

# ПЕРЕВОДЫ

ЯМВЛИХ ХАЛКИДСКИЙ

ПИСЬМА

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции  
Новосибирский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

---

## IAMBlichus of Chalcis. The *Letters*

Introduction, Russian translation and notes by Eugene Afonasin  
(The centre for Ancient philosophy and the classical tradition,  
Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Russia)

ABSTRACT. The *Letters* by the Neoplatonic philosopher Iamblichus of Chalcis (c. 242–325 CE), preserved in a fragmentary form by John of Stobi in his *Antologia* are translated into Russian for the first time. The work is based on a new commented edition of the *Letters* by John Dillon and Wolfgang Polleichtner (SBL Press, Atlanta, 2009) and a partial French translation in O'Meara D., Schamp J., eds. (2006) *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle* (Fribourg / Paris). In his introduction and notes to the translation the author mainly focuses on various aspects of political philosophy, advocated by Iamblichus.

KEYWORDS. Political philosophy, Late Antiquity, Platonism, Fate, moral responsibility

---

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ  
В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЭПИСТОЛОГРАФИИ  
К ПЕРЕВОДУ ФРАГМЕНТОВ ПИСЕМ ЯМВЛИХА**

Комментированный перевод *Писем* Ямвлиха, впервые представленный Джоном Диллоном на афинском коллоквиуме в марте 2009 г.,<sup>1</sup> показывает всем, интересующимся историей античной философской и политической мысли, еще одну грань творчества сирийского философа (ок. 242 – ок. 325 гг. н. э.).<sup>2</sup> За исключением двух свидетельств в произведениях неоплатоников V века, все дословные цитаты из *Писем* основателя школы неоплатонизма в Апамее сохранились в составе *Антологии* Иоанна Стобея (вероятно, конец V – начало VI в.). И хотя у нас нет никаких оснований сомневаться в аутентичности этих выдержек, независимые свидетельства, безусловно, важны.<sup>3</sup> Кроме того, они показывают, что в письмах Ямвлиха, должно быть, затрагивал более широкий круг вопросов, выходящих за пределы тех этических и политических сюжетов, которые в первую очередь интересовали составителя *Антологии*.

Философская эпистолография в позднеантичный период прочно утвердилась в качестве особого литературного жанра, хотя, насколько нам известно, ни один из неоплатоников, кроме Ямвлиха, не проявил к ней интереса.<sup>4</sup> Мы не

---

<sup>1</sup> «Ямвлих: его источники и влияние» (8–10 марта 2009 г.), организован Центром изучения древней философии и классической традиции (Новосибирский государственный университет) и Ирландским институтом классических исследований в Афинах: <http://www.nsu.ru/classics/reset/Jamblichus-Athens-2009.pdf>. Я благодарен директору института Джону Диллону за всемерное содействие в организации коллоквиума и помощь в подготовке этой публикации. Разумеется, все погрешности перевода и комментария лежат исключительно на моей совести.

<sup>2</sup> Подробный очерк жизни и учения Ямвлиха см. Dillon 1987.

<sup>3</sup> Письма Ямвлиха упоминает Олимпиодор (*In Gorgiam* 46.9.22, p. 241, 25–242, 9 Westerink), в контексте обсуждения  $\psi\epsilon\upsilon\kappa\iota\alpha$ , некромантии, и Дамаский (*In Phaed.* p. 203, 26 Norvin) в связи с учением Ямвлиха о душе. К слову сказать, последнее из этих свидетельств подробно разбирают Диллон и Поллейхтнер в своем комментарии к *Письмам*, а на первое обратил наше внимание во время вышеупомянутого коллоквиума молодой исследователь из Парижа Адриен Лесерф, которому, пользуясь случаем, выражаю искреннюю благодарность. Любопытно, что другой трактат Ямвлиха, который особенно интересовал Стобея, был посвящен именно учению о душе. См. Dillon–Finamore 2002 (текст, перевод и комментарий).

<sup>4</sup> Действительно, в обширном корпусе сочинений Плутарха не содержится ни одного письма. Философские письма не значатся и в наследии ближайших предшественников Ямвлиха, таких как Никомах, Нумений или Плотин. С другой стороны, собрание философских писем приписывалось легендарному пифагорейцу Аполлонию Тианско-

знаем, с какой целью были написаны эти письма и кто их собрал в единый корпус, однако предположение о том, что сам Ямвлих мог рассматривать их в качестве общедоступного и удобного введения в философию, ориентированного на широкую аудиторию, выглядит естественным.

Серия писем о провидении и судьбе (Письма 8, 11 и 12) в определенном смысле задает тон всему собранию. Усматривая проявления божественного провидения во всех действиях судьбы от слепого рока до персонифицированного случая (Тихи), Ямвлих стремится убедить читателя в том, что все причинно-следственные связи в мире восходят к одному источнику – своего рода «центру управления причинами», ответственному за универсальный космический порядок.

Именно к знанию высшей причины (ἡ αἰτία) должен в конечном итоге привести, по мнению Ямвлиха, процесс воспитания (Письмо 14). Пройдя начальные стадии образования, ученик от неосознанного повторения переходит к разумному освоению всего того, что ему преподносилось в качестве истин на начальных этапах воспитания, тем самым самостоятельно развивая те добрые задатки, которые были заложены в него посредством различных поощрений и запретов, а также, прежде всего, личным примером наставника.

Основной способ передачи знания о первой причине – это, разумеется, диалектика, рассматриваемая в двух письмах, адресованных ученикам Ямвлиха, Дексиппу (Письмо 5) и Сопатру (Письмо 13), которые, как и их учитель, были профессиональными философами. Единственный сохранившийся фрагмент Письма 5 представляет собой доксографический образец, видимо, призванный проиллюстрировать божественную природу диалектики, в то время как в первом фрагменте Письма 13, после традиционного определения диалектики как «дара богов» (τὸ τῶν θεῶν δῶρον), наверняка навеянного *Филебом* 16c (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις), рассматриваются четыре уровня диалектической аргументации: (1) обычная беседа, основанная на здравом смысле (κοινὰ ἐννοία) и позволяющая сформулировать простые мнения (δόξαι); (2) научное исследование, призванное обнаружить исходные начала различных наук и искусств (τέχνη); (3) практический расчет (λογισμένον), позволяющий просчитать последствия своих действий; и (4) предварительные занятия (προϋμνασία), ведущие к философскому рассуждению. При этом оказывается, что так понятая диалектика является необходимым инструментом любого по-

---

му. Учитывая пифагорейские симпатии Ямвлиха, можно предположить, что подложные письма философского содержания (вроде того *Письма Лисия Гиппарху*, которое он сам цитирует: *О пифагорейском образе жизни* 75), приписываемые различным древним пифагорейцам и получившие широкое распространение с I в. до н. э., могли, наряду с корпусом писем, приписываемых Платону, задать образец для сочинения подобного рода. См. собрание этих писем: Thesleff 1951; Städele 1980; основополагающие исследования: Thesleff 1961 и 1971. В целом см. Fritz 1971 и новый сборник работ по античной эпистографии: Morello–Morrison 2007.

знания: открыв какую-либо теорию, мы затем обосновываем ее рациональными средствами, и, даже отвергая диалектику, пользуемся диалектическими методами. Однако самым главным результатом диалектического рассуждения является начинающийся от нее путь к самопознанию, проходящий (во втором фрагменте письма) через этапы «анамнесиса» (*Менон* 82b сл.) и «маевтики» (*Тезет* 150d; 210c) и ведущий к постижению природы добродетели – главной цели и смыслу философского размышления.

О природе добродетели в целом Ямвлих говорит в Письме 16 (Сопатру), серию других писем посвящая отдельным добродетелям, таким как благоразумие (Письмо 3), рассудительность (Письмо 4), согласие (Письмо 9), мужественность (Письмо 10), достоинство (Письмо 17) и, напротив, неблагодарность (Письмо 15). Мы узнаем, что добродетель открывается лишь уму, очищенному от всего материального, причем о ней говорится как об умопостигаемой форме (νοητὸν εἶδος) и в терминах, адекватных лишь для описания истинного бытия платоновского *Филеба* (фр. 2–3).<sup>5</sup> И хотя в тексте писем Ямвлих ни словом не обмолвился о сложной неоплатонической иерархии добродетелей, ясно, что так понятая добродетель находится скорее на уровне «очистительном» или даже «парадигматическом», нежели на уровне обычных гражданских добродетелей.<sup>6</sup> Не удивительно поэтому, что она достигается лишь через посильное уподобление божеству и совершенствование человеческой природы (фр. 4). Кроме того, «к предельному основанию всех добродетелей и соединению всех их», как сказано в Письме 2 (фр. 1), «подойдет ведомый правосудием», в то время как такая «многовидная» добродетель, как благоразумие (Письмо 3), реализуется в правильном распределении уделов между правителями и подданными. Ну а рассудительность (Письмо 4) «уподобляет божеству того, кто ею обладает», и возводит «города, дома и жизнь отдельного человека к божественному образцу», тем самым оказываясь «направляющим началом, правящим всей структурой их взаимоотношений» (вспомним, что в таких же терминах Ямвлих описывает действие промысла). С таким теоретическим багажом мы подходим к науке управления обществом, которой посвящена значительная часть собрания.

Возможность установления хорошего правления обусловлена сочетанием ряда внешних и внутренних условий, таких как благоприятные природные факторы (φύσει) и хорошие социальные установления (νόμῳ), с одной стороны, а также удачливость («Тиха») правителя и его внутренние качества, с другой. В Письме 9, адресованном Македонию, который, предположительно, был высокопоставленным имперским должностным лицом в Сирии, Ямвлих утверждает,

<sup>5</sup> Или того определения истины, которое находим в Письме 18.

<sup>6</sup> Разделение, сформулированное Плотинем в *Эннеаде* I 2, где «гражданские» добродетели *Государства* противопоставляются «очистительным» добродетелям *Филеба*. Порфирий (в *Сентенциях* 32) и Ямвлих (в утраченном трактате, специально посвященном этому предмету) далее развили эту теорию, выделив соответственно четыре и семь уровней добродетелей. Подробнее см. примечания к отдельным письмам.

