что он вмещает, ни каких-либо иных предметов обстановки.

Некоторое время Лакид пребывал в недоумении, видя, что опора на собственное учение нисколько не помогает, и что если он не сможет опровергнуть своих противников, то утратит все те блага, которыми владеет. Совсем обессиленный, он начал призывать на помощь соседей и богов, говоря: “О! О!”, “Увы! Увы!”, “Боги!” и “Богини!” и произнося все тому подобные безыскусные восклицания, при помощи которых люди пытаются утвердиться в вере в момент смятения, – так он кричал громко и самоуверенно.

[c] Наконец, так как эта битва противоречий шла у него дома, он сам, можете быть уверены, занял стоическую позицию (ἐστῳϊκεύετο) по отношению к своим слугам; а поскольку они продолжали настаивать на академической доктрине, он сам, дабы положить конец их бесчинствам, сделался домоседом и все время проводил возле своей кладовой. Однако и эта мера оказалась бесполезной. Тогда только он начал подозревать, что дело в его философии, и наконец открыто признался: “Наши школьные рассуждения, дети мои, – это одно, а жизнь – совсем другое.”».

[d] Вот что сообщается о Лакиде.³⁴ У него было много слушателей, из которых выделялся Аристипп из Кирены.³⁵ Однако из всех учеников преемником его стал Евандр, а за ним последовали другие.³⁶

После них школу принял Карнеад и основал третью Академию. В своих речах он применял те же методы, что и Аркесилай: точно так же он имел обыкновение выискивать противоречия, а аргументы своих противников обращал

³⁴ Возможно, далее идут слова самого Евсевия или его пересказ слов Нумения, хотя Де Плас печатает их как фрагмент.

³⁵ Не путать с Аристиппом, учеником Сократа и основателем школы киренаиков. В разделе об этом старшем Аристиппе Диоген Лаэртий упоминает и нашего, наряду с тремя другими Аристиппами, о которых также ничего больше не известно (см. DL II 83).

³⁶ Академическое преемство (по Диогену): Аркесилай – Лакид – Телекл и Евандр из Фокеи (которым Лакид, первым среди академиков, передал школу собственноручно еще при жизни) – Гегесин Пергамский (возможно, упоминается Нумением ниже) – Карнеад – Клитомах – Филон из Ларисы.

против них же самих. Отличался он лишь в понимании принципа воздержания от суждения, говоря, что человек не может воздерживаться от абсолютно всех суждений, поэтому следует отличать «неясное» (τὰ ἄδηλα) от «непостижимого» (ἀκατάληπτα), и что, хотя все вещи непостижимы, не все они неясны. [737a] Был он знаком и со стоическим учением и прославился благодаря спору со стоиками, стремясь не к истине, а к тому, что казалось убедительным большинству. Так он создал для стоиков много затруднений».

Вот как об этом пишет Нумений.

Фр. 27 des Places (fr. 4–7 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 8, 1–15,

р. 737 b–739 a V.; II, р. 281, 11–284, 9 Mras

[737b] «Став главой школы после Гегесина³⁷, Карнеад пренебрег теми доктринами, которые должен был сохранить, как изменившимися, так и оставшимися без изменений, и, возведя все их к Аркесилаю, на благо или на беду возобновил давний спор».³⁸

Затем он добавляет:

«Он выдвигал (предположения) и отвергал их, бросая в бой противоречия и всевозможные частные уловки, одновременно отрицая и утверждая и противоречия во всех смыслах: [с] и как только дело доходило до удивительных речей, он тут же вздымался, как бурная река, вышедшая из своих берегов и заливающая окрестности, нападал на своих слушателей и увлекал их за собой в шумящий поток. Сбивая с толку других, сам он не поддавался обману, – чего не было у Аркесилая. Ведь последний, потчывая своих собеседников, охваченных общим энтузиазмом (τοὺς συκορυσαντιῶντας),³⁹ обманным снадобьем, не замечал, как сам первым неощутимо для себя вовлекался в обман, приняв все это сам и уверившись в истинности своих слов. [d] Но новая напасть в дополнение к старой, Аркесилаю, – Карнеад немногим отличался от первой: он не соглашался даже на малейшую уступку, разве что в случаях, когда его оппоненты могли быть обессилены таким способом в применении того, что он называл утвердительным и отрицательным вероятностным представлением, устанавливающим, является ли данная сущность живым существом или неживым. Понемногу продвигаясь вперед, подобно дикому зверю, который, отступив, снова с яростью бросается на острие копья, он, ненадолго отступив, наносил еще более мощный удар. А утвердившись на этой позиции и успешно победив

³⁷ Чтение, согласно Де Пласу. Гегесина в качестве предшественника Карнеада упоминают авторы преестств, см. Диоген Лаэртий, IV.60.

³⁸ Видимо, имеется в виду изначальное соперничество между Аркесилаем и Зеноном.

³⁹ Букв. «вместе корибанствующих», «участвующих в совместных танцах корибантов», в переносном смысле: «охваченных одинаковым энтузиазмом». Это редкое слово встречается в *Федре* 228b7.

противника, он мог добровольно отказаться от своего мнения и никогда не вспоминать о нем.

[738a] Признавая, что во всех вещах есть как истина, так и ложь, он как бы предлагает сотрудничество в исследовании и, подобно опытному атлету, на время уступив, снова берет верх. Взвесив относительную правдоподобность каждой позиции, он затем говорит, что ни одна из них не может быть ухвачена достоверно (βεβαίως καταλαμβάνεσθαι). Он был более искусным разбойником и фокусником [по сравнению с Аркесилаем]. Ведь вместе с истиной он брал похожую на нее ложь, а вместе с «постигающим представлением»⁴⁰ рассматривал и подобное ему представление, а затем, уравновесив их на чашах весов, заявлял, что нет ни истины, ни лжи, и что одного здесь не больше другого, и что вероятность одного не больше, чем другого (οὐ μᾶλλον τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἢ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πῆθανοῦ). [b] Так сон переходит в сон, а ложное представление становится подобным истинному, как от воскового муляжа к настоящему яйцу.⁴¹ Так что вреда это принесло немало, однако Карнеад увлекал людей и покорял их души.⁴² Скрытный вор и явный грабитель, он способен был поработить хитростью или силою⁴³ даже хорошо подготовленного противника. Всякое мнение (διάνοια) Карнеада побеждало, и никакое другое, потому как его противники были менее искусны в речах.

[c] Например, Антипатр,⁴⁴ который был его современником, начал было писать полемическое сочинение против него, однако, выслушивая день изо дня непрерывающийся поток речей Карнеада, он не решился представить его на суд публики, ни в школе, ни во время прогулок (οὐκ ἐν ταῖς διατριβαῖς, οὐκ ἐν τοῖς περιπάτοις), и не произнес ни единого слова, – никто, как говорят, не услышал от него об этом ни звука. Однако он продолжал записывать свои возражения и, забившись в угол (γωνίαν λαβὼν),⁴⁵ писал книги, которые завещал своим преемникам, однако они бессильны сейчас, а ранее были еще бессильнее в сравнении с величием и славой Карнеада, которыми он обладал в глазах сво-

⁴⁰ «Каталептическое» представление – стоический критерий безошибочного восприятия чувственных объектов.

⁴¹ Сказано следующее: ὡς ἀπὸ φῶς κηρίνου πρὸς τὸ ἀληθινὸν φῶς, хотя не вполне понятно, что значит это сравнение.

⁴² Буквально, «ἐψυχαγῶγεῖ καὶ ἠνδραποδίσατο, увлекал души и покорял людей», вероятно, как Гермес, который вел души в царство теней.

⁴³ δόλω καὶ βίᾳ. Греческий эквивалент принципа римского права vi, clam, precario («силою, тайно или прекарно»). Последнее в случае с Карнеадом, видимо, также имело место, потому что он, по словам Нумения, не определял заранее правил игры.

⁴⁴ Антипатр Тарсийский (род. в 150 г. до н. э.), стоик, преемник Хрисиппа.

⁴⁵ Возможно, сравнение навеяно платоновским *Горгием* (485d2–e1): «Как бы не был даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи... он прозябает до конца своей жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово» (пер. С. П. Маркиша).

их современников. [d] Однако разжигая страсти на публике из желания ниспровергнуть стоиков, среди своих друзей втайне он мог соглашаться, говорить откровенно и позитивно высказываться о вещах, как обычный человек.⁴⁶

После этого идет следующее:

«Ментор поначалу был учеником Карнеада, однако преемником не стал. Дело в том, что Карнеад застал его со своей любовницей, и эта сцена предстала перед ним не как “убедительное представление” (πιθανῆς φαντασίας) и не как “непостижимое” (μὴ κατεληφώς), а как нечто вполне достоверное и очевидное – за это изгнал его из школы.⁴⁷ Удалившись, тот стал его соперником как в софистике, так и в искусстве спора, опровергая то представление о “непостижимости” (ἀκαταληψίαν), которому он учил в своих речах».

Затем он добавляет:

[739a] «Обучая противоречивой философии, Карнеад гордился ее ложными положениями (τοῖς ψεύμασιν), скрывая за ними истину. Он использовал эти ложные положения как занавес, и, прячась за ними, высказывал истину, подобно фокуснику. Так что обладал он тем же недостатком, что и бобы: ведь пустые бобы плавают на поверхности и хорошо заметны, а хорошие лежат внизу и скрыты от глаз».

Вот что говорят о Карнеаде. После него диадехом стал Клитомах⁴⁸, а затем Филон, о котором Нумений сообщает следующее:

⁴⁶ Он хорошо усвоил урок Лакида из предыдущего фрагмента, понимая, что философия – это одно, а жизнь – совсем другое. В свете античного этического идеала это замечание может быть скрытым упреком.

⁴⁷ Эту же историю, со ссылкой на Фаворина, приводит Диоген (IV 63), подкрепляя ее пародическим стихом, посредством которого Карнеад якобы объявил свою волю: «Здесь пребывает издавна морской пронизательный старец, / Ментора образ принявший, с ним сходствуя видом и речью, – / Из нашей школы должен быть он исключен!» (Ср. *Одиссея* IV 384, II 268, пер. В. А. Жуковского).

⁴⁸ На нем у Диогена изложение заканчивается (IV 67), а о Филоне и Антиохе не говорится ни слова.

