

# ПРИСКИАН ЛИДИЙСКИЙ И ЕГО «РАЗРЕШЕНИЯ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ»

Е.В. АБДУЛЛАЕВ

Ташкентская духовная семинария

[abd\\_evg@yahoo.com](mailto:abd_evg@yahoo.com)

---

EUGENE ABDULLAEV

Tashkent Greek Orthodox College, Uzbekistan

PRISCIAN OF LYDIA AND HIS *SOLUTIONES AD CHOSROEM*

**ABSTRACT:** The article focuses on the *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* of Priscian of Lydia, one of the six Athenian philosophers who travelled to the Sassanian king Chosroes I in 531–532 CE. The *Solutiones*, namely their arguments on immortality of the soul, are considered in two contexts: of the Neoplatonic ‘psychology’ and of the theological speculations in the late Sassanian Zoroastrianism. Based on the proposed dating of the *Solutiones*, the author critically reviewed Agathias’ *Histories* 2.28, 30–31 on the Persian ‘exodus’ of Priscian and his colleagues. The article is amended with the translation of the Introduction and Chapter I of the *Solutiones*.

**KEYWORDS:** Neoplatonic schools at Athens, its close, ancient psychology, proofs of immortality of the soul.

---

Эпизод путешествия афинских неоплатоников ко двору Хосрова Ануширвана в Ктесифон (ок. 531–532 гг.), является одним из наиболее интригующих в истории позднего неоплатонизма. Единственное, хотя и довольно подробное описание этого путешествия оставил Агафий Миринейский. Поскольку далее нам придется часто возвращаться к этому свидетельству, процитируем его полностью.

28. Прежде чем перейти к дальнейшему, остановлюсь немного на Хозрое.<sup>1</sup> Ибо его восхваляют и удивляются ему не по его заслугам не только персы, но даже некоторые и римляне, как любителю наук, достигшему вершин философии, причем эллинские произведения были ему переведены на персидский язык, и даже говорят, что он изучил Стагирита лучше, чем пеанийский оратор сына Олора, что он насыщен учениями Платона, сына Аристана, что от него не ускользнули ни *Тимей* (*tōn te Platōnos tou Aristōnos anapeplēstai dogmatōn kai oute o Timaios*), хотя последний весьма богат геометрическими теориями и исследует движения природы, ни *Федон*, ни *Горгий* и никакой другой из красивейших и труднейших диалогов, такой, скажем, как *Парменид*...

30. ...Дамасский сириец, Симплиций киликиянин, Евлалий фригиец, Прискиан лидиец, Гермий и Диоген финикияне представляли, выражаясь поэтическим языком, цвет и вершину всех занимающихся философией в наше время. Они не приняли господствовавшего у римлян учения о божестве<sup>2</sup> и полагали, что персидское государство много лучше, будучи убеждены в том, что внушалось им многими, а именно, что там власть справедливее, такая, какую описывает Платон, когда философия и царство объединяются в одно целое, что подданные все без исключения разумны и честны, что там не бывает ни воров, ни грабителей и не претерпевают никакой другой несправедливости, так что если кто-нибудь оставил свое ценное имущество в самом пустынном месте, то его не возьмет никто, случившийся в том месте, но оно останется в целостности, если и не охранялось, для оставившего его, когда этот возвратится. Они были убеждены в этом, как в истине. К тому же им запрещено было и законами, как не принявшим установленных верований, оставаться в безопасности дома. Поэтому они немедленно собрались и отправились к чужим, живущим по совершенно другим обычаям, чтобы жить там в дальнейшем. Там все они скоро увидели, что начальствующие лица слишком горды, непомерно напыщены, почувствовали к ним отвращение и порицали их.

Затем увидели много воров и грабителей, из которых одних ловили, другие скрывались. Творились и всякие другие беззакония. Богатые притесняли убогих. В отношениях друг с другом [персы] обычно были жестоки и бесчеловечны, и, что бессмысленнее всего, они не воздерживались от прелюбодеяний, хотя позволено каждому иметь сколько угодно жен, и они действительно их имеют. По всем этим причинам философы были недовольны и винили себя за переселение.

31. Когда же переговорили с царем, то и тут обманулись в надежде, найдя человека, кичившегося знаниями философии, но о возвышенном ничего не слышавшего. Мнения их не совпадали. Он придерживался других [взглядов], о которых я уже упоминал. Не перенеся неистовств кровосмесительных связей, они вернулись как можно скорее, хотя он их почитал и приглашал остаться. Они же считали, что для них будет лучше, вступив в римские пределы немедленно, если так случится, умереть, чем [оставаясь там] удостоиться величайших почестей. Так, они все вернулись

---

<sup>1</sup> Имя этого персидского правителя передается в русской научной традиции по-разному: *Хозрой*, *Хосрой*, *Хусрау* и др. Мы будем использовать *Хосров* как наиболее принятую в российской иранистике (у В. Г. Луконина, А. И. Колесникова, О. М. Чунаковой и др.).

<sup>2</sup> Т. е. христианства. «Римляне» – самоназвание жителей Восточной Римской империи («византийцев», хотя этот термин гораздо более позднего происхождения).

домой, сказав «прощай гостеприимству варвара». Получили, однако, и пользу от пребывания вне отечества и [в деле] не кратковременном и малом, но благодаря этому вся их последующая жизнь протекла мирно и сообразно их желанию. Когда в это время римляне и персы заключили между собою договор о мире, то в условия мира было включено положение, что эти люди, по возвращении их к своим, должны жить в дальнейшем без всякой боязни и чтобы их не вынуждали изменять свои убеждения, принимать какие-либо верования, кроме тех, которые сами одобряют. Хозрой оговорил, что мир будет иметь силу не иначе, как при этом условии» (О царствовании Юстиниана, пер. М. В. Левченко).

Этот эпизод всегда привлекал внимание историков философии, однако, как правило, они ограничивались лишь его упоминанием в контексте общей истории античного платонизма. Что вряд ли удивительно: почти весь прошлый век основное внимание исследователей привлекал вопрос *начала* античной философии, выделения ее из мифа (т. е. период от милетской школы до Платона включительно); проблема ее *конца* специально почти не исследовалась. Ситуация меняется с конца 1980-х. Ощущение кризиса академической философии, усиленное настроениями *fin de siècle*'а, вызывает целый поток исследований, посвященных судьбе последней философской школы античности и, в частности, эмиграции ее представителей в Персию.<sup>3</sup>

Определенную роль в этом оживлении сыграла выдвинутая М. Тардьё гипотеза о поселении этих философов после их возвращения из Персии в Харране (греч. Каррах), где их школа просуществовала вплоть до X века и послужила одним из источников сведений об античной философии для арабских ученых (Tardieu 1986; 1987; 1990). Дискуссия между сторонниками и противниками этой гипотезы продолжается по сей день.

Тем не менее, основным источником для всех этих исследований и дискуссий остается процитированное выше сообщение Агафия, достоверность которого, как правило, не вызывает сомнений.

Меньше внимания обращается в этой связи на другой источник, связанный с «персидским путешествием» неоплатоников. Речь идет о трактате одного из упомянутых Агафием философов, Прискиана Лидийского<sup>4</sup> *Разрешения апорий Хосрова, царя персов*.

В нашей статье будет рассмотрено место этого сочинения (прежде всего, его собственно философской части, содержащей учение о душе) в неоплатонической традиции, его возможное влияние на развитие зороастрийской догмати-

<sup>3</sup> Вот далеко не полный перечень этих работ: Bucci 1987; Hällström 1994; Hadot 1996; Athanassiadi 1999; Thiel 1999; Beaucamp 2002; Hartmann 2002; Watts 2005; Wildberg 2005; Hadot 2007.

<sup>4</sup> В русском антиковедении нет устоявшейся нормы в транскрипции этого имени: некоторые авторы передают его как *Присциан* (А. Ф. Лосев, Л. Ю. Лукомский, Р. В. Светлов), другие (М. В. Левченко) – как *Прискиан*. Мы будем следовать второй, как более близкой к русской передаче имен философов – современников Прискиана: напр., Симпликий (а не Симплиций), Дамаский (а не Дамасций).

ки в позднеесасанидский период и, наконец, критика процитированного выше свидетельства Агафия с учетом датировки *Разрешений*. В виде приложения публикуется перевод введения и первой главы *Разрешений*.<sup>5</sup>

#### ТЕКСТ И ЕГО ИЗУЧЕНИЕ

О самом Прискиане Лидийском известно крайне мало. Судя по прозвищу, он происходил из Лидии; какое-то время преподавал в Афинах. Кроме Агафия, его упоминают Иоанн Филопон, который критикует некоторые его идеи (см. Steel 1978, 7), и, в числе «физиков» (*physikoi*), Михаил Пселл (см. Perkams 2005, 528 f). Кроме *Разрешений*, Прискиану принадлежит сочинение *Переложение «О фантазии» Феофраста* (*Metaphrasis tōn Theophrastou peri phantasias*, Wywater 1886; далее – *Переложение*) и, по всей вероятности, приписывавшийся ранее Симпликию комментарий на трактат Аристотеля *О душе* (о чем будет сказано ниже).

*Разрешения апорий Хосрова, царя персов* (далее – *Разрешения*) представляет собой средневековый перевод на латынь утерянного греческого оригинала. Текст сохранен не полностью, к тому же переводчик, судя по всему, не слишком хорошо знал греческий.

Название трактата – в латинском переводе *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* – обычно переводится как «Ответы на вопросы, в которых сомневался персидский царь Хосров», что, на наш взгляд, не отражает стилистической специфики текста. *Solutiones* – это не просто ответы, а именно *разрешения* (*lyseis*); равно как и *dubitavit* указывает не просто на вопросы, а на сомнения – *dubitationes*, *апории* (*aporiai*). Иными словами, трактат Прискиана представляет собой образец популярного у неоплатоников жанра «разрешения апорий». К этому жанру принадлежало, например, и известное сочинение Дамаския – *Aporiai kai lyseis peri tōn prōtōn archōn* – дословно: «Апории и разрешения о первых началах», на латинском *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, что звучит очень близко к заглавию сочинения Прискиана. Действительно, многие вопросы – как это видно даже по первой главе трактата – формулируются Прискианом в виде апорий (например: Одна ли и та же душа во всех телах, или различная? Является ли душа сущностью или случайным признаком? и др.).

---

<sup>5</sup> Мне хотелось бы сердечно поблагодарить *Евгения Афонасина* (Новосибирский государственный университет), *Майкла Чейза* (French National Centre for Scientific Research, Centre Jean Pépin), *Александра Тютюнникова* (Пермский государственный университет) и *Арину Брагову* (Нижегородский государственный лингвистический университет) за помощь в подготовке этой работы; а также выразить благодарность всем организаторам и участникам международного семинара «Technē. Теоретические основы искусств, наук и технологии в греко-римском мире» (Новосибирск), благодаря участию в котором идея этого исследования могла сложиться и реализоваться.

*Разрешения* (сохранившаяся часть) состоят из «Предисловия» и десяти глав. Во Введении перечисляются основные источники, по которым написан трактат. Глава 1 посвящена доказательству бессмертия души. Глава 2 – природе сна и тому, что происходит во время сна с душой. Глава 3 – проблемам зрительного восприятия, а также познанию незримых сущностей. Глава 4 – причинам смены времен года и различия климатических зон. Глава 5 – различию характеров людей и различию в лечении заболеваний. Глава 6 – влиянию луны на морские приливы и отливы (в частности, на Красном море). Глава 7 – свойствам четырех первоэлементов и их способности переходить друг в друга. Глава 8 – причинам различий между представителями одних и тех же видов живых существ. Глава 9 – причинам (прежде всего, климатическим) различий между разными народами. Глава 10 – на которой обрывается трактат – влиянию воздуха и дыхания на человеческое тело.