что необходимым условием любого успешного правления является согласие, или «единомыслие» (ὁμόνοια). Терминология, разумеется, восходит к консервативной политической философии, что для подвластной Риму Сирии выглядит вполне уместным,<sup>7</sup> однако Ямвлиха волнует совсем другое: хорошему правителю (и вообще человеку) важно достичь согласия с самим собой (приобрести, как он выразился, ὁμοῦνομοσύνη): «Управляемый единым умом и единой волей (γνώμη) человек находится в согласии с самим собой, с двоящейся же волей (διχοῦνομονῶν) и неуверенный в расчете человек раздираем конфликтами».

Подданные, как мы узнаем из Письма 1 (Агриппе), больше всего любят, когда «порядочность и человеколюбие» сочетаются в правлении «с величавостью и властной суровостью». И напротив, избыток власти и ее несоразмерность им ненавистны. Оставаясь авторитарной, власть должна учитывать общие интересы – эту мысль Ямвлих иллюстрирует на примере отношений в семье, подчеркивая, что отношениям между мужем и женой следует отличаться от рабского типа властных отношений, сохраняя при этом свой потестарный характер (Письмо 19, возможно также Сопатру).

«Цель хорошего правителя, – читаем мы в Письме 6, – состоит в том, чтобы осчастливить подданных». Для этого вновь требуется общественное согласие, когда общественная польза гармонирует с личной выгодой, но кроме того – активные позитивные действия со стороны правителя. Причем «венцом всякого управления» (фр. 2) являются благодеяния (εὐεργεσία) правителя, предлагаемые добровольно и щедро, а не в обмен лишь на оказанные ему услуги, очевидно, такие как поддержка крупных градостроительных проектов и т. д. Другой стороной такого социального контракта оказывается, разумеется, благодарность подданных, поэтому в специальном письме на эту тему Ямвлих осуждает неблагодарность (ἀχαριστία) как величайшее из социальных зол (Письмо 15).<sup>8</sup> Неоднократно подчеркивая важность социального контракта, Ямвлих утверждает, что, в обмен на поддержку со стороны граждан, хорошее государство должно, как минимум, обеспечивать развитие экономики, безопасность перед лицом внешних и внутренних угроз и способствовать развитию культуры:

<sup>7</sup> Разумеется, к «единомыслию», политическому, религиозному, культурному, обычно призывают консервативные круги. См., например, фрагмент речи софиста V в. Фрасимаха (Дионисий Галикарнасский, *Демосфен* 3, 1–55; 85 В 1 Diels-Kranz; Pradeau 2009, II, 23–31), который ратует за согласие в обществе (особенно в сложные времена) и призывает «слушать слова наших предшественников» и принимать то, относительно чего они достигли согласия, замечая перед этим, что раздоров и хаоса вместо согласия Афиняне достигли потому, что в лучшие времена вели себя умеренно, в худшие же, которые обычно учат людей умеренности, впали в безумие.

<sup>8</sup> См. также фр. 6 Письма 8, где, в контексте обсуждения роли провидения в человеческой жизни, затрагивается вопрос о справедливом и несправедливом распределении наказаний и наград.

«Наиболее успешно... правит тот, кто предоставляет множество благ и обильные средства (χορηγίαν) для существования, а также обеспечивает наибольшую безопасность (σωτηρίαν) и спокойствие (ῥαδωμένην) в [общественной] жизни» (Письмо 6, фр. 1).

Довольно адекватное описание функций государства, верное во все времена! Природное и социальное сливаются в понятии закона (включающего в себя как божественный промысел, так и позитивное право). В качестве «царя всему» закон полагает пределы роста для всякой власти, мешает ей стать абсолютной и обеспечивает ту «слаженность», о которой говорится в Письме 1 и которая в немалой степени обеспечивается личными качествами правителя:

«Правитель, ответственный за соблюдение законности, должен обладать совершенно ясным видением абсолютной правильности законов, не оступаться по незнанию, из-за уловки или обмана, не поддаваться насилию и не обманывать себя несправедливыми оправданиями. Ведь спаситель и защитник закона должен быть непорочным (ἀδιάφθоров) настолько, насколько это в человеческих силах» (Письмо 1, фр. 2).

В фрагменте письма неизвестному получателю (Письмо 20, которое может быть продолжением того же Письма 1) вновь подчеркивается моральная ответственность монарха и необходимость для него стать примером для всех остальных. Только так, с согласия и при благоволении подданных, сочетая все эти внешние и внутренние факторы, правитель исполнит свое предназначение.

## ФРАГМЕНТЫ ПИСЕМ ЯМВЛИХА ХАЛКИДСКОГО В СОСТАВЕ АНТОЛОГИИ ИОАННА СТОБЕЯ

Подготовлено Е. В. Афонасиным по изданию: John Dillon, Wolfgang Polleichtner, eds.  
(2009) *Iamblichus of Chalcis: The Letters* (SBL Press, Atlanta) <sup>1</sup>

### Письмо 1: Агриппе, О власти <sup>2</sup>

Фр. 1. Stobaeus, Anth. IV v. 76, IV 223, 7–12 Hense

Избыток власти (ἀρχή) кажется оскорбительным большинству, и несообразность ее им ненавистна; однако когда порядочность и человеколюбие сочетаются в ней с величавостью и властной суровостью, то власть становится слаженной (ἑμμελές) и сдержанной, приятной и легко доступной. Именно такой вид правления больше всего любят подданные.

Фр. 2. Ibid. v. 77, IV 223, 14–224, 7 Н.

Говорят, что «царь всему» <sup>3</sup> – закон. Ведь именно он, как считается, предписывает доброе и запрещает ему противоположное. <sup>4</sup> Насколько же соотносительна с ним законность (εὐνομία) прекраснее других вещей и до какой степени <sup>5</sup> превосходит их все? Ведь в зависимости от того, сколько у нас имеется добродетелей и каких они родов и видов, столько же разнообразных благ установлено правовыми предписаниями, и польза от них всецело распространяется как на городское управление, так и на образ жизни частных лиц. Так что закон есть всеобщее благо (κοινὸν ἀγαθὸν ὁ νόμος), <sup>6</sup> и без него ни одно благо не может возникнуть. Поэтому правитель, ответственный за соблюдение законности, должен обладать совершенно ясным видением абсолютной правильности законов, не оступаться по незнанию, из-за уловки или обмана, не поддаваться насилию и не обманывать себя несправедливыми оправданиями. Ведь спаситель и

---

<sup>1</sup> С учетом критического издания Wachsmuth–Hense 1884–1912 и французского перевода части писем O’Meara–Schamp 2006. Я благодарен проф. Доминику О’Маре за эту книгу и ряд консультаций.

<sup>2</sup> Человек с таким именем не значится среди учеников Ямвлиха. По замечанию Диллона и Поллейхтнера (здесь и далее: comm. ad. loc.) он мог быть официальным лицом, в Сирии или за ее пределами, как и Дисколий, адресат Письма 6. См. также Письмо 20 (ниже), которое может быть еще одним фрагментом этого.

<sup>3</sup> Пиндар, фр. 169а; изречение цитируют Геродот (3.38.4), Платон (*Горгий* 484b, *Пир* 196c, *Протагор* 337d, *Письмо VII* 354b–c), Аристид (2.68) и Anonymus Iamblichi VS 89.6.1 (см. новый комментированный перевод Люка Бриссона: Pradeau 2009, vol. 1, 375 sq.). В *Пире* (196c) Платон приписывает это изречение софисту Алкидаму, равно как и Аристотель в *Риторике* (1406a18).

<sup>4</sup> Это же определение закона Ямвлих повторяет в трактате *О пифагорейском образе жизни*, 172, описывая далее законодательную деятельность Пифагора и его учеников.

<sup>5</sup> Исключаем δικαιοσύνη, следуя чтению Диллона.

<sup>6</sup> Ср. Платон, *Законы* 644d.

защитник закона должен быть непорочным (ἀδιάφθορον) настолько, насколько это в человеческих силах.<sup>7</sup>

### Письмо 2: Анатолию,<sup>8</sup> О правосудии

Фр. 1. Stob. Anth. III ix 35, III 358, 5–8 Н.

К предельному основанию (τέλος) всех добродетелей и соединению (συναγωγή) всех их, – к тому, в чем все они, как говорят древние,<sup>9</sup> собраны воедино, подойдет ведомый правосудием (δικαιοσύνη).

Фр. 2. Ibid. 36, III 358, 10–17 Н.

В жизни человека разделение обязательных действий, почестей и всего того, что возлагается на каждого в отдельности, создает присущую человеческой жизни форму справедливости. Дела и обычаи, присущие справедливости, тогда будут направлены на развитие чувства коллективизма (κοινωνικά) и навыков социализации (ἤμερα), соблюдение договоров и соглашений (εὐσύμβολα καὶ εὐσυνάλλακτα) и достижение общественной пользы, что предполагает препятствование вредоносным действиям и создание полностью благоприятных условий для свершения им противоположного.

### Письмо 3: Арете,<sup>10</sup> О благоразумии

Фр. 1. Stob. Anth. III v. 9, III 257, 13 – 258, 4 Н.

То же самое можно сказать и о душевных силах,<sup>11</sup> чья упорядоченность (εὐκοσμία) определяется их взаимной согласованностью (συμμετρία),<sup>12</sup> правильным распределением (εὐταξία) стремления (θυμός), желания (ἐπιθυμία) и расчета (λόγος) в подобающем им порядке.<sup>13</sup> Потому распределение уделов между правителями и подданными и следует назвать благоразумием (σωφροσύνη), этой многовидной добродетелью.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Ср. Платон, *Законы* 768b.

<sup>8</sup> Так звали учителя Ямвлиха до Порфирия (Евнапий, *Жизнь софистов* 457–8).

<sup>9</sup> Фокилид, фр. 17 Bergk (= Феогнид, фр. 147); цитируется в Аристотелем в *Никомаховой этике* (1129b29–30): ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἔνι.

<sup>10</sup> Возможно, эту же даму упоминает император Юлиан в своем *Письме к Фемистию* (259D). Должно быть, Арете (Ἄρετή, «Добродетель») была образованной представительницей местной аристократии.

<sup>11</sup> Трактат с таким названием был у Порфирия (фр. 251–5 Smith). Рассуждение о «частях» души, восходящее к *Государству* Платона, в неоплатонизме уступило место теории о различных силах единой души.

<sup>12</sup> Ср. Платон, *Софист* 228c.

<sup>13</sup> Ср. Платон, *Софист* 228b, *Определения* 411d.