Фр. 28 des Places (fr. 8 Leemans)

Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV, 9, 1–4, р. 739 b–d V.;

II, р. 284, 11–285, 3 Mras

[739b] «Приняв школу, этот Филон поначалу преисполнился радости. Из признательности он окружил почетом и стал превозносить учения Клитомаха,⁴⁹ [с] и против стоиков “покрылся блистательной медью”.⁵⁰ Однако по прошествии времени, когда учение академиков о воздержании от суждения (τῆς ἐλοχῆς) поистрепалось и он уже сам так не думал, «очевидность» чувств (ἐνάργεια) и «согласие» с ними (ὁμολογία) вынудили его изменить свою точку зрения. Уже со всей четкостью осознавая это, он тогда очень хотел – так и знай – найти того, кто бы его опроверг, чтобы не казалось, что он, “обращая хребет”,⁵¹ бежит добровольно.

Учеником Филона был Антиох, который основал другую Академию. [d] По крайней мере, он принадлежал к школе (σχολάσας⁵²) стоика Мнесарха, выступил против Филона и добавил к учению Академии множество чуждых элементов».

⁴⁹ Как сообщает Диоген Лаэртий, Клитомах первым изложил учение и методы Карнеада в письменной форме. Именно эти сочинения, видимо, и стали основным источником сведений для последующих авторов. В этом смысле Филон поначалу превозносил идеи Карнеада.

⁵⁰ *Илиада* VII 206 и XVI 130.

⁵¹ *Илиада* VIII 94 (слова Диомеда, адресованные к Одиссею, призывающие его не бежать малодушно, но противостоять Гектору и защитить старца Нестора). Иными словами, Филон не хотел, чтобы о нем подумали, что он бежал, даже не попытавшись дать отпор противнику. Однако нападение случилось с неожиданной стороны: против Филона выступил его ученик Антиох.

⁵² Или просто посещал? В любом случае у стоиков он научился очень многому. Об обстоятельствах разрыва между Филоном и Антиохом рассказывает Цицерон (*Первая Академика*, 11 сл.). Подробнее см. Диллон 2002, 66 сл. В целом об Антиохе см. Glucker 1978.

ТРАКТАТ «О НЕТЛЕННОСТИ ДУШИ»

Фр. 29 des Places (fr. 31 Leemans)

Ориген, *Против Кельса* V, 57; II, p. 60 Koetschau
(= Хрисипп, свидетельство 23 SVF II, пер. А. А. Столярова)

Странные вещи иногда открываются людям, и среди эллинов их рассказывали не только те, кого подозревали в создании мифов, но и люди, отмеченные подлинным философским дарованием и стремившиеся откровенно высказать то, что пришло им на ум. Такие вещи мы нашли, например, у Хрисиппа из Сол, и кое-где в связи с Пифагором, а также у позднейших писателей, которые родились сравнительно недавно, например, у Плутарха из Херонеи в книгах *О душе* и пифагорейца Нумения во второй книге трактата *О нетленности души*.

КОСМОС И ДУША

(Фр. 30–33, 60, 34–51)

Фр. 30 des Places (test. 46 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 10, p. 12, 12–17 Westerink

Эта пещера,¹ имея в себе неиссякаемые источники влаги, является символом не интеллигибельной, а чувственной сущности. Это не было святилище орестиад (горных) или акрейских (вершинных) нимф, или каких-либо еще. Оно было святилищем наяд, получивших свое имя от потоков.² Нимфами-наядами мы называем собственно потенции, присущие воде; они же [пифагорейцы?] так называли вообще все души, нисходящие в мир становления. Предполагалось, что души эти соединяются с влагой, движимые божественным духом, как, по словам Нумения, сказал и пророк: «Дух божий носился над водой».³ Поэтому и египтяне представляли себе все божества не стоящими на чем-либо твердом, а [стремительно летящими] на кораблях – в том числе и солнце, и вообще всех⁴: под ними следует понимать души, парящие над влагой и нисходящие для становления. Поэтому Гераклит сказал, что душам наслаждение, а не смерть стать влажными, наслаждение же для них – падение в рождение. В дру-

¹ Сочинение неоплатоника Порфирия *О пещере нимф* представляет собой комментарий на описание пещеры на Итаке (Гомер, *Одиссея* XIII 102–112). Имя Нумения и его спутника Крония упоминается в этом небольшом трактате всего несколько раз, однако, как отмечает Де Плас, не исключено, что весь этот текст так или иначе зависит от Нумения. См. также фр. 60 (расположен после фр. 33).

² $\nu\alpha\omega$ или эп. $\nu\alpha\acute{\iota}\omega$ – теку.

³ *Быт.* 1:2.

⁴ Ср. Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 34, 364c–d; Ямвлих, *О египетских мистериях* VII 2.

гом месте он говорит: «Мы живем их смертью, а они живут нашей смертью».⁵ Соответственно этому поэт⁶ называет находящихся в становлении «влажными», «имеющими влажные души», им приятны кровь и влажное семя, как и душам растений – питающая их вода.⁷

Фр. 31 des Places (test. 43 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 21–24, р. 22, 2–24, 3 Westerink

Теперь мы должны выяснить намерение поэта: передает ли он в рассказе о пещере то, что считает фактом, или здесь нечто загадочное или поэтический вымысел. Нумений и его друг (ἑταῖρος) Кроний, имея в виду, что пещера есть образ и символ космоса, говорят, что небо имеет два предела – один не южнее зимнего тропика, другой – не севернее летнего. Летний же тропик находится около созвездия Рака, зимний – около созвездия Козерога. Так как созвездие Рака к нам ближе всего, то вернее всего отводить его к Луне как наиболее близкой к нам. Южный полюс для нас уже невидим, и поэтому созвездие Козерога более всего соответствует самой удаленной и выше всех стоящей планете [Кроносу, то есть Сатурну]. В промежутке между Раком и Козерогом знаки зодиака расположены в следующем порядке: сначала Лев, жилище Гелиоса [Солнца], потом Дева – жилище Гермеса [Меркурия]; затем идут: Весы – жилище Афродиты [Венеры], Скорпион – жилище Ареса [Марса], Стрелец – жилище Зевса [Юпитера], Козерог – жилище Кроноса [Сатурна]. В обратную сторону от Козерога идут: Водолей – жилище Кроноса, Рыбы – жилище Зевса, Овен – жилище Ареса, Телец – жилище Афродиты, Близнецы – жилище Гермеса и, наконец, жилище Луны – Рак. По представлениям теологов, двое врат находились: одни – у созвездия Рака, другие – у созвездия Козерога. Платон называл их двумя устьями. У созвездия Рака находится тот вход, которым спускаются души, а у знака Козерога – тот, через который они поднимаются. Но вход у созвездия Рака – северный и ведет вниз, а тот, что у созвездия Козерога, – южный и поднимается вверх. Северный вход – для душ, нисходящих в мир становления. И правильно, что ворота, обращенные к северу, представлены не богам, а тем, кто восходит к богам, почему поэт и назвал их дорогой не богов, а бессмертных – свойство, общее для душ, или для тех, которые сами по себе, то есть по своей сущности бессмертны.

О двух этих воротах, как он [Нумений] говорит, упоминает и Парменид в книге *О природе*⁸, упоминают о них и римляне, и египтяне. Римляне празднуют Кронии [Сатурналии], когда солнце входит в созвездие Козерога, и во вре-

⁵ Фр. 66 Маркович (77a DK); 47 Маркович (77b DK). Это неточные цитаты из Гераклита. Точный текст дают Климент (*Строматы* IV, 17, 1–2) и Ипполит (*Опровержение всех ересей* IX, 10, 2–3). Ср. Еврипид, fr. 638 Nauck и аналогичное высказывание у Платона (*Горгий* 492e10–11).

⁶ Гомер, *Одиссея* VI 201.

⁷ С учетом перевода А. А. Тахо-Годи и А. В. Лебедева.

⁸ Фр. В 1.11 DK: «Там ворота путей Ночи и Дня».

мя празднеств надевают на рабов знаки свободных, и все друг с другом общаются. Основатели обряда этим хотели показать, что те, кто ныне по рождению являются рабами, в праздник Кроний [Сатурналий] освобождаются, оживают, и через место, являющееся жилищем Кроноса, небесными вратами возвращаются к своему истинному рождению.⁹ Путь нисхождения для них начинается от знака Козерога. Поэтому дверь они называют «*ianua*», и январь называется как бы месяцем врат, когда солнце от знака Козерога поднимается к востоку, поворачивая в северную часть [неба]. Началом египетского года, наоборот, служит не знак Водолея, как у римлян, а знак Рака. Вблизи созвездия Рака находится Сотис, который греки называют созвездием Пса. Начало нового месяца у них – восход Сотиса, который является началом становления в космосе.¹⁰

Фр. 32 des Places (test. 44 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 28, р. 26, 26–28, 6 Westerink

В другом месте Гомер говорит еще о вратах Гелиоса,¹¹ имея в виду знаки Козерога и Рака. Пока солнце проходит от северного ветра к югу и обратно к северу, Козерог и Рак находятся около Млечного Пути, занимая его крайние пределы, при этом Рак – это север, а Козерог – юг.¹² По Пифагору, души представляют собою «толпу снов», которые сходятся на Млечном Пути, названном так, потому что души питаются молоком, когда ниспадают в мир становления. Поэтому те, кто вызывает души (*ψυχαγωγοὺς*),¹³ делают им возлияния из меда, смешанного с молоком, так как в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению и так как вместе с зачатием душ появляется молоко.¹⁴

⁹ «Самозарождению»? Вопреки исправлению Вестеринка (*εἰς ἀπογένεσιν*) Де Плас восстанавливает чтение рукописи (*εἰς αὐτογένεσιν*). Нам это представляется разумным. Хотя смысл сказанного не очень изменяется при любом прочтении, интересно, что уникальное слово *αὐτογένεσις* (которого нет в LSJ) созвучно с весьма известным из герметической, гностической и иной позднеантичной литературы понятием «самозарождающегося» начала, даймона или иной сущности (*αὐτογενής, ἕς, δαίμων*; см. *Герметический корпус*, ар. Stob. 1.49.44; Максим Тирский, 16.6; Прокл, *Комм. на Парменид*, р. 893 S.; Орфика, фр. 245.8; *Апокриф Иоанна*, 30), а также «ино-родцем» (*ἀλλογενής*) гностической литературы (см. трактат 3 первого кодекса из Наг Хаммади и другие гностические тексты) – персонажем, известным Порфирию, так как он упоминает трактат с таким названием в своем *Жизнеописании Плотина* 16. Подробнее см. Афонасин 2002, 27–28.

¹⁰ Пер. А. А. Тахо-Годи, с исправлениями.