О датировке трактата будет сказано ниже; что касается его перевода на латинский, то нижней границей определяется девятый век, а верхней – четырнадцатый. Невозможно точно определить и место появления перевода: с равной вероятностью им могли быть Северная Италия, Франция и Англия. Переводчиком текста мог быть Иоанн Скотт Эриугена или кто-то из его окружения (D'Alverny 1977).

Копии перевода сохранились в четырех собраниях: в составе кодекса 1314 в Сен-Жерменском фонде Королевской библиотеки (Bibliothèque Impériale) в Париже; в «Харлеанской библиотеке» (Harlean Library, 3969.14) и «Коттонской библиотеке» (Cottonian library, A II 13) в Британском музее в Лондоне, и в Мантуе (A. IV. 25).<sup>6</sup>

В 1853 году список, хранящийся в Сен-Жерменском фонде, извлек из забвения историк и археолог Жюль Кишра (J. Quicherat, 1814–1882). В своей статье *Разрешение проблем, предложенных Хосровом: неопубликованный трактат философа Прискиана*, он, используя свидетельства Агафия, достаточно полно и точно восстановил исторический контекст создания этого трактата, кратко изложил его содержание и опубликовал полностью «Предисловие» и начальные части каждой из глав (Quicherat 1853).

По этому «сенжерменскому кодексу» трактат был опубликован два года спустя в приложении к так называемому «дидотовскому» изданию Плотина (Plotinus 1855) Фридрихом Дюбнером (F. Dübner, 1802–1867). Одновременно Валентин Розе (V. Rose, 1829–1916) – исследователь Аристотеля и научный наставник молодого Ницше – исследовал копии перевода, хранящиеся в Британском музее.

На основании сличения копий английский историк философии Инграм Байуотер (I. Bywater, 1840–1914) подготовил и опубликовал в 1886 году, вместе с *Переложением*, наиболее полную и точную версию латинского перевода *Разрешений*. Это по сей день остается единственным полным изданием этого

<sup>6</sup> Описание этих рукописей см. Bywater 1886, x–xi.

трактата; все ссылки исследователей на *Разрешения* даются по нему. И, за исключением «Предисловия» и второй и третьей глав, которые были переведены на французский Александром Этьеном (Etienne 1991), трактат до сих пор не переводился на современные языки.<sup>7</sup>

Отдельные аспекты трактата использовались исследователями, как правило, для реконструкции учений других философов. Так, Р. Шарплз реконструировал источники Феофраста, которыми пользовался Прискиан (Sharples 1988), Маркот – использованные Прискианом географические сочинения (Marcotte 2007); Т. Риклин – изложенное в трактате учение о сне (как один из источников средневековых представлений о сне; Ricklin 1998, 86–99).

Однако в целом *Разрешения* объектом специального изучения не становились. Сыграли свою роль и неудобочитаемость латинского перевода, и явно вторичный, компилятивный характер *Разрешений* (что не скрывал и сам Прискиан, оговорив это в «Предисловии»). Наконец, начиная с Целлера, называвшего трактаты Прискиана «достаточно ученическими работами» (*ziemlich schülerhafte Arbeiten*) (Zeller 1923, 99 f), репутация этого философа у исследователей античной философии не слишком высока.

В отличие от Дамаския или Олимпиодора, Прискиан, разумеется, не был ключевой фигурой для позднего неоплатонизма, но и не настолько незначительной, чтобы путать его с его тезкой, как это делает Г. Эндресс, у которого Прискиан Лидийский оказывается... «грамматиком шестого века» (Endress 2000, 553). Или еще один пример досадной неточности: упомянув о *Разрешениях* Прискиана Р. В. Светлов и Л. Ю. Лукомский дают этому трактату такую оценку: «Он посвящен астрономии, наблюдению за небесами и *лишь в виде небольшого полуриторического вступления – природе души*» (Светлов–Лукомский 2000, 770; курсив наш – Е. А.). Не говоря о том, что это «небольшое вступление» занимает более четвертой части трактата (а если добавить к этому главы о деятельности души – о сне, о зрении – то более половины), сам анализ природы души в *Разрешениях* можно назвать каким угодно, но только не *полуриторическим*. Хотя Прискиан и несколько адаптировал его для непрофессионального философа (каковым был Хосров), оно излагается им вполне философски и отражает почти все принципиальные моменты неоплатонической трактовки соотношения души и тела. Не случайно большинство обращавшихся к трактату Прискиана исследователей касались именно этой его части – о чем следует сказать отдельно.

#### ПРИСКИАН И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ

В конце 1950-х Г. Дёрри обратил внимание на почти дословные совпадения между *Разрешениями* и трактатом Немесия, епископа Эмесского (V в.),

---

<sup>7</sup> К сожалению, это исследование, несмотря на все наши попытки, так и осталось для нас недоступно.

О природе человека, касавшихся учения о соотношении между душой и телом. Дёрри доказал, что источником и Немесия, и Прискиана был не дошедший до нас трактат Порфирия *Смешанные исследования* (*Symmikta zētēmata*), который Прискиан сам называет в качестве своего источника в «Предисловии» (Dörrie 1959).

В начале 1970-х Л. Вестеринк установил, что три доказательства бессмертия души, которые приводит Прискиан, взяты им из несохранившегося сочинения Прокла «О трех Платоновых доказательствах бессмертия души» (Westerink 1973).

В те же годы Ф. Боссье и К. Стилль выдвинули гипотезу, что подлинным автором комментария на трактат Аристотеля *О душе* является не Симпликий, как считалось, а Прискиан (Bossier–Steel 1972). Действительно, между отдельными частями этого комментария и Прискианова *Переложения* существуют почти дословные совпадения, особенно в тех частях, где рассматривается природа воображения (*phantasia*) и, в целом, отношения между душой и телом. Остается, правда, сожалеть, что авторы, исследовавшие эти совпадения между двумя трактатами (Huby 1995; Perkams 2005), не привлекали *Разрешения*, в которых эти проблемы рассматриваются совершенно аналогичным образом. Это относится и к проблеме влияния на Прискиана учения о душе у Ямвлиха: эти влияния также рассматривают исключительно на материале *Переложения* (Huby 1995; Finamore–Dillon 2002; Perkams 2005), хотя в *Разрешениях* немало пересечений с трактовкой души Ямвлихом: например, в трактовке тела как инструмента души, в учении о фантазии и др.

Разумеется, *Разрешения* носят компилятивный характер, что диктовалось целью, ради которой создавалось это сочинение. Тем не менее, характер составления компиляции представляет значительный интерес – выбор источников, метод их использования и «монтажа» в единый текст. Особенно это касается публикуемой ниже первой главы трактата – наиболее метафизической по рассматриваемым в ней проблемам.

В целом, Прискиан следует платоновскому учению о душе – с теми нюансами, которые привнесли в него неоплатоники (Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл). Вначале Прискиан обосновывает бестелесность души, затем – ее бессмертие, и, наконец, рассматривает то, каким образом душа присутствует в теле. Интересно, что, рассуждая о природе души, Прискиан нигде не упоминает о таком, казалось бы, «общем месте» для афинских неоплатоников, как учение об эманации. Ни Первоединое, ни Ум, ни Мировая Душа Прискианом не названы – хотя у большинства других неоплатоников учение о бессмертии души излагается именно в связи с отношением души к этим сущностям в эманационной иерархии. Возможно, такое умолчание было продиктовано чисто пропедевтическими соображениями: Прискиан не хотел, учитывая цели написания трактата, слишком перегружать его специальной философской терминологией. Но термины, связанные с учением об эманации, отсутствуют и в *Переложении*. Все это заставляет более осторожно относиться к утверждениям,

что наличие учения об эманации было родовым признаком всего афинского неоплатонизма.<sup>8</sup> Впрочем, специфика учения о душе в *Разрешениях* требует отдельного исследования.

#### ТРАКТАТ ПРИСКИАНА И РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРИ АНУШИРВАНЕ

Если в антиковедческих работах *Разрешения* были хотя бы частично изучены, то об иранистике (прежде всего, об исследованиях по эпохе Хосрова Ануширвана) нельзя сказать и этого. Не считая отдельных кратких упоминаний,<sup>9</sup> труд, написанный по прямому «заказу» Хосрова, до сих пор никак не рассмотрен в контексте культурных и интеллектуальных реалий позднесасанидского Ирана.

Основная причина этого в том, что текст Прискиана не сохранился ни в среднеперсидском, ни в сирийском, ни в арабском переводах. Правда, есть одно любопытное свидетельство, на которое, насколько можно судить, пока не обращалось внимание. В *Фихристе* Надима (X в.) под рубрикой «Названия книг поучений, моральных изречений и мудрости, сочиненных персами, греками, индусами и арабами» упомянута следующая: *Книга вопросов, овладевших вниманием мудреца Хиша, и ответ, касающийся их* (كتاب مسائل استر عاحس العالم الجواب عنها) (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316). Б. Додж указывает, что в одной из копий *Фихриста* «Хиш» исправлено на полях на *kānza*, персидское слово, означающее «мудрец». Учитывая, что следующее за ним слово – العالم, также означает «мудрец», оно, возможно, просто является переводом *kānza* (Dodge 1970, 740 f).

На наш взгляд, можно – естественно, с высокой степенью гипотетичности – отождествить этого «мудреца», давшего ответ на некие вопросы, с Прискианом, а саму книгу – с *Разрешениями*. По крайней мере, сохранившееся арабское название представляет собой почти дословный перевод названия трактата Прискиана. Правда, в нем отсутствует имя Хосрова – но следует учесть, что оно упомянуто среди книг, связанных с этим правителем.

Но и то из зороастрийской литературы, что до нас дошло, позволяет, если и не обнаружить следы сочинения Прискиана, то понять тот интеллектуальный фон, в котором были сформулированы вопросы-апории Ануширвана.

Эпоха Ануширвана отличалась беспрецедентной открытостью к не-иранским – и, прежде всего греческим – научным и философским учениям. Открытость эта была отчасти вынужденной. Правление Ануширвана при-

<sup>8</sup> См., например: «Учение об эманации представляет собой тот стержень, вокруг которого, словно вокруг веретена Ананке, строилась вся философская система афинского неоплатонизма» (Светлов–Лукомский 2000, 797).

<sup>9</sup> Например, Dupéau 1966. Некоторые упоминания, к тому же, содержат неточности. И. Визехёфер в своей обобщающей монографии по истории древнего и раннесредневекового Ирана пишет следующее: «Один из них (афинских неоплатоников, прибывших к Ануширвану – Е. А.), Прискиан Лидийский, описал Хосрова как стремящегося к познаниям и, в то же время, скептического (as anxious to learn and at the same time skeptical)» (Wiesehöfer 1996, 217). Где Визехёфер обнаружил это описание, он не указывает.

шлось на крайне тяжелый для Персии период. Неурожаи и вызванный ими голод; непрекращающиеся войны; ослабление царской власти. Наконец, кризис традиционной иранской религии, вызванный активностью новых прозелитических вероучений – христианства и манихейства. Попытка реформировать иранскую религию привела к появлению гибридного по составу и эгалитарного по духу учения Маздака; в результате поддержки этого учения со стороны отца Ануширвана, шахиншаха Кавада, страна оказывается на грани гражданской войны.