<sup>14</sup> По-видимому, потому, что благоразумие правит многообразными страстями. Ср. *Федон* 80b, где божественное называется μονοειδής (одновидной), а человеческое – πολυειδής (многовидной), а также *Государство* IX 590a, где о невоздержанности говорится как о многовидной твари (πολυειδὲς θρέμμα), вроде древних чудовищ, таких как

Фр. 2. Ibid. 45, III 270, 12–16 Н.

Всякая добродетель сторонится смертной природы и радушно встречает бессмертную; однако благоразумие заботится об этом особенным способом, не почитая те наслаждения, которые «пригвождают» душу к телу (Федон 83d), «воздвигнувшись на священном престоле» (Федр 254b), как говорит Платон.<sup>15</sup>

Фр. 3. Ibid. 46, III 270, 18 – 271, 6 Н.

Как же благоразумие не сделает нас совершенными, если оно очищает нас от всего несовершенного и подверженного страстям?<sup>16</sup> Ты поймешь, что это так, если вспомнишь Беллерофонта, который, призвав на помощь упорядоченность, уничтожил Химеру вкупе со всем животным, диким и свирепым войском.<sup>17</sup> Вообще говоря, неумеренная власть страстей не позволяет людям оставаться людьми, перетягивая их на сторону неразумной, животной и неупорядоченной природы.

Фр. 4. Ibid. 47, III 271, 8–15 Н.

Добрый порядок, содержащий наслаждения в измеримых границах, «спасает дом и спасает город», согласно изречению Кратета.<sup>18</sup> Кроме того, он некоторым образом приближает нас к божественной форме (εἶδος). Так, Персей, поднявшийся на самую вершину благоразумия, ведомый Афиной, обезглавил Горгону, которую я считаю силой, низвергающей (καθελκουσαν) людей в материю<sup>19</sup> и превращающей их в камни (ἀπολιθοῦσαν)<sup>20</sup> через безумное потакание страстям.

Химера, Скилла или Кербер (588с), о чем см. ниже. Ср. Горгий 508а, где «космос» ассоциируется с «геометрическим равенством» в распределении уделов.

<sup>15</sup> Ср. также Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 32 (228).

<sup>16</sup> Ср. Плотин, *Эннеады* I 2 и Порфирий, *Сентенция* 32. Умеренность (μετριότης) в качестве основной «гражданской» добродетели уступает место более аскетическому идеалу – бесстрастности (ἀπάθεια). Прилагательные τελείος и ἀτελής могут означать также «взрослый» и «малолетний», что также имеет смысл в данном контексте: «благоразумие делает нас взрослыми и избавляет от инфантильной приверженности страстям». См. пер. *Сентенций* Порфирия: Месяц 2008, 289. Текст и подробный комментарий к сентенции см. Brisson 2005, 628 sq.

<sup>17</sup> См. иллюстрацию на следующей странице. В Химере, по словам Платона (*Государство* 588с), «срослось несколько разных образов» – льва, грифона и змеи. Диллон (comm. ad loc.) отмечает, что благоразумие в качестве «убийцы» страстей у других авторов с Беллерофонтом не сопоставляется.

<sup>18</sup> Киник Кратет Фиванский (фр. 45 Mullach). Это изречение (возможно, поэтическое) другими авторами не цитируется.

<sup>19</sup> В классический период глагол καθελκύνω означал процесс спуска корабля на воду (см. Платон, *Законы* 706d и др.), однако у Плотина (*Эннеады* II 9.2.8) так описывается «сталкивание» нижних частей души в материю.

<sup>20</sup> По замечанию Диллона, во всем корпусе сочинений Платона этот глагол встречается лишь в одной рукописи *Тимея* (Codex Vindobonensis 55, suppl. phil. gr. 39 [F] at Tit. 60d ἀπολιθοῦμένω), причем издатели предпочитают альтернативное чтение



*Беллерофонт, Пегас и Химера. Греческий терракотовый рельеф, Мелос, ок. 450 г. до н. э., Лондон, Британский музей*

Фр. 5. Ibid. 48, III 271, 17–21 Н.

Добродетель, как имел обыкновение говорить Сократ, зиждется на контроле над сладострастием (γλυκυθυμία),<sup>21</sup> а благоразумие можно считать украшением всяких благ, как считал Платон.<sup>22</sup> По-моему же, добродетель есть оплот (ἀσφάλεια) наилучших способностей (τῶν καλλίστων ἕξεων).

Фр. 6. Ibid. 49, III 271, 23 – 272, 3 Н.

Не сомневаясь, подтверждаю то, с чем все согласятся: красота благоразумия пронизывает все добродетели и настраивает (συναρμόζει) все их на один лад (κατὰ μίαν ἁρμονίαν), обеспечивая их соразмерность (συμμετρίαν) и слитность (κρᾶσιν πρὸς ἀλλήλας). Будучи таковой, она оказывается причиной (ἀφορμῇ) их возникновения и, утвердившись [в душе], их надежным убежищем (σωτηρία).<sup>23</sup>

---

ἀπομονωμένω. Первый достоверный случай употребления глагола – *Проблемы* Аристотеля (937a17).

<sup>21</sup> Ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* (I 5, 4). Термин γλυκυθυμία встречается в *Законах* Платона (635c), у Ямвлиха (*О мистериях* V.11, для описания «притягательности» материи), но не у Ксенофонта.

<sup>22</sup> По-видимому, в *Государстве* 430e.

<sup>23</sup> Ср. *Государство* 433b.

Фр. 7. Ibid. 50, III 272, 5–9 Н.

Сочетание (σύστασις) времен года и взаимное смешение (σύγκρασις) начал создают прекрасное и благоразумное (σώφρονα) созвучие (συμφωνία). Потому этот мир и называется космосом, благодаря упорядоченности его прекраснейших очертаний (διὰ τὴν κοσμιότητα τῶν καλλίστων μέτρων).

#### Письмо 4: Асфалию, О рассудительности <sup>24</sup>

Stob. Anth. III iii 26, III 201, 17 – 202, 17 Н.

Именно рассудительность (φρόνησις) господствует над добродетелями и все их использует: умственным взором <sup>25</sup> тщательно упорядочивая их взаимное расположение и относительные размеры по наиболее подходящему канону, рассудок (λόγος) представляет их нашему взору в конкретных условиях. Значит, рассудительность первоначально возникает в чистом и совершенном уме. Появившись, она созерцает сам ум и совершенствуется благодаря ему, принимая его в качестве прекраснейшей меры и образца для всех внутренних изменений (τῶν ἐν αὐτῇ πασῶν ἐνεργειῶν). И если у нас есть что-либо общее с богами, то проявляется оно лучше всего в этой добродетели, и через нее мы особенно явно уподобляемся им. <sup>26</sup> Именно через нее мы приобретаем способность отличать благое, полезное и красивое от им противоположного, и при ее посредстве принимается решение и осуществляется подходящее действие. Коротче говоря, она для людей является направляющим (κυβερνητική) началом, правящим (ἀρχηγός) всей структурой их взаимоотношений; возводя города, дома и жизнь отдельного человека к божественному образцу, она изображает их наподобие самого лучшего, изглаживая здесь, дорисовывая (ἐναπομορῶνυμένη) <sup>27</sup> там и в обоих случаях добиваясь соразмерного сходства. <sup>28</sup> Воистину, рассудительность уподобляет божеству того, кто ею обладает.

<sup>24</sup> Адресат неизвестен. Диллон считает, что в действительности здесь речь идет о том, что обычно называется мудростью, причем Ямвлих не проводит традиционного со времен Аристотеля различия между σοφία, или мудростью в собственном смысле слова, и φρόνησις, или более практической формой мудрости.

<sup>25</sup> Ср. τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (Платон, *Государство* VII 533d; ср. *Софист* 254b; Аристотель, *Никомахова этика* VI 2, 1144a30; Цицерон, *Об ораторе* III, 163 и др.). Выражение ὄμμα νοερόν до Ямвлиха не встречается, хотя употребляется Синесием (*Ep.* 154, 86), Сирианом (*In Met.* p. 25, 6 Kroll) и Дионисием Ареопагитом (*CH* p. 50, 13).

<sup>26</sup> *Тезетет* 176b1.

<sup>27</sup> ἐναπομορῶνυμι – редкое слово, впервые встречается у Порфирия (*Сентенция* 29).

<sup>28</sup> Ямвлих мог иметь в виду пассаж из *Государства* (VI 501b: τὸ μὲν ἄν οἶμαι ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν), в то время как διαζωγραφεῖ может в конечном итоге восходить к *Тимею* 55e.

**Письмо 5: Дексиппу<sup>29</sup>, О диалектике**

Stob. Anth. II ii. 5, II 18, 13 – 19, 11 Wachsmuth

Воистину некий бог открыл диалектику и ниспослал ее людям. Говорят, что Гермес, бог речи (ὁ λόγιος Ἐρμῆς), держит в руках ее знак (σύνθημα) – двух взирающих друг на друга змей.<sup>30</sup> Однако, как утверждают наиболее уважаемые и избранные (δεδοκτασμένοι καὶ πρόκριτοι)<sup>31</sup> из сведущих в философии, старейшая из муз, Каллиопа, придала слову неуклонную и неопровержимую твердость, украшенную «многосладостной кротостью (αἰδοῖ μελιχίη)».<sup>32</sup> На деле же, бог в Дельфах, «не говорит, – по словам Гераклита,<sup>33</sup> – не скрывает, но знаменует» в своих пророчествах, побуждая слушателей оракулов к диалектическому исследованию, которое, выявляя неоднозначность и омонимию, и выискивая всякую двусмысленность, зажигает в них свет знания. Это хорошо понимал Фемистокл, который, подобающим образом разрешив загадку «деревянной стены», стал безусловной причиной спасения всех эллинов.<sup>34</sup> Сродни ей и диалектические труды (διαλεκτικῆς ἔργα) бога Бранхидов, который в следующих словах ясно указывает на индукцию: «Ни быстрая стрела, ни лира, ни корабль,

<sup>29</sup> Дексипп был учеником Ямвлиха. Сохранился его *Комментарий на Категории Аристотеля* в форме вопросов и ответов. Диалектике Ямвлих посвящает и Письмо 13 (ниже), адресованное другому его ученику Сопатру.