¹¹ Гомер, *Одиссея* XXIV 12.

¹² «Тропическими» созвездия Козерога и Рака были во времена Гомера (2300–100 гг. до н. э.). В настоящее время «вратами солнца» являются Близнецы и Стрелец. Заметим, что Порфирий осознает неточность, говоря, что Козерог и Рак находятся около млечного пути (то есть галактического экватора). См. также фр. 34 (Макробий).

¹³ Эпитет Гермеса, ср. фр. 27.

¹⁴ Пер. А. А. Тахо-Годи, с исправлениями.

Фр. 33 des Places (test. 45 Leemans)

Порфирий, *О пещере нимф* 34; p. 32, 13–21 Westerink

Не без основания, мне кажется, приверженцы Нумения в образе Улисса в гомеровской *Одиссее* увидели того, кто проходит по порядку весь путь становления и возвращается в недоступное место (εἰς τοὺς ἀπείρους), вне моря и вне бурь:

...покуда людей не увидишь,
Моря не знающих, пиши своей никогда не солящих.¹⁵

Морская же гладь, море и бури, по Платону¹⁶ означают материальный мир (ἡ ὑλικὴ σύστασις).

Фр. 60 des Places

Порфирий, *О пещере нимф*, 5–6;

p. 59, 1–2 et 60, 1–14 Nauck; p. 6, 21–22 et 8, 13–23 West

(5) Пещеры и гроты древние, как подобало, посвящали космосу... (6) Недаром и персы при посвящениях в мистерии, сообщая мисту о нисхождении душ и об обратном их восхождении, называли место, в котором это происходит, гротом. По словам Евбула,¹⁷ Зороастр впервые посвятил творцу и отцу всего, Митре, естественный грот в горах вблизи Персиды, цветущий и богатый источниками, так как грот был для него образом¹⁸ космоса, созданного Митрой. А находившееся внутри грота и расположенное там в определенном порядке имело значение символов космических стихий и стран света. После Зороастра и все другие имели обыкновение совершать мистерии в гротах и пещерах, как в естественных, так и в искусственных.¹⁹

¹⁵ Гомер, *Одиссея* XI 122–123, пер. В. А. Жуковского.

¹⁶ Платон, *Политик* 273d7. Эрик Доддс (Dodds 1965, 101, n. 1) сопоставляет с этой интерпретацией бегства Одиссея как образа бегства души на родину «одну из христианско-гностических фресок, которые украшают гробницу III века недалеко от Виллы Манцони в Риме: она представляет возвращение Одиссея как образ возвращения души «на родину» (J. Carcopino, *De Pythagore aux arôtres*, pp. 175–211). И Плотин, и художник-гностик, возможно, основывались на пифагорейском источнике. Нумений истолковывал *Одиссею* похожим образом» (пер. А. Пантелеева).

¹⁷ Писатель, сочинивший «историю Митры во многих книгах», согласно Порфирию, *О воздержании* 4.16. Вероятно, жил во времена императора Комода.

¹⁸ εἰκόνα φέροντος αὐτῷ. Это не совсем обычное выражение, повторяющееся в разных местах трактата, может помочь, согласно Де Пласу, идентификации мест, заимствованных из Нумения (ср. начало фр. 31).

¹⁹ Пер. А. А. Тахо-Годи. Де Плас помечает этот фрагмент как сомнительный.

Фр. 34 des Places (test. 47 Leemans)

Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 12, 1–4;
p. 47, 30–48, 22 Willis

12. (1) Итак, порядок самого нисхождения (descensus), которым душа соскальзывает с неба в преисподнюю этой жизни, состоит в следующем. Млечный Путь так охватывает своим поясом (ambiendo) Зодиак, встречаясь с ним наклонной дугой,²⁰ что рассекает его там, где помещаются два тропических созвездия: Козерог и Рак.²¹ Naturфилософы называют [эти созвездия] «вратами Солнца», поскольку в них обоих, когда точка солнцестояния оказывается на пути Солнца, его дальнейшее приращение останавливается и начинает обратный путь по поясу, пределы которого Солнце не покидает. (2) Полагают, что через эти врата души с неба проходят на землю и возвращаются с земли обратно на небо. Поэтому одни именуется [вратами] людей, а другие – [вратами] богов. Рак – для людей, ибо через [эти врата] лежит спуск к низшему (in inferiora); Козерог – для богов, поскольку через [его врата] души возвращаются в седалище (sedem) собственного бессмертия и в число богов.²² (3) И это то, на что указывает божественное знание Гомера в описании пещеры на Итаке. Пифагор полагает, что вниз от Млечного Пути начинается царство Дита, поскольку кажется, что соскользнувшие оттуда души уже отпали от божественного (superis).²³ Он говорит, что молоко оттого является первой пищей, предлагаемой новорожденным, что первое движение [душ], соскальзывающих в земные тела, начинается с Млечного Пути. Поэтому и Сципиону, когда ему был показан Млечный Путь, было сказано, о душах блаженных [людей]: *отсюда отправившись, сюда же и возвращаются.*²⁴ (4) Следовательно, пока души, которым предстоит нисхождение, пребывают в Раке (ведь, располагаясь там, они еще не покинули Млечного Пути), они продолжают быть в числе богов. Но когда, скользя [по Зодиаку], они достигают Льва, то закладывают там начало своего будущего состояния.²⁵

²⁰ Речь идет о плоскости эклиптики и галактического экватора, которые пересекаются под углом ок. 23.5°.

²¹ См. примечание к фр. 32 (Порфирий, *О пещере нимф* 28).

²² См. фр. 31 (Порфирий, *О пещере нимф* 22).

²³ Ср. фр. 32 (Порфирий, *О пещере нимф* 28).

²⁴ Фраза из комментируемого пассажа *О Государстве* Цицерона (VI 13).

²⁵ Пер. М. С. Петровой, цит. по: Гайденко–Петров 2000, 381.

Фр. 35 des Places (test. 42 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Государство» Платона II*, р. 128, 26–130, 14;
131, 8–14 Kroll

Нумений говорит, что у целокупного космоса и земли имеется центр, расположенный как бы отчасти на небесах, а отчасти – на земле.²⁶ Здесь заседают судьи, посылающие одни души на небеса, а другие – в подземное место по [текущим] туда рекам.²⁷ Небо он называет «неподвижным» (ἀπλανῆ) и оканчивающимся двумя «расселинами» (χάσματα) – Козерогом и Раком: одна из них – это путь вниз для рождения, другая – для обратного восхождения. Подземные реки – это сферы планет (τὰς πλανωμένας),²⁸ ведь через эти реки и сам Тартар пролегает туда путь. Говорит, он кроме, того о многих фантастических вещах, например, о прыжках (πληθήσεις), которые совершают души от солнцестояния до равноденствия и оттуда назад – до солнцестояния, и о том, как влияние этих прыжков переносится (μεταφέρει) на земные дела, – соединяя платонические речения с теориями генетлиалогов и мистов (τοῖς γενεθλιαλογικοῖς καὶ ταῦτα τοῖς τελεστικοῖς).²⁹ О расселинах свидетельствует и поэма Гомера,³⁰ в которой не только говорится об обращенном к северу (Борею) пути спуска для людей, и Гелиос [...] ³¹ но и о другом, обращенном к югу (Ноту), <божественном>: через него не подобает проходить человеку, этот путь доступен лишь для бессмертных. Когда Козерог подхватывает душу, он освобождает ее от жизни, которую она вела, будучи человеком, оставляя лишь бессмертное и божественное. Но это еще не все: в поэме воспеваются также «врата Гелиоса» и «толпа снов» (δῆμον ὀνειρώων); два зодиакальных тропика названы «вратами Гелиоса», а «толпа снов», как он говорит, означает Млечный Путь. Неслучайно Пифагор, по обыкновению выражаясь таинственно, назвал Млечный Путь «Аидом» и тем «местом душ»,

²⁶ μεταξὺ μὲν ὃν τοῦ οὐρανοῦ, μεταξὺ δὲ καὶ τῆς γῆς. Ср.: «Он (Эр) говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи...» (*Государство X 614c*; пер. А. Н. Егунова).

²⁷ См. *Государство X 616c3*.

²⁸ Термин, обычно обозначающий планеты. Место не очень понятное.

²⁹ Соединение Нумением воедино воззрений платоников, «подсчитывающих рождения» генетлиалогов, то есть астрологов, и приверженцев эллинских мистерий рассматривается некоторыми авторами в качестве свидетельства «восточных влияний» на его учение. См. Dodds 1960, 10. Джон Диллон (2002, 360) пишет, что, скорее всего, речь у Нумения шла о пути души вниз: проходя через Зодиак и сферы планет, душа приобретает различные влияния и обрастает «прилепившимися» душами, говоря словами гностика Валентина (см. Афонасин 2002, 79; Валентин, фр E = Климент, *Строматы II 112,1–115,3*). Ср. ниже фр. 43.

³⁰ См. фр. 31–32. Имеется в виду образ пещеры нимф: «Людам один лишь из них, обращенный к Борею, доступен; / к Ноту ж на юг обращенный богам посвящен...» (*Одиссея XIII 110–112*).

³¹ Текст в этом месте испорчен. Исправление в соответствии с изданием Де Пласа.

в которое они собираются. Вот почему у некоторых народов принято для очищения душ совершать молочные возлияния, а нисходящим для становления молоко – это первая пища.³² Впрочем, и Платон, как уже было сказано, словом «расселины»³³ обозначает двое врат, а Млечный Путь называет «светом», который является «узлом неба».³⁴ Сюда после двенадцатидневного перехода поднимаются души, следующие из того места, где восседают судьи. Вот это-то место и есть центр. Так все начавшееся с числа двенадцать (Додекады) заканчивается небесами, которые включают в себя центр [космоса], землю, воду, воздух, семь планет и само неподвижное небо. Стало быть, оба зодиакальных тропика, две «расселины» и «двое врат» различаются только по имени; точно так же, Млечный Путь, свет, «похожий на радугу», и «толпа снов» – тождественны. Кроме того, поэт сравнивает со снами души, свободные от тел...³⁵

[р. 131, 8–14] Лишь он [Нумений] наполняет Млечный Путь душами, которые оттуда водружаются на небеса.³⁶ В то время как один [Платон] не позволяет счастливым душам спускаться в подземное место, другой [Нумений] силой заставляет их прийти туда, потому что каждая душа сначала должна предстать перед судьей и лишь потом подняться на небеса, где души ведут счастливую жизнь.

Фр. 36 des Places (test. 48 Leemans)

Псевдо-Гален (Порфирий) *Об одушевленности эмбриона*
(Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) р. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch

Если эмбрион потенциально (δυνάμει) жив в обычном смысле слова или даже жив как активное существо (ἐνεργεία), то трудно определить сам момент вхождения души (εἴσκρισις), и лишь после немалых сомнений и не без ухищрений он может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать ее и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и ставшей после вхождения внутрь естественным соединением. Об этом много говорят Нумений и толкователи загадок Пифагора, счи-

³² См. фр. 32.

³³ *Государство* X, 614c2.

³⁴ *Государство* X, 616c: «Всем, кто провел на лугу семь дней, на восьмой день нужно было вставать и отправиться в обратный путь, чтобы за три дня прийти в такое место, откуда виден луч света, протянувшийся сверху через все небо, словно столп, очень похожий на радугу, только ярче и чище. Они дошли до него, совершив однодневный переход, и там увидели внутри этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей, ведь этот свет – это узел неба...».

³⁵ Ср. *Одиссея* XI 207 («...тенью иль сонной мечтой...») и 222 («...улетевши, как сон, их душа исчезает...»).

³⁶ Иоанн Филопон (*О вечности мира*, р. 290б 7–9 Rabe) говорит, что, «согласно некоторым богословам, на Млечном пути находится место пребывания и отдыха разумных душ».

тавшие Платоновскую реку Амелет³⁷, Стикс у Гесиода³⁸ и орфиков³⁹ и истечение (ἐκροή) у Ферекида – спермой⁴⁰.

Фр. 37 des Places (test. 49 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* I, 76, 30–77, 23 Diehl

По мнению некоторых, одни демоны противоположны другим, одни хороши, а другие дурны, одни превосходят числом, а другие силой, одни управляют, а другие подчиняются. Так полагает Ориген. Другие считают, что раздор произошел между благородными душами, воспитанными Афиной,⁴¹ и другими активными участниками творения (γενεσιουργῶν), которые следуют за богом, управляющим творением.⁴² Именно это толкование отстаивает Нумений.⁴³ Кроме того, третьи, как бы смешивая мнение Оригена и Нумения, говорят о противоположности душ и демонов, ведь демоны, как известно, влекут вниз, а души – вверх. Да и слово «демон» можно понимать в трех смыслах. Одни говорят, что демоны божественного рода; другие – что они являются демонами «по отношению» (κατὰ σχέσιν) и сформированы (συνπληροῦσι) из отдельных душ, которые сподобились демонического удела; а третьи считают демонов некими совратителями и осквернителями душ. Эти последние демоны и затеяли войну против душ, увлекая их в мир становления. Именно это, по их словам, имели в виду древние богословы, приводя в пример Осириса и Тифона и Диониса и Титанов.⁴⁴ Так же считал и Платон, из благочестия говоря об Афинянах и жителях

³⁷ Государство X, 621a5.

³⁸ Теогония 775–777.

³⁹ Фр. 25, 49, 125 и 295 Kern.

⁴⁰ Ферекид, фр. 7 DK.

⁴¹ См. Платон, *Критий* 109 c-d.

⁴² Посейдоном. Ср. Прокл, *Комментарий на «Тимей»* I 173, 14–15.

⁴³ Ниже, в том же *Комментарии на «Тимей»* (I 83, 25–26) Ориген и Нумений снова противопоставляются.

⁴⁴ Согласно Кельсу (по свидетельству Оригена, *Против Кельса* IV 42), «Ферекид, который был намного древнее Гераклита, рассказывает миф о том, что два войска противостоят друг другу, одним из которых командует Кронос, другим – Офионей, и повествует о вызовах и поединках между ними, и как они заключают договор: которые из них упадут в Оген (Океан) – тем быть побежденными, а которые выпихнут врага и победят – тем владеть небом. Этот же смысл, по его словам, имеют и священные сказания о Титанах и Гигантах, объявляющих войну богам, и священные сказания египтян о Тифоне, Горе и Озирисе». И далее: «Толкуя гомеровские стихи (*Илиада* I 590) он (Кельс) говорит, что слова Зевса к Гере – это слова бога к материи, а слова к материи аллегорически выражают, что бог скрутил ее, изначально бывшую хаотически неистойвой, связал определенными пропорциями и упорядочил по дороге, ведущей сюда. Поняв эти стихи Гомера таким образом, Ферекид, по его словам, сказал: “Под тем уделом лежит удел Тартарский, сторожат его дочери Борея и Гарпии да Тиэлла (Буря), туда Зевс изгоняет богов, согрешивших от дерзости”. То же значение, по его словам, имеет покров Афины, выставляемый на всеобщее обозрение во время Панафинейско-

Атлантиды.⁴⁵ Прежде чем души попадают в твердые тела, они должны пройти через борьбу с материальными демонами, приходящими от закатной стороны горизонта, так как закатная сторона, как говорят египтяне, является местом проживания злых демонов.⁴⁶ Это мнение философа Порфирия, который удивил бы нас, если бы говорил нечто отличное от учения Нумения.⁴⁷

Фр. 38 des Places (test. 51 Leemans)

Олимпиодор, *Комментарий на «Федон» Платона*,
р. 84, 21–85, 3 Norvin

Что касается использования этих правил, то мы легко покажем, что темница⁴⁸ не есть благо, как говорят некоторые, и не удовольствие, как думал Нумений...⁴⁹ Это встречается уже у Порфирия в его комментарии.⁵⁰

Фр. 39 des Places (test. 31 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей» II*,
р. 153, 17–25 Diehl [ad Tim. 35a]

До нас одни представляли сущность души математической, чем-то средним между чувственно воспринимаемой реальностью (φυσικῶν) и сверхчувственной (ὑπερφυσῶν): называя душу числом,⁵¹ они составляли ее из неделимой единицы и неопределенной двоицы, как чего-то делимого:⁵² другие полагали душу как бы сущей геометрически и составляли ее из точки и протяжения соответственно, делимого и неделимого. Первого мнения придерживались Ари-

го шествия: на нем изображено, как не имеющая матери и девственная богиня побеждает мятежных сынов земли» (Ферекид, фр. 4 и 5 ДК, пер. А. В. Лебедева).

⁴⁵ По-видимому, отказываясь приписывать богам те преступления, о которых пишут мифографы.

⁴⁶ Согласно Платону (*Тимей* 24e), Атлантида расположена на западе. Ср. Лактанций, *Божественные установления* II 9.5–6; Порфирий, *О пещере нимф* 29.

⁴⁷ Согласно Lewy 1956, 503–504, Нумений понимает демонов лишь в третьем смысле, отвергая представления Оригена и Порфирия. О «злой» и «доброй» душах см. фр. 43 и 44 и Frede 1987, 1073.

⁴⁸ В смысле «тело – гробница души»; см. Платон, *Федон* 62b4.

⁴⁹ Ср. фр. 32 = Порфирий *О пещере нимф* 28, где говорится, что души «в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению».

⁵⁰ Вероятно, на *Федон*.

⁵¹ См. Ксенократ, фр. 60 Н / 165–187 IP (Аристотель, *О душе* I 2, 404b27–28), где говорится, что по Ксенократу «душа – это число, движущее само себя». Подробнее см. Диллон 2005, 143 сл.

⁵² Ср. самое начало фр. 52, где сказано, что неделимая монада – это бог, а неопределенная диада – это материя.

стандр, Нумений и многие другие комментаторы; второе принадлежит Северу.⁵³

Фр. 40 des Places (test. 32 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* II, 274, 10–14 Diehl

Феодор, философ из Асины,⁵⁴ преисполнившись словами Нумения (τῶν νοῦμηνείων λόγων ἐμφορηθεὶς), совершенно по-новому изложил учение о происхождении души (ψυχογονία), основывая свои построения на буквах, чертежах и числах.

Фр. 41 des Places (test. 36 Leemans)

Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 32,
p. 365, 5–21 Wachsmuth

Давайте же вновь обратимся к бестелесной сущности самой по себе и разберем вместе с тем по порядку все мнения о душе. Некоторые эту сущность, во всей ее полноте, называют «подобочастной»,⁵⁵ тождественной и единой, такой, что каждая ее часть заключает в себе целое. Другие в отдельную душу помещают умопостигаемый космос, богов, демонов, благо и все наидревнейшее (τὰ πρῶτα),⁵⁶ и заявляют, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом в соответствии с сущностью каждой вещи.⁵⁷ Этого мнения бесспорно придерживается Нумений, с ним не во всем соглашается Плотин; Амелий занимает неуверенную позицию, а Порфирий сомневается по этому поводу: то он решительно отвергает это мнение, то принимает его в качестве

⁵³ Аристандр иначе не известен; Север – это философ второго века, вероятно, писавший под влиянием Ксенократа.

⁵⁴ Вероятно, селение в Аттике или на Пелопоннесе. Феодор был учеником Порфирия, а затем Ямвлиха, о чем говорится несколько ниже у Прокла (*Комментарий на «Тимей»* II 274, 14 сл.).

⁵⁵ ὁμοιομερής, состоящей из однородных частиц.

⁵⁶ Следующее за этим ἐν αὐτῇ выглядит плеоназмом. Согласно Ямвлиху (ср. также Стобей I 367,3), эпитеты «божественный», «наидревнейший» и «наилучший» относятся к небесным существам, богам, демонам, ангелам и героям.

⁵⁷ Принцип, важный для неоплатонизма. См. Прокл, *Первоначала теологии* 103 «Πάντα ἐν πᾶσι, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ» – Все во всем, но в каждом в соответствии с ее сущностью», комментарий см. Dodds 1963, 92–92 (текст), 254, 346 (примечание и добавление). См. также Сириан, *Комментарий на «Метафизику»* 82.1, где это представление приписывается «пифагорейцам». Эта формула была воспринята Псевдо-Дионисием (*О божественных именах* 4.7), а затем Джордано Бруно и Лейбницем. Эрик Доддс (1966, 346) отмечает, что истоки этого представления можно найти у Антиоха Аскалонского (Цицерон, *Тускуланские беседы* V 22), а при желании – и у Анаксагора (Аристотель, *Физика* 187b1–7), однако, по-видимому, Нумений первым систематически использовал его для описания взаимоотношений этого мира с умопостигаемым.

древнего предания. Согласно этому представлению, душа в полноте ее существа ничем не отличается от ума, богов и превосходящих ее родов.

Фр. 42 des Places (test. 34 Leemans)
Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 67,
p. 458, 3–4 Wachsmuth

Нумений, кажется, первым отстаивал (πρᾶξβεῦεiv) мнение о единстве и неразличимом тождестве души и ее начал.⁵⁸

Фр. 43 des Places (test. 35 Leemans)
Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 37;
p. 374, 21–375, 1 et 12–18 Wachsmuth

Ведь и сами платоники весьма расходятся во мнениях. Некоторые, такие как Плотин и Порфирий, сводят к единому составу и к одной форме виды, части и действия жизни.⁵⁹ Другие, такие как Нумений, затевают по этому поводу спор. Третьи же, такие как Атик и Плутарх,⁶⁰ в этом споре приходят к согласию... Некоторые из них расходятся со своими предшественниками и, прилепив каким-то образом извне зло к душе,⁶¹ считают его происходящим из материи, как нередко говорят Нумений и Кроний, из самих тел, как считает Гарпократион,⁶² или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.

⁵⁸ Началами для индивидуальной души являются, по-видимому, мировая душа и ум, или, в терминологии Нумения, первый и второй бог (демиург).

⁵⁹ Разумной и неразумной составляющих жизни души, которую они, в отличие от стоиков, считают единой.

⁶⁰ В тексте сказано: οἱ περὶ Ἀττικὸν καὶ Πλούταρχον. Однако не ясно, о каких приверженцах идет речь. Подобное мнение Плутарх высказывает, например, в *Платоновских вопросах* 1003a и в *О сотворении души* в «Тимее» 1014b-c.

⁶¹ ...ἀπὸ τῶν ἕξωθεν προσφουμένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης... Употребляемая терминология свидетельствует о том, что имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. Интересная параллель: свидетельство Климента о гностике II в. Василиде и цитата из книги *О прилепившейся душе* его последователя и «сына» Исидора (Климент, *Строматы* II 113, 3–114, 1 = фр. 11; Афонасин 2002, 284). Исидор доказывает, что «естественность» прилепившихся страстей не является моральным оправданием для бездействия и потакания им: «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!» – восклицает он. Следом за этим сразу же идет цитата из письма другого гностика, Валентина, также «о присоединившихся духах (προσάρτηματα)» (Климент, *Строматы* II 114, 2–6 = фр. E; Афонасин 2002, 285). Здесь сердце человека сравнивается с «постояльным двором», где живет кто попало и полно нечистот. Ср. Марк Аврелий 12.3.4, где также говорится о присоединившихся страстях теми же словами. Ср. также Макробий, *Комм. на «Сон Сципиона»* I 11, 12 (incrementa).

⁶² Гарпократион – ученик Атика. Подробнее о нем см. Диллон 2002, 264–267.

Фр. 44 des Places (test. 36 Leemans)

Порфирий, *О душевных силах*, Стобей, *Антология* I, 49, 25а,
р. 350, 25–351, 1 Wachsmuth

Другие же, в числе которых и Нумений, думают, что не три части находятся в единой душе, и не две, разумная и не разумная, но что у нас имеется две души, как и всего остального⁶³ – одна разумная, другая неразумная...

Фр. 45 des Places (test. 37 Leemans)

Порфирий, *О душевных силах*, Стобей, *Антология* I, 49, 25,
р. 349. 19–22 Wachsmuth

Утверждающую (συγκатаθετικὴν) способность Нумений считает подверженной действиям, о чем свидетельствует, по его словам, то, что представление (τὸ φανταστικόν) является не действием и не результатом, но следствием (παράκολουθημα).⁶⁴

Фр. 46a des Places (test. 38 Leemans)

Олимпиодор, *Комментарий на «Федон» Платона*,
р. 124, 13–18 Norvin

Одни распространяют бессмертие на все от разумной души до одушевляющей способности (τῆς ἐμψύχου ἕξεως), как, например, Нумений; другие – и на растительную жизнь (τῆς φύσεως), как иногда утверждает Плотин; третьи – вплоть до всего, лишённого разумения (τῆς ἀλογίας), как из древних говорили Ксенократ и Спевсипп, а из современных – Ямвлих и Плутарх⁶⁵; четвертые бессмертным считают только разумное (τῆς λογικῆς), как, например, Прокл и Порфирий.

Фр. 46b des Places (test. 27a Leemans)

Сириан, *Комментарий на «Метафизику» Аристотеля*,
р. 109. 12–14 Kroll

Согласно Нумению, Кронию и Амелию, умопостигаемое (τὰ νοητὰ) и чувственно воспринимаемое (τὰ αἰσθητὰ) во всей совокупности причастно идеям, согласно Порфирию же, – только чувственно воспринимаемое...

⁶³ Как, например, две руки, два глаза, два уха. Представление о двух душах хорошо согласуется с последовательно проводимым Нумением делением надвое первых принципов.

⁶⁴ Ср. фр. 25–28 (Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XIV 5–9).

⁶⁵ Плутарх Афинский, учитель Прокла.

Фр. 46c des Places (test. 27b Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* III, р. 33, 33–34, 3 Diehl

Если же, как пишет Амелий, а до него Нумений, существует причастность в сфере умопостигаемого, то ее можно обнаружить и среди образов.

Фр. 47 des Places (test. 39 Leemans)

Иоанн Филопон, *Комментарий на трактат Аристотеля «О душе»*, р. 9, 35–38 Hayduck

Из тех, кто считал, что душа может быть отделена (χωριστήν) от тела, некоторые думали, что вся душа отделима от тела – и разумная, и неразумная, и растительная; таким был Нумений, введенный в заблуждение одним высказыванием Платона в *Федре*: «πᾶσα ψυχή ἀθάνατος». ⁶⁶

Фр. 48 des Places (test. 40 Leemans)

Ямвлих, *О душе*, Стобей, *Антология* I, 49, 40; р. 380, 6–19 Wachsmuth

Думается мне, что и цели различны, и способы, которыми души совершают нисхождение. Если души нисходят в этот мир для спасения, очищения и совершенствования, то они должны оставаться незапятнанными и при нисхождении. Если же ради воспитания и улучшения их собственного нрава они возвращаются в тела, то им не удастся оставаться полностью бесстрастными и самостоятельными (ἄπολυτος καθ' ἑαυτήν). Если же они нисходят сюда в наказание и по приговору, то в некотором смысле подобны влекомым и понуждаемым. ⁶⁷

Некоторые из молодых так не рассуждают и, не принимая во внимание различие, к одной и той же цели сводят воплощение всех душ, решительно настаивая на том, что воплощение – это всегда зло. Так рассуждают те, кто следуют за Кронием, Нумением и Гарпократионом. ⁶⁸

⁶⁶ *Федр* 245c5. Согласно Иоанну Филопону, христианскому неоплатонику из Александрии и критику Прокла, эти слова Платона, которые следует понимать как утверждение бессмертия души («всякая душа бессмертна»), Нумений истолковывал в том смысле, что «вся душа бессмертна». О Филопоне см. Armstrong 1967, 477–483.

⁶⁷ О разных типах нисхождения душ см. Платон, *Федр* 250a и далее, Плотин IV4, 45.

⁶⁸ Кроний упоминается вместе с Нумением в фр. 31 и 43, Гарпократион также упоминается в фр. 43.

Фр. 49 des Places (test. 41 Leemans)

Эней Газский, *Теофраст*⁶⁹, р. 12 Boissonade;
P G 85, 892 b; р. 12, l. 5–11 M.-E. Colonna [Napoli, 1958]

Плотин и Гарпократион, не считая⁷⁰ Бозта и Нумения, в согласии с Платоном говорят, что уподобившийся коршуну переходит в коршуна, подобный волку – в волка, в осла – подобный ослу, обезьяна становится ничем иным, как обезьяной, а лебедь – не иначе, как лебедем⁷¹. По их мнению, до того как войти в тело, душа преисполняется всякой скверны (какίας ἐπιμίπλασθαι)⁷², уподобившись неразумным тварям; действительно, чему уподобилась каждая [душа], в соответствии с тем и поступает, вселяясь (ὕλοδύσα) в то или иное живое существо.⁷³

Фр. 50 des Places (test. 26 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* III, 196, 12–19 Diehl

Обо все богах, которые управляют миром становления, скажем, что их сущность не смешивается с материей, как утверждают стоики...⁷⁴ Однако нет сущности, которая не была бы смешана с материей, а силы и энергии – это то, что смешивается в ней, как говорят те, кто следует за Нумением.

Фр. 51 des Places (test. 28 Leemans)

Прокл, *Комментарий на «Тимей»* II, 9, 4–5 Diehl

Нумений все считает смешанным, полагая, что ничто не встречается в чистом виде (ἀπλοῦν).

⁶⁹ Эней – христианский неоплатоник, ученик александрийского неоплатоника Гиерокла и основатель философской школы в Газе. В своем сочинении *Теофраст, или о бессмертии души и воскресении тела*, стилизованном под платоновский диалог, он критикует неоплатоническую доктрину о предсуществовании души. Подробнее см. Armstrong 1967, 483–488.

⁷⁰ Стоящее в тексте ἀμέλει может в действительности быть искажением имени Ἀμέλιος. В самом деле, против Бозта и Амелия направлен трактат Порфирия «О душе», несколько фрагментов которого сохранил Евсевий (*Приготовление к Евангелию*, кн. XI, XIV и XV).

⁷¹ Ср. Платон, *Федон* 82a: «А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов и коршунов». См. также *Федон* 81e (про ослов), *Государство* 620c3 (про обезьян), 620a4 и 7 (о лебедях).

⁷² Ср. *Законы* 641c5: «...преисполнены множеством пороков...». См. также *Федон* 66c3 и 67a4.

⁷³ Ср. Платон, *Тимей* 42c: «Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу». Ср. Плотин IV 3, 12 сл. О воззрениях Порфирия, Ямвлиха и Гиерокла, противниках доктрины о «перевоплощении в неразумных животных», см. Waszink 1947, 391.

⁷⁴ См. фр. 306, 307 SVF II (Столяров II.1, стр. 172).

О МАТЕРИИ

Фр. 52 des Places (test. 30 Leemans)

Калкидий, *Комментарий на «Тимей»* 295–299,
р. 297, 7–301, 20 Waszink

CCXCV. [1] Теперь рассмотрим пифагорейское учение.¹ Нумений из школы Пифагора, отвергнув стоическое учение о началах, обратился к пифагорейской доктрине, которая, по его словам, согласуется с платонической. Он говорит, что Пифагор называет бога монадой (*singularitas*), [5] а материю – диадой (*duitas*). В качестве неопределенной (*indeterminatam*) эта диада не рождена (*minime genitam*), будучи же ограниченной (*limitatam*) – рождена (*genitam*). То есть, до украшения формой и порядком она была без начала (*ortus*) и рождения (*generatio*), [10] но, будучи упорядоченной и оформленной богом-демиургом (*a digestore deo*), она рождается; кроме того, поскольку рождение – это ее последующая судьба (*fortuna*), то, неукрашенная и нерожденная, она должна считаться такой же древней (*aequaevum*), как и бог, который ее упорядочивает.² [15] Однако некоторые пифагорейцы не поняли этого положения и решили, что неопределенная и безмерная (*indeterminatam et immensam*) диада также была произведена единичной монадой (*ab unica singularitate*), как будто эта монада, отступив от своей природы, допустила появление двоицы.³ Однако это неверно, [20] ибо тогда то, что было, монада, перестала бы существовать, а то, чего не было, диада, стала бы чем-то сущим (*subsisteret*) и бог превратился бы в материю, а монада – в неопределенную и безмерную диаду. Понять неприемлемость этого мнения способны даже малограмотные! [25] Итак, стоики считают материю определенной и ограниченной (*definitam et limitatam*) по своей природе, а пифагорейцы –

¹ Об источниках Калкидия и позиции Нумения см. Winden 1965; Dillon–Long 1988, 122–125 и Диллон 2002, 357–358 (Нумений) и 386–393 (Калкидий).

² См. *Тимей* 37с–38b. Истолковывая *Тимей*, Нумений (как и Плутарх до него в трактате «О сотворении души в *Тимее*») идентифицирует монаду с демиургом, а первичный хаос (30а) с диадой, которая затем украшается и упорядочивается демиургом. В этом состоит ее «рождение» в новом качестве, в то время как в своем изначальном неупорядоченном и «нерожденном» состоянии она сосуществует с демиургом.

³ Так считали, например, неопифагорейцы Евдор (I в. до н. э.), Модерат (I в. н. э.) и Никомах (II в. н. э.). См. фрагмент трактата Модерата о материи (у Симпликия, *In phys.* 181.17 Diels); обозначение монады как муже-женского начала Никомахом в *Теологуменах арифметики* (4 и 17 De Falco). О Евдоре и Модерате см. Диллон 2002, 119–140 и 329–336, Dodds 1928, и соответствующие разделы этой книги. Истоки этой позиции (как впрочем и ее противоположности) можно усмотреть в учении Древней академии (Dillon 2003, 40f, 90f; рус. пер. Диллон 2005, 53 сл. (Спесипп), 119 сл. (Ксенократ)), в анонимных пифагорейских источниках, цитируемых у Диогена Лаэртия (VIII 24–33), Секста Эмпирика (*Против ученых* X 248–84; ср. VII 94–109) и Фотия (Bibl. Cod. 249; общий очерк: Armstrong 1967, 87–89) и в пифагорейских псевдоэпиграфах, вроде Псевдо-Архита у Стобея (*Антология* I.278–279 Wachs. = p. 19 Thesleff) или Псевдо-Бронтина в комментарии на «Метафизику» Сириана (p. 166 Kroll CAG).

бесконечной и беспредельной (*infinitam et sine limite*); первые думают, что безмерное по природе не может стать стройным и упорядоченным, тогда как, согласно Пифагору, один только бог в силах без усилия свершить то, что природа совершить не может, [30] – бог, который сильнее и возвышеннее всякой силы и у которого природа сама получает свои силы.

ССХСХVI. Итак, Пифагор, – говорит Нумений, – также считает материю (*silvam*) текучей (*fluidam*) и лишенной качеств (*sine qualitate*), [35] вместе с тем не называя ее, подобно стоикам, природой средней между плохим и хорошим, то есть принадлежащей к тому роду, который они называют «безразличным»; напротив, она полностью гибельна (*plane noxiam*). Для него, как и для Платона, бог есть начало и причина всякого блага, материя – всякого зла, [40] а безразлично то, что состоит из формы и материи (*ex specie silvaeque*). Следовательно, не материя является «безразличным», но мир (*mundum*) – смесь благости формы и злостности материи (*ex specie bonitate silvaeque malitia*). Недаром же древние теологи считали его порождением провидения и необходимости (*ex providentia et necessitate*).

ССХСХVII. [45] Итак, с тем, что материя бесформенна и лишена качеств, согласны как стоики, так и Пифагор, однако Пифагор считает ее злонравной (*malignam*), а стоики – ни плохой, ни хорошей. Когда же они по ходу движения, так сказать, встречаются со злом и задаются вопросом: «Откуда же зло?», – то называют его причиной какую-то «извращенность» (*perversitas*). [50] Однако откуда происходит эта «извращенность», они не смогли объяснить, ведь, по их мнению, есть лишь два начала всего – бог и материя, причем бог – это высшее и превосходное благо, а материя, как они считают, ни плохая, ни хорошая. Напротив, Пифагор не побоялся заступиться за истину, пусть даже в удивительных выражениях, расходящихся с мнением толпы, [55] заявив, что если есть провидение, то с необходимостью существует и зло, а поэтому если есть материя, то она снабжена злом. Так что если мир из материи, то он, несомненно, создан из некогда сущей злой природы. [60] Поэтому Нумений хвалит Гераклита,⁴ упрекающего Гомера в том, что тот предпочел несчастьям жизни погибель и истребление, так как не понимал, что, желая искоренения материи, которая есть источник зла, он высказывается за уничтожение мира. [65] А Платона тот же Нумений хвалит за то, что он говорит о двух мировых

⁴ Фр. 28b4 Маркович (А 22 DK). Согласно Аристотелю (*Евдемова этика* VII 1, 1235a25): «Гераклит порицает поэта, сказавшего [*Илиада* XVIII 107]: Да сгинет вражда как меж богами, так и меж людьми; в таком случае, [по словам Гераклита], не было бы ни гармонии без высоких и низких звуков, ни животных без самца и самки, которые противоположны друг другу». Более точное высказывание Гераклита сохранено Плу-тархом (*Об Исиде и Осирисе* 370d): «...[Гераклит] говорит, что “Гомер, молясь о том, чтобы “вражда сгинула меж богами и меж людьми”, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [сущест]”, ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия» (пер. А. В. Лебедева).

душах: одной – наиболее благой, другой – злой,⁵ то есть о материи, беспорядочно флуктуирующей (*fluctuet*), движимой собственным внутренним движением, живой и получившей свою жизнь от души, как и все, что движется благодаря естественному движению.⁶ [70] Значит материя – это создательница (*auctrix*) и покровительница (*patrona*) пассивной части души (*patibilis animae partis*), содержащей в себе нечто тленное, смертное и телесное; в то время как создателем (*auctore*) разумной части души (*rationabilis animae pars*) оказывается ум (*ratione*) и бог. Иначе говоря, этот мир создан богом и материей (*ex deo et silva factus est*).

ССХCVIII. [75] Итак, согласно Платону, мир получил свои блага даром от бога-отца; зло же пристало к нему из-за порчи материи-матери.⁷ Понятно теперь, что стоики зря возлагали вину на какую-то «извращенность», считая, что все происходит согласно движению звезд. Ведь звезды являются телами и небесными огнями, а материя – кормилицей (*nutrix*)⁸ всех телесных вещей, поэтому смятение, производимое движением звезд и приносящие нам беды и несчастья, также имеет своим источником материю, [85] изменчивую, вечно во власти слепого порыва и легкомысленного безрассудства. Итак, если бог исправил ее, как говорит Платон в *Тимее*, и привел «из нестройного и беспорядочного движения»⁹ в порядок, [90] то ясно, что эта путаная нестабильность материи происходит от случая и несчастливой судьбы, а не по спасительному замыслу провидения. Вот почему, согласно Пифагору, душа материи (*silvae anima*) не лишена самостоятельного существования (*substantia*), как думали многие,¹⁰ но противостоит провидению, всегда готовая в силу порочности помешать его замыслам.¹¹ [95] Если провидение – это творение и деятельность (*opus et officium*) бога, то слепой и случайный произвол берет свое начало в материи; ясно, что согласно Пифагору, вся совокупность вещей появилась в результате этого столкновения между провидением и случаем; [100] и после того как материя была должным образом оформлена (*ornatus assessorit*), она стала матерью всех телесных и рожденных богов.¹² Судьба ее великолепна по большей части, однако не полностью, поскольку зло (*vitium*), присущее ей по природе, не может быть полностью устранено.¹³

ССХСIX. [105] Вот почему бог оформил (украсил: *comebat*) материю благодаря своей могучей силе и исправил всеми возможными способами ее пороки,

⁵ *Законы* X, 896e4–6; 897d1.

⁶ См. *Федр* 245e5–7; *Тимей* 30a3–6.

⁷ *Mala vero matris silvae vitio cohaeserunt*. Ср. *Тимей* 50d2; *Политик* 273b–c.

⁸ *Тимей* 49a7; 52d5; 88d7.

⁹ *Тимей* 30a4–5.

¹⁰ Ср. Аристотель, *О душе* В 1, 412a9.

¹¹ Сопротивляемость материи форме, которую Порфирий (*О пещере нимф* 5) вслед за Платоном (*Кратил* 420d8, *Тимей* 62c1) назвал *ἀντίτυπος*.

¹² Или, возможно, «богов, ответственных за тела и рождения», то есть планет и звезд.

¹³ Рукопись: *limari*. Чтение *Thedinga*: *eliminari*.

не искоренив их полностью, однако все же предотвратив совершенную гибель материальной природы, не позволив им расти и повсюду распространяться. [110] Поддержав ту природу, которая из неблагоприятного положения может перейти в благоприятное, и, связав (*coniungens*)¹⁴ порядком беспорядок, мерой избыток, красотой уродство, он изменил все ее состояние, просветив и упорядочив его.¹⁵ Наконец, Нумений заявляет, – и это правильно, – [115] что от зла не избавлен (*immunem*) в мире творения ни один удел, будь то дела человеческие или явление природы, или тела животных, или даже деревья, травы и плоды, находишь они в потоке воздуха (*in aeris serie*) или в водных струях, или же на самом небе, – [120] поскольку везде к провидению примешана низшая природа, словно какая-то грязь (*riaculo*).¹⁶ Тот же Нумений, стремясь показать образ материи без покрова (*nudam silvae imaginem*) и выставив ее на свет, сперва исключает,¹⁷ одну за другой, все телесные вещи, которые в материнском лоне попеременно обмениваются между собой формами,¹⁸ [125] затем, рассмотрев в уме то, что освободилось после этого отделения (*ex egestione vacuatum est*), называет материей и необходимостью. Из этой материи и бога он составляет структуру мира (*mundi machinam*) – из бога, действующего силой убеждения, и необходимости, ему повинующейся.¹⁹

Таково учение Пифагора о началах.

¹⁴ Ср. фр. 21 (термин «сочетаться», хотя и в другом контексте) и фр. 18 («прочно связав материю гармонией»).

¹⁵ Ср. фр. 11 (третий бог возводит чувственный мир «до состояния, присущего его собственному характеру, как результат любви к материи»).

¹⁶ Ср. фр. 50, где говорится, что даже планетные боги смешаны с материей.

¹⁷ ...*detractis omnibus singillatim corporibus*... Описывается так называемый процесс τὰ ἐξ ἀφαίρεσέως: впервые у Аристотеля (*Вторая аналитика* I 27, 87a36) в порядке нисхождения, а потом у многих авторов (хотя и в разных контекстах и в разном порядке). См. Алкиной, *Учебник платоновской философии* 165 (нисхождение); Плутарх, *Платоновские вопросы* 1001e–1002a (восхождение); Секст Эмпирик, *Против ученых* X 281 (нисхождение); Климент, *Строматы* V 72, 2 (восхождение) и VI 90, 6 (нисхождение). См. Афонасин 2003, 2, 326–327.

¹⁸ ...*quae gremio eius formas invicem mutantur et invicem mutant*.

¹⁹ То, что остается после удаления тел, – это снова платоновское «вместилище». Убеждение (*persuasio*; πειθώ) и необходимость (*necessitas*; ἀνάγκη) противопоставляются в *Тимее* 48a1–4; 56a5–6; *Законах* IV, 722c1.

АЛЛЕГОРИЧЕСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ

Фр. 53 des Places (33 Leemans)

Ориген, *Против Кельса* V, 38; II, p. 42,23–43,3 Koetschau

О Сераписе многие и противоречивые истории рассказывают. Говорят, появился он будто бы здесь совсем недавно благодаря каким-то магическим ухищрениям (τινας μαγανείας), выполненным по желанию Птолемея, который хотел показать людям Александрии якобы явившегося ему [во сне]¹ бога. Об учреждении его культа (катаσκευή) мы прочитали у пифагорейца Нумения – культа божества, причастного сущности всех животных и растений, управляемых природой.² И учредить культ (катаσκευάζεσθαι) этого божества он хотел посредством нечестивых таинств (τῶν ἀτελέστων τελετῶν³) и магических ухищрений для призывания духов не только через воздвижение образов, но и при помощи магов, колдунов (ὀπὸ μάγων καὶ φαρμακῶν) и духов, вызванных их заклинаниями.

Фр. 54 des Places (38 Leemans)

Макробий, *Сатурналии* I, 17, 65, p. 99, 12–16 Willis

Аполлона называют Дельфийским (Δέλφιον) либо потому, что он делает явным незримое (ἐκ τοῦ δηλοῦν τὰ ἀφανῆ), либо, как считает Нумений, потому, что он как бы один и единственный (unus et solus). Ведь в древнем греческом языке «один» (unus) называется δέλφον.⁴ Поэтому и брат, говорит он, называется ἀδελφός, поскольку он уже не один (iam non unus).

¹ Об учреждении культа Сераписа Птолемеем I Сотером (ок. 367–283 гг. до н. э.) сообщают Тацит, *Истории* 4.81.2 и 84.7, Плутарх, *Об Изиде и Осирисе* 28, 361f–362e и Климент, *Протретики* 48. Согласно нашим источникам, Птолемею во сне привиделась колоссальная статуя Плутона, и бог приказал перевезти его в Александрию. После того как один из путешественников сказал ему, что видел такую статую в Синопе, он послал за ней Сотела и Дионисия, которые не без труда сумели выкрасть эту гигантскую статую (описание о Тацита особенно подробно). Плутарх сообщает, что, когда статуя была привезена в Александрию и показана народу, толкователь священных законов Тимофей и Манетон Себеннит на основании изображения (?) Кербера и змеи определили, что это статуя Плутона, и убедили Птолемея в том, что это должно быть Серапис (362A). Далее Плутарх объясняет причины для такой идентификации.

² Несколько ниже (362B–C) Плутарх говорит, что Озириса следует отождествлять с Дионисом, а Сераписа с Осирисом после того, как тот изменил природу, то есть, Апис – это телесный облик души Осириса, и далее конструирует этимологию имени Сераписа, из которой следует, что он «приводит все в порядок». Ср. Элий Аристид 45.32.

³ Ср. Климент, *Протретики* 22.3.

⁴ От греч. δέλφός – *анат.* матка.

Фр. 55 des Places (39 Leemans)

Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 2, 19,
р. 7, 23–8, 3 Willis

Нумению, который даже среди философов выделялся особенным интересом к таинственному, приснилось, что, оскорбив божественное величие, он разгласил (vulgaverit) в своем толковании Элевсинские таинства (sacra). Ему привиделось, будто сами Элевсинские богини, одетые как куртизанки, стоят перед дверьми публичного дома (lupanar). Когда же, удивившись, он спросил о причине такого бесстыдства, не подобающего божествам, они в гневе отвечали, что именно по его вине они силой выведены из святилища (adytum⁵) скромности и выставлены на позор (prostitutas) перед первым встречным.

Фр. 56 des Places (34 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах* IV, 53, р. 109, 25–110, 4 Wünsch

Египтяне, в особенности Гермес, говорят, что [бог иудеев] – это Осирис... греки – что он Дионис Орфея, так как, согласно их сообщению, некогда по обе стороны колонн здесь росли виноградные лозы из золота... Ливий сообщает, что бог, которому здесь поклонялись, – это неведомый (ἄγνωστος) бог,⁶ и вслед за ним Лукан говорит, что храм в Иерусалиме посвящен невидимому (ἄδηλος) богу. Нумений же говорит, что этот бог не допускает причастности к себе (ἀκοινωνητον)⁷ и отец всех богов, не позволяющий никому стать причастным (κοινωνεῖν) его славе.

Фр. 57 des Places (35 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах* IV, 80, р. 132, 11–15 Wünsch

Нумений-римлянин Гермеса считает исходящим словом (τὸν προχωρητικὸν λόγον)⁸. Ведь ребенок, как он говорит, не начинает кричать, пока не упадет на землю, поэтому не без основания землю многие называют Майей.⁹

⁵ От греч. ἄδυτον – заповедное (священное) место, святилище.

⁶ Должно быть, ignotus deus, однако у Ливия такого нет.

⁷ Ср. *Премудрость Соломона* 14.21 (ἀκοινωνητον ὄνομα); Платон, *Законы* VI, 774a4 (ἀκοινωνητον ἐν τῇ πόλει); XI, 914c2 (ἀκοινωνητος νόμων); Халкидий, *Комм. на Тимей*, р. 204, 8–9 Waszink (Nullius societatis indiguus). Марк Эдвардс (Edwards 1990, 65) отмечает, что это сообщение не следует воспринимать слишком буквально и использованный термин объясним в контексте платонизма лучше, нежели в библейском.

⁸ λόγος προχωρητικός (нарах; ср. προχώρησις подход, приближение). Это необычное словосочетание, по-видимому, буквально выражает то же, что и стоическое λόγος профороικός (слово произнесенное).

⁹ Майя (мать) была матерью Гермеса. Римская богиня Майя происходила от великой богини матери-земли и вполне естественно могла идентифицироваться с матерью Меркурия.

Фр. 58 des Places (36 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах* IV, 86, р. 135, 13–17 Wünsch

Гефест, как говорит Нумений, – это плодотворный огонь, животворящее солнечное тепло. Гефеста изображают хромым потому, что он делает неустойчивой и саму природу огня, не позволяя элементам смешиваться друг с другом.¹⁰

Фр. 59 des Places (37 Leemans)

Иоанн Лид, *О месяцах* IV, 86, р. 184, 10–13 Wünsch

(inter «fragmenta libris de mensibus falso attributa»)

Говорят, что Немесида для вещей – это то падения, то взлеты счастливой судьбы, поэтому, согласно Нумению, с каждым кругом ее колесо восстанавливает равновесие.¹¹

Фр. 60 des Places

Порфирий, *О пещере нимф* 5–6

См. после фр. 33.

¹⁰ Возможно аллюзия на *Илиаду* I 600, где на пиру богов «с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится». Очевидно, имеется в виду подвижность и нестабильность огня.

¹¹ Φασὶ γὰρ τὴν Νέμεσιν τὰ γλαφυρὰ τῶν πραγμάτων εἰς τὸ ἔμπαλιν τρέπειν ταῖς ὑπερβολαῖς τῆς τύχης, ὡς φησι Νουμήνιος, τῷ δ' αὐτῷ τροχῷ τὴν ἰσότητα ἐπάγουσαν. Как считает Де Плас, здесь уместно вспомнить выражение «по волнам судьбы», при этом слово γλαφυρός может сохранять изначальный гомеровский смысл – *выдолбленный, пустотелый, полый* – и относится к лодке или кораблю.

ИСТОЧНИКИ ФРАГМЕНТОВ

ЕВСЕВИЙ, *Приготовление к Евангелию*

IX, 6, 9, p. 411a Viguier	8
IX, 7, 1, p. 411 b-c	1a
IX, 8, 1-2, p. 411d	9
XI, 9, 8-10, 5; p. 525 b-526 a	5
XI, 10, 6-8, p. 526a-c	6
XI, 10, 9-11; p. 526 c-d	7
XI, 10, 12-14; p. 526 d-527a	8
XI, 7, 11-18,5; p. 536 d-537b	11
XI, 18, 6-10; p. 537 b-d	12
XI, 18, 13-14, p. 538 b-c	13
XI, 18, 15-19, p. 538 c-539a	14
XI, 18, 20-21, p. 539a-b	15
XI, 18, 22-23, p. 539b-c	17
XI, 18, 24, p. 539 c-d	18
XI, 21,7-22,2, p. 343d	2
XI, 22, 3-5, p. 544a-b	16
XI, 22, 6-8, p. 544 c-d	19
XI, 22, 9-10, p. 544 d	20
XIII, 4, 4-5,2, p. 650d-651a	23
XIV, 4,16-5,9, p. 727 a-729b	24
XIV, 5,10-6,14, p. 729b-733d	25
XIV, 7,1-15, p. 734a-737a	26
XIV, 8,1-15, p. 737b-739a	27
XIV, 9,1-4, p. 739b-d	28
XV, 17, 1-2; p. 819 a-b	3
XV, 17, 3-8; p. 819 c-820a	4a

ИОАНН ЛИД, *О месяцах*

IV, 53, p. 109, 25-110, 4 Wünsch	56
IV, 80, p. 132, 11-15	57
IV, 86, p. 135, 13-17	58
IV, 86, p. 184, 10-13	59

ИОАНН ФИЛОПОН

Комментарий на трактат Аристотеля «О душе»

p. 9, 35-38 Hayduck	47
---------------------	----

КАЛКИДИЙ, *Комментарий на «Тимей»*

295-299, p. 297, 7-301, 20 Waszink	52 (10b)
------------------------------------	-------------

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, <i>Строматы</i> I, 150, 4; II, p. 93,10–11 Stählin–Früchtel–Treu	8
МАКРОБИЙ <i>Комментарий на «Сон Сципиона»</i> I, 2, 19, p. 7, 23–8, 2 Willis I, 12, 1–4; p. 47, 30–48, 22	55 34
<i>Сатурналии</i> I, 17, 65, p. 99, 12–16 Willis	54
НЕМЕСИЙ, <i>О природе человека</i> 2, 8–14, p. 69–72 Matthaei	4b
ОЛИМПИОДОР, <i>Комментарий на «Федон» Платона</i> p. 84, 21–85, 3 Norvin p. 124, 13–18	38 46a
ОРИГЕН, <i>Против Кельса</i> I, 15; I, p. 67, 21–27 Koetschau IV, 51; I, p. 324, 18–27 IV, 51; I, p. 324, 23–27 V, 38; II, p. 42,23 – 43,3 V, 57; II, p. 60	1b 1c 10a 53 29
ПОРФИРИЙ <i>О душевных силах</i> (= Стобей, <i>Антология</i>) I, 49, 25, p. 349, 19–22 Wachsmuth I, 49, 25a, p. 350, 25–351,1	45 44
<i>О пещере нимф</i> 5–6; 6, 21–22 et 8, 13–23 Westerink 10, p. 12, 12–17 21–24, p. 22, 2–24, 3 28, p. 26, 26 – 28, 6 34; p. 32, 13–21	60 30 31 32 33
ПРОКЛ <i>Комментарий на «Государство»</i> II, 128, 26–130, 14; 131, 8–14 Kroll <i>Комментарий на «Тимей»</i> I, 76, 30–77, 23 Diehl I, 303,27–304, 7 II, 9, 4–5 II, 153, 17–25 II, 274, 10–14	35 37 21 51 39 40

274	Нумений из Апамеи	
	III, 33, 33–34, 3	46с
	III, 103, 28–32	22
	III, 196, 12–19	50
	ПСЕВДО-ГАЛЕН (ПОРФИРИЙ), <i>Об одушевленности эмбриона</i>	
	р. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch	36
	СИРИАН, <i>Комментарий на «Метафизику» Аристотеля</i>	
	р. 109. 12–14 Kroll	46b
	ЭНЕЙ ГАЗСКИЙ, <i>Теофраст</i>	
	р. 12 Boissonade; P G 85, 892 b	49
	ЯМВЛИХ, <i>О душе (Стобей, Антология)</i>	
	I, 49, 32, р. 365, 5–21 Wachsmuth	41
	I, 49, 37; р. 374, 21–375, 1 et 12–18	43
	I, 49, 40; р. 380, 6–19	48
	I, 49, 67, р. 458, 3–4	42

ИНДЕКС-УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ

- Агафокл Сиракузский 25 (733с)
Академики 24–28 (passim)
Амелет 36
Амелий 41 46b 46с 49(?)
Аммоний 4b
Антиох Аскалонский 28
Антипатр Тарсийский 27 (738с)
Антисфен 24 (728с)
Аполлон 54
Арес 31
Аристандр 39
Аристипп из Кирены (младший) 26 (736d)
Аристипп из Кирены (ученик Сократа) 24 (728b)
Аристобул 1с 8
Аристотель 24 (728d) 25 (732b)
Аркесилай 25 (passim) 26 (734d; 736d) 27 (737bcd; 738a)
атланты (жители Атлантиды) 37
Аттик 43
Афина 37
афиняне 23 37
Афродита 31
Бион 25 (731с)
Боэт 49
брахманы 1а
Гарпократион 43 48 49
Гегесин 27 (737b)
Гелиос 31 35
генетлиалогии 35
Гераклит Эфесский 25 (729с) 30 52 (1.60)
Гермес 31 56 57
Гесиод 36
Гефест 58
Гомер 32 35 52(1.60)
Деметрий Фалерский 8
Демокрит 25 (731а)
Диодор 25 (729cd; 730а; 731а)
Диокл из Книда 25 (731b)
Дионис 37 56
Дит 34
Евандр из Фокеи 26 (736d)
Евбул 60
евреи 8
Евтифрон (герой диалога Платона) 23
Египет 8 9
египтяне 1а 31 37 56
Зевс 31
Зенон 24 (728d) 25 (passim) 26 (735а)
Зороастр 60
Иамврий 9 10а
Ианний 9 10а
Иерусалим 56
Иисус 10а
Исократ 25 (732b)
иудеи 1а 9 56
Карнеад 26 (736d) 27 (passim)
Кельс 1b 10а
Кифисодор 25 (732bc)
Клитомах 28
Крантор 25 (729cd; 731а)
Кратет 25 (729bc)
Кроний 31 43 46b 48
Кронос 31
Ксенократ 4b 24 (727bc) 25 (729b) 46а
Лакид 26 (passim)
Ливий (Тит) 56
Лукан 56
маги 1а 53
Майя 57
мегарики 24 (728с)
Менедем 25 (729d)
Ментор 27 (738d)
мисты 35
Митра 60

276 Нумений из Апамеи

- Мнасей 25 (731b)
Мнесарх стоик 28
Моисей 1a 1c 8 9 10a
Мусей 9
Немесида 59
нимфы 30
Нумений passim
Нумений и его друг Кроний 31 43
46b 48
Одиссей (Улисс) 33
Ориген 37
Орфей и орфики 36 56
Осирис 37 56
Парменид 31
Пенфей 24 (729a)
Персида (Персия) 60
персы 8 60
Пиррон 25 (729cd; 730a; 731ab)
Пифагор и пифагорейцы 1a 7 8 24
(727cd; 728c; 729ab) 29 32 34 35
36 52(l.1; 15; 25; 30; 45; 50; 90; 95;
125)
Платон 1a 1c 2 5 6 7 8 11 14 19 20 23
24 (727bc; 728c; 729a) 25 (729d;
730a; 732bcd; 733ab) 31 33 35 37
47 49 52(l. 35; 65; 75; 85)
Плотин 4b 41 43 46a 49
Плутарх (Афинский) 46a
Плутарх (из Херонеи) 29 43
Полемон 24 (727b) 25 (729bc; 731c)
Порфирий 37 38 41 43 46a 46b
Прокл 46a
Прометей 14
Птолемей (I Сотер) 53
Речь (персонифицированная) 4a
римляне 31
Север 39
Серапис 53
Сократ 23 24 (728bc; 729ab)
Спевсипп 46a 24 (727b)
Стикс 36
Стильпон 25 (729c)
Стоики 25 (732a; 733c) 26 (736a) 50
52(l. 1; 25)
Тартар 35
Теодор 25 (731c)
Теофраст 25 (729c; 731a)
Тидид (у Гомера) 25 (730b)
Тимон 25 (729d; 731b)
Титаны 37
Тифон 37
Улисс (Одиссей) 33
Феодор из Асины 40
Ферекид 36
Филомел 25 (731b)
Филон Александрийский 1c
Филон из Ларисы 28
Хариты 25 (733c)
Хрисипп 29
Элевсин (богини) 55
эллины 29
Эмпус (мифологический персонаж)
25 (730c)
Эпикур и эпикурейцы 24 (727d;
728a)
эретрейцы 24 (728c)
Ямвлих 46a

ИНДЕКС АВТОРОВ, УПОМИНАЕМЫХ НУМЕНИЕМ

АНОНИМ		
	Неизвестная трагедия, фр. 323 Nauck	(Фр.) 25 (730c)
АРИСТОН ХИОССКИЙ		
	цит. Диогеном Лаэртием IV 33	25 (729d)
ГОМЕР		
<i>Илиада</i>		
	IV 447–449, 450–451, 472	25 (731d–732a)
	V 84	25 (730c)
	VII 206	28 (739c)
	VIII 94	28 (739c)
	X 8	25 (732d)
	XIII 131	25 (731d)
	XVI 130	28 (739c)
<i>Одиссея</i>		
	XI 122–1213	33
ПИНДАР		
	«Истмийские песни» 2.6	25 (733c)
ПЛАТОН		
	<i>Государство</i> VI, 508e3	20
	<i>Законы</i> X, 896e4–6	52 (l.65)
	<i>Кратил</i> 430a10	6
	<i>Тимей</i> 27d6–28a4	7
	28a1 и 3–4	8
	28a1 и 3–4	8
	29e1	20
	<i>Федр</i> 245c5	47
	<i>Филеб</i> 16c6–7	14
ТИМОН		
	«Силлы» 16 Wachsmuth (31 Diels), цит. Диогеном Лаэртием IV 33	25 (729d)

**ТАБЛИЦА СООТВЕТСТВИЯ НУМЕРАЦИИ
ФРАГМЕНТОВ И СВИДЕТЕЛЬСТВ ПО ИЗДАНИЯМ
ЛЕМАНСА И ДЕ ПЛАСА**

<i>Leemans</i> testimonia	<i>Des Places</i> fragmenta	<i>Leemans</i> fragmenta	<i>Des Places</i> fragmenta
1	8	1	24
17	1c	2	25
(18)	37	3	26
24	21	4–7	27
25	22	8	28
26	50	9a	1a
27	46b–c	9b	1b
28	51	10	8
29	4b	11	2
30	52 (10b)	12	3
31	39	13	4
32	40	14	5
33	41	15	6
34	42	16	7
35	43	17	8
36	44	18	10
38	46	20	11
39	47	21	12
40	48	22	13
41	49	23	14
42	35	24	15
43	31	25	16
44	32	26	17
45	33	27	18
46	30	28	19
47	34	29	20
48	36	30	23
49	37	31	29
(50)	37	32	1c
51	38	33	53
		34	56
		35	57
		36	58
		37	59
		38	54
		39	55