В этой ситуации деятельность Ануширвана – если можно провести такую аналогию – напоминала реформы Петра I. Он реформировал Иран, взяв за образец государство, с которым Иран вел постоянные войны – Восточную Римскую империю. По «римской модели» был проведен ряд реформ: налоговая, административная – и не в последнюю очередь, религиозная. Ануширван объявил вне закона маздакитов и манихеев; христианство терпелось и даже пользовалось определенным покровительством, но, главным образом, несторианского и монофизитского толков – тех, которые были гонимы в Византии. Одновременно, явно по образцу христианской церкви была осуществлена попытка консолидировать иранскую религию: записать и кодифицировать ее тексты, большая часть которых существовала в устной передаче; а также снабдить ее аналогом «патрологии»: сочинениями богословского и философского содержания, до тех пор в иранской религиозной традиции отсутствовавшими.<sup>10</sup>

Так, Х. Бейли отметил, что в зороастрийской литературе VII–IX вв., прежде всего в *Денкарде*, совершенно открыто присутствуют заимствования из античной метафизики и натурфилософии: как на уровне терминологии и имен (Птолемея и т. д.), так и на уровне философских идей, многие из которых буквально калькированы из *Физики* и *О душе* Аристотеля (Bailey 1971, 80–102).

Ануширван (и здесь опять напрашивается аналогия с Петром I) приблизил к себе многих ученых-неиранцев – как проживавших в пределах Персидской империи (например, ученых сирийцев-несториан), так и прибывавших из Византии. Кроме упомянутых Агафием философов, при дворе Ануширвана побывали врачи Трибун и Ураний,<sup>11</sup> причем с последним персидский царь, как свидетельствует Агафий, вел и научные и философские беседы:

«[Хосров], вообразив, ...что он [Ураний] на самом деле философ (ибо он так и назывался), принял его с радостью и благожелательностью. А затем, создав магов, вступил с ним в собеседование о творении и природе, о том, является ли все существующее вечным и можно ли признавать единое начало всего существующего» (*О царствовании Юстиниана* 2.29).

Хотя Агафий рисует эти собеседования (как и пребывание при дворе Хосрова неоплатоников) в ироничных тонах, тем не менее, важен сам факт по-

<sup>10</sup> О соответствующих реформах Ануширвана см. подр.: Абдуллаев 2007, 191–235.

<sup>11</sup> Об Урании – см. Hartmann 2002, 130 f.

добных собеседований. Когда два столетия ранее, при Шапуре I, возникла аналогичная ситуация – при персидском дворе в составе посольства побывал неоплатоник Евстафий, исход ее был иным. Шапур I оказал Евстафию радушный прием, однако философу «помешали присутствовавшие там маги, которые сказали, что этот человек просто колдун» (Евнапий, *О жизни философов и софистов* 466). При Хосрове маги уже, судя по всему, не могли (или не хотели) оказывать противодействие таким диспутам с греческими мудрецами. Более того, в *Денкарде* (включающим многие из составленных при Хосрове текстов) воздается хвала тем «из греческих (ромейских) философов (*hrōm filāsōfā*)», чьи глубокие учения были оценены «мудрыми мужами Ирана» (цит. по: Shaki 2012)

Что касается тематики «собеседования», о котором пишет Агафий, то она, по сути, является вполне платонической.<sup>12</sup> Впрочем, Агафий – как будет показано ниже – источник не совсем надежный, и вполне мог присочинить этот перечень обсуждавшихся вопросов. Но, по счастью, мы располагаем довольно надежным сообщением о том, какие философские вопросы интересовали Хосрова – речь идет, разумеется, о *Разрешениях*.

Де Хаас, исходя из того, что набор вопросов во многом совпадает с теми, которые обсуждались в эллинистической философии и науке, предполагает, что «нам вряд ли следует считать, что автором этих традиционных вопросов был сам Хосров, хотя Прискиан и мог воспользоваться пребыванием в Персии для написания этой работы» (De Haas 2010, 757). Получается, что Прискиан, давая название своему сочинению, шел на заведомый обман; кроме того, тогда непонятно, для чего вообще ему понадобилось писать это «школьное» и уступающее другим его трудам сочинение.<sup>13</sup> В действительности, вопросы, рассмотренные в *Разрешениях*, носили вполне политически прикладной характер. И причины приливов и отливов, и причины различия человеческих организмов и способов лечения, и то, почему один народ отличается от другого, – все это вполне могло интересовать персидского монарха.

Судя по тому, что самая первая глава *Разрешений* посвящена вопросу о природе души, доказательству ее бестелесности, нетленности и бессмертия, этот вопрос занимал первое место и в списке Хосрова.

Интерес Хосрова к проблемам бессмертия души отражен и в других источниках. Прежде всего – в самом эпитете этого царя – Ануширван. *Anōšak-ruvān* означает обладателя бессмертной души, которая после физической смерти попадает в рай; характерно, что из всех сасанидских монархов только Хосров I носил этот эпитет.

---

<sup>12</sup> «Рискнем предположить, несмотря на скрытую иронию Агафия, что разговор велся далеко не на обывательском уровне. Следовательно, он предполагал солидную образованность “магов”» (Светлов–Лукомский 2000, 771).

<sup>13</sup> На то, что трактат посвящен августейшей особе, указывает, например, и место, где Прискиан призывает своего адресата *indulgenter* (милостиво) следовать древним учениям.

Тема соотношения души и тела присутствует и в пехлевийском *Завещании Хосрова*. Якобы перед своей смертью этот правитель повелел, чтобы, как только его душа (*jān*) отделится от тела (*tan*), его посадили на трон перед народом и объявили: «...Вот тело, что только вчера было живым телом... Только вчера оно не подавало никому руки, кичась своей властью – оно, до которого сегодня никто не дотронется, чтобы не оскверниться» (цит. по: Чунакова, 1991, 39, 76). Далее Хосров призывает считать «этот мир временной обителью, а тело (*tan*) – жилищем» (там же, 111).

Вообще, вопрос о соотношении души и тела в годы царствования Хосрова был далеко не абстрактным. В результате активного распространения в Персии христианства и манихейства – религий, в которых эта проблема выходила на первый план<sup>14</sup> – он приобретал довольно острое идеологическое звучание.

Поэтому, по всей видимости, именно при Хосрове делается попытка развить соответствующее учение и в зороастрийской религии. Причем, насколько можно судить, делается это с учетом платонического (с элементами аристотелизма) учения о душе.

В пользу присутствия платоновского влияния на философию души (*ruwān*) в сасанидском богословии говорит и образ души как наездника коня-тела – «душа (*ruwān*) есть господин и начальник над телом... подобно наезднику над лошастью (*aspwār asp*)... Животная душа (*jān*), разум (*bōy*) и предсуществующая душа (*frawahr*) суть духовные сущности, присутствующие в ней, и инструменты души (*ruwān*)» (Dēnkart, III, 218).

Подобное представление демонстрирует поразительную близость образу души из платоновского *Федр* (246 a–b), где она уподоблена «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего». Как и в *Денкарде*, душа у Платона состоит из трех частей – «разделена на три вида: две части ее мы уподобили коням по виду, третью – возничему» (253 c–d); нетрудно заметить, что аффективная, животная душа (черный конь) вполне соответствует пехлевийской *jān* (хотя последняя и лишена негативных черт, присутствующих в образе строптивного черного коня у Платона); разумное, «стыдливое» начало (белый конь) – разуму (*bōy*), наконец, возничий, которого Платон отождествляет с памятью о предшествующих перерождениях (254b) – предсуществующей душе (*frawahr*).

*Разрешения* Прискиана вполне вписываются в приведенное выше зороастрийское учение о нескольких видах души. Так, животная душа (*jān*) имеет прямое соответствие тому, что у Прискиана понимается под «неразумной душой» (*irrationalis anima*), или «одушевляющего все живое начала» (*aliorum animalium animatione*). Соответственно, разумной душе (*rationalis anima*) соответствует пехлевийское *ruwān*; предсуществование душ (то, что в пехлевийских текстах обозначено термином *frawahr*) Прискиан допускает, хотя и не обозначает отдельным термином.

<sup>14</sup> Манихейское учение о соотношении души и тела отличалось еще большим дуализмом, чем христианское (См. Hauser–Klimkeit 1998).

Можно, далее, обнаружить и некоторую перекличку между трактовкой связи души со зрением. В *Денкарде* говорится, что «зрение человека (*wēnāgīh ī mardōm*) относится к его возрастающей разумности; разумность эта является зрением души (*jān*), направляющей взор» (цит. по: Bailey 1971, 98). Прискиан тоже связывает зрение, разумность и душу: «благое и прекрасное для разумных [существ] увеличивает подвижность душевного взора (*animae oculum conversum*)».

Таким образом, хотя мы не можем утверждать (за неимением надежных свидетельств), что *Разрешения* оказали влияние на развитие учения о душе в позднеасанидском зороастризме, очевидно, что они оказывались в русле этого развития. По крайней мере, нам не известно другое сочинение, не просто доступное «мудрым мужам Ирана», но и предназначенное для них, в котором бы содержалось сжатое изложение фактически всех античных доказательств бессмертия души от Платона до Прокла и Порфирия.

Теперь, когда мы рассмотрели место *Разрешений* – точнее, их «психологической» главы – в неоплатоническом и зороастрийском контекстах, следует вернуться к сообщению Агафия (*О царствовании Юстиниана* 2.28 и 30–31), с которого мы начали эту статью.

#### РАЗРЕШЕНИЯ И ПРОБЛЕМА «ПЕРСИДСКОГО ИСХОДА» НЕОПЛАТОНИКОВ

Первым, что заставляет несколько усомниться в сообщении Агафия, является вопрос о датировке *Разрешений*. Мы можем предположить, что трактат был написан (1) либо перед путешествием философов в Персию, (2) либо во время этого путешествия и/или их пребывания при дворе Ануширвана, (3) либо после их возвращения из Персии.

Последний вариант (3) представляется наименее вероятным. Если бы *Разрешения* писались *после* пребывания Прискиана в Персии, он не преминул отразить в сочинении хоть какие-то иранские реалии. В тексте, однако, их не обнаружено. Кроме того, если принять упомянутую выше версию Тардьё, что философы поселились по возвращению в Харране, то трудно объяснить, каким образом написанное в этом отдаленном и провинциальном городе сочинение проникло на запад. Оно тогда должно было сохраниться в сирийских или в арабских переводах, но никак не на латыни.

Вариант (2) тоже не представляется убедительным. В «Предисловии» Прискиан упоминает 32 сочинения, которыми он пользовался при написании *Разрешений*, причем список этот не является исчерпывающим. Разумеется, покидая Афины, философы наверняка забрали с собой какую-то часть библиотеки. Допустим, в ней могли оказаться и те книги, которыми Прискиан позже воспользовался при написании *Разрешений*; можно допустить, что какое-то собрание греческих текстов могло находиться и при дворе Ануширвана. Однако

допущения эти, хотя и вероятные, не подкрепляются фактами.<sup>15</sup> Нам ничего неизвестно ни о судьбе библиотеки афинской школы, ни о том, была ли какая библиотека в Ктесифоне. К тому же, если принять, что *Разрешения* были написаны *после* отъезда из Афин, то тогда опять же неразрешимой остается проблема отсутствия персидских реалий в тексте (или хотя бы намек на благодарность Хосрову за приглашение ко двору), и проблема последующей судьбы рукописи.

Поэтому наиболее правдоподобным выглядит вариант 1: *Разрешения* были написаны Прискианом до поездки в Персию. Это, с одной стороны, объясняет отсутствие в тексте иранских реалий (с которыми Прискиан еще не был достаточно знаком). С другой стороны – снимает вопрос об использовании многочисленных книжных источников. Работая над трактатом до поездки, Прискиан мог спокойно пользоваться своей личной или «школьной» библиотекой. Наконец, более понятным становится то, как эта рукопись впоследствии попала на Запад. Путь рукописи во Францию или Англию из Афин представляется более вероятным, чем из Харрана, или какой-либо другой восточной провинции. В Афинах и после закрытия школы должны были оставаться ученики и последователи неоплатоников; открыто преподавать философию они не могли, однако хранить и переписывать философские тексты им ничто не мешало.