<sup>30</sup> По замечанию Диллона, до Ямвлиха такой эпитет Гермеса впервые встречается не ранее Лукиана (*Pseud.* 24 и *Apol.* 2) и Флавия Филострата (*Vit. Apollon.* 5, 15), а несколько позже – у Юлиана (*Гимн Солнцу* 3.11). О змеях, смотрящих друг на друга и обвиняющих посох Гермеса, упоминается в схолиях к Фукидиду (*Schol. Thuc.* 1.53). Учитывая то, что трактат *О мистериях* начинается обращением к Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμῶν, Ἐρμῆς, которого «Абаммон» прославляет как «покровителя всех жрецов», естественно предположить, что в данном случае имеется в виду египетский Гермес-Тот.

<sup>31</sup> Значение слова πρόκριτος становится понятным в контексте Афинской политической терминологии, когда должностные лица избирались ἐκ προκρίτων, «из заранее выбранного списка» (см. Платон, *Государство* 537d и *Законы* 945b). Очевидно, имеются в виду древние пифагорейцы и платоники.

<sup>32</sup> Выражение встречается в *Теогонии* Гесиода (79–93) и в *Одиссее* (VIII 172). Каллиопа, традиционно ассоциируемая с эпосом, вдохновляет царей на мудрые поступки и наделяет их красноречием, что делает соотнесение этой музыки с диалектикой естественным.

<sup>33</sup> Фр. 14 Marcovich (B 93 DK). Также цитируется Плутархом (*Об оракулах Пифии* 404de). Ср. Ямвлих, *О мистериях* III 15.

<sup>34</sup> Текст оракула и последующую историю приводит Геродот (VII 141–3). Сообщается, что Фемистокл правильно истолковал текст оракула как указание на корабли, которые должны были спасти афинян в морском сражении у острова Саламин.

ни что иное не принесет пользы, если не будет использоваться со знанием дела (ἐπιστημονικῆς χρήσιος)».<sup>35</sup>

**Письмо 6: Дисколию, О власти (?)**<sup>36</sup>

Фр. 1. Stob. Anth. IV v. 74, IV 222, 7–18 Н.

Наиболее успешно, как истинный правитель, и даже лучше, правит тот, кто предоставляет множество благ и обильные средства (χορηγίαν) для существования, а также обеспечивает наибольшую безопасность (σωτηρίαν) и спокойствие (ῥαστώνην) в [общественной] жизни. Ведь в конечном итоге цель хорошего правителя состоит в том, чтобы осчастливить подданных; и именно этим отличается обладающий властью господин от тех, кто ему подчинен, ведь, вверив себя ему, подданные получают возможность вести блаженную жизнь.<sup>37</sup> Однако общественная польза не может быть отделена от личной. Напротив, личная выгода содержится в общей, а частное сохраняется в целом и в живых существах, и в государствах и в других природных вещах.

Фр. 2. Ibid. 75, IV 222, 20 – 223, 5 Н.

Меня восхищает великодушие и щедрость<sup>38</sup> во всех государственных делах, в особенности в том, что касается действий во благо людям, когда правители не мелочатся<sup>39</sup> и не жадничают при разделе, не обменивают одно на другое,

<sup>35</sup> По-видимому, индукция (ἐπαγωγή) состоит в том, что, начиная с конкретных вещей (стрела, лира, корабль), оракул далее переходит к обобщению (οὔτε ἄλλο οὐδέν). Бранхидами назывался клан жрецов, связанных с оракулом Аполлона в Дидиме близ Милета. О них Ямвлих упоминает также в *О мистериях* III 11.

<sup>36</sup> Название письма у Стобея не указано и предложено издателем по смыслу. Основное внимание в сохранившихся фрагментах уделяется проблеме благодеяния (εὐεργεσία). Адресатом вполне мог быть правитель Сирии Δυσκόλιος (ок. 323 н. э., *PLRE* I 275).

<sup>37</sup> Ср. первую книгу *Государства*, где эта мысль иллюстрируется Сократом примерами отношения между кормчим и гребцом (342e) и пастухом и стадом (345de), и далее (343a) возражения Фрасимаха, который замечает, что пастух заботится о стаде ради своего же блага и вообще «вследствие исполнительности подвластных он благодетельствует, они же – ни в коей мере».

<sup>38</sup> τὴν μεγαλφροσύνην καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν. Похожее выражение встречается у Климента Александрийского. Великодушие и щедрость причисляются к основным качествам мужественности (ἀνδρεία) наряду с терпением, возвышенным образом мыслей и благородным образом действий (*Строматы* VII, гл. 3; 18, 1 Stählin; Афонасин 2003, т. 3, 205).

<sup>39</sup> ἀκριβολογῶνται. Платон использует этот глагол лишь в позитивном смысле (е. g. *Rep.* I 340e; *Crat.* 415a), однако Аристотель (*EN* IV 1127b8) говорит об ἀκριβολογία как качестве, несовместимом с μεγαλοπρέπεια.

как бы взвешивая на весах,<sup>40</sup> но благородно ниспосылают благодеяния, не проливая их лишь из сосуда, как сказал поэт,<sup>41</sup> и не заключая их в какое-либо иноеместилище, но предлагая их нагими и неприкрытыми, безо всяких внешних покровов, следующими одно за другим, добросердечно и благосклонно, действительно изящно. Такой порядок благодеяний (τῶν χαρίτων... κόσμον) я бы по праву назвал венцом всякого управления.

#### Письмо 7: Евстафию, О музыке <sup>42</sup>

Stob. Anth. II xxxi. 117, II 229, 6–8 W.

... осознав это [поймем], что величайшие натуры порождают великое зло, когда они испорчены, а сильнейшие личности (ἐπιτηδεύματα)<sup>43</sup> всего губительнее, когда они обращаются во зло.

#### Письмо 8: Македонию, О судьбе <sup>44</sup>

Фр. 1. Stob. Anth. I v. 17, I 80, 11 – 81, 6 W.

Все сущее существует благодаря единому,<sup>45</sup> однако первое сущее от начала происходит от единого, и совершенно особенным образом [принципы] всеобщей причинности (τὰ ὅλα αἴτια) получают действительную способность (τὸ δύνασθαι ποιεῖν) от единого, и охвачены единой связью (σμπλοκὴν), и возводятся (συναναφέρεται) к началу множественности, как уже существующее

<sup>40</sup> ὤσπερ ἐν πλάστῳ ζυγῷ. Это выражение встречается у Платона (*Государство* 550e), где говорится, что олигархи взвешивают добродетель и богатство на чашах весов в ущерб добродетели.

<sup>41</sup> ἐκ πίθου αὐτὰς προχέοντες. Образ используется у Феокрита (*Идиллии* X 13: ἐκ πίθου ἀντλείς), причем схолиаст замечает, что это устойчивое сочетание. Однако маловероятно, чтобы Ямвлих заимствовал это выражение отсюда. Ср. также известное место из *Илиады* XXIV 527.

<sup>42</sup> Ученики Ямвлиха Евстафий и Эдесий способствовали перемещению школы (вскоре после смерти основателя в 320-е гг.) в Пергам, а затем в Каппадокию. Из письма Василия Кесарийского Евстафию, датированного 357 г., следует, что он все еще жил в Кесарии, время от времени путешествуя. В сохранившемся фрагменте ничего не сказано о музыке. Возможно, в нем развивалась пифагорейская тема о том, что музыка помогает в воспитании характера. О том, что великие натуры способны на большое зло, говорит Платон (*Государство* VI 491a-e).

<sup>43</sup> τὰ κράτιστα ἐπιτηδεύματα, буквально «сильнейшие привычки, обычаи». Предлагая интерпретирующий перевод «powerful characters», Диллон замечает, что, возможно, Ямвлих здесь имеет в виду место из *Законов* (VII 793 de), где Афинский гость говорит о важности сохранения инфраструктуры государства, проявляющейся в законах, этических нормах и обычаях (νόμους ἢ ἔθη... ἢ ἐπιτηδεύματα), потому что в противном случае вся структура рассыплется как ненадежная постройка.

<sup>44</sup> Адресат неизвестен. См. также Письма 11 и 12.

<sup>45</sup> Этой же фразой Плотин начинает трактат VI 9 (которая восходит к Аристотелевой *Метафизике* X 2, 1054a13).

(προϋλάρχοντα) в нем. Соответственно, все многообразные природные причины, многовидные (πολυειδῶν), многомерные (πολυμερίστων)<sup>46</sup> и зависящие от многих начал, подвешены (ἑκκρέματα) на одной общей для всех причине, связаны друг с другом одним узлом (σύνδεσιν), и эта связка (σύνδεσμος) многочисленных причин ведет к всеохватному центру управления причинами (τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος). Эта единая цепь (εἰρμός)<sup>47</sup> не есть случайный набор (συμπεφορημένος) из множества, не является она и единством, появившимся лишь в результате этой связи, и не распадается на составные части; напротив, в согласии с изначально руководящей и организующей единой связью (κατὰ δὲ τὴν προηγουμένην καὶ протεταγμένην... μίαν συμπλοκήν) самих причин, она все завершает (ἐπιτελεῖ), все с собой связывает и возводит единообразно к себе. Так что судьба может быть определена как единый порядок, включающий в себя все остальные порядки.

Фр. 2. Stob. Anth. II viii. 43, II 173, 5–17 W.

По своей сути душа нематериальна, бестелесна, не причастна какому-либо возникновению и уничтожению, в себе содержит собственное бытие (τὸ εἶναι) и жизнь, и является полностью самодвижущимся началом природы и всякого движения. Будучи таковой, эта сущность заключает в себе самостоятельную (αὐτεξούσιον) и независимую (ἀπόλυτον) жизнь. Но, отдавши себя во власть становления и подчинившись вселенскому потоку (τὴν τοῦ παντός φορᾶν), она приводится во власть судьбы и поработается всем тем, что необходимо по природе (ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις). Однако в той мере, в какой она осуществляет умственную деятельность, совершаемую независимо от чего бы то ни было и в силу свободного выбора (αὐθαίρετον), в той же мере она добровольно занята своим делом (τὰ ἑαυτῆς ἑκούσιως πράττει) и прикасается к божественному, благому и разумному, согласному с истиной (νοητοῦ μετ' ἀληθείας).

Фр. 3. Ibid. 44, II 173, 19–24 W.