Но если *Разрешения* были написаны *до* отбытия философов в Персию, то и само это отбытие предстает в несколько ином свете: не как поспешная эмиграция (как это иронично представлено Агафием<sup>16</sup>), а как длительно подготавливаемый шаг. По крайней мере, в ходе этой подготовки Прискиан должен был успеть написать свой трактат.

Конечно, трактат мог быть написан и в предельно сжатые сроки – скажем, в течение двух-трех месяцев, что для составления компилятивного сочинения могло быть достаточным. И все же какое-то, и не малое, время должно было уйти на разные сопутствующие моменты. Какое-то время должно было потребоваться Хосрову (или его «научному консультанту») на составление вопросов. Какое-то время – на переписку между Афинами и Ктесифоном. И переписка эта вряд ли ограничивалась письмом Хосрова с вопросами-«апориями» и отправленным в ответ сочинением Прискиана; должны были быть и другие письма. Учитывая, что скорость почтового сообщения в VI веке отличалась от современной, а также то, что обмен письмами происходил между воюющими

---

<sup>15</sup> Так же не достаточно убедительным представляется предположение Де Хааса: «Если Прискиан не имел библиотеки в своем распоряжении, он мог пользоваться собранием “естественных вопросов”, учебников и доксографий» (De Haas 2010, 757). В «Предисловии» к *Разрешениям* Прискиан сам указывает, на какие сочинения он ссылается по вторичным источникам, и таковых в его списке единицы (напр., «Хрестоматия по Страбону», а также отдельные упомянутые им конспекты лекций).

<sup>16</sup> И как, полностью полагаясь на свидетельство Агафия, утверждает И. Адо (Hadot 2007, 46).

государствами (а в 530–532 гг. военные действия велись особенно интенсивно), время на это должно было уйти немалое.

И второе предположение, вытекающее отсюда же. Можно, конечно, допустить, что переписка афинских философов с Хосровом<sup>17</sup> протекала в условиях секретности. Тайно пробирались гонцы с письмами, тайно писался философско-научный трактат, тайно шли сборы к отъезду в Персию. Такая версия, не лишенная детективной занимательности, представляется, однако, не слишком вероятной. Как и другая крайность – что философы могли открыто и безбоязненно переписываться с правителем воюющего с Византией государства. В *Войне с персами* Прокопий не раз сообщает о том, как ромеи следили за любой «несанкционированной» перепиской с Персией (тем более – с персидским царем), перехватывали и подвергали допросам и пыткам гонцов. Афинская же философская школа и имена ее дидаскалов были хорошо известны и в Константинополе. Не случайно Агафий (не-философ и житель Константинополя) называет их «цветом и вершиной всех занимающихся философией в наше время» и посвящает им значительное место в своем сочинении.<sup>18</sup> Так что логичнее предположить, что переписка афинских философов с Ануширваном и их последующий отъезд происходили с ведома верховной власти. Не исключено – что и самого Юстиниана.

Уже высказывалась гипотеза, что «персидское путешествие» философов могло быть не бегством, а своего рода посольством, санкционированным Юстинианом (Вусси 1987).<sup>19</sup> Эта гипотеза объясняет и кратковременный характер пребывания неоплатоников при дворе Ануширвана, и тот факт, что пребывание это совпало с подготовкой и подписанием «вечного мира» между Юстинианом и Хосровом.

Это вроде бы противоречит тому, что сам же Юстиниан своими указами 529 года поставил вне закона преподавание философии и деятельность языческих философских школ (что и послужило причиной закрытия платонической школы в Афинах). Однако, это противоречие лишь внешнее. Указы Юстиниана

<sup>17</sup> Возможно – учитывая, что Хосров официально стал шахиншахом Ирана 13 сентября 531 г., первоначально приглашение философов исходило от отца Хосрова, Кавада (см. Nadot 2007, 46).

<sup>18</sup> Конечно, как это часто случается между воюющими государствами, между ними идут процессы не только насильственной миграции (насильственное переселение пленных), но и вполне добровольной. Так Прокопий упоминает о том, как торговцы и ремесленники, разоренные установленной Юстинианом монополией на торговлю шелком, «поменяв подданство, беженцами отправились в персидские пределы» (*Тайная история* 25.25). Однако для философов, учитывая их известность и то, что они направлялись не просто в Персию, а ко двору Хосрова, все было бы значительно сложнее.

<sup>19</sup> Она основана на сообщении словаря Суды (л2251), философы прибыли в Персию вместе с посольством Ареовинда. По мнению Тиля (Thiel 1999, 9 f), это является редакторской ошибкой.

на не были направлены конкретно против философов: они также касались манихеев, самаритян и иудеев. Да и в той части, в какой они касались «эллинистов», целью их было, главным образом, пополнение казны (крайне оскудевшей в первые годы царствования Юстиниана<sup>20</sup>) за счет имущества языческой аристократии.

Кроме того, известно, что и после закрытия школы в Афинах «преподавание языческой философии продолжало парадоксальным образом процветать по всей империи» (например – в Александрии) (Wildberg 2005, 333). Даже Агафий упоминает о правовых запретах как причине отбытия философов в Персию лишь во вторую очередь; на первом месте он ставит их желание побывать в Персидской державе и познакомиться с ее правителем, которого многие восхваляли за мудрость и увлечение философией.

Вообще, как показал Э. Уоттс (Watts 2005), традиционное восприятие указов Юстиниана 529 года и последующего «исхода» неоплатоников во главе с Дамаскием из Афин как своего рода конца античной философии не соответствует действительности. Коллапс произошел на полстолетия позже, в конце VI века, когда перестают создаваться комментарии на платоновские тексты, и взамен начинают множиться разнообразные *Prolegomena Philosophiae* (ранне-средневековые аналоги «Введений в философию»).

Мог ли Юстиниан воспользоваться поездкой афинских философов в Персию в дипломатических целях? Вполне вероятно. Если он использовал для этого отставку к персидскому двору врачей Стефана и Трибуна,<sup>21</sup> то почему бы ему не использовать для этого афинских философов? Юстиниан, как мы знаем из сочинений Прокопия, сам часто не придерживался принятых им же законов и менял, под воздействием текущих политических выгод, свое отношение к тем или иным из своих подданных.

В пользу «посольской» гипотезы говорит и название одного несохранившегося сочинения на среднеперсидском, которое приводит библиофил и энциклопедист X в. Надим. В *Фихристе* под уже упомянутой рубрикой «Названия книг поучений, моральных изречений и мудрости, сочиненных персами, греками, индусами и арабами – как известными, так и неизвестными авторами» среди книг, связанных с именем Ануширвана, он упоминает *Книгу об отпращивании царем румийцев (т. е. греков) философов к царю Персов, дабы спросить о предметах мудрости* (كتاب اوسال ملك الروم الفلاسفة الى ملك الفرس يسئله عن اشياء من الحكمة) (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316).

Правда, спрашивающими здесь изображены сами философы, а не Хосров. Однако такая перемена ролей могла указывать не только на апологетическое искажение действительных целей пребывания Прискиана и его коллег в Пер-

<sup>20</sup> См. об этом у Прокопия в *Тайной истории* 19.4–12.

<sup>21</sup> Об этом аспекте дипломатии Юстиниана сообщает Прокопий (*Война с персами* 2.26.31–38 и 2.28.8–10).

сии. Не исключено, что философы не только отвечали на вопросы Ануширвана, но и сами задали ему и его ученым какие-то вопросы.

Кроме того, предположение, что пребывание афинских философов при дворе Ануширвана имело и дипломатические цели, позволяет объяснить, почему это пребывание совпало с подготовкой «вечного мира» между Персией и Византией, и почему почти сразу после заключения этого договора они покинули Ктесифон.

Это выглядит более вероятным, чем рассказы Агафия о том, что философы вернулись, потому что якобы были шокированы тем, что в Персии «начальствующие лица слишком горды» и «непомерно напыщенны», что «каждому позволено иметь сколько угодно жен», и особенно тем, что у персов допускаются близкородственные браки. Как будто подобная критика этих «персидских нравов» не является общим местом почти любого описания персов еще со времен Эсхила и Геродота (см. Momigliano 1975, 123–132)! И афинские неоплатоники с подобными описаниями, конечно же, не могли не быть знакомы. Не говоря уже о том, что все они сами происходили из областей, непосредственно граничивших с Персидским царством (Сирии, Лидии, Киликии, Финикии), и обычаи персов им должны были быть известны не понаслышке.

Вообще, информированность и добросовестность Агафия исследователями сильно преувеличивается. Даже признавая, что то, что он пишет о Хосрове, носит черты «антиперсидской пропаганды» (см. Bechtle 2000), большинство относится к его сообщению с доверием. Некоторые даже полагают, что Агафий при этом основывался чуть ли не на сочинении кого-то из самих афинских неоплатоников, где описывалось это путешествие.<sup>22</sup> Однако это загадочное сочинение нигде и никем не упоминается. Единственный источник, присутствие которого в свидетельстве Агафия можно обнаружить, – это Платон: достаточно сравнить характеристику Хосрова с платоновской – Кира<sup>23</sup> или описание

---

<sup>22</sup> Одним из первых высказал подобную гипотезу Целлер, полагавший, что таким источником для Агафия могло быть какое-то сочинение Дамаския (Zeller 1923, 916). Камерон предложила другую «кандидатуру» – Симпликия, чьим сочинением Агафий якобы мог воспользоваться (Cameron 1970, 100–105). Ряд современных исследователей приняли эту гипотезу (Perkams 2005, 510; Watts 2005, 299), предпочитая, однако, не конкретизировать, кто мог быть автором этого таинственного итинерария. Критика этого предположения содержится у И. Адо (Hadot 1996, 24).

<sup>23</sup> Ср. у Платона: «Я догадываюсь относительно Кира, что в общем он был хорошим полководцем и любил свое государство, но совершенно не понимал правильного воспитания и не проявил разума как домохозяин» (*Законы* 694c; здесь и далее все цитаты из Платона даются по: Платон 1972). У Агафия: «Можно по справедливости удивляться Хозрою за его подготовку войск, хорошее управление ими и в особенности за постоянный боевой труд»; однако быть подлинным философом он не мог, поскольку имел «варварское» воспитание (*О царствовании Юстиниана* 2.32).

крушении иллюзий у философов после прибытия в Персию с тем, как Платон описывает свое разочарование жизнью на Сицилии.<sup>24</sup>

Не меньшим доверием пользуется и сообщение Агафия о «философской» статье мирного договора, заключенного между Византией и Персией.

Если смотреть на это сообщение непредвзято, то оно выглядит еще менее вероятным, чем утверждение Агафия о том, что философы решили покинуть Персию, оттого что были шокированы персидскими обычаями. И то, и другое рисует маститых философов наивными простаками. В первом случае, их прямо-таки поражают те самые обычаи персов, о которых они не могли не знать до своего пребывания в Персии. Во втором – они, решив вернуться, предпринимают шаг, который должен был предельно осложнить их жизнь после возвращения. Ведь включение в мирный договор положения, о котором пишет Агафий, к тому же в виде ультимативного требования со стороны правителя враждебного государства, делало положение философов по возвращению крайне уязвимым. Они должны были оказаться под двойным подозрением – и как учителя языческой мудрости, и как «пятая колонна» (да еще по договору, который сам по себе был невыгоден для Константинополя). Таким образом, включение в мирный договор специального положения, касавшегося философов (как это описывает Агафий) автоматически делало их заложниками очень непростых, и, несмотря на все мирные договоры, перманентно враждебных отношений между Константинополем и Ктесифоном.

К тому же, довольно странно, что об этом пункте мирного соглашения не сообщает такой авторитетный источник, как Прокопий, посвятивший юстиниановским войнам с Персией отдельное сочинение. Конечно, Прокопий мог не знать обо всех пунктах этого мирного соглашения, поскольку находился в это время в Италии, в армии Велисария. Но почему, не доверяя молчанию Прокопия, не принимая его как *argumentum ex silentio*, мы должны полностью доверять сообщению Агафия? Прокопий был современником интересующих нас событий; Агафия же в то время вообще еще не было на свете: «персидское путешествие» имело место за пять-шесть лет до его рождения. Над своим же трудом Агафий работал в 560-х годах; за тридцать лет, прошедших со времени пребывания афинских неоплатоников у Ануширвана, большинство современников этого события умерло, да и само событие наверняка успело обрасти анекдотами и вымыслами...

---

<sup>24</sup> У Платона: «Когда же я приехал, тамошняя пресловутая блаженная жизнь... никак не пришлась мне по душе. Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала, а по ночам никогда не спать одному и всякие другие привычки, связанные с подобной жизнью» (*Письма* 326bc). У Агафия: «Там все они скоро увидели, что... они (персы – Е. А.) не выдерживались от прелюбодеяний, хотя позволено каждому иметь сколько угодно жен, и они действительно их имеют. По всем этим причинам философы были недовольны и винили себя за переселение» (*О царствовании Юстиниана* 2.30).

Кстати историки (не философии, а «обычные») считают, что сообщение Агафия следует «рассматривать осторожно» (Greatrex 1998, xiv). Похоже, рассказ о том, что судьба философов решалась на уровне межгосударственного соглашения, слишком льстит профессиональному самолюбию историков философии, чтобы взглянуть на это сообщение более трезво и критично.

Сказанное, разумеется, не означает, что сообщение о «философской статье» договора между Хосровом и Юстинианом было выдумкой Агафия или его информанта. Это могла быть просто своего рода «статья о толерантности», аналогичная той, которая имелась в мирном договоре между Персией и Восточной Римской империей от 422 г.: персы обязались не преследовать проживавших в их землях христиан, римляне – проживавших на римских территориях зороастрийцев. Возможно, что аналогичная статья имелась и в «вечном мире», где, кроме зороастрийцев, в разряд «терпимых» могли быть добавлены и «эллинисты». Однако даже в таком, более вероятном, виде эта статья вряд ли сыграла решающую роль в возвращении философов. Главной причиной, как уже говорилось выше, было то, что «персидское путешествие» философов носило характер – по крайней мере, официально – дипломатической миссии; когда цель миссии – заключение мирного договора – была достигнута, философы возвратились обратно.

Вопрос, где именно они поселились после возвращения, представляется в этом контексте менее существенным, и, главное, при отсутствии достаточно надежных сведений – неразрешимым. В Афины они не вернулись – что, опять же, заставляет усомниться в сообщении Агафия о статье мирного договора, по которой «эти люди, по возвращении их к своим, должны жить в дальнейшем без всякой боязни». Даже при гарантиях личной безопасности, которые, по видимому, дал им Юстиниан, было сочтено за лучшее «не входить дважды в одну и ту же реку». Они могли поселиться в Харране, могли – в другом месте; как показал Уоттс, в Восточной Римской империи в тот период было еще достаточно городов со значительным языческим населением, где Прискиан и его спутники могли поселиться – как вместе, так и по отдельности, и продолжать заниматься философией, пусть и не в форме школы (Watts 2006, 311–312).

Таким образом, трактат Прискиана позволяет реконструировать философские и естественнонаучные взгляды неоплатоников; проследить влияние античной «психологии» и других античных философских и научных представлений на раннесредневековую мысль Ирана, а также уточнить сообщение Агафия о судьбе последних афинских неоплатоников. Работа по изучению *Разрешений* только начата; с переводом и комментированием других глав трактата мы надеемся получить более полную картину истории позднего платонизма и его распространения на Среднем Востоке в доисламский период.

Перевод «Предисловия» и Главы I трактата выполнен по изданию Байуотера (Bywater 1886). Все примечания наши.

## РАЗРЕШЕНИЕ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ (ПРЕДИСЛОВИЕ И ГЛАВА I)

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Поскольку [заданные] вопросы касаются многих и разных предметов, и каждая глава содержит различные поводы для исследования, следует сходным образом разделить вопросы по одному и присоединить к каждому соответствующее ему разрешение. Кроме того, насколько это в наших силах, к тем основательным и неоспоримым доказательствам будут присоединены выписки из древних книг. Пользоваться этими сочинениями мы будем кратко и связно, дабы не утомить длинными цитатами, но стараясь не пропустить и того, что предаст настоящему обсуждению требуемое изящество. Поэтому мы укажем по порядку сочинения, желательные [для данного исследования] или способствующие правильному и верному его восприятию, чтобы легче было понять, из каких книг это [сочинение] составлено, и вспомнить, где в этих старых [книгах] мы это узнали.

Из Платона мы воспользовались *Тимеем*, *Федоном*, *Федром*, *Государством* и другими подходящими [для нашего исследования] диалогами. Из трудов Аристотеля – *Физикой*, *О небе*, *О возникновении и уничтожении*, *Метеорологикой*. Сходным образом из того, что написано в *О сне и сновидениях*,<sup>25</sup> а также из написанных в форме диалогов *О философии*<sup>26</sup> и *О мире*.<sup>27</sup>

Много ценного относительно того, по поводу чего задавались вопросы, можно почерпнуть из *Естественной истории* и *Естественных речей*<sup>28</sup> Феофраста, а также из того, о чем он пишет в сочинениях *О сне и сновидениях*, *О кусающихся и брыкающихся*,<sup>29</sup> *О ветрах* и *Об образах жизни, нравах и местах проживания*.<sup>30</sup> Также подходит [для обсуждения] Гиппократово сочинение *О воздухах, водах и местностях*.

<sup>25</sup> *De Somno et somniis*. В русском переводе: «О сновидениях» (Чулкова 2005).

<sup>26</sup> Утерянный диалог, содержащий концепцию развития человечества, критику учения Платона и изложение космологических взглядов Аристотеля.

<sup>27</sup> Аристотелевский псевдоэпиграф, подлинным автором которого являлся, по видимому, стоик Хрисипп.

<sup>28</sup> По мнению Р. Шарплза, под этим названием фигурирует несохранившаяся *Физика* Феофраста (Sharples 1988, 48).

<sup>29</sup> Не сохранилось; упоминается среди сочинений Феофраста Диогеном Лаэртием (5.43).

<sup>30</sup> Р. Шарплз полагает, что под этим заглавием имеется в виду упомянутый Диогеном Лаэртием труд Феофраста *О разумении и нраве животных* (*Peri zōiōn phronēseōs kai êthous*), поскольку *habitat* и являлся первым значением греческого *êthos*. Вместе с тем, сам же Шарплз указывает и на возможную связь этого сочинения с другим упомя-

Мы также использовали выписки *Географии* Страбона,<sup>31</sup> заметки Альбина на *Лекции Гая о платоновском учении*,<sup>32</sup> и *Комментарии на метрологию Посидония* Геминия,<sup>33</sup> Птолемея *Из географии о широтах*, а также то, что показалось нам полезным в его *Из астрономии*,<sup>34</sup> также *Земного круга* Маркиана и *Метеорологии* Арриана, Дидима об Аристотеле и его учениях,<sup>35</sup> и комментарии Дорофея на *Физику* Аристотеля.<sup>36</sup>

Достоин высокой оценки и Феодот, что одарил нас множеством хороших примеров в *Собрании учений Аммония*,<sup>37</sup> и Порфирий – в *Смешанных исследованиях*,<sup>38</sup> и Ямвлих, написавший *О душе*,<sup>39</sup> и Александр и Фемистий, за изложение учения Аристотеля,<sup>40</sup> также великий Плотин, и Прокл, составивший из разных [своих] книг антологию,<sup>41</sup> и особенно [за книгу] *О трех Платоновых доказательствах бессмертия души*.<sup>42</sup>

Итак, первый из разнообразно составленных вопросов, гласит:

нутым Афинеем (*Пирующие софисты* 8.137 сл) зоологическим сочинением Феофраста «О местных особенностях» (Sharples 1988, 49, 61).

<sup>31</sup> *Utilibus quae sunt ex Strabonis Geographia*, по предположению Маркотта, в греческом оригинале фигурировало как *Chrēstomatheiai ek tēs Strabōnos Geōgraphias* (*ho ek tōn Strabōnos Geōgraphikōn*), что соответствует в Палатинском кодексе (X) выпискам из Страбона – те два отрывка из Страбона, которые Прискиан цитирует в *Разрешениях*, присутствует и в этой Хрестоматии (Marcotte 2007, 174–175).

<sup>32</sup> Имеются в виду лекции Гая Платоника, изданные неоплатоником II в. н. э. Альбином (в переводе ошибочно назван «Лавинием»).

<sup>33</sup> Название этого сочинения упоминается Иоанном Филопоном в комментарии к *Метеорологике* Аристотеля; у Фотия, как предположил Маркотт, фигурирует под названием *О кометах* (Marcotte 2007, 174).

<sup>34</sup> Вероятно, оба названных сочинения Птолемея (II в. н. э.) относились к его *Математическому синтаксису* (Marcotte 2007, 174).

<sup>35</sup> Какая-то часть *Эпитом* Ария Дидима (II в. н. э.), излагающих учение Аристотеля.

<sup>36</sup> Возможно, имеется в виду *Комментарии* афинского врача Дорофея (ок. II в. н. э.), на которые ссылается Флегон из Тралл в *О чудесах и долгожителях*.

<sup>37</sup> Конспекты лекций неоплатоника III в. Аммония, составленные Феодотом, преподавателем платонической философии в Афинах (см. о нем: Theiler 1966, 37–38).

<sup>38</sup> См. вводную статью.

<sup>39</sup> Речь идет о трактате Ямвлиха *О душе*, фрагментарно сохранившемся в составе *Эклог* Иоанна Стобея (Афонасин 2012); о душе Ямвлих писал и в других сочинениях, сохранившихся также в виде фрагментов.

<sup>40</sup> Комментаторы Аристотеля Александр Афродисийский (ок. 200 г. н. э.) и Фемистий (IV в. н. э.); первый обосновывал смертность человеческой души, второй – ее бессмертие.

<sup>41</sup> Имеется в виду несохранившийся *Монобиблон* Прокла.

<sup>42</sup> Об этом сочинении см. Westerink 1973.

## ГЛАВА I

### О ДУШЕ И, ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ, ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

Прежде всего: какова природа души – одна ли та и же во всех телах, или же различная? И происходит ли различие телесных форм у всего одушевленного от различия душ, или различие душ происходит от различия тел? Действительно, хотя очевидно, что душа формируется в каждом человеке сходным образом, однако каждая из душ чем-то отличается от другой, и [все они] не имеют в себе подобия.

Следует знать и то, что является причиной различия души. Ибо если тело изменяет душу, и поэтому одна душа отличается от другой, то, значит, тело владычествует над душой. Если же душа изменяет тело и является причиной различия телесных форм, то это доказывает, что она владычествует над телом. Если же от их сочетания (*mixtura*) друг с другом они изменяются обоюдно, то чем это сочетание прекрасней, тем оно лучше для них обоих. [Поэтому] надлежит рассмотреть, что это за сочетание, и каким образом душа и тело сочетаются друг с другом.