Мы должны заботиться о том, чтобы вести жизнь разумную и приближающую к богам. Ведь лишь она допускает свободную власть души,<sup>48</sup> освобождает нас от оков необходимости и делает нашу жизнь не просто человеческой, но божественной и наполненной даруемой богами божественной благодатью.<sup>49</sup>

Фр. 4. Ibid. 45, II 173, 26 – 174, 27 W.

И вообще говоря, движения судьбы (πελρωμένη) по миру подобны нематериальным и умным энергиям и вращениям (περιφοράς), в то время как ее поря-

<sup>46</sup> Редкое словосочетание. См. ниже Письмо 10.

<sup>47</sup> Ср. трактат Плотина *О судьбе* (III 1, 2, 31 и 4, 11), где используется та же терминология. Подобные «морские» образы развиваются Ямвлихом и в Письме 11, где он рассуждает о «курсе» судьбы.

<sup>48</sup> τὴν ἀδέσποτον τῆς ψυχῆς ἐξουσίαν. Ср. *Государство* X 617e: ἀρετὴ δ' ἀδέσποτος.

<sup>49</sup> Ср. Плотин, *Эннеады* I 2, 6, 1–2, где также говорится, что человек должен стремиться не просто к безгрешному, но богоподобному состоянию.

док уподобляется умному и чистому (ἄχραντον) благорасположению. (εὐταξίαν). Вторичные причины зависят от причин, им предшествующим, множественность в творении – от неделимой сущности, а вся полнота вещей, подвластных судьбе, подчинена ими управляющему промыслу (πρόνοια). Значит, по своей сути судьба связана с промыслом, и бытие промысла есть судьба, так что она получает свое существование в нем и через него.

Если это так, то начало деятельности (πράττειν) в людях находится в согласии с двумя этими началами всего; однако верно и то, что начало действия в нас (ἢ ἐν ἡμῖν τῶν πράξεων ἀρχή) независимо от природы и свободно (ἀπόλυτος) от движения небес. По этой причине оно не содержится (ἔνεστι) в [начале] космоса (ἐν τῇ τοῦ παντός). Ведь поскольку оно не выводится как из природы, так и из движения небес, то считается старшим (πρεσβυτέρα) по отношению к космосу и независимым от него; но так как оно выделило для себя (κατενεύματο) части (μερίδων) из всего космоса и меры (μοίρας) от всех стихий, и нашло им применение, то и само включено в распорядок судьбы, способствует ее исполнению, помогает осуществлению ее установлений и с необходимостью ею используется. Но так как душа содержит в себе чистый, самодостаточный, самодвижущийся, самостоятельно действующий и совершенный логос,<sup>50</sup> она оказывается свободной от всякого внешнего воздействия. Однако, выдвигая вперед другие образы жизни, склонные к рождению и причастные телесному, она оказывается вовлеченной в мироустройство.

Фр. 5. Ibid. 46, II 175, 2–15 W.

Но если некто, убежденный непреднамеренностью (αὐτόματος) и случаем (τύχη), думает отвергнуть [космический] порядок, то да будет ему известно, что в космосе нет ничего неупорядоченного, несвязного (ἐλεῖσοδιῶδες), беспричинного, неопределенного, произвольного (εἰκῆ), возникающего ниоткуда (ἀπὸ τοῦ μηδενὸς ἐλεῖσιόν) или случайного (συμβεβηκός). Значит, нечего и думать об отказе от порядка, причинно-следственной связи (συνέχεια τῶν αἰτιῶν), единства начал и всеохватной власти первых [сущностей]. Лучше это определить так: случай есть распорядитель (ἔφορος) и связующая причина многочисленных последовательностей (τάξεων) или чего иного, будучи старшим по отношению ко всему сопутствующему (πρεσβυτέρα τῶν συνιόντων), сущность, которую мы иногда называем богом, а иногда принимаем за демона. Ведь когда событие вызвано высшей причиной, распорядителем является бог, когда же природными [явлениями] – то демон. Следовательно, все всегда осуществляется по

<sup>50</sup> Λόγος αὐθιλόστατος. Возможно, термин самого Ямвлиха. См. Плотин, *Эннеады* IV 7, 9 и Порфирий, *Сентенция* 17 (где душа определяется как непротяженная, нематериальная, неуничтожимая и живущая собственной (παρ' ἑαυτῆς) жизнью сущность). Самодвижущейся (αὐτοκίνητος) душа называется впервые в *Физике* Аристотеля (V 258a2), хотя понятие восходит к *Федру* Платона (245c7: τὸ αὐτὸ κινεῖν).

определенной причине и ничто не входит в мир становления полностью неупорядоченным.

Фр. 6. Ibid. 47, II 175, 17 – 176, 10 W.

Почему же награды (αἱ διανομαί) раздаются не по заслугам? Или нечестиво даже начинать этот спор? Ведь блага зависят не от внешних причин, но от самого человека и человеческого выбора (αἰρέσει), который по преимуществу определяется лишь избранным [образом жизни] (ἐν τῇ προαιρέσει). Так что вопросы, возникающие у большинства, вызывают разногласия по незнанию. Нет иного дохода (ἐλικαρπία) от добродетели, нежели сама добродетель. Тогда добродетельный человек (σπουδαῖος) нисколько не умаляется (ἐλαττοῦται) случаем, потому как величие его души возвышает его над всеми случайностями. И случается это отнюдь не вопреки природе, ведь возвышенности и совершенства души достаточно для того, чтобы образовать (συνπληρῶσαι) лучшую природу человека. А так называемые противоположности (τά ἐναντία) в действительности упражняют, скрепляют и преумножают добродетель, и без них никогда не становятся прекрасными и добрыми (καλοῦς καγαθοῦς). Такое душевное расположение (διάθεσις) позволяет добродетельному человеку особенно почитать благо, лишь разумное совершенство считать ведущим к блаженной жизни, пренебрегая и не выказывая уважения всему остальному как чему-то незначительному.

Фр. 7. Ibid. 48, II 176, 12–21 W.

Так как истинная природа человека находится в его душе, а душа в действительности умной (νοερά) природы и бессмертной, причем присущие ей красота, благодать и цель заключены в божественной жизни, то ничто из смертной породы (τῶν δὲ θνητοειδῶν) не властно что-либо привнести в совершенную жизнь или лишить ее счастья. Ведь наше блаженство пребывает в жизни ума, и никакая из промежуточных вещей (τῶν μέσων) не обеспечивает ее рост и не ведет к ее умалению. Так что бесполезно непрестанно болтать, как это делают некоторые люди, о Тихах (αἱ τύχαι) и неравных дарах случая (τὰ ἄνισα δῶρα τῆς τύχης).<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Тихи играли важную роль в римском императорском культе. Считалось, что каждый император имеет свою Тиху, ответственную за благополучие и процветание государства. Юстиниан I (Nov.105.2.4) даже провозгласил, что Тиха императора является воплощением «живого закона», дарованного Богом. В качестве символа процветания Тиха нередко связывалась с городами. Так, на Форуме Константина в Константинополе стояла скульптурная группа, представляющая Константина, Елену, крест и персонифицированную Тиху города. Подробнее см. Shelton 1979 и реконструкцию форума (проект Byzantium 1200: <http://www.arkeo3d.com/byzantium1200/forum-c.html>). Предлагаемая такой перевод: «It is therefore irrelevant to go on, as men generally do, about Chance and its unequal gifts», Джон Диллон (в письме автору) замечает, что, по его мнению, в данном случае «тихи» Ямвлихом не персонифицируются и представляют собой «индивидуальные случаи проявления» или «удары» Судьбы в форме «неравных даров».



Эфес. Тиха императора Адриана (117–138 гг. н. э.)

#### Письмо 9: Македония, О согласии

Stob. Anth. II xxxiii. 15, II 257, 5–17 W.

Согласие (букв. единомыслие, ὁμόνοια), как показывает само слово, включает в себя общность и единство, сближающие друг с другом (συναγωγήν) родственные умы (ὁμοίου τοῦ νοῦ); отсюда оно распространяется на города и дома, на все собрания, публичные и частные, и на все природы и роды (συγγενείας), в равной мере как публичные, так и частные. Кроме того, оно охватывает согласованность<sup>52</sup> каждого с самим собой. Управляемый единым умом и единой волей (γνώμη) человек находится в согласии с самим собой, с двоящейся же волей<sup>53</sup> и неуверенный в расчете (ἀνόμοια λογιζόμενος) человек раздираем конфликтами. Первый, благодаря неизменному состоянию его рассудка (διανόησις), полон согласия,<sup>54</sup> тогда как последний, переменчивый в расчетах и постоянно меняющий свое мнение (ἄλλοτε ἐπ' ἄλλην δόξην φερόμενος), лишен прочного основания и живет с собой в борьбе.

<sup>52</sup> ὁμογνώμοσύνη. Редкое слово, встречающееся лишь у Иосифа (Апология 2.37).

<sup>53</sup> διχογνώμωνών. Редкое слово, встречающееся лишь у Ксенофонта (Воспоминания о Сократе 2. 6. 21) и у Диона Кассия (Истории 44. 25).

<sup>54</sup> ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης. И вновь, учитывая редкость выражения, естественно допустить, что Ямвлих имеет здесь в виду место из Гомера, где Одиссей благословляет дочь Алкиноя Навсикаю, желая ей «однодушия» в семье: καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειεν (sc. οἱ θεοί) / ἔσθλήν (Одиссея VI 181).

**Письмо 10: Олимпию, О мужественности** <sup>55</sup>

Фр. 1. Stob. Anth. III vii. 40, III 319, 21 – 320, 5 Н.

Мужественность главным образом следует понимать как непоколебимую умственную способность и наиболее зрелую умственную деятельность,<sup>56</sup> которая определяет самоидентичность ума<sup>57</sup> и состояние надежной фиксации его на себе. Таков образ мужественности, наблюдаемый в жизни и проявляющийся либо сам по себе, либо соединившим свою мощь (ῥώμη) с надежным здравомыслием (τὴν ἐν τοῖς λόγοις μόνιμον κατάστασιν).

Фр. 2. Ibid. 41, III 320, 7–21 Н.

От них, следовательно, берут начала все те [душевные качества], которые, в области чувственного, занимают благородную позицию в том, чего следует

<sup>55</sup> Адресат не может быть идентифицирован с уверенностью. Диллон предполагает, что им мог быть отец одного из учеников Либания (Ер. 539), врач, живший в Антиохии и не чуждый философии и риторике.

<sup>56</sup> ἄτρεπτος νοερά δύναμις, καὶ... ἀκμαϊοτάτη νοερά ἐνέργεια. Мужественность (ἀνδρεία) проблематична с философской точки зрения потому, что может быть присуща тем, кто не обладает тремя остальными базовыми добродетелями – мудростью, умеренностью и справедливостью. По этой причине со времен Платона прилагались усилия по переопределению термина таким образом, чтобы истинная мужественность могла быть отделена не только от ее противоположности, трусости, но и от ложной мужественности. Так, в *Лакхеме* мужественность сначала определяется как «знание того, чего следует и чего не следует бояться как на войне, так и во всех прочих случаях», и затем называется «не частью добродетели, но всей добродетелью в целом» (199e). Аналогично мужественность определяли стоики (напр. SVF 3.262). Однако Ямвлих поднимается на ступень выше и сначала рассматривает мужественность как универсальную науку меры, и только затем обращает внимание на ее практический аспект – доблестное следование по пути добра, невзирая на трудности и смертельные опасности. Ср. также определение Платином мужественности как бесстрашия перед лицом смерти (*Эннеада* I 2, 3); о различных смыслах мужественности на «интеллектуальном» и «парадигматическом» уровнях говорит Порфирий в *Сентенциях* 32; и хотя в *Письмах* Ямвлих не использует известное неоплатоническое учение о разных уровнях добродетели, очевидно, не считая его подходящим для популярного изложения философии, мы знаем, что в специальном трактате (*О добродетелях*, Damascius, *In Phd.* p. 113, 14ff. Norvin) он превосходит своих предшественников, выделяя целых семь уровней их понимания. Учению Ямвлиха о добродетелях посвящен доклад Джона Финамора, прочитанный на Афинском коллоквиуме 2009 г. (готовится к публикации).

<sup>57</sup> τοῦ νοῦ ταυτότης. Аналогичным образом Порфирий определяет мужественность на «парадигмальном» уровне (*Сентенция* 32, 69) как ταυτότης, «самоидентичность» (в смысле непоколебимости). Как замечает Диллон, учитывая эти параллели, уместно исправить определение мужественности в *Эннеаде* I 2, 7, 5–6 Плотина, заменив эпитет ἀυλότης, «нематериальность» (чтение рукописи), не вполне уместный в данном контексте, на термин αὐτότης, «самость», возможно, специально созданный Платином для данного случая и затем несколько модифицированный Порфирием.

бояться и чего не следует, по отношению к страху и отваге, наслаждению и печали, придерживаясь одного и того же верного мнения и сохраняя соразмерность и срединность (τά σύμμετρα καὶ μέσα), то охлаждая <дух (θυμὸν)> разумным словом, то подбадривая его в нужное время, задавая общее измерение (τὰ κοινὰ) всем тем [качествам], которые происходят из страсти, рассудка и воли и которые я считаю многомерными (πολυμέριστα) образами мужественности. Через них появляется в человеческой жизни благородная доблесть (ἀνδραγαθία) поступков, неодолимая и непобедимая, добровольно избирающая и свершающая добрые дела ради их самих, ради добра не останавливающаяся ни перед какими трудами и опасностями, с готовностью берущаяся за то, что считается несподручным, мужественно принимающая смерть,<sup>58</sup> легко переносящая страдания и управляющая ими.

#### Письмо 11: Поймению, О судьбе (?)<sup>59</sup>

Stob. Anth. I i 35, I 43, 2–14 W.

Боги, связав (συνέχοντες) судьбу (εἰμαρμένη), прокладывают [ее курс] (ἐπιανρθοῦνται) через весь космос. И такое выравнивание (ἐπιανρθωσις) [курса] приводит к уменьшению зол, их ослаблению, а иногда и устранению. Таким вот способом судьба устроена (διακοσμεῖται) ради благ, однако в процессе устроения не открывается полностью беспорядочной (ἄτακτον) природе творения. Более того, судьба (ἢ πεπρωμένη) сохраняется посредством этого выравнивания, и отклонение (τὸ παρατρέπον) ее сдерживается неуклонной (ἄτρεπτον) благостью богов, которая не позволяет ей погрузиться (ύπορρεῖν) в [пучину] беспорядочного заблуждения.<sup>60</sup> А если это так, то сохраняются и благовидность промысла (τὸ ἀγαθοεἶδές τῆς προνοίας), и самостоятельность (τὸ αὐτεξούσιον) души, и все самое наилучшее, – все будучи скреплено волей богов.

#### Письмо 12: Сопатру, О судьбе<sup>61</sup>

Stob. Anth. I v 18, I 81, 8–18 W.

Сущность судьбы (εἰμαρμένη) лежит полностью в пределах природы. Природой же я называю неотделимую причину (ἀχώριστον αἰτίαν) порядка (τοῦ κόσμου) и

<sup>58</sup> Ср. Федон 67e.

<sup>59</sup> Адресат неизвестен. Возможно, в отличие от Писем 8 (Македонию) и 12 (Сопатру), предметом этого письма был промысел, а не судьба. Интересна морская терминология, напоминающая фр. 2 и 18 Нумения (Des Places; Афонасин 2009, 215 и 228).

<sup>60</sup> ἄτακτον πλημμελείαν. Выражение напоминает место из *Тимея* 30a, где докосмическое Вместилище описывается как движущееся πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. Ср. также *О мистериях* I 10; I 18; III 3; III 25.

<sup>61</sup> Еще одно письмо о судьбе (см. Письма 8 и 11) адресовано наиболее значительному ученику и преемнику Ямвлиха Сопатру из Апамеи (ок. 270–330 гг.), который, как сообщается (Suda, s.v. Sopatros), сам был автором специального трактата о промысле (судя по заглавию, этического содержания).

то, что неотделимо охватывает все причины творения, а именно высшие сущности и устройства (διακοσμήσεις), заключенные в себе и обособленные (χωριστῶς... συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς). Проявляющаяся в теле (σωματοειδής) жизнь и творческий разум (λόγος γενεσιουργός); формы в материи (τά ἔνυλα εἶδη) и сама материя; порождение (γένεσις), из этого всего составленное; движение, все это изменяющее; природа, которая приводит в порядок все то, что возникло; начала, концы и дела (ποιήσεις) природы; взаимные их сочетания (συνδέσεις); и движения от начала к концу – все это вместе и есть судьба.

### Письмо 13: Сопатру, О диалектике

Фр. 1. Stob. Anth. II ii 6, II 19, 14 – 20, 16 W.

Все люди используют диалектику, так как эта способность всем присуща с детства, хотя бы отчасти, хотя одни причастны ей в большей мере, нежели другие. Этот дар богов ни в коей мере не следует отвергать; напротив, его следует укреплять особым о нем попечением, на опыте и специальными упражнениями (ἐν μελέταις... ἐμπειρίαῖς καὶ τέχναις). Разве не видишь, что он оказывается неизменно полезным на протяжении всей человеческой жизни: в общении с другими людьми, для беседы с ними в соответствии с общими понятиями и мнениями; при исследованиях в науках и искусствах, для обнаружения в них первых начал; для расчета перед началом каждого дела должного способа действия; и в качестве предварительного упражнения (προγυμνασίᾳ) для выявления удивительных (θαυμασίᾳς) методов в разнообразных философских науках?

Ежели основательно поразмыслить, то станет понятно, что ни одна часть философии не может быть развита без диалектического рассуждения; ведь даже открыв какую-либо физическую теорию (δόγμα), мы все же обосновываем ее затем средствами логики; и, размышляя о богах, мы находим подходящее средство (συγκатаσκευάσας) в диалектическом рассуждении. Да и в целом, ничего невозможно ни высказать, ни услышать, если отказаться от ее методов. Ведь даже для того, чтобы [сформировать] намерение не преподавать диалектику, надлежит научиться использовать диалектику. Так что склонны ли мы в ней упражняться или нет, рассуждаем мы все же посредством диалектики.<sup>62</sup> Абсурдно ведь, разумом (λόγῳ) вынося обо всем суждение, отвергать эту точнейшую теорию о разумении (τὴν ἀκριβεστάτην τοῦ λόγου θεωρίαν). Разумом превосходя другие живые существа и получив его в качестве отличительного преимущества (ἀγαθὸν) человеческой природы, станем ли мы с ним связанные способности осуществлять случайным и беспечным образом? Примем ли мы охотно (ἀγαπῶμεν) согласованное обсуждение (τὴν συμφεμιγμένην διάσκεψιν) всевозможных предметов средствами разума, а самопознание разума,<sup>63</sup> посред-

<sup>62</sup> εἴτε οὖν ἐπιτηδευτέον, εἴτε μὴ, διαλεκτικὴν ἀσκεῖν ἄξιον.

<sup>63</sup> τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν τοῦ λόγου. Имеется в виду знаменитая надпись из храма Аполлона в Дельфах γνῶθι σεαυτόν. Примечательно, что в письме другому своему ученику

ством которого он отвращается от всего остального и утверждает науку самого себя, важнейшую и наиболее почетную, как о том свидетельствует Дельфийская надпись (τὸ ἐν Πυθῶϊ γράμμα), отвергнем как никуда не годную?

Фр. 2. Ibid. 7, II 20, 18 – 21, 14 W.

Перейдем теперь к философским занятиям (διατριβάς). Первыми из них идут те, которые ведут к воспоминанию (ἀνάμνησιν). Их, как Сократ показал в *Меноне*,<sup>64</sup> мы видим проявляющимися в правильной постановке вопросов (καλῶς ἐρωτᾶν). Вторыми будут те, которые проводятся ради «маевтики», с целью выведения порождений на свет и отделения истинных среди них от ложных.<sup>65</sup> Однако законную силу (κῦρος) все они получают благодаря диалектике; так как они представляют собой очищение рассуждения (διανοία) посредством спора, в ходе которого противоположные мнения спорящих сопоставляются и сталкиваются друг с другом. Чужие [мнения] предлагаются слушателям ради испытаний и упражнений (πειράς καὶ γυμνασίας): они как будто нападают на то или иное положение (εἰς θέσιν ἐπιχειροῦσιν), или же как бы испытывают (ἐξετάζουσι) какие-нибудь учения древних; и никакое из этих дел не может быть доведено до конца без диалектики. Итак, не освоивший науку рационального рассуждения (τὴν περὶ τὸν λόγον ἐπιστήμην) не сможет должным образом выдвинуть или принять какой-либо аргумент (λόγον).

#### Письмо 14: Сопатру, О воспитании детей<sup>66</sup>

Stob. Anth. II xxxi 122, II 233, 19 – 235, 22 W.

Первый отпрыск любого животного или растения, хорошо побуждаемый ко всякой форме добродетели, получает наилучшие возможности для достижения надлежащей цели,<sup>67</sup> и в отношении [будущего] благополучия детей первичное

---

на ту же тему (см. Письмо 5, адресованное Дексиппу), также упоминается дельфийский Аполлон и цитируется изречение Гераклита по этому поводу.

<sup>64</sup> Ср. *Менон* 84cd, хотя Ямвлих скорее излагает общую идею платоновского диалога.

<sup>65</sup> αἱ μαείας ἔνεκα προσαγομέναι. Ср. *Тезет* 150a–d, где Сократ рассказывает о своем «повивальном искусстве».

<sup>66</sup> Проблемы правильного воспитания интересовали Ямвлиха, и ему, как известно, удалось внести решающий вклад в формирование неоплатонического образовательного канона. Обращение к Сопатру с письмом на эту тему также выглядит уместным, так как у лучшего ученика Ямвлиха было два сына, Сопатр младший и Гимерий. Родители, должно быть, дали им хорошее образование, так как оба сделали блестящую карьеру в качестве общественных деятелей, в то время как семейная склонность к интеллектуальным занятиям передалась сыну Гимерия Ямвлиху младшему, ставшему философом в Афинах. См. Cameron 1967 и Афонасин 2009. Фрагменты письма Сопатра (младшего) его брату Гимерию *Об управлении* сохранились в составе *Антологии* Стобея (Stob. Anth. IV, 5; фр. пер. и комм. O'Meara-Schamp 2006, 45–69).

<sup>67</sup> По замечанию Диллона, парафраз места из *Законов* Платона (765e): «Первый отпрыск любого растения, хорошо направленный, получает возможность усовершенст-

природное развитие, направленное к лучшему, последовательно развивается в направлении того совершенного состояния, к которому ему подобает продвигаться. Именно к этому обязательно приводит правильное воспитание, заранее засевая семена добродетели и помещая (ἐπιλοιοῦσα) в незрелые и непорочные (ἀπλαταῖς καὶ ἀβάτοις) души удивительную склонность к прекрасным занятиям.

Прежде всего, обратившись к органам восприятия, в отце, матери, наставнике и учителе оно раскрывает образец благородного поведения, чтобы дети, созерцая его, стремились им уподобиться. Затем, через упражнение, оно ведет их к добру и насаждает в них благие задатки, и хотя они сами еще не способны рассудить разумно, оно обращает их души к лучшему через ознакомление с благом; кроме того, оно производит созвучный (συμφωνίαν) отклик на добрые <или злые> дела в виде наслаждения или боли, дабы они не только творили добро, но и соответствующим образом были рады этому, и не просто избегали зла, но в решительный момент (ἐγκαρótατα) испытывали к нему отвращение.

Когда они достаточно продвинуты на этом пути (ведь освоение всего этого должно предварять всякую правильно организованную жизнь), оно наставляет их стыдиться плохого и стремиться к доброму, благодаря чему они могли бы избежать всего злого и выработать некую осмотрительность по отношению к нему, стремясь в то же время к добрым делам и приобретши страстное стремление к ним. После таких увещательных предписаний, хотя и немногословных, но обладающих большим влиянием на тех, кто им внимает, таких как «надлежит...», а, когда нужно, «не следует...», «до какой степени?», «какова наилучшая [мера]?» и «кто так поступает?», оно придает их мышлению соразмерность, позволяющую адекватно реагировать на словесные предписания других людей,<sup>68</sup> таких как законодатель или учитель. Ведь решающее значение имеет возможность передать подобающим образом распоряжения и увещания, ведущие к наставлению в добродетели, и через расхожие мнения (τὰ ἐν κοιναῖς γνώμας), и через практические упражнения (τὰ ἐν ἔργων ἀσκήσει), и в обучении речам, и в форме наставления в том, что следует делать (πρακτέων), а что нет, и в виде житейских советов (τὰ ἐν ταῖς τῆς ζωῆς κατασκευαῖς).

И лишь когда они достаточно освоили все это, следует обратиться к их разуму,<sup>69</sup> начав с простейшего и общеизвестного и постепенно продвигаясь, день

---

вовать качества, свойственные его природе. Это касается не только всех растений и животных, как диких, так и ручных, но и людей... Поэтому законодатель не должен допускать, чтобы образование было чем-то второстепенным и шло как попало» (пер. А. Н. Егунова).

<sup>68</sup> συμμετρίαν αὐτοῖς ἐναρμόζει τὴν πρὸς ἀλλότριον λόγον συνταττομένην.

<sup>69</sup> τοῖς λόγοις αὐτοῦς παιδεύτεον; то есть воспитывать посредством логических аргументов. Как и Платон в седьмой книге *Законов*, Ямвлих строго различает между воспитанием, основанным на предписаниях, запретах и личном примере наставника, и образованием, основным инструментом которого должно быть разумное и постепенное обоснование сказанного, призванное в конечном итоге объяснить причины всех вещей. См., напр. 818с, где говорится о необходимости определения круга изучаемых наук, а

за днем и понемногу, к объяснениям причин (τοὺς τῆς αἰτίας ἀπολογισμοὺς). Однако требуется соблюдать особую осторожность в изложении предметов, нуждающихся в научной ясности (δι' εὐκρινείας ἐπιστημονικῆς), тем, чьи мыслительные способности (διανοίαις) еще не сформировались окончательно; напротив, им следует рассказывать, как говорится <...><sup>70</sup> и подготавливать разумение (διάνοια) слушателей убеждениями в наиболее подходящей для них форме. После того, как они достаточно поупражнявшись во всем этом, для завершения возведения их к добродетели (τῆς εἰς ἀρετὴν ἀγωγῆς), следует сделать так, чтобы им стали понятны определения отдельных добродетелей, и передать им высшую теорию о причинах, и пусть укоренится в их сознании совершенство разумения, непорочная и неопровержимая наука и достоверность познания,<sup>71</sup> то есть истина. Ведь восхождением [к этим высотам] и достигается наивысшая цель в воспитании детей.

#### Письмо 15: Сопатру, О неблагодарности

Stob. Anth. II xlvi 16, II 262, 14–23 W.

Неблагодарность (ἀχαριστία) – это нечто такое, чего следует избегать; огорчает она еще и по другой причине, так как мешает благу прийти и явить себя, совершенно уничтожает область его применения, серьезно мешает добрым делам внешне проявляться и лишает весь мир всякой [божественной]<sup>72</sup> помощи. Посему это великое зло. Я бы, во-первых, призвал всякого мужа блюсти верный счет (λόγον ὀρθόν) дружеских благодеяний и, во-вторых, с благодарностью принимать благодеяния, тем самым, через эту благодарность, способствуя свершению еще большего числа благих дел.

#### Письмо 16: Сопатру, О добродетели

Фр. 1. Stob. Anth. III i. 17, III 9, 5–10 H.

Добродетель может быть определена как совершенство души и соразмерность (εὐμετρία) жизни, и как высочайшая и чистейшая деятельность разума, ума и рассудка. Дела (ἔργα) же добродетели следует видеть, прежде всего, благообразными, великолепной красоты, разумности, доброкачественности, полными умеренности, благоприятными, наиважнейшими, направленными на благую цель и благодатными.

---

затем в 819a отмечается, что «полное невежество вовсе не так страшно и не является самым великим из зол, а вот многоопытность и многознание, дурно направленные, – это гораздо более тяжкое наказание» (пер. А. Н. Егунова).

<sup>70</sup> τὰ δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν... Лакуна в тексте.

<sup>71</sup> τελειότης τῶν λογισμῶν καὶ ἀναμάρτητος καὶ ἀνέλεγκτος ἐπιστήμη καὶ βεβαιότης ἐντιθέσθω τῆς γνώσεως, ἀλήθεια.

<sup>72</sup> τὸ κοινὸν τῆς θείας βοήθειας πάσης. Возможно, случай диттографии, и Ямвлих желал сказать просто «...лишает общество всяческой помощи». O'Meara-Schamp (2006, 27) сохраняют чтение рукописи.

Фр. 2. Ibid. 49, III 19, 6 – 20, 9 Н.

В уме, чистом и свободном от всех телесно-подобных образований,<sup>73</sup> открывается видение добродетелей. Качество этого можно понять так: красота, соразмерность, истина, неизменная тождественность и простота, все превосходящее величие, непреодолимое совершенство и предел всего сущего, и чистота, все превосходящая и ни с чем не смешанная. Для того же, чтобы показать, что все эти [качества] действительно таковы, достаточно привести один довод. Когда ты рассматриваешь умопостигаемую форму<sup>74</sup> добродетели, впредь представляй ее неделимо отделенной<sup>75</sup> от себя самой среди всех живых существ таким образом, что, хотя причастные ей вещи множатся,<sup>76</sup> сама она остается единой; хотя все относящиеся к ней вещи делятся, она остается неделимой; хотя все они возникают и уничтожаются, сама она остается нерожденной (ἀγέννητον) и нетленной; хотя они уходят в несходство (ἀνομοιότητα), она всегда остается той же, не движимой исхождением из нее всего возникающего и не отделенной (διωτάμενον) от себя через присутствие во всем том, что от нее отделилось, ни проявляющейся в них и не разрастающейся вместе с ними, и не подвергающейся при их посредстве какому либо иному изменению. Так ты увидишь ее присутствующей во всех вещах неизменной (τὸ αὐτὸ), обеспечивающей как постоянство сущности каждой причастной ей вещи, так и достижение ими всеми наилучшего из возможных для них состояния. В соответствии с этим принципом украшает она людей прекраснейшими дарами, наиболее возвышенными формами мысленной активности, наиболее совершенными логосами (λόγους) души и жизненными силами, превосходящими всякое становление (γένεσιν).

Фр. 3. Stob. Anth. III xxxvii 32, III 706, 3–6 Н.

Благим надлежит назвать того, кто, ограничившись (διασφύζων) наиболее совершенной деятельностью в пределах отвлеченного ума,<sup>77</sup> раскрывается в присутствии умопостигаемой красоты и причастен сущности и силе божества.

<sup>73</sup> ἀπολυομένου πάσης σωματοειδοῦς διαμορφώσεως. Термин σωματοειδής встречается у Платона (*Федон* 81bc, 83d и 86a), а διαμόρφωσις впервые появляется у Плутарха (*О сотворении души в Тимее* 1023c) и описывает оформление материи богом.

<sup>74</sup> νοητὸν εἶδος. Добродетель поднимается до уровня истинного бытия *Филеба* (65ab), с перечислением всех атрибутов: благо, красота, соразмерность и истинность. То есть здесь Ямвлих говорит не об обычных гражданских добродетелях, а о добродетели, в неоплатонической терминологии, очистительной или парадигматической.

<sup>75</sup> ἀμερίστως μερίζομενον. Ср. *О мистериях* I 9, где «единый и неделимый свет божеств» описывается как присутствующий «неделимо» во всем, ему причастном.

<sup>76</sup> πληθυομένων. Ср. *О мистериях* I 6, где класс демонов описывается как «размножающийся в единстве» (ἐν τῷ ἐνὶ πληθυόμενον).

<sup>77</sup> κατὰ τὸν χωριστὸν νοῦν. Диллон замечает, что, поскольку Ямвлих не верит в «непадшие» души в Платоновом смысле, естественнее отнести это выражение к космическому Уму. Различение между χωριστός и ἀχωριστός νοῦς можно найти в его *Комментарии на Тимей* (фр. 56 Dillon), относящийся к *Тимею* 36c, где говорится о Мировой душе и космическом уме.

Фр. 4. Stob. Anth. IV xxxix. 23, V 907, 7–9 Н.

Счастлив тот, кто подобен, насколько это возможно, божеству, совершенен, прост и чужд (ἐξήρημένος) человеческому образу жизни.

#### Письмо 17: Сопатру, О достоинстве (περὶ αἰδοῦς)

Stob. Anth. III xxxi 9, III 671, 2–5 Н.

Таким образом, можно сохранить достоинство, почитая благие обычаи, удалившись от всего непристойного и искоренив в душе бесстыдство, через которое большинство попадает в ловушки, расставленные непристойностью.<sup>78</sup>

#### Письмо 18: Сопатру, Об истине

Stob. Anth. III xi. 35, III 443, 6–17 Н.

Истина, как показывает само слово,<sup>79</sup> создает обращение (ποιεῖ τὴν ἐλιστροφῆν) к богу и к беспримесной божественной деятельности. Создание же образов (εἰδωλοποιία), подражание, соединенное с мнением (δοξομμητική), по выражению Платона,<sup>80</sup> ведет к блужданию в безбожной тьме.<sup>81</sup> Если первое находит свое завершение в умопостигаемых и божественных формах, а также среди подлинно сущих (ὄντως οὐσί), вечных и неизменных сущностей, то последнее обращено к бесформенному,<sup>82</sup> несущему и постоянно меняющемуся, пребывая из-за него в ослеплении.<sup>83</sup> Если первое созерцает сущее, то последнее принимает ту

<sup>78</sup> Вслед за Диллоном и Поллейхтнером можно предположить, что эта фраза представляет собой заключительное предложение письма. Слово αἰδώς употребляется Ямлихом и в других смыслах. Так, в трактате *О пифагорейском образе жизни* (31) он говорит, что искреннее уважение (ἀνυπόκριτος αἰδώς) к старшим есть одно из условий σωφροσύνη; далее там же (33) сказано, что пифагорейская дружба возникает не случайно, но с уважением (μετ' αἰδοῦς). В *Комментарии на Никомаха* (in Nic. p. 33. 11) он говорит, что αἰδώς представляет собой среднее между κατάληξις, «бахвальством», и ἀναίσχυντία, «бесстыдством».

<sup>79</sup> ὡσπερ καὶ τοῦνομα δηλοῖ. Основываясь на этимологии *Кратила* (θεία οὔσα ἄλη: 421b), значение слова ἀλήθεια Ямлих выводит из «блуждает» (ἀλάται) «вокруг божеств» (περὶ θεοῦς).

<sup>80</sup> δοξομμητικὴ εἰδωλοποιία. См. *Софист* 267e. Это противопоставление надмирного божественного мира, которому присуща истина, и физического космоса, довольствующегося лишь видимостью, проводится и в *Комментарии* Ямлиха на *Софист* (In Soph., фр. 1 Dillon), где говорится, что изображаемый в этом диалоге Софист есть demiург подлунного мира, «творец образов и очиститель душ» (εἰδωλοποιὸς καὶ καθαρτὴς ψυχῶν), «связанные с небытием, вовлеченный в творение материальных вещей и принимающий истинную ложь», хотя и обращающий свой взор к подлинному бытию (τὸ ὄντως ὄν), которому присуща истина.

<sup>81</sup> Выражение заимствовано из *Алкивида I* (134e: εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν βλέποντες).

<sup>82</sup> τὸ ἀνείδεον. Эпитет материи у Плотина: *Эннеады I*, 8, 3, 14.

<sup>83</sup> ἀμβλύωττε. Термин Платона: *Государство VI* 508c6 и VII 516e9.

форму, которая соответствует представлениям большинства. Потому первое общается с умом и возвращает умное начало в нас, в то время как второе, вечно мнящее, поражено неразумием<sup>84</sup> и постоянным обманом.<sup>85</sup>

#### Письмо 19: Неизвестному получателю, О брачном союзе

Stob. Anth. IV xxiii. 57, IV 587, 14 – 588, 2 Н.

С тем, что муж правит, а жена подчиняется, [все] согласятся. Однако форма этого правления отлична от власти господина над рабом, которая призвана служить лишь интересам сильнейшего; и не как в случае с ремеслом,<sup>86</sup> которое заботится лишь о низменном. Скорее, она подобна публичной власти (τὸ πολιτικόν), в равной мере учитывающей общие интересы.<sup>87</sup>

#### Письмо 20: Неизвестному получателю, О власти (?)

Stob. Anth. IV v. 62, IV 219, 4–9 Н.

Все достойное расцветает, а подвергнутое бесчестию – увядает. И это наиболее заметный признак хорошо организованной власти. Ведь она побуждает подданных к лучшему образу жизни, каждому воздавая по достоинству, и наполняет города лучшими нравами.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> ἠπρεῦεται. См. *Софист* 222a, где софист сравнивается с охотником и позже называется хитрым колдуном и создателем ложных образов.

<sup>85</sup> ἔξαλατᾷ. Божественное чуждо обману. См. *Государство* II 382e: οὔτε αὐτὸς (sc. ὁ θεός) μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἔξαλατᾷ.

<sup>86</sup> τῶν τεχνῶν. Ср. *Государство* I, 340a–342e (где ремеслу отводится более высокая роль и, в частности, говорится, что мастера своего дела не ошибаются, так как ошибка есть признак недостатка мастерства).

<sup>87</sup> Ямвлих принимает точку зрения Аристотеля, выраженную в *Политике* 1252a24 сл. Здесь, в противоположность Платону, который считал, что женщины могут занимать равное мужчинам положение как в семье, так и в государстве, дополняя друг друга (напр., *Государство* V 454de, *Законы* VI 781a; ср. Ксенофонт, *Домострой* 7.25 сл.), Аристотель выделяет три различных типа властных отношений в семье: между мужем и женой, отцом и детьми, и господином и рабом. Причем оказывается, что, за исключением ряда случаев (1259b; ср. *Никомахова этика* 1161a1 сл.), муж главенствует над женой «по природе» и правит ею πολιτικῶς (1259b1), однако, вопреки мнению Ямвлиха, отношения раба и господина все-таки преследуют общий интерес (1252a34). Аналогичные сюжеты нередко обсуждаются в пифагорейской псевдоэпиграфике, которую наверняка знал Ямвлих. См., например, письмо Калликратида (Thesleff 1951, 105, 10–23)

<sup>88</sup> Возможно, еще один фрагмент Письма 1, адресованного Агриппе. Рассуждение напоминает место из *Законов* IV 711b, где также подчеркивается моральная ответственность монарха, который во всем является примером для подданных, как на пути, ведущем к добродетели (πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα), так и на ему противоположном.

**Библиография**

- Афонасин Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*, в 3-х тт. (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В., Афонасина Е. В., пер. (2009) Нумений из Апамеи. *Фрагменты и свидетельства*, ΣΧΟΛΗ 3, 213–278
- Афонасин Е. В. (2009) «Ямвлих в Афинах», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. Серия: Философия 4.1, 26–35
- Месяц С., пер. (2008) Порфирий, *Подступы к умопостижаемому*, ΣΧΟΛΗ 2, 227–308
- Brisson L., ed. (2005) *Porphyre, Sentences, Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon*, vols. 1–2 (Paris)
- Cameron A. (1967) "Iamblichus at Athens", *Athenaeum*, n. s. 45, 143–153
- Dillon J. (1987) «Iamblichus of Chalcis», *ANRW II* 36.2, 863–909
- Dillon J., Finamore J., eds. (2002) Iamblichus, *De anima* (Leiden)
- Dillon J., Hershbell J., eds. (1991) Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life* (Atlanta)
- Dillon J., Polleichtner W., eds. (2009) *Iamblichus of Chalcis: The Letters* (Atlanta)
- Fritz K. von., ed. (1971) *Pseudepigrapha I: Pseudopythagorica – Lettres de Platon – Littératurepseudepigraphique juive*, Entretiens Hardt 18 (Vandoevres / Geneve)
- Morello R., Morrison A. D. (2007) *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography* (Oxford)
- O'Meara D., Schamp J., eds. (2006) *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle* (Fribourg / Paris)
- Pradeau J.-F., ed. (2009) *Les Sophistes*, vols. 1–2 (Paris)
- Shelton K. J. (1979) "Imperial Tyches", *Gesta* 18, 27–44
- Städele A. (1980) *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer* (Meisenheim a.Glan)
- Thesleff H., ed. (1951) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Åbo)
- Thesleff H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Åbo)
- Thesleff H. (1971) "On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica", Fritz 1971, 57–102
- Wachsmuth C., Hense O., eds. (1884–1912) Stobaeus, *Anthologium* (Berlin)