С этой целью необходимо, прежде всего, исследовать душу. Есть ли она некая сущность, в себе пребывающая, и не обретающаяся в ином? И если это будет доказано, то является ли бесплотное простым, несоставным, неразрушимым, как нечто единообразное, что необходимо связано с бессмертием, нетленностью и неуничтожимостью души, и ее отделенностью от тела<sup>43</sup>; или же душе бывает присуще противоположное [всему] этому?

### ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДУША СУЩНОСТЬЮ ИЛИ СЛУЧАЙНЫМ ПРИЗНАКОМ

Итак, милостиво следуя древним и лучшим учениям, [тебе] нетрудно признать обоснованным, что сущность разумной души бестелесна, нетленна и отделима от тела, с которым по своей природе она соединена. Исследуя многие справедливые и убедительные доводы, следует показать, что сущность души пребывает в самой себе. Если ее сущность пребывает сама в себе, состоит сама из себя и не имеет числа, она неделима и единична. Противоположное же этому душа принимает в силу своей изменчивости (*mobilitatem*). Подобно тому, как тела под внешним воздействием поочередно принимают противоположности белого и черного, здорового и больного, так и душа принимает взаимные противоположности справедливости и нетерпимости, благоразумия и неразумия, или, более кратко – добродетели и порока. Проявляя эти противоположные качества, душа воспринимает их своим существованием (*subsistendo*), сущностно же пребывая сама в себе. Воспринимая их своим существованием и, как сущность, пребывая сама в себе, она не является [привходящим] признаком: если

---

<sup>43</sup> Ср. у Порфирия: «Душа – сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе» (Месяц 2008, 282).

бы она была свойством, она не была бы самой в себе пребывающей сущностью, и даже принимая противоположные свойства, она не становится признаком, но прежде всего пребывает сама в себе.

Итак, противоположные воспринимаемые сущности добавляются к душе, самой же сущности (души) свойственно быть неделимой и в самой себе не испытывающей не прибавки, не убытка. И, коротко говоря, через это и многое другое проявляется сущность существующей самой по себе разумной души. То же, что она является нетелесной, доказывается из следующего.

#### О ТОМ, ЧТО ДУША НЕТЕЛЕСНА

Действительно, душа может быть либо приложенной к одушевленному живому существу, либо сочетающейся, либо сросшейся с ним.<sup>44</sup>

Однако если бы она была даже почти без зазора приложена [как тело – к телу], живое существо не могло бы быть полностью одушевленным; ибо невозможно, чтобы одно тело было приложено к другому всей своей поверхностью. Но живое существо одушевлено полностью, и, следовательно, душа не приложена к телу и поэтому сама не является телом.<sup>45</sup>

Если же душа есть сочетание с телом, то она не была бы единой, а была бы чем-то состоящим из частей; поскольку же душа должна быть единой, она не является сочетанием.

Если же она была бы сросшейся [с телом], то она всем своим телом проникала бы в тело. Однако невозможно, чтобы два тела находились в одном.

Итак, душа не является ни приложенной [к телу], ни сочетающейся и ни сросшейся [с ним], а также, несомненно, и не является телом. Отсюда следует, что ее сущность бестелесна, бестелесному же свойственно проникать через все тело.

#### О ТОМ, ЧТО [РАЗУМНАЯ] ДУША ОТДЕЛИМА ОТ ТЕЛА И ВОЗВРАЩАЕТСЯ САМА К СЕБЕ

Таковы ответы, показывающие бестелесность души. Кто-то может указать, в виде возражения, на [существование] неразумной души и того одушевляющего все живое начала, которое называют «вечным движением» (*endelechias*)<sup>46</sup> и через которое

<sup>44</sup> В этом разделе Прискиан, по всей видимости, воспроизводит соответствующие рассуждения Порфирия (см. вводную статью).

<sup>45</sup> Ср. у Немесия: «Ведь, если она [душа] соприкасается (с телом), то значит она к нему приложена (*parakeitai*), а если так, то не ко всему (телу) приложена, потому что невозможно все тело совершенно приложить к другому телу. <...> Ведь тогда одна только ближайшая к душе часть тела была бы одушевлена, а часть, не соприкасающаяся с ней, не была бы одушевлена» (*О природе человека* 2.63–66).

<sup>46</sup> В тексте термин *endelechias* оставлен без перевода; на полях дается неточное пояснение: «*perfecta aetas*» (совершенный возраст). Этот термин приписывается Аристотелю Феофрастом и означает «сущностное совершенствование божественного тела». Он указывает на главное свойство души – вечное движение, которое присуще ей так же, как и

жизнь входит во все тело и заставляет его двигаться. Следует, однако, разуметь отличие душ, отделенных от тел, от неотделенных,<sup>47</sup> и то, что неразумная [душа] не способна ни пребывать вне тела, ни действовать сама по себе. Она входит в какой-то момент в телесную форму, либо как врожденно присущее ей дыхание, по своему назначению подчиненное телу, либо как так называемое природное тепло, служащее движению тела, его питанию и изменчивости.

О разумной же душе мы говорим, что она отделена [от тела]. Если доказано, что она проявляет бестелесную сущность, то примем, что если душа может действовать без [посредства] тела, то она и ее сущность полностью отделены [от него].

Если, следовательно, душе присуща разумность (*rationalis virtus*), посредством которой она владычествует над неразумным [началом] и руководит жизнью, то ей свойственно и усердие к знаниям, божественным и умопостигаемым. Ибо и те, и другие достойны философа и в отношении созерцания, и в отношении дел. Философствовать же означает не что иное, как жить подлинной жизнью, не осквернять свою плоть (*materiam*), и иметь твердое знание того, что истинно. Однако знать [это] не способно то, что изначально само по себе не было познающим; ведь необходимо, чтобы то, что познает бестелесную природу, само непосредственно обладало тем, что оно познает. Ибо ни одно тело не познает само себя и не возвращается полностью к самому себе<sup>48</sup>; все же познающее обращается на познаваемое, и потому самое себя познающее обращает на само себя познавательные действия. Ясно, что для этого необходимо, чтобы сущность [души] мы имели отдельно от того, от чего мы желаем ее очистить [т. е. тела]; ибо как бы душа была в состоянии когда-либо очиститься от телесных страданий, если бы ее сущность заключалась в теле? Действительно, никакое очищение [души] от этой порчи не следует производить, если не удалено то, что чуждо ее естеству.

Следовательно, если душа, философствуя, освобождается от телесных оков, то очевидно, что она по природе отчуждается телом. Ибо то, что неотделимо

всему космосу в целом. «Энделехия» в этом смысле определяется также Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*О сновидениях* 1.30); среди неоплатоников его упоминает Ямвлих в трактате *О душе* (Афонасин 2012, 233 f) – который, как указывает сам Прискиан (см. вводную статью) был одним из источников *Разрешений*.

<sup>47</sup> Ср. свидетельство Цицерона о соответствующих взглядах его учителя, перипатетика Кратиппа (I в. н. э.): «Душа человека, учит он, часть внешнего происхождения. Это следует понимать так, что вне нас есть божественная душа (*animus*), из которой извлекаются и заимствуются человеческие души. Та часть человеческой души, которая связана с чувствами, с возбуждением, с вожделением, неотделима от деятельности тела, но другая часть души, причастная рассудку и разумению, тем более активна, чем более отделена от тела» (*О дивинации* 1.70).

<sup>48</sup> Ср. у Прокла в *Первоосновах теологии* 186: «В самом деле, если она (душа – Е. А.) познает самое себя, а все познающее самое себя возвращается к самому себе не есть... тело (ибо никакое тело не может возвращаться к самому себе)».

от материи, не может не испытывать возбуждаемые материей аффекты, иметь собственную сущность и совершать лучшие [по сравнению с материей] действия. Из этого ясно, что философствование проявляет для нас бестелесную и отделенную от материи [сущность], через познание бестелесного начала, отделенного, в силу своей животворящей способности, от материи, и через познание того, что душа, живущая бестелесной жизнью, отделена от тел.<sup>49</sup> Итак, следовательно, философствуя, душа познает и саму себя и отделенные от нее тела. Все, познающее себя и отделенное от тел, является бестелесным, поскольку познает себя, и отдельным, поскольку отделено от тел. Итак, философствующая душа является бестелесной и отделенной от тел, и, следовательно, не разрушается и не гибнет вместе с ним.

Так как все, что отдельно познает и себя, что оно есть само по себе, и возвращается к себе, то оно, как таковое, полностью отделено [от тела]. Оно не может иметь одни и те же действия с телом, поскольку целиком возвращается к себе. Итак, мы выяснили, что разумная душа отделена (от тела) и обращается к себе.

И многое прочее показывает, что душа действует отдельно от тела. И то, что является нам во сне, как в отношении будущего, так и всего прочего; и те близкие к нему озарения, которые возникают в бодрствующем теле при прорицаниях; и предсказывающие будущее бессмысленные или лишенные телесности видения, через которые, однако, душа осуществляет свои полностью отделенные от тела действия. Если же душа и [своей] сущностью и разумными действиями (*intellectualibus operationibus*) отделена от тела, то, следовательно, она вся является простой, несоставной и единообразной; тело же – составным из материи и формы, то есть неким образом упорядоченных элементов. Бестелесная же субстанция поставлена над ним [т. е. телом], и, пока является единообразной и не смешанной с другими сущностями, совершенно не подвержена порче.

Если же все составное является тленным, а то, что является тленным, подвержено порче, то душа, не состоя из частей, остается нетленной и не подверженной порче, неиспорченной и простой, и потому с необходимостью разумной и бессмертной.<sup>50</sup> Тем самым показано ее отличие от того, что служит ее не знающим покоя орудием [т. е. от тела].<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Ср. у Порфирия: «Душа – сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе» (*Сентенция* 17).

<sup>50</sup> Ср. слова Сократа в *Федоне*: «Не правда ли, рассеянию подвержено все составное и сложное по природе – оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?» (78с).

<sup>51</sup> Ср. у Ямвлиха: «Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента..., однако она способна и на собственные движения» (Цит. по: Афонсин 2012, 239).

## [ТРИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЕССМЕРТИЯ ДУШИ]

Существуют три наиболее логичные доказательства бессмертия и нетленности души.<sup>52</sup> Первое выводится из действий, совершаемых душой. Душа каким-то образом достигает тела и непрерывно сообщает ему жизнь. Все же, что непрерывно сообщает жизнь, не получает ее от противоположного ему [т. е. тела]. Ибо если она непрерывно сообщает ее, то она всегда и обладает ею по своей природе и сущности. Ничего же из того, что само по себе истинно, не может сущностно подвергнуться порче и соприсродно своему единому существованию; противоположное же полностью подвержено порче. Итак, душа никогда не приемлет противоположного тому, что постоянно сообщает жизнь. Противоположное же жизни есть смерть. Следовательно, душа не приемлет смерти, и потому бессмертна.

Добавляет же к тому один из мудрецов, я имею в виду величайшего Плотина, и нечто более важное: если, с другой стороны, душа не воспринимает того, что сообщает жизнь, то тем более – того, что совершенно противоположно жизни, то есть смерть. Ибо душа, по изначально присущей ей природе, не нуждается в жизни, которую она сообщает телу,<sup>53</sup> в то время как тело есть лишь тень того, что в самом себе обладает по своей сущности жизнью.<sup>54</sup>

Ибо все, совершенно не нуждающееся в причине, само есть причина, и имеет более высокие достоинства, чем то обусловленное, с которым оно ими безвозмездно делится. Так и огонь не получает обратно ту теплоту, которую сообщает горением (а имеет ее по своей природе), и, тем более, – противоположную теплоте холодность, а также присущую теплоте тяжесть. Абсолютно все, что всегда что-либо сообщает, никогда не получает обратно ни то, что оно сообщает, ни то, что ему противоположно.

Второе доказательство [бессмертия души]. Но не следует ли нам прежде принять предположение: все, что само не разрушается от собственного зла, не может разрушиться и от чего-то другого? Ведь все подлинно благое не разру-

<sup>52</sup> В этом разделе, видимо, содержится краткий конспект упомянутого в «Предисловии» сочинения Прокла «О трех Платоновых доказательствах бессмертия души». Первое воспроизводит доказательство бессмертия души из *Федона* (105–106) (душа, как то, что сообщает жизнь, противоположна смерти и, следовательно, сама бессмертна); второе – из *Государства* (608d–611a) (душа не разрушается ни от болезней тела, ни от собственных изъянов), и третье – из *Законов* (896a–899c) (душа бессмертна как причина всякого движения и изменения).

<sup>53</sup> По Плотину, жизнь возникает от вхождения души в тело, однако в результате этого не происходит так, что «тело от этого становится лучше, душа же – хуже; тело – лучше, поскольку становится причастным жизни, а душа – хуже, соприкасаясь со смертью и незнанием»; ибо душа, «не испытывает его (тела – Е. А.) страстей, подобно тому, как свет остается свободным от того, что им освещается» (*Эннеады* 1.1 [53]).

<sup>54</sup> «Ибо тому, кто взирает на прекрасное в телах, не следует гнаться за ним, но зная, что оно – образ, след и тень, стремиться к тому, образом чего оно является» (*Эннеады* 1.6 [1]).

шается ни от самого себя, ни от другой благой сущности, прилегающей к нему, ни от того, что является промежуточным, то есть, ни благом, ни злом. Остается допустить, что оно подвержено разрушению только от какого-то зла. Примем же следующее: наибольшее зло для души – это смерть тела. Другие виды зла для души – это беспорядочность, невоздержанность, несправедливость, трусость и всё такого рода.<sup>55</sup> Но душа, даже имеющая эти виды зла, не разрушается ими, равно как и жизнь, которая пребывает в тленных телах, а только неразумная [душа], которая в большей степени обитает в них и удерживается ими. Разумная же пребывает сама в себе, только из-за беспорядочности и распущенности [неразумной души] меньше познает. Поэтому то [разумное], что имеет все эти виды зла, не ослабляется ими; ослабляется же и волнуется ими то, что противоположно ему. Итак, злые свойства души не разрушают ее. Все же, что не разрушается от собственного зла, неразруσιμο. Следовательно, душа неразрушима.

Третий же довод имеет абсолютно ясное причинное обоснование. Ибо то, что движется само собой, причинным образом доказывает бессмертие душ, сообразно пребывающей в нем бессмертной сущности и бессмертной причине.<sup>56</sup> То же, что душа движется сама собой, доказывается следующим образом. Душа и сообщает жизнь иному, и живет вся в себе, действует в себе и в себя саму обращается. Ведь то, что превосходит всякую другую жизнь, живет само в себе и, поскольку оно есть жизнь, оно движет (ибо все, обладающее жизнью, чем-то движется), а поскольку живет, движется само. Действительно, все, причастное жизни, живет и движется душой. Следовательно, душа одновременно есть и движущаяся, и движущая, и вся целиком и живущая, и сама жизнь. Ибо сущность ее одна и та же [до и после вселения в тело], и все действия, которые она совершает [в теле], есть те же самые, которые она прежде совершает сама в себе. Она сама вся входит во все, и пока движет сама себе и сама в себе действует – она остается единой и в том, и в другом; то же, что действует в себе самом и является причиной для прочего, есть движение – и движет оно, прежде всего, самое себя. Ведь причина самого себя отличается от всех причин и обладает большим причинным основанием. Итак, душа, с ее оживляющим [все] движением, одновременно и движет, будучи жизнью, и движется, живя. То же, что движет себя и движется собой, есть нечто совершенно самодвижущееся. То, что при этом обладает бестелесной и отдельной сущностью, есть душа; именно она есть поистине то, что движет себя. Причастному же ей телу душа дает представление (*phantasiam*) о самой себя дви-

---

<sup>55</sup> Ср. Платон, *Политик* 609b–c: «[Сократ]. У души разве нет чего-то такого, что ее портит? [Главкон]. Разумеется, есть: это все, что мы недавно разбирали: несправедливость, невоздержанность, трусость, невежество».

<sup>56</sup> См. у Платона: «Разве существует другое какое-либо определение, кроме только что данного: душа – это движение, способное самое себя приводить в движение» (*Законы* 896a).

жушей жизни, и через это – чувственную форму души и как бы некое определение этого самодвижения, как того, что само в себе прибывает и само собою познает.<sup>57</sup>

Суммируем это в виде краткого силлогизма. Все, что причастно душе, есть живущее; все живущее причастно также движению; итак, все, что причастно душе, также причастно движению. Но разумность души предшествует движениям, которые она совершает; все же, что создает какую-то форму, само изначально есть то, что оно сообщает сопричастному ей; следовательно, душа изначально сама себя движет.

Все это мы говорим о разумной душе: неразумная, имея недостаточное представление (*quasi phantasiam*) о движении, движется иным, а не сама собой.<sup>58</sup> Ибо если бы она двигалась сама собой, то для движения ей не требовалось бы тело, она имела бы отдельную от тела сущность и действовала бы отдельно от него. Ведь то, что действует без помощи тела, отделено от него, и обладает по своей сущности лучшими действиями, чем неотделенное. Итак, неразумная душа движется не сама собой, а с помощью тела; разумная же душа проявляет себя в том, что движет саму себя, движется в себе и сама есть движение. Она есть чувственная форма и как бы определение самой себя, как самодвижущейся сущности. Она движется и движет – мысля, рассматривая и оценивая. Ведь движение в себе не есть движение претерпевающее и не движется иным; оно субстанциально бестелесно. Ибо в телесном движении разумная душа пребывает и движется и не благодаря телу, но в тех изменениях, которые сама же порождает, а именно – в возникновении и порче, увеличении и уменьшении, изменении и перемещении с одного места на другое.<sup>59</sup> Она продвигается, через познание лучшего и умопостигаемого, из того, что не существует, но только является кажимостью (*sensibillum*), в то, что существует. Но душа также причастна и тленному, переходя из того, что существует, в то, что не существует: ослабляясь, губит лучшее познание, и, созерцая несовершенные телесные образы, причащается тленному. Ведь мы говорим, что благое, прекрасное и разумное увеличивает подвижность душевного взора (*animae oculum conversum*); злое же и безобразное и [прочее] противоположное [вышеназванному] – понижает. И [душа] пребывает в изменениях, взаимоперехо-

<sup>57</sup> Ср. о воображении из *Переложения*: «Но если, как говорит Ямвлих, она также представляет в себе другие жизни и разумные и познавательные виды деятельности, является ли истинным то, что утверждал Аристотель – что воображение (*phantasian*) движут чувственные формы? Даже если она содержит чувственный образ более высоких типов деятельности, она все еще представляет их через форму и разделение в соответствии с чувственными образами» (Wywater 24.1–6).

<sup>58</sup> Ср. утверждение Дамаския, что и «неразумная душа движет саму себя в разнообразных стремлениях и влечениях», однако, в отличие от разумной, лишена способности возвращаться к себе самой (цит. по: Светлов–Лукомский 2000, 37).

<sup>59</sup> У Платона: «...душа – причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей» (*Законы* 896d).

де добрых и злых качеств, а также движении с места на место. Ибо на земле она врожденно связана с телом, после отделения от него возвращается в определенное ей место. Так она совершает и телесное движения и сама собой движется. И, следовательно, присущая разумному началу подвижность является совершенной и самодостаточной, и для движения нуждается только в себе самой, и не в чем другом.

<БЕЗ ПОДЗАГОЛОВКА>

Итак, в соответствии с этими приведенными умозаключениями, сущность души является нетелесной и простой, не принимающей различия при пребывании в теле. Как же простое и сущностно бескачественное становится другим? Чтобы движение душ самих по себе сущностно [происходило] согласованно, прекрасно, если между ними будет попеременно различие в свойствах: между теми, которые познаются из блага, и другими, которые из зла. И поэтому те, получают большее достоинство от бога, а те <...><sup>60</sup> зла, которое препятствует лучшему. Различие же в телесных формах происходит не от разумной души, а от [различия] родителей, мест проживания и состава воздуха. Это проявляется и в других живых существах и во всем, что пребывает в возникновении и порче, и чей телесный состав изменяется от внешних либо от врожденных причин. Пока душа пребывает выше всех изменений в силу своей простоты, ни сама не изменяет тело, сообщая ему различные формы, и не изменяется им.

Так как во всем живом каждому [виду] от природы дана одна и та же форма, как людям, так и лошадям, львам и прочим [существам], ее единообразия и врожденность невозможно изменить. Отдельные же качества могут по одному изменяться, от чего возникают частные различия. Так между собой различаются люди, и все прочее, как одушевленное и неодушевленное; поскольку причина различия телесных признаков в известной мере состоит в их смеси друг с другом.

<БЕЗ ПОДЗАГОЛОВКА>

Здесь следует поставить и оставшийся вопрос: каким образом душа пребывает с телом: в виде сочетания (*mixtura*) или смеси, или составной части, или в виде какой другой присущей ей формы?

Мы, однако, видим, что любая сущность, соединяющаяся с другой в какую-то одну субстанцию, живую или неживую, прежде всего, под воздействием этого другого перемещается и портится. Ибо нельзя помыслить, чтоб нечто было одновременно целостным и нетленным – и субстанциально соединенным с чем-то иным. Одну субстанцию могут составить только тленные [составные части]: если же они могут сохранить [в соединении друг с другом] свою целостность, даже если мы этого не замечаем, то, очевидно, они не составляют по

---

<sup>60</sup> По мнению Байуотера, текст обрезан (Bywater 1886, 50 f).

своей природе одной субстанции. Это подобно смеси из вина и воды, из которой с помощью бродильной губки или папируса можно снова выделить чистую воду.<sup>61</sup> В такой смеси сущности взаимно приспособляются друг к другу, но не вступают в естественное соединение.

Сколь же достойна удивления душа, которая и соединяется с другим [т. е. телом], как то, что такое же тленное, как оно (*concorrupta*), и остается сущностно неповрежденной, как если бы она не соединялась с телом, а просто находилась рядом с ним. Ибо такова природа бестелесного: от соединения с чем-либо оно не становится тленным, но беспрепятственно наполняет все, что должно принять его, и, входя во все, не воспринимает от него тление, но остается несоединенным и не-сотленным.<sup>62</sup>

Бесплотная сущность, будучи сама по себе единой и неделимой, приближается к телу для присоединения к нему, через которое оно взаимообразно объединяет в себе и частицы тела. Она, следовательно, остается единой с ним без слияния; ее природа остается неделимой, делимым же является в ней то, что соединяется с телом. Ведь когда что-то освещают, ставят светильник, то только свет некоторым образом смешивается с воздухом, сам же огонь остается на подсвечнике. Так и бестелесная по своей сущности жизнь. Одушевляя и освещающая тело, она не соединяется с ним в одно, как и огонь [с воздухом], но пребывает в нем [неслиянно] – и не как одно в другом, приспособляющееся к тому, что ему противоположно, но несмешанно единая, во всем разлитая и бестелесная, она остается совершенно не подверженной тлению. Ибо нет ничего невозможного в том, что то, что не приемлет с телом единства (*unitatem*), вступает с ним в соединение (*mixtorum*), и существует как нечто соединенное.

---

<sup>61</sup> Об этом действии бродильной губки сообщал Александр Афродисийский: «Подобные же изменения производит бродильная губка, опущенная в кувшин с разбавленным водой вином. Благодаря своим качествам губка выделяет из смеси воду и легко очищает ее, воссоздавая ее силой и природой своей способности» (*О смешении и росте* 231.20). Этот образ, вероятно, был использован Порфирием в рассуждениях о связи души и тела в недошедших до нас «Смешанных исследованиях». Ср. у Немесия (который так же, как и Прискиан, опирался на Порфирия) опровержение того, что «душа и тело... смешаны так, как смешиваются вино и вода»: «Смешение воды и вина портит и то, и другое (и воду, и вино): ведь такая смесь не есть чистая вода или вино. Это смешение происходит через приложение, которое, хотя и не может быть воспринято чувством по причине тонкости частиц смешиваемых веществ, однако становится очевидным из того, что эти вещества опять можно отделить одно от другого. В самом деле, губка, пропитанная маслом, как и папирус, привлекает чистую воду: разъединить же то, что соединено действительно и тщательно, так, чтобы это разъединение могло быть воспринято внешними чувствами, совершенно невозможно» (*О природе человека* 3.25–30).

<sup>62</sup> Ср. у Немесия: «Будучи бестелесной, душа проходит (проникает) через все, подобно тому, что взаимно уничтожается от соединения, и в то же время остается неповрежденной, как то, что не сливается, и сохраняет свое собственное единство» (*О природе человека* 3.51–53).

Но, будучи бесплотной и покорно (*obaudiendo*) входя в соединение с телами, остается нечувствительна к злу [связанному с телом]. Ибо бесплотные сущности соединяются с телами и остаются неслиянными с ними, едиными и в самих себе, и действуя с помощью тел, и сообщая действиям тел соответствие с собой. Так солнце превращает воздух в свет, и огонь согревает близлежащее к нему; хотя свет и соединяется с воздухом, как с чем-то тленным, но остается неслиянным с ним. Поэтому действие нетелесного, сущностное и прочное в себе, легко наполняет все, что должно принять его.

Душа входит в тело не так, как пламя зажигается на фитиле, но соединяется с телом, как негасимое пламя. [Она] отдельна [от тела], как число, прибавляемое к числу, а не некое осязаемое к нему добавление. [Она] не имеет величины; не заключена [в тело], как в мешок. [Она] превышает все измеримое: представляет собой некое невыразимое единство, которое воспринимается чувствами как (пустое) слово и вымысел; (подлинно) же постигается только разумом.

Ибо творец этой вселенной (*universitatis factor*), который есть основа всего разумного и прародитель того, что от него берет начало,<sup>63</sup> создает душу для каждого тела и соединяет ее с ним для его [т.е. тела] освещения и оживления. О том, что она с ним соединена, свидетельствует то, что она его ощущает, о том же, что она не со-тленна ему, подтверждает ее отделение от него во время сна. Ведь душа прекрасным образом пребывает сама в себе и лишь посредством дыхания наполняет тело жизнью, словно скрытое пламя в золе. Итак, бестелесные [сущности] объединены с телами и, аналогичным образом, с другими бестелесными сущностями, и могут соединяться с ними и отделяться от них. Соединение же это само по себе не телесно, хотя, в силу ощущения [тела] и подобия ему, душа испытывает склонность к телу. Эта склонность обнаруживает соединение, как и взаиморазличие, однако сущность души не подвергается порче. Таким образом, душа соединяется с телом, сохраняя свою сущность и действия неподверженными тлению.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### 1. Источники

- Афонасин, Е.В. (2012) «Ямвлих о душе», *СХОЛН* 6.2, 228–258.  
 Владимирский, Ф. С., пер. (1996) *Немесий Эмесский. О природе человека*. Москва.  
 Дарк, Е. В., Хорьков, М. Л., пер. (1997) *Евнаний. Жизни философов и софистов, Римские историки IV века*. Москва: 225–296.  
 Еремеев, С. И., сост. (1995–1996) *Плотин. Эннеады*. Киев.  
 Левченко, М. В., пер. (1953) *Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана*. Москва–Ленинград.

---

<sup>63</sup> Ср. у Платона обозначение демиурга как «творца и родителя этой вселенной» (*Тимей* 28с).

- Лосев, А. Ф., Асмус В. Ф., сост. (1972) *Платон. Соч. в 3-х тт.* Москва.
- Месяц, С. В., пер. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ* 2.2, 279–308.
- Рижский, М. И., пер. (1985) *Цицерон. Философские трактаты.* Москва: 191–298.
- Светлов, Р. В., Лукомский, Л. Ю., пер. (2000) *Дамаский Диадокх. О первых началах.* Петербург.
- Солопова, М. А., пер. (1998) «Александр Афродисийский. О смешении и росте», *Философия природы в античности и в средние века.* Ч. 2. Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва.
- Тахо-Годи, А. А., пер. (1993) *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны.* Москва.
- Чекалова, А. А., пер. (1998<sup>2</sup>) *Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история.* Москва.
- Чулкова, О. А., пер. (2005) «Аристотель. О сновидениях», *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма* 6. Петербург.
- Чунакова, О. М., пер. (1991) *Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты.* (Письменные памятники Востока, XCIV). Москва.
- Athanassiadi, P., ed. (1999) *Damascius. The philosophical history.* Athens.
- Bywater I., ed. (1886) Prisciani Lydi Quae Extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber, in *Supplementum Aristotelicum Editum Consilio et Auctoritate.* Vol. I. Pars II. Berlin: 40–104.
- Cameron, A. (1970) *Agathias.* Oxford.
- Eijk, Ph. van der, Sharples, R. W., tr. (2008) *Nemesius. On the Nature of Man.* Liverpool.
- Finamore J. F., Dillon J. M. (2002) *Iamblichus. De Anima.* Leiden.
- Hadot, I., éd. (1996) *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec* (Philosophia Antiqua 66) Leiden, New York and Köln.
- Huby, P. and Steel, C. G., eds. (1997). *Priscian, On Theophrastus on Sense-Perception; 'Simplicius', On Aristotle on the Soul* 2, 5–12. London.
- Ibn al-Nadim (1871–1872) *Kitab al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flugel. Leipzig.

## 2. Литература

- Абдуллаев, Е. В. (2007) *Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке.* Петербург.
- Bailey, H. W. (1971) *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books.* Oxford.
- Beaucamp, J. (2002) «Le philosophe et le joueur. La date de la fermeture de l'école d'Athènes», *Mélanges Gilbert Dagron* (Travaux et Mémoires 14) 21–35.
- Bechtle, G. (2000) Review on: Rainer Thiel, "Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen." Stuttgart, 1999, *Bryn Mawr Classical Review* (posted 19 Apr. 2000) (URL: [bmc.brynmawr.edu/2000/2000-04-19.html](http://bmc.brynmawr.edu/2000/2000-04-19.html)).
- Bossier, F. and Steel C. (1972) «Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius», *Tijdschrift voor filosofie* 34, 761–822.
- Bucci, O. (1987) «La politica culturale di Cosroe Anusirvan (539–579). La chiusura delle Scuole di Atene (529) e l'esilio degli ultimi maestri pagani in Persia», *Studi in onore di Arnaldo Biscardi.* Milano, t. 6, 507–552.
- D'Alverny, M. Th. (1977) «Les "Solutiones ad Chosroem" de Priscianus Lydus et Jean Scot», R. Roques, ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie.* Paris: 145–160.
- De Haas, F. A. J. (2010) «Priscian of Lydia and Pseudo-Simplicius on the soul», L. P. Gerson, ed., *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity.* Cambridge, vol. 2: 756–764.

- Dodge, B. (1970) *al-Nadim. The Fihrist, a tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York and London.
- Dörrie, H. (1959) *Porphyrios' "Symmikta Zetēmata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 20). München.
- Duneau, J.-F. (1966) «Quelques aspects de la penetration de l'hellénisme dans l'Empire perse sasanide (IV<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècles)», in *Mélanges offert à René Crozet*. Poitiers, Bd. 1, 13–22.
- Etienne, A. (1991) *Les "Solutiones ad Chosroes" de Priscianus Lydus*. Fribourg.
- Greatrex, G. (1998) *Rome and Persia at war, 502–532*. Leeds.
- Hadot, I. (2007) «Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen? (À Michel Tardieu pour son 70<sup>ème</sup> anniversaire)», *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, 42–107.
- Hällström, G. (1994) «The Closing of the Neoplatonic School in A.D. 529: An Additional Aspect», P. Castrén, ed., *Post-Herulian Athens*. Helsinki: 141–160.
- Hartmann, U. (2002) «Geist im Exil: Römische Philosophen am Hof der Sassaniden», M. Schuol, U. Hartmann, A. Luther, hrsg., *Grenzüberschreitungen: Formen des Kontakts Zwischen Orient und Okzident Im Altertum*. Stuttgart: 123–160.
- Hauser, M., Klimkeit H.-J. (1998) «The Manichaean doctrine of the old and the new man», Hauser, M. and Klimkeit, H.-J. *Studies in Manichean literature and art*. Leiden: 123–141.
- Huby, P. M. (1993) «Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus», H. J. Blumenthal and G. Clark, eds. *The Divine Iamblichus*. London: 5–23.
- Marcotte, D. (2007) «Le Corpus Géographique de Heidelberg (Palat. Heidelb. Gr. 398) et les origines de la "Collection Philosophique"», *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Strasbourg, March 12–14, 2004. Leiden: 167–176.
- Momigliano, A. (1975). *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*. Cambridge.
- Perkams, M. (2005) «Priscian of Lydia, commentator on the *De Anima* in the tradition of Iamblichus», *Mnemosyne* 58.4, 510–530.
- Quicherat, J. (1853) «Solution des problèmes proposés par Chosroës: traité inédit de Priscien le philosophe», *Bibliothèque de l'école des chartes* 14, 248–263. ([www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec\\_0373-6237\\_1853\\_num\\_14\\_1\\_445133](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1853_num_14_1_445133)).
- Ricklin, Th. (1998) *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert: Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*. Leiden.
- Shaki, M. (2012) «Greek Influence on Persian Thought», E. Yarshater, ed., *Encyclopedia Iranica* XI, Fasc. 3, London: 321–326 ([www.iranicaonline.org/articles/greece-iv](http://www.iranicaonline.org/articles/greece-iv)).
- Sharples, R. W. (1988) Some aspects of secondary tradition of Theophrastus' *Opuscula*, Fortenbaugh W. W., Sharples R. W. *Theophrastean Studies On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*. New Brunswick: 41–64.
- Steel, C. G. (1978) *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brüssel.
- Tardieu, M. (1986). «Sābiens coraniques et 'Sābiens' de Ḥarrān», *Journal Asiatique* 274, 1–44.
- Tardieu, M. (1987). «Les calendriers en usage a Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius a la *Physique* d'Aristote», I. Hadot, ed., *Simplicius – Sa vie, son oeuvre, sa survie*. Berlin and New York: 40–57.

- Tardieu, M. (1990) *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore a Simplicius*. Louvain.
- Theiler, W. (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin.
- Thiel, R. (1999) *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*. Stuttgart.
- Watts, E. (2005) «Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 285–315.
- Westerink, L. G. (1973) «Proclus on Plato's three Proofs of Immortality», *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. dr. E. de Strycker* Antwerpen and Utrecht: 296–306.
- Wiesehöfer, J. (1996) *Ancient Persia: from 550 BC to 650 AD*. London and New York.
- Wildberg, Ch. (2005) «Philosophy in the Age of Justinian», Maas, M., ed. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. New York: 316–340.
- Zeller, E. (1923) *Die Philosophie der Griechen in Ihre Geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig.