

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН  
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ  
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ  
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**

**6**

2022

УДК 9.94  
ББК 63.3 и 87.3  
И 73

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ /  
М.С. Петрова (ред.) — М.: Аквилон, 2022. Вып. 6 — 372 с.

*Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* — научное периодическое издание, посвященное истории идей, проблемам их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучается кросс-культурное и межкультурное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов.

*Научное издание*

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT /  
Maya S. Petrova (ed.). — Moscow: Aquilo Press, 2022. Vol. 6. — 372 p.

*Intellectual Traditions in Past and Present* is a periodical with a focus on the history of ideas, the problems of their reception, translation and transformation. Cross-cultural and inter-civilization interaction in the transmission of knowledge is studied in relation to history, philosophy, philology, science, and culture, traditions and chains of intellectual influences are traced and explored for different historical periods.

*Scientific Edition*

Эл № ФС77–54409  
ISSN 2307–8189

Intellektual'nye tradicii v prošlom i nastoâšem /  
M.S. Petrova (red.). — Moskva: Akvilon, 2022. Vypusk 6. — 372 s.



А К В И Л О Н  
AQUILO PRESS

© М.С. ПЕТРОВА, ред., 2022  
© Коллектив авторов, 2022  
© Издательство «Аквилон», 2022

© M.S. PETROVA, ed., 2022  
© Contributors, 2022  
© Aquilo Press, 2022

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается*

*All rights reserved*

*No part of the published material may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher*

# СОДЕРЖАНИЕ

## AD FONTES

*А.В. СЕРЁГИН*

- Предисловие к переводу «Теофраста» Энея из Газы..... 9  
[Перевод «Теофраста» Энея из Газы]  
*Перевод с древнегреческого и примечания А.В. СЕРЁГИНА..... 34*

*ДУНГАЛ ЗАТВОРНИК*

- Письмо Карлу Великому  
*Перевод с латинского В.Т. ЗВИРЕВИЧА под ред. М.С. ПЕТРОВОЙ,  
примечания В.Т. ЗВИРЕВИЧА и М.С. ПЕТРОВОЙ..... 118*

*А.Ю. СЕРЕГИНА*

- Капитан Джон Смит в Венгрии и Трансильвании..... 157  
Правдивая история путешествий, приключения и наблюдения  
капитана Джона Смита в Европе, Азии, Африке и Америке  
в 1593–1629 годы  
*Перевод с английского и примечания А.Ю. СЕРЕГИНОЙ..... 183*

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТОВ И ФАКТОВ

*А.С. АФОНАСИНА*

- Как Дионис попал в диалоги Платона и занял в них  
важное место?..... 233

*Ф.В. ПЕТРОВ*

- Кассиодор и Августин о душе: общее и особенное..... 253

*В.К. ПИЧУТИНА, А.Ю. МОЖАЙСКИЙ*

- Пространства города и дома в «Трагедии Ореста» Драконция..... 277

*И.Г. КОНОВАЛОВА*

- Координатные данные в средневековых описательных  
географических сочинениях..... 290

*В.В. ПЕТРОВ*

- Вихревой Лондон в «Записках чудака» Андрея Белого..... 306

# CONTENTS

## AD FONTES

*Andrei SEREGIN*

- Preface to the Translation of *Theophrastus* by Aeneas of Gaza..... 9  
[The Translation of “Theophrastus” by Aeneas of Gaza]  
*Translation and notes by Andrei SEREGIN*..... 34

*DUNGAL OF BOBBIO*

- A letter, directed to Charlemagne  
*Translation by Vitold ZVIREVICH, edited by Maya PETROVA,*  
*notes by Vitold ZVIREVICH and Maya PETROVA*..... 118

*Anna SEREGINA*

- Captain John Smith in Hungary and Transylvania..... 157  
A True Story of Captain John Smith’s Travel, Adventure and  
Observation in Europe, Asia, Africa and America in 1593–1629  
*Translation and notes by Anna SEREGINA*..... 183

## INTERPRETATION OF TEXTS AND EVENTS

*Anna AFONASINA*

- How Dionysus Got into Plato’s Dialogues and Occupied such  
an Important Place in them?..... 233

*Philip PETROV*

- Cassiodorus and Augustine on the Soul:  
General and Particular..... 253

*Viktoria PICHUGINA, Andrej MOZHAJSKY*

- City Spaces and House Spaces in Dracontius’ “Orestis Tragoedia”..... 277

*Irina KONOVALOVA*

- Coordinate Data in Medieval Descriptive Geographical Writings..... 290

*Valery PETROFF*

- The London Vortex in Andrei Bely’s “Diaries of an Idiot”..... 306

*А.В. СЕРЁГИН*

## **ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ «ТЕОФРАСТА» ЭНЕЯ ИЗ ГАЗЫ**

---

Публикация представляет собой перевод диалога «Теофраст», написанного в V в. н.э. выдающимся ритором Энеем из Газы. В диалоге с христианских позиций критикуются неоплатонические представления о переселении душ и вечности мира. Перевод снабжен предисловием и подробным комментарием.

*Ключевые слова:* античная философия, вечность мира, метемпсихоз, неоплатонизм, патристика, Эней из Газы, эсхатология.

---

### *Жизнь и сочинения Энея*

Хронология и основные события жизни Энея могут быть восстановлены лишь приблизительно. Отправной точкой для такой реконструкции является упоминаемое им в диалоге «Теофраст» (Thphr., p. 66, 15 – 67, 13 Colonna) гонение на ортодоксальных христиан в северной Африке, которое имело место в 484 г. н.э., в самом конце правления короля вандалов Гунериха. Это дает вполне определенный *terminus post quem* для данного текста. Более того, в Thphr., p. 66, 11 это гонение охарактеризовано как событие, имевшее место совсем недавно (*χθὲς καὶ πρόην*), и если допустить, что драматическая дата диалога примерно совпадает с его реальной датой<sup>1</sup>, то можно сделать вывод, что «Теофраст» был написан во второй половине 80-х гг. V в. н.э. В пользу этого вывода может свидетельствовать еще и то, что прямые цитаты из «Теофраста» встречаются в диалоге «Аммоний» Захарии из Митилены (ок.

---

<sup>1</sup> Dillon 2012, 3 склонен их различать, относя создание «Теофраста» к первой декаде VI в.

465 – п. 536)<sup>2</sup>, а он обыкновенно датируется 90-ми гг. того же века<sup>3</sup>. Вероятно, ко времени написания «Теофраста» Эней был человеком уже зрелого возраста (35–40 лет). За этим предположением стоит ряд довольно спекулятивных допущений. Прежде всего, явно выражающий авторскую позицию персонаж «Теофраста» Эвксифей вспоминает о том, как уже довольно давно учился в Александрии у знаменитого неоплатоника Гиерокла<sup>4</sup> (Thphr. 2, 9–10; ср. 2, 20; 18, 13–14), и эти сведения могут носить автобиографический характер, отражая соответствующий период в жизни самого Энея<sup>5</sup>. Более того, Эней действительно упоминает о пребывании в Александрии в своих письмах, правда, ничего не говоря при этом о Гиерокле и описывая скорее, как упражнялся там в риторике (Ep. 15, 2–11 Positano)<sup>6</sup>. Соответственно, если допустить, что Эней учился в Александрии в молодости, когда ему было около 20 лет, а после этого прошло еще примерно 15–20 лет, то его рождение можно отнести ко времени около 450 г. н.э.<sup>7</sup>. Остаток своей жизни за исключением возможной поездки в Константинополь около 485 г.<sup>8</sup>. Эней, насколько можно судить, провел в Газе,

<sup>2</sup> Zach. Mit. opif. 543 Colonna; PG 85, 1132A = Thphr., p. 46, 3–5; Zach. Mit. opif. 1344; PG 85, 1180B = Thphr., p. 43, 19–20. Помимо прямых цитат в «Аммонии» немало аллюзий к тексту «Теофраста».

<sup>3</sup> Segonds 1989, 83; Greatrex 2011, 14. Впрочем, некоторые исследователи допускают, что Захария до некоторой степени переработал текст «Аммония» в 20-е гг. VI в. н.э. (Watts 2005, 453, 460; Alpi 2018, 305–306).

<sup>4</sup> Гиерокл — александрийский неоплатоник, ученик Плутарха Афинского, живший преимущественно в первой половине V в. н.э. Сохранился его комментарий на псевдопифагорейские «Золотые стихи», а также изложение его трактата «О провидении» у Фотия (Phot. Bibl. 214; 251). Подробнее о нем, см.: Hadot 1978; 2004; Aujoulat 1986; Shibli 2002.

<sup>5</sup> Максимально скептическое отношение к этой возможности выражено, пожалуй, в Hadot 1978, 203.

<sup>6</sup> Эней — не единственный из знаменитых уроженцев Газы, учившихся в Александрии или, как минимум, посещавших ее, так как между этими двумя городами в тот период существовали довольно тесные культурные связи (ср. Watts 2004, 16, n. 12; 2016, 385).

<sup>7</sup> Segonds 1989, 83.

<sup>8</sup> Если слова Эвксифея в Thphr., p. 67, 8–13 о том, что он лично видел пострадавших от гонений в северной Африке, отнести на счет самого Энея, то скорее всего это могло иметь место в Константинополе, куда,

преподавая риторику и право<sup>9</sup> (ср. Ер. 11 и 13), а под конец, по-видимому, страдая от тяжелой мочекаменной болезни (ср. Ер. 19–20, адресованные известному александрийскому врачу Гессию<sup>10</sup>). В дошедших до нас по-сирийски сочинениях того же Захарии из Митилены сохранилось два любопытных биографических свидетельства об Энее: в «Жизни Севера» Захария рассказывает о своем возвращении в Бейрут после отказа принять монашество и упоминает Энея среди тех людей, которые дали ему сопроводительные письма, оправдывающие это решение (*Vita Severi*, PO II, p. 90, 1–5 Kugener); в «Жизни Исаяи» Эней охарактеризован как читатель Платона, Аристотеля и Плотина, который обращался за разъяснением трудных мест у этих авторов к авве Исаяе (ум. 491 г.), сподвижнику Петра Ивера и известному монофизиту<sup>11</sup> (*Vita Isaiiae monachi*, CSCO, *Scriptores syri, series tertia*, XXV, p. 8, 19–29

---

согласно некоторым историческим свидетельствам, многие из них бежали. Ср. Segonds 1989, 83. Szabat 2011, 41 допускает также поездку в Афины, но преимущественно на том основании, что Эней был знаком с философскими позициями Прокла и Сириана.

<sup>9</sup> В письмах Прокопия из Газы (Ер. 43–44 Garzya-Loenertz = 82–83 Hercher) упоминается некий Эней, также уроженец Газы, который происходил из хорошей семьи, имел юридическое образование и занимал официальную должность адвоката, защищавшего интересы населения некоторых городов перед центральным правительством (греч. ἔκδικος; лат. *defensor civitatis*; см. ODB, I, 600). Некоторые исследователи (Legier 1907, 364–366; Berardino 2000, 265, 267; Starowieyski 2017, 122–123; ср. Wacht 1969, 16, Anm. 9; Champion 2014, 10; Ritter 2018, 2202) отождествляют его с Энеем-софистом. В пользу этого обычно приводится тот факт, что в Ер. 3 последний вмешивается в спор о владении земельным участком, а в Ер. 24 вступается за ограбленного торговца, т.е., как кажется, осуществляет схожие функции. Однако, другие исследователи (Segonds 1989, 84; Westberg 2010, 30, п. 1; Amato, 2010, 460, п. 224; Szabat 2011, 42) и, в частности, PLRE II, 17 (Aeneas 3 и 4) различают этих двух Энеев.

<sup>10</sup> Гессий является адресатом пяти писем Прокопия из Газы (Ер. 16; 102; 122; 125; 164 Garzya-Loenertz), одним из персонажей диалога «Аммоний» Захарии из Митилены, а также упоминается у Дамаския (*Dam. Isid. Fr.* 334–335 Zintzen). См. о нем PLRE II, 511 (Gessius 3) и Watts 2009.

<sup>11</sup> См. о нем, например, Chitty 1971, 60–70 и Chryssavgis, Penkett 2002, 16–20. О возможной близости самого Энея к монофизитству см. Wacht 1969, 49, Anm. 37.

Brooks). Первое из этих свидетельств особенно важно в том смысле, что упоминание Энея в данном случае не сопровождается стандартными формулами, которыми Захария обычно указывал на то, что речь идет об уже покойном человеке<sup>12</sup>. Соответственно, в период написания «Жизни Севера», т.е. 512–518 гг.<sup>13</sup>, Эней, по видимому, был еще жив. Предположения о том, что он мог дожить до 529<sup>14</sup>, а то и 534 г.<sup>15</sup> чересчур спекулятивны. Не менее спекулятивный характер носят высказывавшиеся в научной литературе гипотезы о том, что Эней был сыном врача Элпия, упоминаемо-

<sup>12</sup> Legier 1907, 368.

<sup>13</sup> Alpi 2018, 304.

<sup>14</sup> В 529 г. была закрыта неоплатоническая школа в Афинах. Positano 1962, 100, п. 1 предположила, что в Ер. 16 Эней намекает на это событие. Письмо обращено к некоему Сарапиону и начинается словами: «Я слышал о печальном событии у вас и оросил слезами саму землю, если уж война начинается священниками, проповедь которых — о мире» (Ер. 16, 2–3: Τὸ παρ' ὑμῶν ἀκήκοα δρᾶμα, καὶ αὐτὴν ἐδάκρυσα τὴν γῆν, εἰ ἐκ τῶν ἱερέων ὁ πόλεμος ἄρχεται, παρ' οἷς εἰρήνη τὸ κήρυγμα). Таким образом, нужно допустить, что «печальное событие» (δρᾶμα) — это именно закрытие неоплатонической школы, а Сарапион — один из ее представителей, например, друг неоплатоника Исидора, упоминаемый Судой (Suid. Σ 116 Adler). Согласно Legier 1907, 356–357, письмо может быть обращено к диакону Сарапиону из Александрии, который участвовал во внутрицерковных раздорах по поводу «Энотикона» императора Зенона (482 г. н.э.) (см. Ahrens, Krüger 1899, 88). Ср. Wacht 1969, 15, Anm. 4; Segonds 1989, 84; Szabat 2011, 41.

<sup>15</sup> 534 г. иногда указывается в качестве *terminus ante quem* для «Теофраста» и, стало быть, смерти Энея просто потому, что именно до этого года просуществовало королевство вандалов в Африке (Seitz 1892, 24; Hadot 1978, 203; ср. Shibli 2002 4, п. 6). Кроме того, Hadot 1978, 204 аргументирует в пользу максимально поздней драматической даты «Теофраста» на том основании, что диалог создает впечатление полнейшего упадка философии как в Афинах, так и в Александрии (Thphr., р. 3, 7–8; 4, 6–7), которое, по ее мнению, может соответствовать скорее периоду после смерти Аммония, сына Гермия, ок. 520 г. Проблема, однако, в том, что она игнорирует конкретные данные (например, чудо в Типазе, которое, по-видимому, имеется в виду в Thphr., р. 66, 18 – 67, 4), связывающие драматическую дату диалога именно с гонениями середины 80 гг. V. в., не говоря уже о том, что персонажи диалога не могли бы обучаться у неоплатоника Гиерокла (ср. примеч. 4) позже 490 г., так как к этому времени он уже умер (Hadot 2000, 690).



го им в Ер. 19<sup>16</sup>, что он не был христианином с рождения<sup>17</sup> и, наконец, что он стал епископом в Газе<sup>18</sup>.

Литературная деятельность Энея, который был профессиональным «софистом» (σοφιστής)<sup>19</sup>, т.е. ритором, может рассматри-

---

<sup>16</sup> Positano 1962, 66; Dillon 2012, 3. Письмо обращено к врачу Гессию (см. примеч. 10) и начинается с не очень ясной фразы: «Мой — Прокопий, а твоим да будет сын Элпидия, которого я хотел бы еще видеть живым, благодаря которому у нас процветало врачебное искусство» (Ер. 19, 2–3: Ἐμὸς Προκόπιος· γινέσθω δὲ σοὺς Ἐλπίδιου παῖς, ὃν ἠβουλόμην ἔτι ζῆν, δι' ὃν ἤκουσεν παρ' ἡμῶν ἰατρική). Таким образом, чтобы Элпидий был отцом Энея, нужно предположить, что под «сыном Элпидия» он имеет здесь в виду самого себя, а фраза в целом, вероятно, выражает его желание стать (неформальным) учеником Гессия, дабы исцелиться от мучающей его болезни.

<sup>17</sup> Это предположение, основанное на глубоком знакомстве Энея с неоплатонической традицией и возможном обучении у Гиерокла, отвергали уже Seitz 1892, 24 и Freudenthal 1894, 1021–1022. То обстоятельство, что в Ер. 7, 5–6 Эней предлагает своему адресату Диодору в знак примирения совершить возлияния Гермесу и Геродоту (στονδὰς ποιησώμεθα θεῶν μὲν Ἐριῆ, ἀνθρώπων δὲ Ἠροδότῳ) не доказывает, что во время написания этого письма он был язычником, но скорее всего представляет собой пример риторической игры, типичной и для других представителей Газской школы, которые все были христианами (см. об этом Kennedy 1983, 172, 174–175; Penella 2009, 4–5).

<sup>18</sup> Хорикий (Chor. Or. 2 (Laudatio Marciani II), 8) упоминает, что дядя епископа Газы Маркиана, учившегося риторике у Прокопия из Газы, был то ли епископом, то ли просто высокопоставленным священником (ἱερωσύνης γὰρ εἶχεν ἡγεμονίαν; ср. PLRE III B, 819–820, Marcianus 1), наставлявшим Маркиана в христианском учении. Попытка отождествить этого дядю с Энеем-софистом, превратив последнего в епископа Газы (Litsas 1981, 67; 246, n.17; Ashkenazi 2004, 200; Klitenic Wear 2013, 150; ср. Meyer 1907, 65), не имеет под собой очевидных оснований (Westberg 2010, 30, n. 1; Champion 2014, 9, n. 18; ср. Seitz 1892, 24). Согласно Марку Диакону (Marc. Diac. v. Porph. 11, 1–4 Kugener) епископ по имени Эней действительно был в Газе еще в конце IV в., хотя Barnes 2010, 273 рассматривает его как вымышленную фигуру.

<sup>19</sup> Так он охарактеризован в рукописном заглавии «Теофраста» (Thphr., p. 1, 1: Αἰεῖου σοφιστοῦ δι᾿ ὀλογος, Θεόφραστος), а также в Vita Severi Захарии из Митилены (PO II, p. 90, 2 Kugener: صهرسيفرس). Сохранилась также посвященная Энею эпиграмма, которая превозносит его как

ваться как в более широком контексте так называемой «третьей софистики», т.е., в сущности, позднеантичной риторической традиции, существовавшей в уже христианизированной империи (начиная с IV в. н.э.)<sup>20</sup>, так и в более узкой перспективе, связанной с Газской школой риторики, расцвет которой пришелся на V–VI вв. н.э.<sup>21</sup>. Помимо философского диалога «Теофраст», до нас дошло 25 писем Энея<sup>22</sup>, которые, конечно, отражают реальные события его жизни, но при этом изначально создавались им в качестве образцов риторического искусства, предназначенных в том числе и для публичной декламации<sup>23</sup>. Поскольку Эней был ритором, он, по всей видимости, сочинял также речи (λόγοι, упоминаемые в Ер. 12, 4), но ни одна из них до нас не дошла. Относительно того, имеет ли какое-то отношение к Энею упоминаемое Судой (Suid. A 222 Adler) сочинение αἱ Μετάβολοι<sup>24</sup>, приписываемое им некоему «Энию-софисту» (Αἴνιος σοφιστής), трудно строить хоть сколько-то обоснованные предположения.

### *Диалог «Теофраст» и его философское содержание*

«Теофраст» можно рассматривать как одну из многочисленных христианских адаптаций античного жанра философского диалога<sup>25</sup>, восходящего, разумеется, прежде всего к Платону, которо-

---

величайшего ритора-аттикаста (App. Anth. epigr. demonstr. 176 Cougny; об аттицизме Энея см. Stovrick 1968 и ср. Ер. 18, 6).

<sup>20</sup> О «третьей софистике» см., например, Quiroga 2007; Malosse, Schouler 2009; Fowler 2014; Pernot 2021.

<sup>21</sup> Помимо Энея, представителями Газской школы обычно считаются уже упоминавшиеся выше Прокопий и Захария, а также ритор Хорикий, поэт Иоанн и др. См. в целом Seitz 1892; Bitton-Ashkelony, Kofsky 2004; Westberg 2010; Champion 2014; Amato 2017.

<sup>22</sup> Издание — Positano 1962. Не исключено, что речь идет об антологии, представляющей собой выборку из более обширного эпистолярного наследия, которое не сохранилось (см. Watts 2016, 389–391; Starowieyski 2017, 124).

<sup>23</sup> Эней сам упоминает о том, как одно его письмо публично зачитывалось в театре и вызвало аплодисменты (Ер. 16, 14–15 Positano). Ср. Ciccolella 2018, 430, п. 18. О распространённости подобной практики см. Hunger 1978, 210–211; Cameron 2016, 88–89.

<sup>24</sup> О возможных переводах этого названия см. Legier 1907, 369.

<sup>25</sup> О диалоге как жанре именно раннехристианской литературы см. в целом Rigolio 2019.

му Эней до некоторой степени подражает даже на формальном уровне<sup>26</sup>. Хотя существует ряд конкретных гипотез относительно того, с кем именно Эней полемизирует в «Теофрасте»<sup>27</sup>, фактически это сочинение представляет собой образец христианской критики определенной совокупности доктринальных позиций, характерных для неоплатонической традиции в целом и связанных прежде всего с представлениями о переселении души и вечности мира. Несмотря на то, что в концептуальном отношении христианский характер взглядов Энея несомненен, внешне он проявляется, мягко говоря, крайне сдержанно: если оставить в стороне пару возможных аллюзий к тексту Библии<sup>28</sup> и упоминаний Троицы<sup>29</sup>, в тексте диалога совершенно отсутствуют библейские цитаты и нет прямых отсылок к специфически христианским сюжетам «священной истории», т.е. грехопадению Адама и Евы, ветхозаветным пророкам, Иисусу Христу, апостолам и т.п. Напротив, очевидна глубокая погруженность Энея в античную культурную традицию. Прежде всего, он демонстрирует хорошее знакомство с текстами Платона и Плотина<sup>30</sup>, а также более или менее подробно

---

<sup>26</sup> В частности, многие реплики персонажей, включая начало и финал «Теофраста», воспроизводят или обыгрывают реплики из платоновских диалогов (например, Thphr., p. 2, 2 = Pl. Phdr. 227a1; Thphr., p. 4, 16–17 = Pl. Grg. 448a2–3; Thphr., p. 7, 18 = Pl. R. 422e3; Thphr., p. 32, 7 = Pl. Lg. 729a2–3; Thphr., p. 44, 2 = Pl. Grg. 523a1; Thphr., p. 68, 21 = Pl. Phdr. 279c8 и т.п.).

<sup>27</sup> Например, Nadot 1978, 20 утверждает, что Эней последовательно опровергает основные тезисы трактата Гиерокла «О провидении», известного нам по изложению у Фотия (см. примеч. 4), хотя Aujoulat 1987 оспаривает это утверждение, допуская его верность лишь в отдельных пунктах. Champion 2011 считает, что во внутрехристианском контексте полемика Энея против метемпсихоза могла восприниматься еще и как критика оригенизма.

<sup>28</sup> Thphr., p. 23, 1–2, вероятно, ссылается к Мф. 5, 45, а Thphr., p. 63, 10, на мой взгляд, — к Быт. 2, 7.

<sup>29</sup> Thphr., p. 44, 1–21; 68, 16–21.

<sup>30</sup> Ср. упоминавшееся выше свидетельство Захарии о том, что Эней читал Платона, Аристотеля и Плотина (Vita Isaiae monachi, p. 8, 19–29 Brooks). Klitonic Wear 2013, 151, п. 21 утверждает, будто Nadot 1978, 20 сомневается в том, что Эней хорошо знал «Энеиады», но, похоже, это некорректная ссылка. Эней так или иначе обыгрывает плотиновские тек-

обсуждает или упоминает взгляды множества античных философов (например, Гераклита, Эмпедокла, Пифагора, Анаксагора, Аристотеля, Атика, Нумения, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Сириана и др.), хотя, разумеется, это не исключает того, что он мог черпать свои сведения о них из вторых рук, т.е., в частности, из различных компендиумов и антологий, весьма популярных в позднеантичную эпоху<sup>31</sup>. Впрочем, философский уровень собственной аргументации Энея (разумеется, вложенной им в уста Эвксифея) нельзя назвать очень высоким. Немногие из его аргументов могут претендовать на какую-либо оригинальность, некоторые из них сформулированы довольно невнятно и туманно, а зачастую и вовсе сводятся к простому высмеиванию позиции оппонента за ее якобы самоочевидную нелепость. Философскую эрудицию Энея скорее можно воспринимать как один из элементов его общей риторической стратегии, целью которой является намеренная демонстрация глубокой и разносторонней учености автора, апеллирующего как к поэтам, историкам и географам (например, Гомеру, Пиндару, Геродоту, Арриану, Теопомпу, Ктесию, Евдоксу и др.), так и к парадоксографическим источникам<sup>32</sup>, традиционным греческим мифам, причем зачастую — довольно причудливым и малоизвестным<sup>33</sup>, а также разного рода оракулам<sup>34</sup> и даже сельскохозяйственной литературе<sup>35</sup>. В целом можно констатировать, что Эней полемизирует с неоплатониками, оставаясь с ними в едином культурном пространстве и, так сказать, говоря с ними на общем языке. Является ли это просто апологетическим приемом или нет, но в этом состоит существенное отличие «Теофраста» от других образцов подобной полемики, выдержанных в гораздо более кон-

---

сты, пожалуй, не реже, чем платоновские. Например, почти весь доксграфический отрывок в Thphr., p. 5–7 представляет собой явную парафразу Plot. IV, 8, 1.

<sup>31</sup> См. об этом, например, Mansfeld, Runia 1997, 204–206 и указанную там литературу.

<sup>32</sup> Thphr., p. 17, 24–18, 21; 60, 5–21.

<sup>33</sup> Thphr., p. 33, 13–17; 38, 24–25; 63, 13–19; 66, 19–67, 1; 68, 10–14.

<sup>34</sup> Не только оракулам Аполлона (Thphr., p. 11, 2–4; 41, 23–24; 47, 5–9; 60, 15–20; 63, 25–27; 64, 16), но и «Халдейским оракулам» (p. 45, 5–9), а также, возможно, «Оракулам Сивилл» (ср. p. 49, 21–50, 1; 64, 15–17 и комментарии к этим местам).

<sup>35</sup> Thphr., p. 16, 1–9; 56, 13–24.

фликтном и антагонистическом тоне (как, например, тот же «Аммоний» Захарии из Митилены)<sup>36</sup>.

В формальном отношении «Теофраст» представляет собой драматический, а не нарративный диалог, в котором принимают участие три персонажа — сириец Эвксифей, уроженец Александрии Египет и афинский философ Теофраст. В экспозиции диалога (Thphr., р. 2–4) Египет случайно встречает своего давнего товарища Эвксифея, который много лет назад учился с ним у Гиерокла, а теперь в силу непредвиденных обстоятельств вновь оказался в Александрии, хотя изначально направлялся в Афины, чтобы с помощью тамошних философов разрешить мучающие его мировоззренческие проблемы. Египет знакомит Эвксифея с недавно прибывшим в Александрию философом Теофрастом (р. 4, 1–19), и Эвксифей задает последнему ряд вопросов, касающихся представления о метемпсихозе: действительно ли душа проживает не одну земную жизнь, а множество (р. 4, 20–21)? воплощается ли она в различные тела добровольно или по необходимости (р. 5, 9)? вселяется ли она только в тела людей или же еще и в тела животных (р. 9, 15–18)? Теофраст, который изображен как несколько самодовольный и гордящийся своей ученостью философ-неоплатоник, в целом принимает переселение душ, но, отвечая на остальные вопросы, ограничивается тем, что излагает различные позиции, существовавшие на этот счет в античной философской традиции (р. 5, 1 – 14, 17). К примеру, согласно Платону, Плотину и другим философам, человеческие души действительно могут вселяться в тела животных (р. 10, 1 – 12, 11); согласно Порфирию и Ямвлиху, речь идет всего лишь о том, что в новом воплощении они становятся людьми, которые напоминают тех или иных животных своим характером (р. 12, 11 – 12, 25); наконец, согласно Проклу и Сириану, человеческая душа может сопровождать душу животного, одушевляющую его тело (р. 14, 6–17). Основные аргументы, на основании которых Эвксифей отвергает все эти представления, сводятся к следующему: разногласия между различными философами свидетельствуют о том, что они не обладают истиной (р. 7, 17 – 8, 9; 9, 1–14); переселение в тела животных невозможно, потому что разумная душа не может стать неразумной

---

<sup>36</sup> См. об этом Champion 2014b.

(р. 12, 15–20; 14, 13); воплощение в людей, похожих на животных по характеру, предполагает моральную деградацию и не соответствует целям божественного правосудия (р. 13, 1 – 14, 5); сопровождение человеческой души животной означает, что первая может слишком быстро и легко избавиться от этого наказания, когда подобное животное (например, рыба или птица) умирает (р. 15, 14–24); у людей нет воспоминаний о предшествующих жизнях, а все рассказы о них — выдумки (р. 17, 18 – 19, 9); при отсутствии подобных воспоминаний вселение в новое тело не может быть справедливым и педагогически эффективным наказанием за грехи, совершенные в предшествующей жизни, потому что человек просто не помнит, за что именно его наказывают (р. 16, 23 – 17, 17). На этом заканчивается та часть диалога, где главную роль играл скорее Теофраст, отвечавший на вопросы Эвксифея. В дальнейшем, напротив, Теофраст начинает задавать Эвксифею вопросы, касающиеся тех проблем, которые с неоплатонической точки зрения возникают при отрицании метемпсихоза, а Эвксифей пространно отвечает на них, излагая христианскую позицию.

Первый комплекс этих вопросов (р. 19, 10 – 36, 3) связан с проблемой существования зла, которая в неоплатоническом контексте решалась в том числе путем апелляции к переселению души. В частности, Теофраст полагает, что отрицание предшествующих воплощений делает необъяснимым по видимости несправедливое распределение благ и зол между добродетельными и порочными людьми в этом земном существовании (р. 19, 10–13). Эвксифей в ответ апеллирует к стоико-платонической теории ценностей, согласно которой неморальное благо и зло на самом деле вовсе не является благом и злом и не влияет на человеческое счастье и несчастье, а единственное благо и зло — это исключительно моральные добродетели и пороки, которые целиком зависят от свободы воли каждого морального агента. Соответственно, когда добродетельный человек претерпевает какое-либо страдание, он не терпит никакого зла, а его добродетель, гарантирующая его счастье, всегда остается при нем (р. 19, 14 – 21, 6). Теофраст задается вопросом, зачем Бог вообще допускает существование морального зла, вместо того, чтобы создать всех людей добродетельными? (р. 21, 7–9; 22, 14–17) Ответ Эвксифея представляет собой развернутую систему аргументации, отдельные пункты которой, строго го-

воря, уже не имеют прямого отношения к метемпсихозу, но в совокупности представляют собой многоплановую характеристику божественного Провидения, в целом воспроизводящую традиционные положения как платонической, так и христианской теодицеи: подлинная добродетель может быть только свободной, а свобода подразумевает возможность морального зла (р. 21, 10 – 22, 13); человек занимает низшее положение в иерархии разумных существ и не может быть абсолютно совершенен, потому что творение Бога должно включать разнообразные сущие, которые с точки зрения своего совершенства находятся на разных иерархических уровнях, но при этом все хороши в своем роде и на своем месте (р. 22, 18 – 25, 7); добродетельный человек подвергается страданиям либо для испытания и более полного проявления его добродетели, либо ради исправления сравнительно незначительных пороков, скрытых от глаз окружающих; порочный человек, терпя страдание в этой жизни, получает шанс избавиться от порока и избежать адского наказания после смерти; в любом случае тот, кто несправедливо причиняет им эти страдания, сам не избежит наказания, но Провидение встраивает его действия в ретрибутивно-педагогическую систему миропорядка (р. 25, 7 – 27, 21). Возвращаясь к проблематике, связанной с метемпсихозом, Теофраст замечает, что, если не допустить предшествующей жизни, все эти аргументы не объясняют те страдания, которым многие люди подвергаются с самого рождения (например, прирожденную слепоту и т.п.) (р. 27, 22 – 28, 2). Эвксифей отвечает, что, хотя такие страдания не имеют ретрибутивного смысла, они могут предотвращать то моральное зло, которое агент совершил бы, если бы не был им подвержен. Однако, подобный «профилактический» подход используется Провидением сравнительно редко, среди множества других крайне разнообразных и индивидуализированных средств для устранения и исправления морального зла (р. 28, 3 – 31, 7). Схожим образом ранняя или поздняя смерть объясняется не какими-либо причинами в предшествующей жизни, но представляет собой индивидуализированное педагогическое средство, используемое Провидением для морального совершенствования людей, тогда как одинаковая продолжительность жизни, установленная для всех, способствовала бы их моральной деградации (р. 31, 8 – 34, 22). Таким образом, в целом нет никакой необходимости допус-

кать предшествующую жизнь и метемпсихоз для решения проблемы зла. Множество воплощений не нужно ни самой душе, ни Богу, который на основании лишь одной жизни может направить душу в рай или ад (р. 34, 22 – 36, 3).

Следующий комплекс вопросов, к которому обращается Теофраст, касается происхождения человеческих душ (р. 36, 4 – 42, 20). Платоническое понимание метемпсихоза предполагает, что существует ограниченное число душ, которые вечно воплощаются в новые тела, но, если это не так, то откуда берутся души для новых людей (р. 36, 4–10)? Если, как утверждает Эвксифей (р. 36, 11 – 37, 14), Бог постоянно производит новые человеческие души, то в чем причина того, что он не создал их сразу в определенном числе, как поступил в случае с разумными существами более высокого ранга (р. 37, 15–18)? Может ли человеческая душа быть бессмертной, если у нее есть начало существования (с учетом древней античной аксиомы о том, что все, что возникает, обречено на гибель) (р. 39, 11–12)? Наконец, означает ли это, что число человеческих душ беспределно (р. 40, 20–24)? В ответ Эвксифей утверждает, что Бог постоянно производит новые человеческие души для демонстрации того, что и созданные им еще до творения этого мира высшие разумные существа все же являются творениями и не заслуживают обожествления (р. 37, 19 – 38, 18). Несмотря на то, что существование души имеет начало, она создана по образу бессмертного Бога и по его воле может сохранять свое существование вечно, что, по мнению самого Платона в «Тимее», относится даже к материальному космосу (р. 39, 13 – 40, 19). Наконец, число человеческих душ очень велико, но не беспределно, а их порождение прекратится, когда Богу будет угодно (р. 41, 1 – 42, 20).

Вопрос Теофраста о том, предполагает ли прекращение порождения человеческих душ конец существования самого материального космоса (р. 42, 21–23), служит переходом к обсуждению эсхатологической проблематики. Эвксифей отвечает, что космос действительно перестанет существовать, но лишь в том смысле, что преобразится и смертное в нем обретет бессмертие (р. 43, 1–21). С точки зрения платонического представления о вечности мира эта христианская концепция «конца света» создает целый ряд проблем, которые и озвучивает далее Теофраст. Прежде всего, если допустить, что у мира будет конец, то, следуя уже упоминав-



шейся выше аксиоме о взаимосвязи возникновения и гибели, надо также согласиться, что у него было и начало, но это значит, что Бог не всегда был творцом (т.е., имплицитно: претерпевал изменения, в том числе — с точки зрения своей благодати, а это несовместимо как с платоническим, так и с христианским понятием о божестве) (р. 43, 22–24). Эвксифей отвечает, что, во-первых, Бог всегда рождал Сына и производил Дух, при посредстве которых и сотворил мир, а, во-вторых, еще прежде этого мира он создал разумные сущности, причем и сам Платон, и, например, «Халдейские оракулы» свидетельствуют в пользу того, что материальный космос имел начало (р. 44, 1 – 45, 19). Теофраст возражает, что, согласно распространенной интерпретации, Платон, говоря о возникновении мира в «Тимее», не имеет в виду, что у него было хронологическое начало существования, а лишь указывает на его зависимость от другой причины, т.е. Бога (р. 45, 20–23). Однако, по мнению Эвксифея, если мир существует вечно, это означает, что Бог на самом деле вообще не является его творцом и не может осуществлять по отношению к нему провиденциальную деятельность. Кроме того, многие платоники все же интерпретировали слова Платона о возникновении буквально, а для того, чтобы Бог был творцом, ему не нужно всегда творить все, что он в принципе способен сотворить, нужно лишь обладать творческой способностью (р. 46, 1 – 47, 19). Теофраст также указывает на то, что прекращение существования этого мира означает, что Бог либо позволяет разрушиться тому, что уже хорошо устроено (р. 47, 20 – 48, 2), либо не создал этот мир изначально в оптимальном состоянии, что несовместимо с его всемогуществом и благодатью (р. 48, 18–20; 49, 4–5). Эвксифей отвечает, что этот мир, как и любое сложное и составное сущее, по природе обречен на разрушение, но Бог не просто разрушит его, а преобразит в лучшее состояние (р. 48, 3–17). Изначально же он этого не сделал именно потому, что вселенная должна включать в себя сущие разной степени совершенства (ср. выше р. 22, 18 – 25, 7), в том числе — как бессмертные, так и смертные, существование которых позволяет актуализировать в реальности множество прекрасных форм или «эйдосов», а также демонстрирует бессмертным существам, что они таковы по воле Бога, а не в силу собственной природы (р. 49, 1 – 51, 8). Однако, в конечном счете Бог сделает весь мир и человека бессмертными (р. 51, 8–23).

Последний комплекс вопросов, обсуждаемый в диалоге, касается воскресения из мертвых (р. 51, 24 – 68, 21). Теофраст понимает, что бессмертие человека должно быть телесным и задается вопросом о том, о каком именно теле идет речь — «земляном», «воздушном» или «световидном» (имея в виду неоплатонические представления о множестве тел, в которые может облекаться душа, нисходя в мир становления) (р. 51, 24 – 53, 5). Эвксифей высмеивает эти представления и утверждает, что человек воскреснет в том же «земляном» теле, в котором прожил эту жизнь (р. 53, 6 – 54, 18). На недоумения Теофраста, связанные с тем, что это тело разложилось и могло стать частью какой-нибудь пищевой цепочки, Эвксифей возражает, что «логос» или, если угодно, смысловой принцип человеческого тела сохраняется даже после его смерти и при необходимости может заново собрать воедино его материальные элементы, тем более, что человеческое тело уже было в контакте с бессмертной душой, что и подготовило его к бессмертию (р. 54, 19 – 61, 18; 62, 13 – 63, 12). Это, однако, не касается тел животных, именно потому что их души смертны и контакт с ними не подготавливает их тела к бессмертию (р. 61, 19 – 62, 13). Эвксифей заканчивает свое рассуждение, приводя многочисленные примеры чудесных воскресений из античной традиции, а также разного рода чудес, творимых современными ему монахами (р. 63, 12 – 67, 16). В результате Теофраст соглашается с правотой исповедуемого Эвксифеем учения, т.е. по сути — обращается в христианство (р. 67, 17 – 68, 8). Диалог заканчивается молитвой Эвксифея (р. 68, 9–21).

\* \* \*

В основном перевод сделан в соответствии с текстом, представленным в издании Colonna 1958, но я также учитывал многие из конъектур, предложенных в AG. Сокращения имен и названий сочинений античных авторов соответствуют аббревиатурам, принятым в LSJ и OLD, а христианских — в Lampe и TLL.

## СОКРАЩЕНИЯ

- AG — Aeneas of Gaza. Theophrastus / Transl. by J. Dillon and D. Russell. With Zacharias of Mytilene, Ammonius / Transl. by S. Gertz. London: Bloomsbury, 2012. 181 p.
- CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 1903 ff.

- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III / Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.
- DPhA — Dictionnaire des philosophes antiques / Sous la direction de R. Goulet. Vol. I–VII. Paris: CNRS, 1989–2018.
- F — *Fontenrose J.* The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978. 476 p.
- FrHG — Die Fragmente der Griechischen Historiker / Hrsg. von F. Jacoby. Berlin: Weidmann, 1923ff.
- GKS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig, Berlin, 1897 ff.
- Lampe — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961. 1557 p.
- LSJ — A Greek-English Lexicon / Ed. by Liddle H.G., Scott R., Jones H.S. et al. With A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2042 p.
- ODB — The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I–III / Ed. by A.P. Kazhdan. New York: Oxford UP. 1991.
- OLD — Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968. 2126 p.
- PLRE — Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I–III / Ed. by A.H.M. Jones, J.M. Martindale, J. Morris. Cambridge: Cambridge UP, 1971–1992.
- PO — Patrologia Orientalis. Brepols Publishers, 1904 ff.
- PW — *Parke H. W., Wormell D.E.W.* The Delphic Oracle. Vol. I–II. Oxford: Basil Blackwell, 1956. 436 p., 271p.
- RE — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll et al. Metzler: Stuttgart, 1893–1980.
- SSR — Socratis et Socraticorum Reliquiae / Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Vol. I–IV. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- SVF — Stoicorum veterum fragmenta / Coll. H. von Arnim. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.
- TLL — Thesaurus linguae Latinae. Leipzig, 1900 ff.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

*(и принятые обозначения)*

- Ahrens, Krüger 1899 — Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / In deutscher Übersetzung hrsg. von K. Ahrens, G. Krüger. Leipzig: Teubner, 1899. — 417 S.
- Alpi 2018 — Alpi, F. Zacharie le Scolastique // DPhA. Vol. VII. 2018. P. 301-308.
- Amato 2010 — Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Propopio di Gaza / a cura di E. Amato. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2010. — 697 p.
- Amato 2017 — L'École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l'antiquité tardive. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23–25 mai 2013 / Édités par E. Amato, A. Corcella et D. Lauritzen. Leuven: Peeters, 2017. — 600 p.
- Armstrong 1999 — Plotinus. Ennead III / Transl. by A.H. Armstrong. Cambridge, London: Harvard UP, 1999. — 417 p.
- Ashkenazi 2004 — Ashkenazi, Y. Sophists and Priests in Late Antique Gaza According to Choricus the Rhetor // Bitton-Ashkelony, Kofsky 2004. P. 195-208.
- Athanassakis, Wolkow 2013 — The Orphic Hymns / Transl. by Athanassakis A.N., Wolkow B.M. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2013.
- Auffret 2020 — Auffret, Th. Chapitre VIII: La doctrine de l'âme // Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe / Édité par R. Chiaradonna et M. Rashed. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020. — 523 p.
- Aujoulat 1986 — Aujoulat, N. Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1986. — 461 p.
- Aujoulat 1987 — Aujoulat, N. Le De providentia d'Hiéroclès d'Alexandrie et le Théophraste d'Énée de Gaza // Vigiliae Christianae. 1987. Vol. 41. No. 1. P. 55-85.
- Badian 2012 — Badian, E. Collected papers on Alexander the Great. London, New York: Routledge, 2012. — 536 p.
- Baltes 1976 — Baltes, M. Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil I. Leiden: Brill, 1976. — 247 S.
- Barbato 2020 — Barbato, M. The Ideology of Democratic Athens. Institutions, Orators and the Mythical Past. Edinburgh: Edinburgh UP, 2020. — 252 p.
- Barth 1655 — Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, philosophi christiani de immortalitate animae et mortalitate universi / Ex recensione et cum animadversionibus Casparis Barthii. Leipzig: Typis Joannis Baueri, 1655. — 328 p.

- Berardino 2000 — *Patrologia*. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (751). I Padri orientali / A cura di A. Berardino. Marietti, 2000. — 719 p.
- Bitton-Ashkelony, Kofsky 2004 — *Christian Gaza In Late Antiquity* / Ed. by B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leiden, Boston: Brill, 2004. — 247 p.
- Blumenthal 1971 — Blumenthal, H.J. Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. — 156 p.
- Boissonade 1836 — *Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylanaeus de immortalitate animae et mundi consummatione / Ad codices recensuit Barthii Carini Ducaei, notas addidit Jo. Fr. Boissonade*. Paris: Mercklein, 1836. — 530 p.
- Bolton 1962 — Bolton, J.D.P. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford: Clarendon Press, 1962. — 258 p.
- Brennan 2017 — Brennan, Ch. *Hellenistic Astrology. The Study of Fate and Fortune*. Denver, Colorado: Amor Fati Publications, 2017. — 670 p.
- Brisson 1978 — Brisson, L. *Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite // Hommages à Maarten J. Vermaseren*. Vol. I. Leyden: Brill, 1978. P. 80-122.
- Brisson 1987 — Brisson, L. *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bd. II, 36, 2 / Hrsg. von W. Haase. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987. P. 793-860.
- Brisson 1989 — Brisson, L. *Amélius // DPhA*. Vol. I. 1989. P. 160-164.
- Brisson 2005 — *Porphyre. Sentences. Tome II / Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson*. Paris: Vrin, 2005. — 874 p.
- Brisson-Pradeau 2009 — *Plotin. Traités 45–50 / Sous la direction de L. Brisson et J. F. Pradeau*. GF Flammarion, 2009. — 515 p.
- Burkert 1987 — Burkert, W. *Greek Religion Archaic and Classical* / Transl. by J. Raffan. Blackwell Publishing, 1987. — 493 p.
- Cameron 2016 — Cameron, A. *Were Pagans Afraid to Speak Their Minds in a Christian World? The Correspondence of Symmachus // Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century* / Ed. by M.R. Salzman, M. Sághy, R.L. Testa. Cambridge UP, 2016. P. 64-111.
- Champion 2011 — Champion, M.W. *Aeneas of Gaza on the Soul // ASCS 32 Selected Proceedings*. Australasian Society for Classical Studies, 2011. P. 1-11.
- Champion 2014 — Champion, M.W. *Explaining the Cosmos. Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*. New York: Oxford UP, 2014. — 241 p.

- Champion 2014b — Champion, M.W. “The Academy and the Lyceum are Among Us”: Plato and the Platonic tradition in the works of Aeneas, Zacharias and Procopius // Fowler 2014. P. 259-278.
- Chitty 1971 — Chitty, D.J. Abba Isaiah // *Journal of Theological Studies*. 1971. Vol. XXII. Pt. 1. P. 47-72.
- Chryssavgis, Penkett 2002 — Abba Isaiah of Scetis. *Ascetic Discourses / Translated, with an Introduction and Notes, by J. Chryssavgis and P. Penkett*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2002. 282 p.
- Ciccolella 2010 — Ciccolella, F. *Le Epistole* // Amato 2010. P. 120-150.
- Ciccolella 2018 — Ciccolella, F. *Pubblico e privato nelle lettere di Enea e Procopio di Gaza (V–VI sec.)* // *Historika. Studi di storia greca e romana*. 2018. Vol. VIII. P. 425-448.
- Colonna 1958 — Enea di Gaza. *Teofrasto / A cura di M.E. Colonna*. Napoli: Salvatore Iodice editore, 1958. — 161 p.
- Cook 2018 — Cook, J.G. *Empty Tomb, Resurrection, Apotheosis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. — 715 p.
- Gantz 1993 — Gantz, T. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore, London: Johns Hopkins UP, 1993. — 909 p.
- Gioè 2002 — *Filosofi medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti (Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocratzione) / A cura di A. Gioè*. Napoli: Bibliopolis, 2002. — 571 p.
- Des Places 1971 — *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens / Texte établi et traduit par É. Des Places*. Paris: Les belles lettres, 1971. — 253 p.
- Deuse 1983 — Deuse, W. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neoplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Steiner, 1983. — 278 S.
- Djurslev 2020 — Djurslev, Ch. Th. *Alexander the Great in the Early Christian Tradition. Classical Reception and Patristic Literature*. London: Bloomsbury Academic, 2020. — 232 p.
- Dierauer 1977 — Dierauer, U. *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner B. V., 1977. — 320 S.
- Dillon 1971 — Dillon, J. Harpocraton’s “Commentary on Plato”: Fragments of a Middle Platonic Commentary // *California Studies in Classical Antiquity*. 1971. Vol. 4. P. 125-146.
- Dillon 2012 — Dillon, J. *Introduction* // AG. P. 3-9.
- Dmitriev 2021 — Dmitriev, S. *The Orator Demades: Classical Greece Reimagined through Rhetoric*. New York: Oxford UP, 2021. — 354 p.

- Dodds 1936 — Dodds, E.R. Review of “Max Wundt. Platons Parmenides” // *Gnomon*. 1936. Bd. 12. No. 3. P. 116-118.
- Dodds 1963 — Proclus. *The Elements of Theology / A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. — 348 p.
- Dörrie 1956 — Dörrie, H. *Leid Und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathein-mathein im griechischen Denken*. Wiesbaden: Steiner, 1956. — 42 S.
- Dörrie 1976 — Dörrie, H. *Platonica minora*. München: Wilhelm Fink, 1976. — 573 S.
- Dörrie, Baltes 2002 — Dörrie, H.; Baltes, M. *Die philosophische Lehre des Platonismus*. Bd. 6, 2. Von der “Seele” als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2002. — 454 S.
- Dufault 2019 — Dufault, O. *Early Greek Alchemy, Patronage and Innovation in Late Antiquity*. Berkeley: University of California, 2019. — 168 p.
- Dyck 1985 — Dyck, A.R. *Notes on Platonic Lexicography in Antiquity* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1985. Vol. 89. P. 75-88.
- Edelstein 1945 — Edelstein E.J.; Edelstein, L. *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Vol. I–II. Baltimore: The John Hopkins Press, 1945. — 470 p., 277 p.
- Farnell 1896 — Farnell, L.R. *The Cults of the Greek States*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1896. — 423 p.
- Ferguson 1980 — Ferguson, E. *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment* // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bd. II, 23, 2 / Hrsg. von W. Haase. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980. P. 1151-1189.
- Finamore 1985 — Finamore, J.F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, California: Scholars Press, 1985. — 173 p.
- Fowler 2014 — *Plato in the Third Sophistic* // Ed. by R.C. Fowler. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2014. — 318 p.
- Fredricksmeier 2003 — Fredricksmeier, E. *Alexander’s Religion and Divinity* // *Brill’s Companion to Alexander the Great* / Ed. by J. Roisman. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 253-278.
- Freudenthal 1894 — Freudenthal, J. *Aineias 4* // *RE I*. 1894. S. 1021-1022.
- Fuentes González 2005 — Fuentes González, P.P. *Néchetso-Pétosiris* // *DPhA*. Vol. IV. 2005. P. 601-615.
- Goulet 2012 — Goulet, R. *Porphyre de Tyr. Oeuvres* // *DPhA*. Vol. Vb. 2012. P. 1300-1314.

- Greatrex 2011 — *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity* / Ed. by G. Greatrex. Liverpool: Liverpool UP, 2011. — 562 p.
- Gronau 1922 — Gronau, K. *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922. — 130 S.
- Hadot 1978 — Hadot, I. *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiérocès et Simplicius*. Paris: Études augustiniennes, 1978. — 243 p.
- Hadot 2000 — Hadot, I. *Hiérocès* // DPhA. Vol. III. 2000. P. 690-701.
- Hadot 2004 — Hadot, I. *Studies on the Neoplatonist Hierocles* / Transl. by M. Chase. Philadelphia: American Philosophical Society, 2004. — 152 p.
- Hankinson 2008 — *The Cambridge Companion to Galen* / Ed. by R.J. Hankinson. Cambridge: Cambridge UP, 2008. — 450 p.
- Herter 1965 — Herter, H. *Vom Xanthos dem Lyder zu Aineias aus Gaza: Tyllon und andere Auferweckte* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1965. Neue Folge, Bd. 108. No. 3. S. 189-212.
- Helmig 2008 — Helmig, Ch. *Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration — Who is the Author of Stobaeus I 445.14 – 448.3 (W.-H.)?* // *The Classical Quarterly*. 2008. Vol. 58. No. 1. P. 250-255.
- Hughes 1991 — Hughes, D.D. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London, New York: Routledge, 1991. — 301 p.
- Hunger 1978 — Hunger, H. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. I. Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie. München: Beck, 1978. — 528 S.
- Inwood 2001 — *The Poem of Empedocles / A Text and Translation with an Introduction by B. Inwood*. Revised Edition. Toronto: University of Toronto Press, 2001. — 334 p.
- Kalogerakos 1996 — Kalogerakos, I.G. *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*. Stuttgart: Teubner, 1996. — 411 S.
- Kennedy 1983 — Kennedy, G.A. *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1983. — 333 p.
- Kiel 2016 — Kiel, Y. *Sexuality in the Babylonian Talmud. Christian and Sasanian Contexts in Late Antiquity*. New York: Cambridge UP, 2016. — 302 p.
- Klitenic Weir 2013 — Klitenic Weir S. *Another Link in the Golden Chain: Aeneas of Gaza and Zacharias Scholasticus on Plotinus Enn. 4.3* // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2013. Vol. 53. No. 1. P. 145-165.
- Kofsky, Bitton-Ashkelony 2006 — Kofsky A., Bitton-Ashkelony B. *The Monastic School of Gaza*. Leiden, Boston: Brill, 2006. — 249 p.



- Krausmüller 2009 — Krausmüller D. Faith and Reason in Late Antiquity: The Perishability Axiom and Its Impact on Christian Views about the Origin and Nature of the Soul // *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions* / Ed. by M. Elkaisy-Friemuth and J. M. Dillon. Leiden, Boston: Brill, 2009. P. 47-76.
- Krieter-Spiro 2018 — Krieter-Spiro M. *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XIV*. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2018. — 304 p.
- Lasserre 1966 — *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* / Hrsg. von F. Lasserre. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. — 299 S.
- Legier 1907 — Legier E. *Essai de biographie d'Enée de Gaza // Oriens Christianus*. 1907. VII, 2. P. 349-369.
- Lindsay 1970 — Lindsay J. *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*. London: Frederick Muller, 1970. — 452 p.
- Litsas 1981 — Listas F.K. *Choricus of Gaza: An Approach to His Work* (Ph.D. diss.). University of Chicago, 1981. — 327 p.
- Lewy 2011 — Lewy H. *Chaldaen Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011<sup>3</sup>. — 770 p.
- Long 1948 — Long H.S. *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece, from Pythagoras to Plato*. Princeton, New Jersey, 1948. — 93 p.
- Majercik 1989 — *The Chaldean Oracles / Text, Translation and Commentary* by R. Majercik. Leiden: Brill, 1989. — 247 p.
- Malosse, Schouler 2009 — Malosse P.L., Schouler B. *La troisième sophistique: qu'est-ce que la troisième sophistique?* // *Lalie*. 2009. Vol. 29. P. 157-224.
- Mansfeld, Runia 1997 — Mansfeld J., Runia D.T. *Aetiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. I. The Sources*. Leiden: Brill, 1997. — 371 p.
- Massimilla 1996 — *Callimaco. Aitia. Libri primo e secondo / A cura di G. Massimilla*. Pisa: Giardini, 1996. — 502 p.
- Meyer 1907 — Meyer M.A. *History of the City of Gaza, from the Earliest Times to the Present Day*. New York: The Columbia UP, 1907. — 182 p.
- Milazzo 1987 — Milazzo A.M. *La chiusa del "Teofrasto" di Enea di Gaza: Il meraviglioso come metafora // Siculorum gymnasium*. 1987. Vol. XL. P. 39-70.
- Moorhead 1992 — *Victor of Vita. History of the Vandal Persecution / Transl. by J. Moorhead*. Liverpool: Liverpool UP, 1992. — 110 p.
- Pease 1955 — *M. Tulli Ciceronis de natura deorum. Liber primus / Ed. by A.S. Pease*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1955. — 537 p.

- Penella 2009 — Rhetorical Exercises from Late Antiquity. A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations / Ed. by R.J. Penella. New York: Cambridge UP, 2009. — 323 p.
- Pernot 2021 — Pernot L. The Concept of A Third Sophistic: Definitional and Methodological Issues // *Rhetorica*. 2021. Vol. 39. No. 2. P. 177-187.
- Pizzone 2001 — Pizzone A. Fra mito classico ed esegesi biblica (Aen. Gaz., Theophrast. p. 33, 13-19 Colonna): Eracle come Giona? // *Koinonia*. 2001. Vol. 25. P. 207-221.
- Positano 1962 — Enea di Gaza. Epistole / A cura di L. Massa Positano. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1962. — 132 p.
- Praechter 1911 — Praechter K. Ein unbeachtetes Fragment aus Hierokles' *Φιλίστορες* // *Berliner Philologische Wochenschrift*. 2 December 1911. No. 48. S. 1515-1516.
- Quiroga 2007 — Quiroga A. From Sophistopolis to Episcopopolis. The Case for a Third Sophistic // *Journal for Late Antique Religion and Culture*. 2007. Vol. 1. P. 31-42.
- Raffaelli 2001 — Raffaelli E.G. L'oroscopo del mondo. Il tema della nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana. Milano: Mimesis, 2001. 216 p.
- Riginos 1976 — Riginos A.S. *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writing of Plato*. Leiden: Brill, 1976. — 248 p.
- Rigolio 2019 — Rigolio A. *Christians in Conversation. A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*. New York: Oxford UP, 2019. — 297 p.
- Ritter 2018 — Ritter A.M. Aineias von Gaza // *Die Philosophie der Antike*. Bd. 5/1-3. Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike / Hrsg. von Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa. Schwabe Verlag, 2018. S. 2202-2205.
- Rodkinson 1918 — *New Edition of the Babilonian Talmud* / Ed. by M.L. Rodkinson. Vol. XV-XVI. Boston: The Talmud Society, 1918. — 261 p.
- Schibli 2002 — Schibli H.S. *Hierocles of Alexandria*. New York: Oxford UP, 2002. — 420 p.
- Scheer 1908 — *Lycophonis Alexandra. Vol. II scholia continens* / Recensuit E. Scheer. Berlin: Weidmann, 1908. — 398 p.
- Segonds 1989 — Segonds A. *Ainéas de Gaza* // *DPhA*. Vol. I. 1989. P. 82-87.
- Seitz 1892 — Seitz K. *Die Schule von Gaza*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1892. — 52 S.
- Shaked 2012 — Shaked Sh. Eschatology. i. In *Zoroastrianism and Zoroastrian Influence* // *Encyclopaedia Iranica*. — <https://iranicaonline.org/articles/eschatology-i> (июль / July, 2022).

- Sigvartsen 2019 — Sigvartsen J. A. *Afterlife and Resurrection Beliefs in the Apocrypha and Apocalyptic Literature*. London: Bloomsbury, 2019. — 328 p.
- Sikorski 1909 — Sikorski S. *De Aenea Gazaeo*. Breslau: Verlag von V.A.H. Marcus, 1909. — 57 p.
- Siorvanes 1996 — Siorvanes L. *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven, London: Yale UP, 1996. — 340 p.
- Smith 1984 — Smith A. *Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals? // Rheinisches Museum für Philologie*. 1984. *Neue Folge*, Bd. 127. No. 3. P. 276-284.
- Smyth 1956 — Smyth H.W. *Greek Grammar / Revised by G.M. Messing*. Cambridge: Harvard UP, 1956. — 784 p.
- Sorabji 1983 — Sorabji R. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983. — 473 p.
- Sorabji 1993 — Sorabji R. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1993. — 267 p.
- Sorabji 2006 — Sorabji R. *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: Chicago UP, 2006. — 400 p.
- Sorabji 2012 — Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 1. Psychology (with Ethics and Religion)*. London: Bristol Classical Press, 2012<sup>2</sup>. — 430 p.
- Stamatellos 2007 — Stamatellos G. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. State University of New York Press, 2007. — 270 p.
- Starowieyski 2017 — Starowieyski M. *Eneasz z Gazy i jego listy // Warszawskie Studia Teologiczne*. 2017. No. 30 (specjalny). P. 110-130.
- Storvick 1968 — Storvick O.J. *Atticism in the "Theophrastus" of Aeneas of Gaza*. The University of Michigan, Ph.D., 1968.
- Szabat 2011 — Szabat E. *Aineias (Αἰνεῖας) // Janiszewski P., Stebnicka K., Szabat E. Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I–VII w.)*. Słownik biograficzny. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011. P. 40-43.
- Ta-Shma 2007 — Ta-Shma I. M. *Karet // Encyclopaedia Iudaica. Second Edition. Vol. XI*. Thomson Gale, 2007. P. 806-807.
- Tissi 2014 — Tissi L. M. *Commento agli oracoli 1–54 Erse della Teosofia di Tubinga*. Tesi di dottorato. Università degli Studi Firenze, 2014. — 635 p.

- Tornau 1998 — Tornau Ch. Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]: ein Kommentar. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1998. — 519 S.
- Troncarelli 2003 — Troncarelli F. Le radici del cielo. Boezio, la filosofia, la sapienza // *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8–12 juin 1999 / Édités par A. Gallonier.* Louvain: Peeters, 2003. P. 421-434.
- Van Parys 1988 — Van Parys M. Abba Silvain et ses disciples // *Irenikon.* 1988. Vol. 61. P. 315-330, 451-480.
- Vimercati 2015 — *Mediolatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze / A cura di E. Vimercati.* Milano: Bompiani, 2015. — 1617 p.
- Vuillemin 1996 — Vuillemin J. Necessity or Contingency. The Master Argument. Stanford, California: CSLI Publications, 1996. — 289 p.
- Wacht 1969 — Wacht M. Aeneas von Gaza als Apologet: Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. Bonn: Peter Hannstein, 1969. — 151 p.
- Watts 2004 — Watts E. J. Student Travel to Intellectual Centers: What Was the Attraction? // *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity / Ed. by L. Ellis, F. L. Kidner.* London, New York: Routledge, 2004. — 164 p.
- Watts 2005 — Watts E.J. Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' Life of Severus // *Journal of Early Christian Studies.* 2005. Vol. 13. No. 4. P. 437-464.
- Watts 2009 — Watts E.J. The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius // *Greek, Roman, and Byzantine Studies.* 2009. Vol. 49. No. 1. P. 113-133.
- Watts 2016 — Watts E.J. The Letter Collection of Aeneas of Gaza // *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide / Ed. by C. Sogno, B.K. Storin, and E.J. Watts.* Oakland, California: University of California Press, 2016. P. 384-393.
- Westberg 2010 — Westberg D. Celebrating with Words. Studies in the Rhetorical Works of the Gaza School. Uppsala Universitet, 2010.
- Westberg 2016 — Westberg D. The Letter Collection of Procopius of Gaza // *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide / Ed. by C. Sogno, B.K. Storin, and E.J. Watts.* Oakland, California: University of California Press, 2016. P. 394-411.
- Wickkiser 2021 — Wickkiser B. Laomedon, Hesione, and the Sea-Monster // *The Oxford Handbook of Heracles / Ed. by D. Ogden.* New York: Oxford UP. P. 209-223.
- Winiarczyk 2013 — Winiarczyk M. The Sacred History of Euhemerus of Messene / Transl. by W. Zbihrowski-Kościa. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2013. — 276 p.

- Wortley 2012 — The Book of the Elders. Sayings of the Desert Fathers: The Systematic Collection / Transl. by J. Wortley. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012. — 386 p.
- Young 1972 — Young F. M. The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts // *Studia patristica*. Vol. XI. Berlin: Akademie Verlag, 1972. P. 278–281.
- Zander 1999 — Zander H. Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. — 869 S.
- Zhmod 2012 — Zhmod L. Pythagoras and the Early Pythagoreans / Transl. by K. Windle and R. Ireland. Oxford: Oxford UP, 2012. — 491 p.
- Ziolkowski 2009 — Ziolkowski J.M. Fairy Tales from Before Fairy Tales. The Medieval Latin Past of Wonderful Lies. The University of Michigan Press, 2009. — 500 p.

*СЕРЁГИН Андрей Владимирович*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН (Москва), [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru)

*Andrei SEREGIN*

## PREFACE TO THE TRANSLATION OF “THEOPHRASTUS” BY AENEAS OF GAZA

This publication is a translation of the dialogue “Theophrastus,” written in the fifth century A.D. by the eminent rhetorician Aeneas of Gaza. The dialogue criticizes the Neo-Platonic views on the transmigration of souls and the eternity of the world from a Christian perspective. The translation is provided with a preface and detailed commentary.

*Key words:* Aeneas of Gaza, ancient philosophy, eternity of the cosmos, metempsychosis, neoplatonism, patristics, eschatology.

*SEREGIN, Andrei Vladimirovich*, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Russian Federation, Moscow), [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru)

## [ПЕРЕВОД «ТЕОФРАСТА» ЭНЕЯ ИЗ ГАЗЫ]

[р. 1] Диалог Энея Софиста «Теофраст» о том, что у людей не бывает предшествующей жизни, а душа бессмертна.

Главные темы диалога:

[I] О том, что у людей не бывает предшествующей жизни (опровержение греческих словопрений)

[II] О том, что человеческая душа не переходит в других людей и неразумных животных

[III] И о Провидении: из-за чего [имеют место] страдания рожденных

[IV] О том, что разнообразие смертей полезно

[V] И о том, что человеческие души рождаются, но бессмертны

[VI] О том, что они ограничены [по числу], а не беспредельны

[VII] И о возникновении мира и [его] изменении к лучшему

[VIII] И о том, что у одной души не много тел, но одно, которое и воскресает, и становится причастным бессмертию

[IX] Почему не происходит воскресения также и неразумных [животных]

[X] О том, что и в этой жизни часто происходило воскресение мертвых ради доказательства будущего [воскресения]

Действующие лица диалога: Египет Александриец, Эвксифей Сириец, Теофраст Афинянин

[р. 2] Египет:

Куда и откуда<sup>1</sup>, Эвксифей?

Эвксифей:

От сирийцев к афинянам, Египет. Но противный ветер вынудил корабль сбиться с пути и преждевременно прервал плавание.

---

<sup>1</sup> С аналогичного вопроса начинается платоновский «Федр» (Pl. Phdr. 227a1). Финал «Теофраста» также отсылает к финалу «Федра» (см. примеч. 324).

И вот я с тобой возле Нила, а не Илисса<sup>2</sup> смотрю на Фарос<sup>3</sup>, а не Пирей<sup>4</sup>.

Египет:

Право, я очень благодарен этому ветру за то, что он вынудил тебя причалить у друзей. Или ты не вспоминаешь о философии Гиерокла<sup>5</sup>, у которого мы с ранних лет предавались философским занятиям и любили друг друга, имея многочисленных почитателей? Я, по крайней мере, не знаю, горевал ли еще когда-нибудь так, как когда ты от нас уехал, наполнив себя разнообразной мудростью ради сирийцев. И пусть время [разлуки] было долгим, оно не разрушило любовь, но она все так же в полном расцвете, как если бы ты уехал вчера, хотя я не видел тебя много лет и не думал, что увижу. Но какой-то случай, подыгрывая мне, вопреки ожиданию<sup>6</sup> охотится на того, о ком я тоскую<sup>7</sup>.

Эвксифей:

Теперь и я с тобой радуюсь этому случаю. И, стало быть, ветер не был противным, но милостивым и дружественным любви, если уж он доставляет любящему любимого. Но, скажи мне, есть ли еще среди вас те, кто разъясняет таинства философии, каким был [наш] учитель Гиерокл? Посещают ли [их] еще прекрасные и [р. 3] добронравные юноши, каким был тот Протагор из Ликийи<sup>8</sup>, мой ровесник, но превзошедший меня красотой и одаренностью?

Египет:

Эти прекрасные [вещи] имели место давно, а теперь миновали и прошли. Один, записавшись в ученики, не желает учиться, другой же, притворяясь наставником в таинствах, не умеет учить. И театр, и конские бега процветают, но философия и изящная словесность (τὰ μουσεία)<sup>9</sup> пришли в ужасное запустение.

<sup>2</sup> Илисс (Илисос) — река в Аттике, недалеко от Афин. Это еще одна возможная отсылка к «Федру» (ср. Phdr. 229a1).

<sup>3</sup> Остров в устье Нила, где находился Александрийский маяк.

<sup>4</sup> Афинский порт.

<sup>5</sup> Гиерокл — неоплатонический философ V в. н.э., возможный учитель Энея. См. Введение.

<sup>6</sup> Возможная аллюзия к Pl. Plt. 295d1.

<sup>7</sup> Вслед за AG, p. 56, п. 7 читаю λοβοῦμενον вместо рукописного λοτοῦμενον.

<sup>8</sup> Неизвестная личность.

<sup>9</sup> Буквально: «святилища Муз».

Эвксифей:

И сам подозревая это, я стремился в Афины, минуя Египет: не остался ли еще какой мудрец среди афинян? Ведь я хочу расспросить его о том, что приводит в большое затруднение как древних, так и нынешних [мужей], так что об этом рассуждают в одном случае так, а в другом этак.

Египет:

Так ты в Афинах, дружище! Ведь если ты хочешь узреть не Акрополь, не Пропилеи и не верфи, но мудрого мужа, то вот уж пошел третий день, как к нам прибыл Теофраст, великая слава Афин<sup>10</sup>. Пойдем же к нему! От него ты, пожалуй, узнаешь то, что ищешь, или же узнаешь, что этого даже и не следует искать у людей. Ибо ни среди афинян, ни среди [всех] остальных нельзя встретить никого мудрее Теофраста.

Эвксифей:

Да это дар небесный, по твоим словам, раз уж возле Нила я обрету философию афинян, так что узнаю эти [вещи], не рассекая великие моря. Но идем, ведь ты уже сделал меня почитателем Теофраста.

[р. 4] Египет:

Я пришел к тебе, Теофраст, приведя [тебе] соперника, Эвксифея, ибо и он любит философию.

Теофраст:

Право, Эвксифей — мой очень давний друг, раз уж он — любитель философии. Ибо [любовь к ней] — вещь прекрасная и редкостная, если уж и среди афинян, где философия особенно проявила себя, она совершенно изгнана и ни во что не ставится.

Эвксифей:

Напрасно, стало быть, я направлялся к афинянам, если, по твоим словам, не осталось никого, кто был бы в состоянии достойно ответить на [мое] вопрошание. Но не напрасно я преждевременно прервал плавание, если не без Божьей помощи обретаю возле Нила выдающегося философа и наилучшего из афинян. Однако, скажи мне, — а то Египет говорит, что, кроме как у тебя, больше и узнать негде — можно ли спрашивать, о чем бы мне ни захотелось?

---

<sup>10</sup> Вымышленный персонаж, который носит то же имя, что и известный ученик Аристотеля (ок. 371–281 гг. до н.э.).



Теофраст:

Конечно, спрашивай, если хочешь сделать мне приятное. Ведь уже много лет никто не спрашивал у меня ничего нового<sup>11</sup>.

Эвксифей:

Повезло нам, если уж есть возможность и научиться, и сделать что-то приятное наставнику. Жила ли уже душа здесь прежде и будет ли жить снова или же, прожив нынешнюю жизнь, она освобождена от здешних дел?

[р. 5] Теофраст:

И жила прежде, и будет жить. Ведь такова воля древних мудрецов — чтобы я учил именно этому.

Эвксифей:

Ты утверждаешь, что одна и та же душа неоднократно нисходит в эту вот [земную] жизнь?

Теофраст:

Утверждаю, конечно, если ты не выскажешь что-нибудь более мудрое.

Эвксифей:

Придет ли она [сюда] снова добровольно или по необходимости<sup>12</sup>?

Теофраст:

Я попытаюсь, словно во время священных обрядов, раскрыть тебе тайны древних<sup>13</sup>. Итак, Гераклит утверждает необходимую смену [тамошней жизни на здешнюю], говоря, что странствие души совершается вверх и вниз<sup>14</sup>: поскольку для нее тяжкий труд — следовать за творцом и вместе с богом наверху обходить эту все-

---

<sup>11</sup> Ср. слова Горгия в Pl. Grg. 448a2–3.

<sup>12</sup> Ср., например, Plot. IV, 8, 5 и Iamb. de An. 26, p. 54, 27–30; 29, p. 56, 18–24 Finamore-Dillon где обсуждается аналогичная альтернатива. Плотин пытается показать, что между этими вариантами вообще нет внутреннего противоречия, Ямвлих же допускает, что одни души спускаются в этот мир добровольно, а другие по необходимости.

<sup>13</sup> AG, p. 57, п. 13 указывает в качестве параллели Pl. Phd. 59e, но я ее не нахожу. Некоторое отдаленное сходство можно усмотреть лишь с Phd. 59c8–d1. Нижеследующий доксографический пассаж на pp. 5–7 (исключая характеристику Аристотеля) композиционно и содержательно близок к аналогичной доксографии в Plot. IV, 8, 1 (ср. Sikorski 1909, 22–24).

<sup>14</sup> Fr. 33(/2) Marcovich. Ср. в целом Fr. 33 Marcovich и DK 22 B 60.

ленную, а также быть в его подчинении и под его управлением, вот поэтому, говорит он, душа уносится вниз из желания побыть в покое и надежды на [собственное] господство<sup>15</sup>. Эмпедокл же устрашает [нас], говоря, что для согрешивших душ существует закон — низвергнуться сюда<sup>16</sup>. Движимый мудростью он поместил корни вечнодвижущейся и самодвижущейся души в растение. В самом деле, он говорит (ибо я весьма кстати помню этот стих):

**[р. 6]** Я же, однако, и девой, и юношей [на свет] родился,  
И деревцом, и птицей,<sup>17</sup>

между делом ненавязчиво указывая на то, на что намекал и Пифагор<sup>18</sup>. И, конечно, Платон, наш прародитель, много и прекрасно рассуждает о душе и о [ее] странствии, причём, говоря [об этом] во многих местах, не всюду говорит одно и то же; но, с одной стороны<sup>19</sup>, Сократ у него в «Федоне», презрев все чувственное и подвергнув порицанию соединение души с телом<sup>20</sup>, оплакивает душу словно она в некоей темнице и погребена в теле, как в могиле<sup>21</sup>, и восхищается [содержащимся] в тайных учениях рассказом, гласящим, что с тех пор, как мы прибыли [в этот мир], мы оказались «словно под какой-то стражей»<sup>22</sup>; и [если] Эмпедокл эту вселенную представил «гротом» (*ἄντρον*)<sup>23</sup>, Платон в «Государстве» поменял

<sup>15</sup> Fr. 56(a3) Marcovich, включающий в себя также фрагмент, упомянутый в предыдущем примечании. Ср. в целом Fr. 56 Marcovich и DK 22 В 84ab, а также неоплатонические параллели в Plot. IV, 8, 1, 11–15; IV, 8, 5, 6–7 Henry-Schwyzler; Iamb. de An. 22, p. 48, 21–22; 27, p. 54, 17–20 Finamore-Dillon.

<sup>16</sup> Ср. DK 31 В 115, Plot. IV, 8, 1, 17–20; IV, 8, 5, 5–6 Henry-Schwyzler и в целом тексты, переведенные в Inwood 2001, 86–90.

<sup>17</sup> DK 31 В 117.

<sup>18</sup> Ср. Plot. IV, 8, 1, 20–22 Henry-Schwyzler. В связи с реинкарнацией у Пифагора см., например, DK 21 В 7; DK 14 8–8a; Iamb. VP 18, (85). Подробнее см. Kalogerakos 1996, 98–149; Zhmud 2012, 221–238. См. также примеч. 86.

<sup>19</sup> Ср. Plot. IV, 8, 1, 23–27 Henry-Schwyzler.

<sup>20</sup> Pl. Phd. 66b–67b; ср. 81b–e.

<sup>21</sup> Орфическое представление (Fr. 8 Kern; DK 1 В 3; DK 44 В 14), воспроизведенное в Pl. Crat. 400bc.

<sup>22</sup> Pl. Phd. 62b2–5. Ср. Plot. IV, 8, 1, 28–33 Henry-Schwyzler.

<sup>23</sup> Ср. DK 31 В 117.

это название на «пещеру» (σπήλαιον)<sup>24</sup> и, конечно же, сказал, что уход души отсюда — это освобождение от оков и бегство из пещеры<sup>25</sup>; в другом же месте Сократ из «Федра» говорит, что видит нисходящие души лишенными крыльев; ибо обронившая крылья [душа] тяжелеет и устремляется вниз, пока, приблизившись к телу, не остановится, и всякий раз, когда «конь, [причастный] испорченности отягощен своим весом»<sup>26</sup>, она не может оставаться наверху и уверенно ехать на нем; и это и есть причина прибытия [в этот мир]; а когда она опять восходит наверх, кругообороты [душ] (περίοδοι)<sup>27</sup> снова уносят ее сюда и посылают на суд и возмездие, но также и жребий, случайность и необходимость увлекают ее вниз<sup>28</sup>.

[р. 7] Вот так, повсюду подвергнув порицанию сошествие души к телу, при сочинении «Тимея» он переменял мнение: он одобряет [ее] прибытие [сюда] и восхищается этим миром, называя его «блаженным богом»<sup>29</sup>, а появившуюся здесь душу приветствует. Ведь он убежден, что она дана [нам] благим творцом и готов убедить в этом остальных. В самом деле, этой вселенной надлежало быть разумной, — и этого не могло произойти без души — но также и совершенной. Вот это душа каждого и дает вселенной, когда она оживляет (ἐνεύρουσα), скрепляет, украшает и упорядочивает чувственно воспринимаемое [существо], тем самым с охотою служа Тому, кто с охотою творит, дабы это его прекрасное создание не осталось несовершенным. Ибо он хотел явить в чувственно воспринимаемом мире все то, что предсуществует в умопостижимом<sup>30</sup>. Вот что [говорил наш] прародитель. Ученик же его, Аристотель, [говорит уже] не это, но, вводя новый термин, [заявляет], что душа есть «актуальность» (ἐντελέχεια)<sup>31</sup>, так как она привно-

<sup>24</sup> Имеется в виду знаменитый образ пещеры из Pl. R. 514a–517c.

<sup>25</sup> Pl. R. 515c4–5; 517b4–6; Cp. Plot. IV, 8, 1, 33–36 Henry-Schwyzler.

<sup>26</sup> Pl. Phdr. 247b3. В целом это предложение отсылает к Pl. Phdr. 246a–249d, где развивается образ души, как крылатой упряжки коней, которыми руководит возникший-разум, и описывается ее падение в материальное тело вследствие утраты крыльев.

<sup>27</sup> Cp. Pl. Phdr. 248e–249b.

<sup>28</sup> Cp. Plot. IV, 8, 1, 36–40 Henry-Schwyzler.

<sup>29</sup> Pl. Ti. 34b8.

<sup>30</sup> См. Pl. Ti. 30b–d; 39e; Cp. Plot. IV, 8, 1, 40–50 Henry-Schwyzler.

<sup>31</sup> Arist. de An. 412a27–b6; cp. 414a20–28.

сит в материю совершенство и является формой, впрочем, не бессмертной, ведь один лишь «ум, [пришедший] снаружи»<sup>32</sup> — ибо так он его называет — бессмертен<sup>33</sup>, и душа [тоже приходит] извне. Ведь она не может освещаться здесь умом, словно лучом, из самой себя.

Эвксифей:

Блажен ты<sup>34</sup>, Теофраст, ибо из великого разнообразия имеющихся древних высказываний ни одно не осталось тебе неизвестным, но ты ясно наставляешь им всем, словно придумал их сам, а не излагаешь то, что принадлежит древним. Видно, что память у тебя лучше, чем у Гиппия<sup>35</sup>, и подготовлен ты превосходно. Но я все еще пребываю в замешательстве, как мне поступить, и не знаю, кем мне стать, так как не ведаю, за кем именно мне более подобает следовать — [р. 8] за Гераклитом ли, которому кажется, что бегство в эту нашу жизнь есть отдохновение души от трудов наверху<sup>36</sup>, или за Эмпедоклом, который низвергнул душу сюда в качестве расплаты за то, в чем она согрешила, или же скорее за Платоном, который <высылает><sup>37</sup> душу [сюда], как ему только заблагорассудится, то в качестве расплаты, то для того, чтобы эта вселенная была совершенной, и то против ее воли, а то добровольно, и иногда насильственно, а иногда в результате ее собственного движения; я уж умолчу об Аристотеле, который от чрезмерной мудрости упразднил бессмертие души; [все] они, взятые по отдельности, ниспровергают взгляды друг друга, философствуя в противоречии как с остальными, так и с самими собой<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> Согласно Arist. GA 736b27–28, ум проникает в душу откуда-то «снаружи» (ἄραθεν).

<sup>33</sup> Ср. Arist. de An. 408b18–29; 413b24–32; 429b3–5; 430a17–25; GA 737a9–10; Metaph. 1070a24–26.

<sup>34</sup> Ср. Pl. R. 422e3.

<sup>35</sup> Софист Гиппий (V в. до н.э.), который славился хорошей памятью (Pl. Hp. Mi. 368d; Hp. Ma. 285e; DK 86 A 2, 11–12).

<sup>36</sup> Fr. 56(a4) Marcovich. Ср. примеч. 15.

<sup>37</sup> Вслед за AG, p. 57, n. 30 читаю ἐκτέμλει вместо рукописного ἐκτέμλεσθαι.

<sup>38</sup> Традиционный мотив патристической критики античной философской традиции. Ср., например, Just. dial. 2; Ps.-Just. coh. Gr. 5B–8E Morel; Tat. orat. 25, 1–2 Goodspeed; Thphl. Ant. Autol. III, 3; Arnob. nat. II,

Теофраст:

Представители Академии, переставляя, как им захочется, понятия и термины, подобно тем, кто толкует изречения оракула в соответствии с собственным желанием, хотят убедить [нас], что Платон <не><sup>39</sup> расходится с самим собой. Но мне кажется, что это выходит у них слишком натянуто. Ибо никогда не было и, пожалуй, не будет [никого] более способного ясно растолковать все, что он ни пожелает, чем Платон. Они же, стыдясь кажущихся расхождений, своим оправданием навлекают на него другое обвинение: ведь или этот философ — неясный учитель, или он из ревности утаивает свою мысль. Но Платон не страдает ни тем, ни другим, вот только от тех, кто умничает по поводу его [взглядов] (τὰ κείνου), осталось скрытым, что он принес в Грецию философию халдеев и египтян<sup>40</sup> и раскрыл сказанное Пифагором, Гераклитом и Эмпедоклом. Потому-то в одном месте ему свойственны одни рассуждения, а в другом — другие, дабы ничто из того, что было открыто мудростью, откуда бы оно ни происходило, не осталось неизвестным тем, кто занимается философией в Академии. К примеру, и относительно материи он наводит на мысль, что в каком-то смысле она возникла, а в каком-то является невозникшей<sup>41</sup>. Те, кто пришли после него, не ведая об утонченности и

---

56–57; Lact. inst. V, 3 (1); Eus. p.e. XIV, 2; Chrys. hom. 1–32 in Rom. PG 60, 414A и в целом Hermias irris.

<sup>39</sup> Чтение, встречающееся в некоторых рукописях (AG, p. 57, п. 31) и явно лучше соответствующее контексту (ср. «стыдясь кажущихся расхождений» ниже).

<sup>40</sup> Ср., например, Numen. Fr. 1 Des Places; Paus. IV, 32, 4; Lact. inst. IV, 2 (4).

<sup>41</sup> В платоновском «Тимее» утверждается, что упорядоченный космос «возник» (Pl. Ti. 28b7: γέγονεν) благодаря деятельности божественного демиурга. Многие позднейшие платоники считали, что это высказывание следует понимать не в буквальном смысле, но скорее в переносном, т.е., напр., каузальном, согласно которому существование космоса зависимо от Бога и, стало быть, он несамодостаточен, но это вполне совместно с его хронологической вечностью (например, Xenocr. Fr. 153–158 Parente; Speus. Fr. 61b Tarán; Crantor Fr. 2 Mullach = Fr. 9 Mette; Alcín. Epit. 14, 3; Calven. Fr. 22B Lakmann). Другие, напротив, трактовали платоновскую формулировку буквально: сперва существовала вечная неупорядоченная материя, а потом уже демиург создал из нее упорядоченный космос (например, Plu. De an.

многообразии познаний Платона и наперегонки стремясь придумать что-нибудь новое, сами себя привели в замешательство и, разошедшись [во взглядах], не следуют ни Платону, ни друг другу.

Эвксифей:

[р. 9] Ты весьма достойно разрешаешь меня от бремени, принесшего мне множество мук. Ведь у меня голова пошла кругом из-за этого затруднения, так что, забыв о родине и близких, я поплыл в Афины. Теперь же, случайно встретившись с тобой и дивясь присущей тебе мудрости, я еще больше удивляюсь тому, что тебя, досконально изучившего эти вещи, все еще носит то вверх, то вниз (ἄνω κάτω συμπαραθῆς) вслед за Пифагором, Платоном, халдеями и египтянами, тогда как они об одном и том же говорят не одно и то же — и все вместе, и по отдельности. Ведь говорить противоположные вещи — свойство неопытности, а не знания, и, по видимому, не Бог был зачинателем этого учения (а то, конечно, всем казалось бы одно и то же), но это некое человеческое мнение, в котором смешано много чего разного и противоречивого<sup>42</sup>.

Теофраст:

Я знаю, дорогой друг. Но и Платону тоже кажется, что надо верить собственным [мнениям] до тех пор, пока не явится более божественный муж и не научит самой истине, которой в свою очередь и подобает следовать<sup>43</sup>.

Эвксифей:

Поистине прекрасно сказано. Но скажи мне, не размышлял ли ты когда и над следующим, потому что меня приводит в смятение путаница среди философов древности: в самом деле, одни низвергают душу снова в людей, а другие — в животных<sup>44</sup>.

---

procr. 1013e–1014b, 1016d–1017c; Quaest. Plat. 1003a; Attic. Fr. 4; 19–26; 28–29 Des Places). Отсюда уже близко до утверждения, что *и саму материю* можно назвать как невозникшей, если иметь в виду ее неупорядоченное состояние, так и возникшей, если она оформлена и упорядочена (Numen. Fr. 52 Des Places; согласно этому фрагменту, некоторые пифагорейцы также допускали, что Бог или монада действительно производит саму материю или диаду, а не только оформляет ее). Ср. также *ниже*, pp. 43–47.

<sup>42</sup> См. примеч. 38.

<sup>43</sup> Ср. Pl. R. 388e2–3; Grg. 509a1–4, где, впрочем, акцент скорее на том, что следует придерживаться собственных аргументов, пока их никто не опровергнет.

<sup>44</sup> См. обсуждение этой проблематики, например, в Plot. III, 4, 2;

[р. 10] Теофраст:

Если бы ты знал все, то удивился бы, что за великая битва идет среди тех, кто высказывается [на этот счет]. Ибо я, стоя сам по себе в стороне

И от убийства мужей, и от крови и бранного шума<sup>45</sup>,

словно с наблюдательного пункта созерцал разнообразие этой битвы. И хочу описать ее тебе, поскольку ты слушаешь с интересом и любознателен. Итак, египтянам кажется, что одна и та же душа переодевается и в человека, и в быка, и в собаку, и в птицу, и в рыбу. И то она у них словно некий зверь — муравей или верблюд — обитает на земле, то, проскользнув в рыбу, став китом или сардиной, погружается в море, снова же переместившись в птичью природу, проносится в воздухе в виде галки или соловья, являя собой то одно, то другое из живых существ, пока, пройдя через них все, не подыметя вновь туда, откуда впервые сошла вниз.

Египет:

Ну и небылицы! И счастлив же был бы я, став верблюдом, китом или галкой...

Эвксифей:

Ты вот шутишь, Египет, а я поражаюсь Теофрасту, если, зная это, он все еще якшается с египтянами (τοῖς Αἰγυπτίοις)<sup>46</sup>.

[р. 11] Теофраст:

Сам Аполлон и дитя его<sup>47</sup> Платон сошлись во мнениях с египтянами, Аполлон — изрекая оракулы примерно в этом смысле и

---

Porph. 447F. Smith; Procl. in R. II, 333, 29 – 341, 4 Kroll; in Ti. III, 294, 22 – 295, 14 Diehl; Dam. in Phd. I, 355, p. 191–192 Westerink. В целом об истории представлений о реинкарнации в античности см., например, Long 1948; Dörrie 1976, 420–440; Deuse 1983, 129–167; Kalogerakos 1996, 18–31, 98–149, 255–262, 324–329, 343–372; Zander 1999, 57–152; Dörrie, Baltes 2002, 96–113, 344–387.

<sup>45</sup> Hom. II, XI, 164 (перевод В.В. Вересаева).

<sup>46</sup> AG, p. 17: he is still prepared to be mixed up with Egyptian doctrines. Но, на мой взгляд, последующий контекст показывает, что речь идет просто о египтянах.

<sup>47</sup> О легенде, согласно которой Платон был сыном Аполлона, см., например, D.L. III, 2; Plu. Quaest. conv. 717de; Apul. Pl. I, 1 (180) Beaujeu; Or. Cels. I, 37, 33–35; VI, 8, 10–14 Borret; Olymp. in Alc. 2, 21–31 Westerink. Подробнее см. Riginos 1976, 9–32.

повелевая, чтобы открытиям египтян во всем верили<sup>48</sup>, а Платон — когда, явив нам Тимея, он сказал, что души мужей, ставшие по-бабски изнеженными в этой жизни, вновь воскресают в виде женщин, а исполнившиеся порока — нисходят в животных и обитают вместе с сухопутными, летают вместе с пернатыми, собираются в косяки вместе с подводными [тварями]<sup>49</sup>. И при изложении беседы Сократа с Федоном он превращает тех, кто побуждаем своекорыстием и готов к грабежам, в коршунов и волков, а тех, кто порабошен вожделениями, изгоняет в ослов<sup>50</sup>. И когда он основывает счастливый город<sup>51</sup>, он в каком-то месте говорит там, что Орфей, сын Каллиопы, после того, как он окончил эту жизнь, растерзанный женщинами, избегая человеческой участи (τὸν ἀνθρώπων), стал лебедем из-за того, что тот, будучи музыкально одарен, создает музыку<sup>52</sup>. А Терсит, который был самым безобразным из всех пришедших под Илион, раз уж подражал Ахиллу не в том, как тот воевал, но в том, как он бранил Агамемнона, превращается в обезьяну и копирует действия людей, сменив присущий им облик, но не нрав<sup>53</sup>.

Эвксифей:

Так отчего же, дорогой друг, наставники в платоновских таинствах нисколько не умничают в этих случаях, как [они поступают] в других, и не прикрывают откровенно смехотворные вещи (τὸν πλατὸν γέλωτα) перестановкой терминов и смешением понятий?

[р. 12] Теофраст:

Древние наставники ничего не переделывали в этих высказываниях, хорошо зная, что, поскольку Платон обучал египетской премудрости, а египтяне все уши ему прожужжали о том, что душа людей проходит через все живые существа, он повсюду в [своих] рассуждениях распространяет это учение<sup>54</sup>. Поэтому Плотин<sup>55</sup>,

<sup>48</sup> Ср. Eus. p.e. IX, 10, 2–5 = Porphy. 324F. Smith (где см. др. источники).

<sup>49</sup> Pl. Ti. 42b–d; 90e–92c.

<sup>50</sup> Pl. Phd. 81d–82a.

<sup>51</sup> То есть в диалоге «Государство».

<sup>52</sup> Pl. R. 620a.

<sup>53</sup> Pl. R. 620c.

<sup>54</sup> AG, p. 17: he everywhere spread the doctrine of these sayings. Но мне кажется, что в формулировке πανταχοῦ τῶν λόγων διασπείρει τὸ δόγμα родительный падеж τῶν λόγων лучше отнести к πανταχοῦ (ср. LSJ, s.v.).

<sup>55</sup> Ср. Plot. I, 1, 11, 8–13; III, 4, 2, 17–30; IV, 7, 14, 1–3; VI, 4, 16, 1–4; VI, 7, 6, 21–7, 5 Henry-Schwyzler.



Гарпократион<sup>56</sup> и, разумеется (ἀμέλει)<sup>57</sup>, Боэт<sup>58</sup> и Нумений<sup>59</sup>, пережив у Платона коршуна, и [далее] передают его как коршуна, и волка — как волка, а осла — как осла. И обезьяной у них считается не что иное как она сама, и лебедем — не что иное, как лебедь, и они говорят, что для души возможно исполниться порока еще прежде тела и стать совершенно похожей на неразумных [животных]; стало быть, какому [из них] она уподобилась, к тому и устремляется, облекаясь одна в одно, а другая в другое живое существо<sup>60</sup>. Пришедшие же после Порфирий<sup>61</sup> и Ямвлих<sup>62</sup>, первый

<sup>56</sup> Гарпократион — платонический философ II в. н.э. Свидетельства о нем см. в Dillon 1971, Gioè 2002, 435–452 (воспроизведено в Vimercati 2015, 559–584). Первые три фразы этого абзаца соответствуют 18T Vimercati и Fr. 7 Dillon. Ср. также 19–20T Vimercati.

<sup>57</sup> Barth 1655, 98 предложил конъектуру Ἀμέλιος. В таком случае здесь имеется в виду Амелий, философ-неоплатоник III в. н.э., учившийся у Плотина. Brisson 1987, 847, п. 42 и 1989, 163 (DPhA I) принимает эту конъектуру и рассматривает данное место у Энея как свидетельство о взглядах Амелия. Dörrie, Baltes 2002, 373, Anm. 25 и Auffret 2020, 364–365 высказываются в пользу рукописного чтения.

<sup>58</sup> Идентичность этого Боэта является спорной. В научной литературе обсуждались следующие варианты: 1) стоик Боэт Сидонский II в. до н.э., 2) перипатетик Боэт Сидонский I в. до н.э., 3) Боэт, против которого Порфирий написал трактат «О душе» (скорее всего он тождественен перипатетику, хотя некоторые исследователи отождествляли его и со стоиком), 4) платонический лексикограф Боэт, вероятно, II в. н.э. См. соответствующие статьи в DPhA II, 122, 124 и 130. Auffret 2020, 372–376 аргументирует в пользу 4) на основании ранее игнорировавшихся сирийских свидетельств (ср. также Dörrie, Baltes 2002, 373, Anm. 26). Общий контекст у Энея, где речь идет о «наставниках в платоновских таинствах», как кажется, предполагает, что речь должна идти об авторе платонической направленности (ср. Auffret 2020, 373). Подробнее о лексикографе Боэте см. Dyck 1985, 75–84.

<sup>59</sup> Эта и следующая фразы соответствуют Numen. Fr. 49 Des Places.

<sup>60</sup> С финалом этого предложения ср. Plot. IV, 3, 12, 38–39 Henry-Schwyzler.

<sup>61</sup> Вся эта реплика Теофраста = Porph. 448F. Smith. Позиция Порфирия относительно переселения человеческих душ в тела животных является предметом дискуссий. Утверждения Августина о том, что он отрицал такую возможность (Porph. 300–300bF. Smith) в принципе совместимы с метафорической интерпретацией, которую ему приписывает Эней (ср.

— [человек] ученейший, а второй — снискавший божественное вдохновение<sup>63</sup>, как презирая в силу своей мудрости собственных предшественников, так и краснея за платоновых осла, волка и коршуна, постигли также, что у разумной души — одна сущность, а у неразумной — другая, и что сущности не переселяются [из одного сущего в другое], но скорее остаются в том же состоянии, в каком были, когда впервые произошли, ибо разумность не случайное свойство для души, чтобы переходить [к другому сущему], но [видовое] различие твердо установленной сущности, и совершенно невозможно, чтобы разум переместился в неразумное<sup>64</sup>, если только они не скажут, что и неразумное незаметно присваивает себе природу разума<sup>65</sup>. С некоторым запозданием приняв это в расчет, они оставили в стороне неразумные живые существа и внесли из-

также Porph. 447F., p. 515, 14 – 516, 19 Smith). В Porph. 382F. Smith (= Stob. I, 49, 60 = Plu. Mor. Fr. 200 Sandbach) усматривались признаки как метафорической, так и буквальной интерпретации (см. Smith 1984, 277 и Helmig 2008, 250–251, который, впрочем, поддерживает не менее традиционную атрибуцию этого фрагмента Плутарху). Есть также аргументы в пользу того, что позиция Порфирия (Sorabji 1993, 189–194; как, впрочем, и Ямвлиха, ср. Smith 1984, 280–282) могла быть ближе к третьему пониманию переселения человеческих душ в тела животных, которое Эней ниже (p. 14) приписывает Сириану и Проклу. Некоторые исследователи пытаются объяснить разноречивые данные об отношении Порфирия к метемпсихозу той или иной эволюцией его взглядов (см. Dierauer 1977, 80–87; Dörrle, Baltus 2002, 376–377).

<sup>62</sup> Nemes. nat. hom. 2, 595–600 Einarson (= Porph. 447F., p. 516, 20–25 Smith) утверждает, что Ямвлих допускал переселение человеческих душ только в человеческие тела, но при этом еще и противопоставляет его позицию метафорической интерпретации метемпсихоза Порфирием (ср. предыдущее примеч.).

<sup>63</sup> Ср. David in Porph., p. 92, 2–7 Busse, где эти характеристики Порфирия и Ямвлиха приписываются Дельфийскому оракулу. В связи с Ямвлихом ср. также Marin. Procl. 26, p. 30, 22 Saffrey-Segonds.

<sup>64</sup> Ср. Plu. De esu carn. 998c: переселение в тела животных предполагает, что разумное становится неразумным.

<sup>65</sup> Стоит отметить, что в платонической традиции присутствует представление о том, что животные обладают определенной формой рациональности. См. в целом De sollertia animalium и Bruta animalia ratione uti Плутарха, а также Cels. apud Or. Cels. IV, 84 (и в целом 81–98); Porph. Abst. III, 2–18. Подробнее см. Sorabji 1993, 45–47, 78–90, 192; Sorabji 2012, 213.

менения [в учение], говоря, что человек обретает новую жизнь не в осле, но в человеке, подобном ослу, и не во льве, но в человеке, подобном льву<sup>66</sup>. Ибо не природа, но облик тел меняется при переодевании, словно на сцене у трагических актеров, которые играют то Алкмеона, то Ореста<sup>67</sup>.

[р. 13] Эвксифей:

Они латают ветошь ветошью (λίον λίον συνάλπτουσι), согласно поговорке, Теофраст, и взялись злом изцелять зло<sup>68</sup>. Ибо к чему нужно было душе разлучаться с телом, если ее снова посылают вниз в тело? Смерть [в таком случае] бесполезна. Ведь следовало бы [тогда уж] продлевать жизнь самых порочных людей как раз настолько, [насколько нужно,] чтобы растянуть их наказание. Да и кроме того, если душа впадет в распущенность, оказавшись в этой жизни под властью бесчисленных похотей и постыдно служа им, как раб своим господам, то, когда из-за этого она снова отсылается правосудием для воскресения в человеке, подобном ослу, чтобы, по-видимому, служить похотям еще более, [получится, что] она приняла в качестве наказания то, что предоставляет средства для ее порока. И расплата, оказываясь, не уничтожает распущенность, но еще надежнее усиливает ее. Однако же правосудие считается

<sup>66</sup> Cp. Porph. 447F., p. 515, 14 – 516, 19 Smith; Procl. in Ti. III, 294, 23–26 Diehl; in R. II, 309, 3–14 Kroll; Dam. in Phd. I, 355, 5–9 Westerink; Calc. in Ti. 198, p. 219, 4–14 Waszink. Согласно Dierauer 1977, 82–83, Эней якобы вовсе не хочет сказать, что Порфирий и Ямвлих вообще не допускали переселения человеческой души в тело животного, но речь идет лишь о том, что при таком переселении эта душа остается именно человеческой и не утрачивает разумность. Но эта интерпретация представляется слишком натянутой (cp. Dörrie, Baltes 2002, 375, Anm. 39).

<sup>67</sup> В связи с этой театральной метафорой применительно к метемпсихозу ср., например, Plot. III, 2, 15, 21–29 Henry-Schwyzler. Алкмеон и Орест — традиционные примеры матереубийц из греческой мифологии и нередко упоминаются вместе (cp. SVF III, 688, 20–21 von Arnim; Ael. NA I, 24, 11 Herscher; Philostr. VA IV, 38, 36–37 Kayser; VS 1, p. 481, 10 Kayser).

<sup>68</sup> Распространенные поговорки. В связи с первой ср. Pl. Euthd. 298c6; Paroemiographi I, 113, 96 и 272, 16; Suid. Λ 566 Adler, а со второй — Hdt. III, 53, 14 Legrand; Th. V, 65, 2 Powell; S. Fr. 77, 2 Radt; Lib. Decl. 31, 1, 35, 8 Foerster; Hierocl. in CA 14, 6, 9; 14, 12, 11–12 Koehler.

врачеванием страстей<sup>69</sup>, потому что оно сокращает, отсекает, расчленяет и полностью искореняет [их], а не потому что пробуждает и обостряет или измышляет для страсти новый материал. Ведь если бы это было так, то это было бы все равно, как если бы какой-нибудь судья, взяв человека, схваченного за кражу, велел ему не претерпеть некоторое страдание, но, посещая святилища, брать там что он только ни пожелает, тем самым отнесясь к алчности с щедростью (ἀφθόρως ἔχει)<sup>70</sup> и предоставив ему безбоязненно касаться приношений, раз уж его схватили за кражу. Сейчас такой-то принадлежит к числу разнузданных [педерастов] (ἀγρίων) и возвращает цветущих юношей, потом пусть станет юным красавцем, дабы и сам испытал это; другой же, прелюбодей, пусть превратится в женщину, чтобы его обесчестило прелюбодеяние<sup>71</sup>.

Египет:

Ну и ну, что за нелепость! Правосудие становится сводником...

[р. 14] Эвксифей:

Но, Египет, так велят ученейший Порфирий и боговдохновенный Ямвлих, приписывая то, что зависит от нас (τὸ ἐφ' ἡμῖν), судьям в Аиде и делая правосудие виновным в человеческих промахах<sup>72</sup>. А Теофраст хочет, чтобы мы последовали за ними.

Теофраст:

Пожалуй, пока что не хочу, Эвксифей. Ведь ни Сириан<sup>73</sup>, ни

<sup>69</sup> Греч. ἡ δίκη τῶν παθιμάτων ἰατρικῇ νομίζεται. Отсылка прежде всего к Pl. Grg. 478b1; d6–7. В целом за этим тезисом стоит распространенная у античных и раннехристианских авторов «медицинско-педагогическая» трактовка наказания, при которой ему приписывается прежде всего исправительная функция (например, Pl. Grg. 477a; 478a; 478cd; 480cd; 525bc; Prt. 324a–325b; R. 445a; 591ab; Lg. 854d; 933e–934b; Arist. EE 1214b32–34; 1220a34–37; Rh. 1374b33; SVF II, 1175; Alcin. Epit. 31, 3; Clem. str. VII, 16, 102, 5; Or. Cels. VI, 56; Plot. IV, 4, 45, 46–51 Henry-Schwyzler; Hierocl. in CA 14, 8, 3 – 10, 3 Koehler; Simp. in Epict., p. 39, 25–45 Didot).

<sup>70</sup> Это выражение — возможная аллюзия к Pl. Grg. 494c7; e6.

<sup>71</sup> Ср. Pl. Lg. 870e; 872e–873a; Plot. III, 2, 13, 8–15 Henry-Schwyzler, где действительно предполагается подобная логика, но применительно к другим примерам (убийство, изнасилование и т.п.).

<sup>72</sup> Эта фраза = Porph. 466F. Smith.

<sup>73</sup> Сириан (ум. ок. 437 г. н.э.) был учителем Прокла и Гермия, в

Прокл не следуют за ними, но нашли нечто своеобразное и новое.

Эвксифей:

Что же это, Теофраст?

Теофраст:

Душу, настроенную на грабеж, они не превращают в коршуну, ведь неразумно, чтобы разумная [душа] перемещалась в неразумное [существо], и не выслают в человека, подобного коршуну, ведь нелепо, если наказание становится причиной алчности, но говорят, что у коршуна есть своя собственная душа, неразумная, человеческая же привязана к ней, при ней пребывает и вместе с ней летает<sup>74</sup>. И именно так осуществляется возмездие<sup>75</sup>.

Эвксифей:

Эта находка хоть и поновее, но еще более смехотворна — если Одиссей сопровождает муравья, так как оба они хозяйственны и способны перенести множество трудов, а Гектор привязан к осе, ведь и он, и она «потрясают шлемом» (κορυθαίολω)<sup>76</sup> и донельзя воинственны, лягушка же, конечно, окажется еще и Клеоном<sup>77</sup>,

текстах которых хорошо засвидетельствована приписываемая ему здесь позиция (см. след. примеч.), хотя сам Прокл возводит ее к ученику Порфирия и Ямвлиха Феодору Асинскому (Procl. in R. II, 310, 4–6 Kroll).

<sup>74</sup> Ср. Procl. in R. II, 309, 28 – 312, 5; II, 334, 13–18 Kroll; in Ti. III, 294, 29 – 295, 14 Diehl; Herm. in Phdr., p. 170, 16–19 Couvreur; Dam. in Phd. I, 355, 9–15 Westerink; Sallust. 20, 1 Rochefort.

<sup>75</sup> Доксография неоплатонических представлений о метемпсихозе, предложенная Энеем на pp. 12–14, предполагает, что платоновские утверждения о переселении человеческой души в тела животных могут трактоваться тройко: 1) буквально, т.е. индивидуальная душа, которая жила в человеческом теле, в следующем воплощении вселяется в тело животного; 2) метафорически, т.е. эта душа вселяется в тело человека, по характеру напоминающего соответствующее животное; 3) эта душа сопровождает неразумную душу животного, одушевляющую его тело. Эти же три варианта отражены в Dam. in Phd. I, 355, p. 191–192 Westerink и Procl. in Ti. III, 294, 22 – 295, 14 Diehl. Как показывает Auffret 2020, 365–370, в конечном счете доксографические сведения Энея, вероятно, восходят к несохранившемуся комментарию Прокла на «Федр». См. также Sorabji 2012, 213–216.

<sup>76</sup> «Потрясающий шлемом» — стандартный гомеровский эпитет применительно к Гектору (Hom. II. II, 816; III, 83; 324; V, 680 и др.).

<sup>77</sup> Афинский политический деятель V в. до н.э. радикально демократической направленности, обыкновенно изображаемый в античных ис-

ведь оба частенько орут, а муха увлечет за собой Гипербола<sup>78</sup>, ибо их общей чертой является бесстыдство. А что муравей, оса, лягушка, муха являются чем-то двойственным, оставалось незаметным! [р. 15] Ведь не без тела сопровождает [их] и Одиссей, и любой другой, если уж сопровождает. Ибо, по твоим словам, не целиком разлучился с телом тот, кто еще нуждается в возмездии<sup>79</sup>.

Теофраст:

Конечно, нет.

Эвксифей:

Так прячется ли Одиссей внутри муравья или висит у него на ноге, словно на баране [в пещере] у Циклопа<sup>80</sup>, а муравей тащит его за собой, куда вздумает? Почему ты смеешься над этим, Египет?

Египет:

Разве не смешно, что в своей заносчивости они нисколько не замечают, что это все басни?

Эвксифей:

Так что же, Теофраст, если бы ты заметил стаю летящих с криком скворцов или журавлей, то, видимо, сказал бы, что это те, кто буйствовал в армии или на сцене, наглецы, смутьяны и бесстыдники, умерев, оказались привязаны к этим птицам и кричат, подобно им, и повсюду за ними следуют; если же пойманных птиц приносят в жертву, то заклание птиц оборачивается бегством для узников; ибо те освобождаются благодаря исчезновению души, с которой они были связаны. Они ведь не скажут, что неразумная душа бессмертна<sup>81</sup>. Так что же? Если человеческие души были

---

точниках как образцовый демагог, отличавшийся крайне экспрессивными ораторскими манерами. Ср., например, Plu. Nic. 8, 6 Ziegler.

<sup>78</sup> Еще один афинский политик-демократ V в. до н.э., получающий в большинстве античных источников крайне нелестную оценку (например, Ar. Eq. 1304; Th. VIII, 73, 3 Powell).

<sup>79</sup> Вероятно, речь идет о т.н. «пневматическом» теле. См. *ниже*, примеч. 261, а также AG, p. 60, n. 63.

<sup>80</sup> Hom. Od. IX, 425–461.

<sup>81</sup> Вопрос о бессмертии неразумной души в платонической традиции касается как неразумных частей человеческой души, так и душ неразумных животных. Данные платоновского корпуса на этот счет противоречивы: например, согласно Phdr. 245c5 «всякая душа бессмертна» и образ души как крылатой упряжки коней, управляемой возничим, в Phdr.

привязаны к сардинам, но сеть у рыболовов работает исправно, разве [души], освободившись, не посмеются над этим возмездием? Ведь что для рыб — пленение, то для душ — избавление, и для человеческих душ ловля сардин оборачивается свободой. [р. 16] А, к примеру, пчеловоды, когда не хватает пчел, используют такую хитрость: загнав быка в небольшое помещение, они бьют [его] дубинами, пока он не лишится сил; и когда он вот так упадет, то и остается там лежать (πρωτόθεται); они же тщательно затворяют двери, чтобы ни с одной стороны внутрь не проникало ни ветерка, а потом уходят; отсчитав сорок дней и затем отворив [двери], они обнаруживают, что бык сгнил, а вокруг кружится целая тьма живых существ вместо одного; в самом деле, дом внезапно оказывается полным пчел, которые родились из быка и, вскормленные в рою, пустили в ход свои крылья; вот их-то подобрал и позабо-

246ab имплицитно предполагает, что души обладают неразумными частями еще до падения в тело, тогда как в Ti. 69c–e эти части эксплицитно обозначаются как смертные, что, возможно, подразумевается также в R. 611b–612a. Мнения последующих платоников по этому поводу разделились. В пользу бессмертия неразумной души ср., например, Speus. Fr. 55 Taran = Xenocr. Fr. 211 Isnardi Parente; Gal. De plac. Hipp. et Plat. IX, 9, 10, 1–3 De Lacy; Harpocr. 15T Vimercati = Fr. 10 Dillon (эксплицитно о душах животных); Iamb. de An. 37, p. 66, 6–8 Finamore-Dillon; In Ti. Fr. 81 Dillon (отдельно от разумной души); а в пользу того, что только разумная душа бессмертна — Attic. Fr. 15 Des Places = Alb. test. 16 Göransson; Gal. Quod an. mor. IV, p. 772, 17 – 773, 7 Kühn; Alcino. Epit. 23, 1; 25, 5; Herm. in Phdr., p. 102, 15–26 Couvreur. Существовали также более нюансированные позиции, согласно которым неразумная душа в той или иной форме сохраняется, как минимум, в течение долгого времени после смерти (ср., например, Plot. IV, 7, 14; Porph. in Ti. II, Fr. 80 Sodano). Позиция Сириана и Прокла, которая, по-видимому, имеется здесь в виду Энеем (ср. также Procl. in R. I, 215, 5–6 Kroll; Dam. in Phd. I, 177, 5 Westerink; Herm. in Phdr., p. 102, 15–26 Couvreur, где можно предполагать отражение взглядов Сириана), по сути, однако, скорее представляла собой достаточно сложный компромисс между всеми этими точками зрения (см. Procl. in Ti. III, 236, 31 – 238, 23 Diehl). Подробнее см. Dörrie 1976, 420–440; Finamore 1985, 15–27 (о Порфирии и Ямвлихе) и в целом спектр мнений, представленный в Procl. in Ti. III, 234, 8 – 238, 23 Diehl; Herm. in Phdr., p. 102, 10–26 Couvreur; Dam. in Phd. I, 177 Westerink.

тившись о них, пчеловоды и налаживают производство меда<sup>82</sup>. Итак, одна ли душа, раздробившись, распалась на многие тысячи [других], которые [прежде] заключал в себе один бык, собрав их [воедино], или же она образовала рои пчел, призвав к себе это множество [душ со стороны]? Мне эти [предположения] представляются явно смехотворными, а тебе нет? И, возможно, у любителей новшеств найдется еще и четвертое [объяснение]. Но сколь велика битва словес, столь же велика и ошибочность учений. Куда вы несетесь<sup>83</sup>, афиняне, доверяя любому, кто рассказывает басни? Ты ведь видишь, как это рассуждение, если его, словно те камни, что несут в себе огонь, потереть само о себя, само же испускает свет и разоблачает то, что до сих пор таилось во тьме, и уже не позволяет настаивать на том, что у души была предшествующая жизнь.

Теофраст:

Эти [соображения] и прежде неоднократно осаждали меня, приводя в замешательство мою мысль. Но благоговение перед отеческим наследием и недостаток союзников стесняли и сдерживали меня.

Эвксифей:

А не приходило ли тебе в голову прежде остальных [доводов] вот что: если душа уже жила прежде, она бы, пожалуй, помнила об этом или вспоминала бы? Ведь, разумеется, и познание древние

<sup>82</sup> Т.н. bougonia, т.е. «рождение [пчел] от быка», открытие которого в греческой мифологии приписывается сыну Аполлона Аристею. Это разновидность распространенного в античности и средневековье представления о спонтанном самозарождении насекомых и мелких животных из разлагающихся трупов более крупных живых существ. Ср., например, Archel. Aeg. Fr. 125–129 Lloyd-Jones, Parsons; Antig. Mir. 19; Nic. Ther. 741; Verg. G. IV, 295–314; Ov. Fast. I, 376–380; Met. XV, 361–71; Var. R. II, 5, 5; III, 16, 4; Plin. Nat. XI, 70; Ael. NA I, 28; Porph. Antr. 15, 8–9 (Seminar Classics 609); Olymp. in Mete., p. 278, 4–9 Stüve (CAG 12.2); Phlp. in Ph. I, p. 179, 2–10 Vitelli (CAG 16); Simp. in Ph. I, p. 239, 18–19 Diels (CAG 9); in Cael., p. 344, 10–12 Heiberg (CAG 7).

<sup>83</sup> Распространенное риторическое клише (πῶι φέρεσθε;). Ср., например, Pl. (sp.) Clit. 407b1; Epict. III, 22, 26; Corp. Herm. VII, 1, 1 Nock-Festugière; Plu. De mul. virt. 246a; D. Chr. Or. 13, 6, 3 von Arnim; Philostr. VA I, 17, 8–9 Kayser; Eus. Hierocl., p. 411, 20 Kayser; Him. Or. 66, 50 Colonna; Lib. Or. 18, 123, 5 Foerster.



зовут воспоминанием<sup>84</sup>. [р. 17] Далее, она вспоминает творца и умопостигаемую красоту, от которой уже довольно долгое время как удалилась, но совершенно забыла занятия, переживания, родину и родителей из предыдущей жизни, откуда переселилась [чуть ли не] вчера. Однако, насколько это правдоподобно — вспоминать о прекрасных вещах, но забыть о мучительных, память о которых в большей степени проникает и запечатлевается [в нас]? В самом деле, я, наказывая сына или раба за то, в чем они согрешили, перед возмездием не раз предварительно объявляю о причине возмездия и требую запомнить [ее], чтобы они уже не совершали тех же самых промахов. А Бог, приговорив к предельным карам, не сообщает страдающим, за что эти кары, но, вызывая отчетливое ощущение возмездия, отнимает память о грехах? Так какую же пользу принесло возмездие, утаивая грех? Стало быть, напротив, оно и подстрекает, и доводит [грешника] до безумия: он с легкостью и по справедливости бранит судью, если терпит возмездие, не сознавая за собой ничего дурного<sup>85</sup>. А сам-то ты, Теофраст, напомнив нам о стольких умопостроениях, не помнишь лишь о самом себе и, видимо, не можешь сказать, был ли ты солдатом или философом, или, может, зайцем или львом, или же сопровождал ли ты лебедя или коршуна?

Теофраст:

Говорят, Пифагор помнил, что когда-то был Эвфорбом из Трои<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Согласно Платону познание возможно только за счет того, что душа вспоминает идеи, которые видела в умопостигаемом мире до своего воплощения. Ср. Pl. Phd. 72e–76e; Men. 81c–e.

<sup>85</sup> Схожую аргументацию против метемпсихоза см. в Just. dial. 4, 5–7. Ср. также Iren. haer. II, 3, 1.

<sup>86</sup> Эвфорб — троянский герой, ранивший Гектора (Hom. II. XVI, 806–815; 850) и убитый Менелаем (Hom. II. XVII, 9–69). Согласно античной традиции Пифагор помнил о своих прежних воплощениях и утверждал, что в одном из них был Эвфорбом. Ср., например, Call. Iamb. Fr. 191, 59 Pfeiffer; D.L. VIII, 4–5 (= DK 14 8 = Heraclid. Pont. Fr. 89 Wehrli); D.S. X, 6, 1–3; Max. Tyr. X, 2a–e Hobein; Philostr. VA I, 1, 1–3; VIII, 7, 199–210 Kayser; Her., p. 725, 12–19 Kayser; Hipp. haer. I, 2, 11; I, 3, 3; Luc. Gall. 4, 10–11; 13, 4–16 Harmon; Porph. VP 26, 1–27, 3; 45, 4–9 Nauck; Iamb. VP 14 (63) Klein; Hyg. Fab. 112, 3; Ov. Met. XV, 160–164.

Эвксифей:

Говоря это, он бахвалился, замышляя с помощью этой уловки убедить как раз в том, чему учил — что душа уже жила прежде. Из этих же соображений он, спрятавшись на десять лет в выкопанной под землей пещере, вышел наверх якобы из Аида и, утверждая, будто услышал от Плутона, что душа бессмертна, вызвал к себе полное доверие<sup>87</sup>. Впоследствии Аполлоний Каппадокийский<sup>88</sup>, став любителем такого бахвальства, напел грекам басни о мудрецах среди индусов, что, мол, они знают, кем именно рождались когда-то, ссылаясь на свидетелей за пределами нашей части мира (τῆς οἰκουμένης)<sup>89</sup>. Но все же его опровергают. Ведь ни Ктесий<sup>90</sup>, сочинивший об индусах много чего баснословного, [р. 18] нигде не рассказывает таких басен, ни Арриан<sup>91</sup>, пишущий скорее в правдивом, а не баснословном духе, не упомянул об этом учении, хотя он сообщает о беседе брахманов с Александром, в которой они увещевают Александра отказаться от алчности<sup>92</sup>. А ведь момент требовал этого вымысла, дабы, измыслив незримые ужасы, они смогли поразить Александра, если уж его не поражало ничто из видимых. В самом деле, тогда-то в особенности и следовало показать превосходство [своей] философии, когда их единоплеменники подвергались опасности порабощения и вытеснения. Однако, они ни перед Александром ничего подобного не обнаружили, ни позже, когда отправили послание грекам и поносили [в нем] греческую философию, а собственную расхваливали<sup>93</sup>, нигде не вклю-

<sup>87</sup> Ср. D.L. VIII, 41 (= Hermipp. Fr. 20 Wehrli). Схожая легенда существует о бывшем рабе Пифагора, Залмоксисе (Hdt. IV, 95–96). В связи с традицией о сошествии Пифагора в Аид см. также D.L. VIII, 14; 28; 31 и Zhmud 2012, 216–218.

<sup>88</sup> Т.е. Аполлоний Тианский, неопифагорец I в. н.э., романизованную биографию которого написал в III в. н.э. Флавий Филострат.

<sup>89</sup> Philostr. VA III, 19–22.

<sup>90</sup> Ктесий Книдский, греческий историк и парадоксограф V–IV вв. до н.э., написавший сочинение «Об Индии» (Ἰνδικά).

<sup>91</sup> Флавий Арриан, греческий историк II в. н.э., ученик Эпиктета, помимо «Похода Александра» также написавший сочинение «Об Индии» (Ἰνδικά).

<sup>92</sup> Arr. An. VII, 1–2.

<sup>93</sup> Этой характеристике неплохо соответствует письмо гимнософи-

чили в послание этот вид бахвальства. Поэтому, если никто ни из предшествующих, ни из последующих [писателей] не свидетельствует в пользу этого рассказа, Аполлоний уличается в том, что один лишь он говорит ложь. Гиерокл же, не [наш] учитель, а тот, что приводит диковинные [истории]<sup>94</sup>, присовокупил [к ним] и следующую небылицу: что [некий] продажный юноша, — юноша этот был из Керкиры, — совершал плавание со своим любовником Мироном, когда же корабль причалил к какому-то пустынному месту, он сошел с него и опечалился, вспомнив, что там утопился (ἀτελεύτη)<sup>95</sup> один из его поклонников в предшествующей жизни, не добившись обладания красотой этого юноши, и стал плакать из-за того, что не уступил ему прежде этого. Разве не смешно, если продажный [юноша] припоминает [свое прежнее существование], а Сократ, видимо, не помнит, да и Платон, и они нисколько не бахвалятся тем, что знают что-нибудь о предшествующих [жизнях]? А еще у халдеев, египтян и греков те, кто собирают пожертвования на мистериальные обряды и предлагают своими чарами вызвать души давно умерших и при помощи заклинаний привести и привлечь их, куда им заблагорассудится, утверждают, что, захочешь

---

ста Калана Александру Великому, которое приводят Филон Александрийский и Амвросий Медиоланский (Ph. Prob. 96 = Epistolographi, p. 192 Herscher; Ambr. epist. II, 7 (37), 35; ср. также Ath. Mech. 5, 7–11 Schneider; Clem. str. IV, 7, 50, 1 и Djurslev 2020, 54–55).

<sup>94</sup> Согласно AG, p. 60, n. 75 (ср. Nadot 1978, 20), предположительно речь может идти о губернаторе Вифинии (RE VIII(2), 1477, Hierokles 13; PLRE I, 432, Hierocles 3), который в начале IV в. н.э. написал антихристианское сочинение «Любитель истины» (Φιλᾰλήθης), где сравнивал чудеса Аполлония Тианского и Иисуса Христа не в пользу последнего. Его содержание известно в основном благодаря дошедшему до нас опровержению Евсевия Кесарийского («Против Гиерокла»). Однако еще Прехтер (Praechter 1911, 1515–1516) высказал предположение, что это место у Энея представляет собой свидетельство о сочинении «Любители истории» (Φιλίστορες) парадоксографа Гиерокла (FrHG IV 430; ср. PLRE II, 560, Hierocles 2), а Якоби выдвинул альтернативную гипотезу, согласно которой здесь может иметься другой парадоксограф по имени Гиерон (RE VIII(2), 1478, Hierokles 16 и 1515, Hieron 20; ср. FrHG IV 429). Ср. также Herter 1965, 209; Brisson 1978, 89. Milazzo 1987, 67, похоже, ошибочно отождествляет автора «Любителя истины» с автором «Любителей истории».

<sup>95</sup> Или: «удавился».

ли ты позвать душу Гомера или Орфея, или Форонея<sup>96</sup>, или Кекропса<sup>97</sup>, [р. 19] они призовут их и заставят явиться, принося в жертву петухов и чертя [магические] знаки. Однако, если один [из них] родился соловьем, другой лебедем, третий человеком, четвертый львом, то как они явятся на зов, если при своем явлении не оставят птицу, зверя и человека без души? И как лебедь или лев узнает, что когда-то рождался человеком, если и человек [этого] не узнает? Впрочем, и эти [заклинатели] прибегают к мошенничеству в своих обрядах: ведь они заставляют явиться не твоего отца и не [твою] жену, но какого-нибудь злобного демона, изображающего отца и жену. По крайней мере, как только встает солнце, видение рассеивается. Так что эти всем известные рассказы — старушечьи побасенки<sup>98</sup>, и [в них нет] ничего достоверного.

Теофраст:

Мне кажется, ты хорошо рассуждаешь и весьма достойно вступил в борьбу. Но если мы совершенно устраним предшествующую жизнь души, происходящее кажется беспорядком, раз уж дурные благоденствуют, а хорошие терпят неудачи.

Эвксифей:

Я отвечу, если тебе угодно. Но скажи мне, что ты называешь неудачей? Или ты говоришь о болезни, бедности и о том, чтобы терпеть от порочных [людей] пытки, побои, а то и вовсе быть убитым?

Теофраст:

Я говорю об этом.

[р. 20] Эвксифей:

Но этот довод подошел бы тем, кого волнуют богатство, власть и удовольствие, а никак не Теофрасту. Ты ведь прекрасно помнишь, что бедность, болезнь и смерть не кажутся Сократу и философии ни постыдными, ни дурными, раз уж многим они зачастую приносили пользу. В самом деле, сам же Сократ гордится бедностью и называет ее богатством и оплотом философии<sup>99</sup>, рав-

<sup>96</sup> Мифологический персонаж, царь Аргоса и культурный герой.

<sup>97</sup> Имя двух мифологических персонажей. Один из них — царь Атики и культурный герой, а другой — царь Афин.

<sup>98</sup> Возможная аллюзия к Pl. Grg. 527a5.

<sup>99</sup> Sikorski 1909, 21 указал в качестве возможной параллели X. Smp. III, 8–9, где, впрочем, не сам Сократ, а беседующие с ним Антисфен и

но как и о болезни он сказал, что она сильно подтолкнула Феага к философии — в таких словах, если я правильно помню: «Конечно, и Феага, нашего товарища, все подталкивает, чтобы он отпал от философии, но болезненное состояние стесняет и сдерживает [его в этом]»<sup>100</sup>. Да и Платон, конечно, — ведь он-то сперва был крепок<sup>101</sup>, — после того, как завладел участком в болезнетворной местности, проживал на нем<sup>102</sup>, лишив себя большей части своего здоровья и променяв силу на умеренность. А смерть он весьма достойно называет освобождением и избавлением от зол<sup>103</sup>, наставляя тому, что Бог из жалости к человеку сделал смертными и его оковы<sup>104</sup>. Итак, если это — причины благ, то как же они могли бы быть злом? Распушенность же, алчность, неразумие и трусость и являются, и зовутся самыми постыдными из зол, ни одному из которых хорошие [люди] не причастны, но [им] всегда присуще счастье и непозволительно, чтобы оно [от них] уходило, если уж истинное счастье — это умеренность, справедливость, мужество и благоразумие, из коих ничто не покидает хороших [людей]<sup>105</sup>.

Хармид утверждают, что гордятся, соответственно, душевным богатством и материальной бедностью — тема, которая далее подробно развивается ими в *Smr.* IV, 29–44. Свидетельства об отношении Сократа к богатству перечислены в *SSR* I, p. 100, ad C 162 Giannantoni.

<sup>100</sup> Парафраза *Pl. R.* 496b7–c3. Феаг упоминается также в *Ap.* 33e и является одним из главных персонажей диалога «Феаг», принадлежность которого Платону, впрочем, оспаривается.

<sup>101</sup> Согласно *D.L.* III, 4–5, Платон в молодости отличался крепким здоровьем, занимался гимнастикой и участвовал как борец в Истмийских играх. Ср. в целом *Riginos* 1976, 35–37; 41–42.

<sup>102</sup> Греч. *νοσώδες χωρίον καταλαβὼν ἐνδιέτριβε*. *AG*, p. 23: ...chose a pestilent place in which to found his school. Разумеется, речь идет об Академии, но *ἐνδιέτριβε* означает, что Платон «проживал на» этом месте, а не «основал школу». В связи с этой легендой, подчеркивающей аскетическую мотивацию Платона при выборе места для Академии, ср., например, *Ael. VH IX, 10; Porph. Abst. I, 36, 5–7 Nauck; Bas. leg. lib. gent. 9, 80–84 Boulenger*. Подробнее см. *Riginos* 1976, 121–123.

<sup>103</sup> Ср. *Pl. Phd.* 64a; 66b–67e.

<sup>104</sup> Ср. *Plot. IV, 3, 12, 8–9 Henry-Schwytzer*.

<sup>105</sup> Эней упоминает здесь четыре «кардинальные» добродетели, традиционно признававшиеся в античной и раннехристианской этической традиции, и четыре противоположных им порока (ср., например, *A. Th.*

И тот, кто решился творить несправедливость, не отнимет их, так как не может. Впрочем, срезать кошелек и распороть тело он может<sup>106</sup>, оторгнуть же хоть частицу счастья бессилён. [р. 21] Над остальными-то вещами он господствует, но «у добродетели нет хозяев»<sup>107</sup> и свободное произволение есть прекраснейшее из достоинств разумной души, для нас она — первый и самый значительный дар Творца, который я ценю более всего и испытываю к подарившему [его] величайшую благодарность. Ибо что священнее свободы, которая, завладев человеком, делает его богом?

Теофраст:

Так разве не лучше было бы стать хорошими [людьми] в силу необходимости, чем под предлогом свободы иметь возможность воспринять порок?

Эвксифей:

И что это оказалась бы за добродетель у души, принужденной рабствовать? Ведь ничто навязанное силой не усваивается

610; Pl. R. 427e; 433bc; 435bc; SVF III, 70; 76; 95; 262; 265; Cic. Inv. 2, 159; Fin. I, 42–53; Ph. Leg. I, 63; M. Ant. V, 12; Ambr. off. I, 24, 115; Avg. mor. eccl. I, 25). В целом всё это рассуждение Эвксифея подразумевает ригористическую теорию ценностей, согласно которой, с одной стороны, все конвенциональные разновидности неморальных («телесных и внешних») благ и зол на самом деле не являются благом и злом и не влияют на человеческое счастье и несчастье, а, с другой, единственным подлинным благом и злом, целиком определяющим счастье или несчастье человека, является моральное («душевное») благо и зло, т.е. прежде всего — добродетели и пороки и деятельность в соответствии с ними. Эта теория имеет стоическое происхождение (например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; 362; 577; III, 16; 29–31; 33; 35–38; 40; 51; 79; 129; 139; 181; 587; 39 Diog.), но разделялась также многими платониками (например, Alcín. Epit. 27, 4–5; Attic. Fr. 2; 43 Des Places; Plot. I, 4, 4–8. 12–15; III, 2, 5, 6–7; III, 2, 6, 1–3 Henry-Schwyzler; Sallust. 9, 8; 21; предпосылки чему можно найти у самого Платона, ср. Pl. Ap. 30cd; 41cd; Smp. 216e; Euthd. 281de; 292b; R. 613a; Grg. 527cd) и христианскими отцами (например, Or. Cels. IV, 66, 10–13; VI, 54, 4–6; 55, 1–3 Borret; Gr. Thaum. pan. Or. 75–76; Bas. hex. 2, 5, 14–26 Giet; Gr. Naz. ep. 32, 5–7 Gallay; Gr. Nyss. or. catech. 7, 38–42 Srawley (= GNO III, IV, p. 28, 1–5 Mühlenberg); Chrys. stat. V, 2 (PG 49, 70); Thdt. affect. VI, 57–58; Cassian. conl. VI, 3–4).

<sup>106</sup> Cp. Pl. Grg. 508d7–e1.

<sup>107</sup> Pl. R. 617e3: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτος.

наилучшим образом, да и что-либо, возникнувшее по необходимости, не заслуживает доброй славы<sup>108</sup>. Каким же образом человек был бы лучше — если бы он был камнем (λίθος)<sup>109</sup>, влекомым, куда бы ни пожелал мастер, или когда он самостоятельно издает какой-нибудь звук, который Творец превосходно встраивает в гармонию целого?

Теофраст:

Но меня удивляет, что, возненавидев порок тех, кто хуже, он не уничтожает вместе с ним и свободный выбор у добрых.

Эвксифей:

Отчего же? Разве не прекраснее ради хороших терпеть неповиновение плохих, чем из-за непорядочности (ἀκοσμία) дурных отбросить добропорядочность (κόσμον) тех, кто лучше? Вот смотри, если некто, кому поручили возделывать землю и кого называют земледельцем, сбежав из виноградника, прибежав в город и сразу же заприметив гетеру, [р. 22] которая блещет красотой и золотом, пахнет благовониями, умело с ним заигрывает и льстиво говорит, в ошеломлении последует за ней, забыв о винограде, а тот, кто делит с ним земледельческий труд, узнав о любовной страсти товарища, еще усерднее возьмется за работу и станет возделывать виноградник еще больше, так чтобы восполнить недостаток в сбежавшем [работнике], — если бы тебе случилось быть хозяином тех земель, неужели ты выгнал бы из дома того, кто блюдет умеренность и трудится, из-за того, кто влюбился и пьянствует в городе?

Теофраст:

Ни в коем случае. Ведь мой участок пришел бы в ужасное запустение.

<sup>108</sup> Традиционное христианское представление, согласно которому добродетель является подлинной, только если не детерминирована природой, а свободно выбрана волей. Ср., например, Iren. haer. IV, 37, 2; 37, 6–7; Or. Cels. IV, 3, 31–55 Borret; Bas. hom. 9 (PG 31, 345, 18–31); Gr. Nyss. hom. opif. 16 (PG 44, 184, 28–30); Jo. D. f.o. (II), 43, 76–79 Kotter; Man. 32, 9–10; 69, 18–20 Kotter. Ср. Gronau 1922, 85–86.

<sup>109</sup> Возможная параллель развиваемой здесь метафоре — Plot. III, 2, 17, 64–70 Henry-Schwyzler, если вместо принятой издателями Плотина конъектуры λίθος в 67 строке принять рукописное чтение λίθος (ср. Armstrong 1999, III, 104, п. 1 с указанием этого места у Энея; Brisson-Pradeau 2009, 289, п. 206). Ср. также Plot. III, 1, 5, 18–20 Henry-Schwyzler.

Эвксифей:

Так разве ты не восхваляешь того, кто возделывает землю, тем в большей степени, что [у него] есть возможность пойти в город и напиться вместе с влюбленным [товарищем], а он променял удовольствие на достославный труд в поте лица (καλοῦς ἰδρωτάς)?

Теофраст:

И даже очень, если только хочу, чтобы мой виноград был в порядке. Но следовало бы хороших сохранять, а тех, кто хуже, либо не создавать изначально, либо уничтожать, едва они родились.

Эвксифей:

Стало быть, законодательство Солона не позволяет устанавливать закон под [отдельного] человека, но скорее — один и тот же для всех афинян, ты же не позволяешь, чтобы закон великого Законодателя был всеобщим, и не соглашаешься, чтобы один и тот же [закон] установили для всех людей, но есть такие, кого ты включаешь, повелевая, чтобы одних рождали и возвращали, а у других — чтобы смерть опережала рождение. [р. 23] Тогда уж пусть и солнце не всех согревает, да и земля не для всех приносит плод<sup>110</sup>. Или это утверждение чрезмерно, но ты хочешь<sup>111</sup>, чтобы человек во всем поступал правильно и ни в чем не погрешал? Ты в сильном восхищении перед человеком, потому и удивляешься, если он в чем-то погрешил. Но человек принадлежит не к первому разряду разумных [существ], а к последнему: хоть он превосходит неразумных [животных] бессмертием души и разумом, но тленностью тела и потребностью в пище уступает разумным сущностям свыше<sup>112</sup>. Следовательно, в происходящем нет ничего необычного<sup>113</sup>. Если бы душа побуждалась к вожделению и гневу, обосо-

<sup>110</sup> Возможная аллюзия к Мф. 5, 45.

<sup>111</sup> Греч. Ἦ τοῦτο μὲν λέγειν περίεργον, ἐθέλεις δὲ... AG, p. 24 переводит: *От does this go without saying, that you wish...* (курсив мой — А.С.) Но мне мне кажется довольно очевидным, что δὲ противопоставляет вторую часть фразы предыдущему контексту.

<sup>112</sup> Ср. Plot. III, 2, 8, 4–11 Henry-Schwyzler: моральное несовершенство человека обусловлено его средним иерархическим статусом между богами и животными.

<sup>113</sup> Греч. Οὐκ ἄρα παράδοξον τῶν γιγνομένων οὐδέν. AG, p. 24, на мой



бившись от тела, это было бы удивительно<sup>114</sup>, но теперь, [когда она] вместе с телом, ей должно было заботиться о здешних телах, <которые><sup>115</sup> сохраняет пища. Стало быть, пусть вожделеет правильно и в меру, говорит Творец. Или отчего только что родившийся ребенок жаждет молока и гневается на то, что [его] огорчает, если не для того, чтобы сохранить самого себя, приняв первое, но защитившись от второго? Итак, жизнь в соответствии с природой прекрасна и сберегается, вопреки природе — постыдна и наказуется, а сверх природы — велика и достойна почитания. Если же мы вычеркнем последних за то, что они — не первые, то не разрушим ли сразу же все устройство [вещей]? Ну в самом деле, если мы захотим вышвырнуть камень за то, что он не приносит плодов, словно растения, а растения опорочить за то, что они не возделывают землю, словно вола, да и вола разбранить, ведь его желания не того же рода, что у земледельца, то пусть и сам земледелец будет изгнан за то, что не пренебрег пищей наравне с высшими силами. А затем, исходя из [подобной] безрассудной премудрости, кто-нибудь поднимется вплоть до божественных [вещей], так как и высшие силы были назначены не творить, но прислуживать Творцу. Если мы так поступим, то какое из сущих оставим покоиться на своем месте? Но да будет Творец благосклонен [к нам], и пусть все останется в соответствии с [существующим] устройством. Ибо среди возникших вещей нет ничего ничтожного, но все они прекрасны, велики и упорядочены. И камень прекрасен <как> камень, и дерево <как> дерево<sup>116</sup>, и лев прекрасен, даже если и нападает в соответствии с принципом (λόγος) неразумной жизни, ведь нет в нем ничего лучше неразумия, потому он и не несет ответственности, что бы противоразумное ни делал<sup>117</sup>. [р. 24] Человек же — некое создание, исполненное значи-

---

взгляд, слишком усложняет смысл этой фразы, перевода: This is in no way unreasonable for those who are subject to generation.

<sup>114</sup> Это должно предполагать, что неразумные части души не сохраняются после смерти. Ср. примеч. 81.

<sup>115</sup> Вслед за AG, р. 61, п. 85 читаю ᾶ вместо рукописного ῶ.

<sup>116</sup> Вслед за AG, р. 61, п. 87 читаю ῖ... ῖ вместо рукописного εἰ... εἰ.

<sup>117</sup> В связи с тем, что от сущих можно требовать только той степени совершенства, которая соответствует их природе, занимающей то или иное иерархическое положение в универсуме, ср., например, Plot. III, 2, 3,

мости и красоты всякий раз, когда это человек, восходящий к благу и [заключенной] в благе мудрости; однако и к пище он стремится, и ощущает вещи, причиняющие страдание. Ибо он — человек и в том, и в другом отношении: благой ум, пользующийся неразумным телом<sup>118</sup>, но ставший самодержавным<sup>119</sup>, по своему произволу перемещается то вверх, то вниз, выбирая одно прежде другого; ведь присущая человеку свобода выбора на это способна. И сила разума упорядочена и [есть] управляющее начало<sup>120</sup>, а рвение неразумного [начала] — это беспорядочное стремление, если в него не привносится мера разумом. И если разум празден из-за нерадивости и медлительности или же из-за непросвещенности и занятости дольным (τὴν κάτω σχολήν)<sup>121</sup>, а также забвения о горнем (τὴν τῶν ἄνω λήθην), то возделение и гнев, словно упряжка коней после падения возничего<sup>122</sup>, приходят в возбуждение. Но это не то дело, которое не влечет за собой ответственности. Ибо Устроитель состязаний предварительно разъяснил упражнения и заранее сообщил, сколько всего участник состязаний должен одолеть (ἄσκεῖν). Пренебрегши этими [вещами], разум несет наказание не за то, что

36–41; III, 2, 7, 1–12; III, 2, 14, 6–20; III, 3, 3, 6–31 Henry-Schwyzler.

<sup>118</sup> Определение человека как души, пользующейся телом, восходит к Pl. Alc. 1 (sp.) 129e–130b.

<sup>119</sup> AG, p. 61, n. 88 проводит параллель с аналогичной характеристикой ума, правда — космического, у Анаксагора (DK 59 A 55: αὐτοκράτορα; DK 59 B 12: αὐτοκράτης).

<sup>120</sup> Или: «И сила разума и [его] управляющее начало упорядочены».

<sup>121</sup> Возможно, следовало бы читать τὴν <τῶν> κάτω σχολήν по аналогии с τὴν τῶν ἄνω λήθην? AG, p. 61, n. 89 переводит это выражение «concern for things here», отмечая при этом, что в данном контексте естественнее было бы ожидать ἀσχολίαν вместо σχολήν. Впрочем, Lampe, s.v. σχολή, 2 дает значение study, attention. В PG 85, 915B сохраняется более привычный смысл σχολή: ob rerum futurarum negligentiam, et praeteritarum oblivionem («из-за пренебрежения будущим и забвения о прошлом»). Но противопоставление будущего и прошлого кажется здесь не особенно уместным по контексту. Возможно, Эней как раз хочет сказать, что разум одновременно и «пренебрегает» дольным, т.е. не относится к нему, как должно, и «забывает» о горнем?

<sup>122</sup> То есть неразумные части души как они представлены в платоновском уподоблении души крылатой колеснице, которой управляет возничий-разум (Pl. Phdr. 246a–249d). Ср. примеч. 26.

сделал, а за то, что не сделал, не за то, что совершил, а за то, что оставил без внимания. Ведь разум, который способен прекратить беспорядок в неразумном [начале души], но оставляет его без внимания, в более истинном смысле [сам же] его производит. Стало быть, не следует доверять власть «ребенку в нас» (τῷ ἐν ἡμῖν παιδί)<sup>123</sup> — или же [не надо] удивляться, если все наши дела идут шиворот-навыворот. Ибо ребенок желает многих вещей, но наилучший ум и гнев, его соратник (συμμαχῶν)<sup>124</sup>, препятствуют бесчисленным желаниям и сокращают их. Если же господство худшего [начала] ужесточается, то в лучшем [начале] порождается смятение, которое можно исцелить. Ведь лекарств много: [это и] хороший образ жизни, и воспитание, и разум, и закон, и практикование прекрасных [поступков], и привычка, и знание, и порядок во всем. И, конечно, преходящесть накапливающихся [богатств]<sup>125</sup> для тех, кто [ее] наблюдает, есть достаточное наставление в умеренности. Например, как раз [таковы] частые превратности с днями, которые учат стремящихся побольше урвать, что, пролив много пота, они не приобрели ничего прочного, а тем, кто лишился всего, принесли утешение, [р. 25] поскольку они были избавлены от ненадежного предмета, который невозможно обезопасить<sup>126</sup>. Кто же ничего из этого не осознал, не может пребывать в спокойствии, но смятенно несется куда попало и, спотыкаясь словно во тьме, бранится, не постигнув ничего из тех прекрасных [вещей], что лежат у него на пути; однако непросвещенно не ведая о самом своем неведении<sup>127</sup>, он болен вдвойне, так как и сам не рассматривает и хулит то, что у него под ногами, и не желает происходяще-

<sup>123</sup> Pl. Phd. 77e5: ἐν ἡμῖν παῖς.

<sup>124</sup> Согласно Pl. R. 441e–442a функция гневного начала души, когда оно правильно воспитано, состоит в том, чтобы быть соратником (441eб: συμμαχῶν) разума в сдерживании вожделеющего начала.

<sup>125</sup> Греч. τῶν ἐπιρρέοντων ἢ μεταστάσις. Ср. LSJ, s.v. ἐπιρρέω, 2 и PG 85, 915B: eorum quae mortalibus affluunt bonorum commutatio. Или: «переменчивость преходящих [вещей]». Ср. AG, p. 26: the shifting nature of the flow of things.

<sup>126</sup> Ср. Aen. Gaz. Ep. 5; Plot. III, 2, 15, 39–43 Henry-Schwyzler.

<sup>127</sup> AG, p. 61, п. 92 связывает это выражение с сократической темой «двойного неведения» в Pl. Ap. 23ab; Men. 84ab; Tht. 210bc.

го<sup>128</sup>, но что ему только ни заблагорассудится, то и считает прекрасным и полезным. Так что, если дурной причинит несправедливость хорошему, сам же подстегиваемый к этому своим неразумием, Бог невиновен<sup>129</sup>: причинит же он несправедливость тому, кто на него наткнется, подобно тому как, если лучник стреляет, то необходимо, чтобы подвернувшийся [под выстрел] был ранен, каков бы он ни был. Но [этот] наглец поступает не в соответствии с порядком. Бог же обращает к порядку беспорядок [его] наглости, словно превосходный мастер, который правильно воспользовался тем, что [само собой] обнаружилось, для общего [блага своего] предприятия и то, что бесцельно выброшено и бесполезно для остальных, очищает, принуждает к согласию и встраивает в целое. Так что случающаяся несправедливость — зло и несправедливость для того, кто ее совершил, и сделавший [такое], по-видимому, не будет освобожден от вины, и не избежит правосудия; но для претерпевшего это не зло, а польза<sup>130</sup>, если уж страдание обеспечило ему преумножение счастья и оборачивается выигрышем для общества, ведь то, что хороший [человек] не избегает добродетели из страха смерти, — это достаточное поощрение к добродетели для тех, кто мыслит здраво. Потому-то, стало быть, Бог и сделал ее лишенной излишеств, могущества и удовольствия, так чтобы достойные участники состязания выбирали добродетель не ради чего-то [другого], но ради нее самой, не смешивая таким образом добродетель со страстью. И Он допускает, чтобы мучения предшествовали прекрасным [поступкам], словно тот, кто устраивает состязание и желает пробудить всю мощь души, раз она может вынести столь великую опасность ради прекрасного, так чтобы

---

<sup>128</sup> Греч. οὐκ ἐθέλων τὸ γινόμενον. Формулировка в стоическом духе. Ср. у Эпиктета: «Не требуй, чтобы происходящее происходило, как ты желаешь (τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις), но желай происходящего, как оно происходит (θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται), и ты будешь счастлив» (Epict. Ench. 8; ср. Ench. 33, 10 Schenkl; Diss. I, 12, 15; II, 14, 7; II, 17, 17–18; 21–22).

<sup>129</sup> Греч. Θεὸς ἀνάιτιος. Ср. Pl. R. 379c; 617e.

<sup>130</sup> Ср. Or. exp. in Pr. 11, PG 17, 189C; Plot. III, 2, 13, 8–9; IV, 3, 16, 17–22 Henry-Schwyzler; Olymp. In Grg. 17, 2, 20–28 Westerink; Nemes. nat. hom. 42, 327–338 Einarson.

бедствие оказалось доказательством силы, а не слабости<sup>131</sup>. И кроме того, если пострадавший добродетелен, то смерть случается ему на благо. [р. 26] Ибо на самом деле возможно, и умерев, жить по-настоящему и взойти вплоть до Первоначала, и уже не бояться изменения, но обладать бессмертным счастьем и наслаждением, подобающим чистой душе. Ведь эти-то вещи и считаются наградами за добродетель<sup>132</sup>, а не тираническая власть, и не излишек богатства, которые часто меняли многочисленных хозяев, да они и не блага, раз уж еще и причины зол, и не бессмертны, но [представляют собой] подобные теням мимолетные призраки<sup>133</sup>. Иногда человек хоть и спешит к добродетели, но — споткнулся и либо совершил, либо замыслил что-нибудь противозаконное, и нам-то кажется, что он в порядке, ибо наши и его [телесные] покровы оказываются помехой для ясного усмотрения того, что внутри, и в силу неведения причины мы удивляемся, если он как-нибудь пострадает, но для Судии все обнажено и, заметив человека, который остальное-то делает прекрасно, но в какой-то незначительной своей части поврежден, хотя и исцелим при помощи лекарства, Он позволяет ему в чем-то пострадать и понести расплату здесь, так чтобы, став чистым, он получал чистейшее наслаждение от прекрасного там<sup>134</sup>. Если же кто-то, кто причиняет несправедливость одному [человеку], претерпит зло от другого, то сам он пострадал справедливо, совершивший же [это] напал [на него] несправедливо и уже не избежит [наказания]. Бог же сочел одно с другим и свел вместе того, кому предстояло пострадать, с тем, кто пригоден сделать то, что тому подобало претерпеть<sup>135</sup>, и хотя каж-

<sup>131</sup> То есть мнимое (ср. примеч. 105) неморальное зло является благом для добродетельного человека, потому что позволяет ему полнее проявить свою добродетель. Ср., например, тезис Сенеки: «Несчастье — это повод для [проявления] добродетели» (Sen. Dial. (= De prov.) I, 4, 6: *calamitas virtutis occasio est*), а также множество ссылок на античных и христианских авторов, которые приводит в связи с этим Gronau 1922, 39.

<sup>132</sup> Греч. ἀρετῆς ἀθλα. Ср. Pl. III, 2, 5, 4 Henry-Schwyzler.

<sup>133</sup> Выражение «подобные теням... призраки» (σκιοειδῆ φαντάσματα), вероятно, заимствовано из Pl. Phd. 81d2.

<sup>134</sup> Ср., например, Or. exp. in Pr. PG 17, 189C; Nemes. nat. hom. 42, 327–333 Einarson и в целом Gronau 1922, 42–43.

<sup>135</sup> Ср. Plot. III, 2, 13, 9–11 Henry-Schwyzler.

дый, словно голос, самостоятельно издает звук<sup>136</sup>, один лучше, другой хуже, и один — делая, а другой — <претерпевая><sup>137</sup>, Он тем не менее свел их в единую гармонию. И не потому возникло зло, чтобы быть встроенным в этот порядок (συνταχθεῖν), но, поскольку оно возникло от нас, то было встроено в него Провидением. И это тоже великое могущество — прекрасно воспользоваться даже злом и при помощи тех [вещей], что от нас произошли бесформенными, быть способным довести до совершенства другие формы<sup>138</sup>. Именно так для душ подбирается то, что соответствует их заслугам, и то, что заболело, лечится, а общее [благо] сохраняется. [р. 27] Пусть дурной покамест будет богатым и здоровым, говорит человеколюбие Провидения, ведь либо он благодаря лечению станет лучше, словно дети, которых привлекает к ремеслу какое-нибудь удовольствие, либо, уличенный и обнаживший всю тайную гниль, что есть в его душе, и полностью раскрывший самого себя, он сам приготавливает себе огонь, нагромоздив [для него] много топлива, и, упав туда, уже не будет иметь ни оправдания, ни прощения. Ибо он не мог бы оправдаться ни тем, что не помог нуждавшимся в благодеяниях из-за нехватки денег, ведь он был богат, ни тем, что пренебрег терпящими несправедливость из-за недостатка могущества, ведь он обладал тиранической властью, ни тем, что был побежден удовольствиями из-за расстройства своих сил, ведь ему была присуща телесная мощь. Ибо судья от избытка справедливости желает, чтобы приговор не был сомнительным, но чтобы осужденный и страдал, и восхищался решением судьи. Вот если бы смерть была избавлением от всего, то я по праву недоумевал бы, если кто-нибудь, будучи дурным, закончил бы свою жизнь, обладая тиранической властью; однако, поскольку душа бессмертна, она не избегает правосудия, даже переместившись в Аид, но там ощущает возмездие сильнее всего, упав в Тартар, откуда уже

<sup>136</sup> Греч. ἐκάστου οἶον φθόγγου ἄφ' ἑαυτοῦ τὴν φωνὴν ἀφιέντος. Если допустить, что φθόγγος соответствует «голосу», а φωνή — «звуку» этого голоса, то, на мой взгляд, можно сохранить чтение φθόγγου вопреки предложенной в AG, р. 61, п. 95 конъектуре φθόγγων.

<sup>137</sup> Вслед за AG, р. 61, п. 96 читаю λάσχοντος вместо φάσκοντος.

<sup>138</sup> В связи с последними двумя фразами ср. Plot. III, 2, 5, 21–25 Henry-Schwyzler. См. также Gronau 1922, 39–40.

никогда не выйдет. Так что для дурных это настоящая удача<sup>139</sup> — болеть, нуждаться и быть рабами здесь. Ведь, бывало, некто, кто совершил небольшие грехи в частной жизни, после того, как у него ослабла гармония членов, познав причину [этого] и оплакав ее, был избавлен от возмездия в Аиде. А другой, которому выкололи оба глаза, став примером правосудия здесь, возненавидев то, что дало повод для этого страдания, был отпущен как свободный [от греха]<sup>140</sup>.

Теофраст:

Ты прекрасно рассуждаешь об этих тайнах, почтеннейший. Но он-то лишился глаз, поскольку совершил несправедливость, а вот только что родившееся слепое дитя, [р. 28] если не жило прежде, то и не согрешило прежде. Ибо каким же образом? Так откуда, скажи мне, [у него] болезнь глаз?

Эвксифей:

Я-то, по крайней мере, полагаю, что по большей части эти вещи представляют собой случайное несчастье (συντυχίαν) тела, а не возмездие души. Ибо когда начало не управляет, протекающие [из него вещи] по необходимости приходят в беспорядок. Ведь что [их] удержит, если распалось то, от чего зависит целое? Итак, если начало и потенция семени возобладает над материей, то, что составлено, оформлено и упорядочено творящим [принципом], становится превосходным зародышем и словно бы одушевленной статуей. Но когда плод чахнет от недостатка теплоты, а материя разбухает от избытка влажности, то затапливаемая [материей] форма все более соскальзывает и целиком погружается [в нее], и то, что рождается, по необходимости превращается в свою противоположность. А противоположным для силы является бессилие, для крепкого — разложившееся, для здорового — больное. И скорее вот таким образом возникают немощи, уродства и увечья у детей. Потому-то одному привешен лишний палец, а у другого отнят [и необходимый], и одно вышло за пределы природы, а другое отстало от нее; один — с рождения обременен какой-то чахо-

<sup>139</sup> Начиная с «Вот если бы...» и до настоящего места в тексте используется ряд формулировок из Pl. Phd. 107c5–d2 и 113e5–6. Ср. Pl. R. 610d5–7, а также Just. dial. 5, 3, 1–2 Goodspeed.

<sup>140</sup> Ср. Gronau 1922, 49.

точностью, у другого так и остался недоразвитым глаз, у третьего искривлены ноги, а четвертый обнаруживает, что у него иссохла правая рука. И из них одни достигли вершин философии, а их изувеченное тело нисколько не стало им помехой, другие же, впавшие в порок, не делают всего того, что хотят, и телесный вред оказывается для них тем, что оберегает их душу, и для тех, кто [это] видит, их страдание скорее предстает спасением, а не возмездием. Те же, кто блуждает словно во тьме, оставив око собственной души поврежденным и недоразвитым, поносят душу слепца, словно ее уже наказывают в Аиде. Но я могу тебе [р. 29] изложить и еще одно тайное учение. Закон Провидения смотрит не только на настоящее, но и на то, чему предстоит случиться, и исходя из этого назначает заслуженное тем, кому подобает: одному он позволил родиться рабом, ибо тот оказался бы свирепым господином; другого оставил в бедности, ибо тот дурно воспользовался бы богатством<sup>141</sup>; третьему же, которому в будущем предстояло обманывать, лстить и хитроумно подлавливать всякого, кто [ему] попадет, разможили голову, где более всего [осуществляется] деятельность души, и разум его перестал действовать, и человек этот остался несмысленным; подобно тому, как некто, кто был готов к убийству, удовольствовался праздностью, поскольку ему отказала правая рука. Пусть тот слепой ребенок, о котором речь, предстанет перед нами, ведомый за руку этим рассуждением! Он воспользуется своими глазами для распутства, если уж воспользуется — потому-то и было дозволено<sup>142</sup>, чтобы они были сомкнуты. Это принесло пользу пострадавшему и слепец этот счастливее Линкея<sup>143</sup>, если только стал праведнее. Но такое случается не со многими, так как не следовало позволять, чтобы многое происходило вопреки природе, дабы упорядоченная Им самим природа не пришла в расстройство. Однако, Он позволяет, чтобы [подобное] происходило всегда, дабы благо-

<sup>141</sup> Ср. Plot. III, 2, 13, 1–7 Henry-Schwyzler.

<sup>142</sup> Греч. *συνεχόρησεν*. Можно перевести как личную форму, т.е. «дозволил», но субъект при ней был бы не вполне ясен (ср. Boissonade 1836, p. 234, n. 303). Следую переводу в AG, p. 29 (it was permitted), который кажется возможным с учетом безличного употребления данного глагола (ср. LSJ, s.v. *συνεχόρῳ*, II. 7–8)

<sup>143</sup> Линкей — мифологический персонаж, участник похода Аргонавтов, обладавший необычайно острым зрением.



даря сопоставлению с бесформенным мы могли постичь, что такое красота и из какого источника обеспечивается появление красоты в природе: ведь опыт зла оборачивается более точным познанием прекрасного<sup>144</sup>. А самое чудесное — в том, что существует не один только способ лечения. Ибо врачебное искусство Провидения, по видимому, использует не одно-единственное лекарство, но, одному поднося одно, другому — другое, все-таки подносит [их] всем. Ведь это искусство разнообразно, поскольку и недуги отличаются разнообразием. Один отсутствием зрения был избавлен от того, чтобы дурно использовать зрение (τοῦ κακῶς ὀρῶν); другой же, презрев и это [лечебное средство], оказался более восприимчивым к удовольствиям, чем тот, у кого острое зрение, и требует другого лекарства, и иногда его ждет и огонь, и железо; кому-то для умеренности хватило недостатка денег, другому приносит пользу другое, третьему — третье, а не одно и то же — всем. И для каждого недуга лекарства многообразны, благодаря чему [врачебное] искусство [Провидения] и обретает свою красоту. Но тот, кто несведущ во врачебном искусстве, если увидит неизвестное ему лекарство, бранит врача. [р. 30] А тот, кто подступает к этому искусству неразумно и ненаучно, узнав об одном лекарстве, применяет ко всем страждущим одно и то же, не учитывая никаких различий — ни в природе, ни в темпераменте, ни в местности, ни в возрасте, ни в недуге, хотя по-настоящему искусный [врач] не обошел бы вниманием ни одну из этих [вещей]. Вообще бедность, болезнь и [прочее] так называемое зло — для добродетельных ничто, ибо их забота не о богатстве, телесной силе или красоте, а у самых дурных они считаются несчастьем, но, однако, и для них скорее еще и полезны<sup>145</sup>. Ведь удовольствие, конечно же, пробуждает всякий порок, подобно тому как масло [разжигает] пламя; страдание же, совсем как мандрагора, усыпляет [его]<sup>146</sup>. Ибо не только в телах, но и в душах противоположное оказывается тем, что исцеляет от противоположного<sup>147</sup>. Но не всегда будущий порок

<sup>144</sup> Ср. Plot. IV, 8, 7, 15 Henry-Schwyzler.

<sup>145</sup> Ср. Plot. III, 2, 5, 6–7 Henry-Schwyzler.

<sup>146</sup> В связи с этим сравнениями ср. X. Smp. II, 24.

<sup>147</sup> Исцеление противоположного противоположным — общее место в античной медицинской литературе. Ср., например, Hp. Flat. 1, 19–26; Loc. Nom. 41, 20–21 Littré; Gal. MMG, Vol. XI, p. 32, 8–9; Ven. Sect. Er.

заблаговременно сдерживается болезнью, ведь Провидению не подобало существовать таким образом, чтобы мы были ничем; ведь если бы Провидение было всем, оно [и само] было бы ничем; ибо к чему оно относилось бы, если бы существовало только божественное?<sup>148</sup> Потому-то, конечно, и отцов следует винить в немощи их потомства: и лысые рождаются от лысых, и болезненные — от болезненных, как утверждает Гиппократ<sup>149</sup> и истинное учение [на сей счет]. И неумеренность, и пьянство наносят вред плоду, предоставляя ухудшенное и чахлое семя, так что ему нелегко воспринять форму от разумного принципа (ἀπὸ τοῦ λόγου), подобно тому как поддельное серебро из-за своей немощи ускользает от искусства мастера и отвергает форму. Потому-то и появляется на свет множество уродств и недугов. И все же и они не совершенно бесполезны для вселенной, ибо становятся обличением неумеренности, а остальных приводят в себя и убеждают быть бдительными, так чтобы они принимались за деторождение в трезвом состоянии. Потому я одобряю и закон евреев, по которому отца увечного [ребенка] побивают камнями, так как он из невоздержности [р. 31] не дождался очищения жены [после месячных], откуда [возникли] и избыток материи, и в высшей степени отвратительная болезнь ребенка<sup>150</sup>. И законодатель лакедемонян принял правильное решение, когда даже женщинам не позволил быть праздными<sup>151</sup>, ведь если оба [родителя] крепче, то и потомство обыкновенно

---

Vol. XI, p. 167, 6–8; Hipp. Aph. Vol. XVIIb, p. 530, 14; 804, 5–7; Vol. XVIIIa, p. 172, 6–7; Hipp. Off. Med. Vol. XVIIIb, p. 634, 3–5; 817, 8–9 Kühn (аббревиатуры для сочинений Галена см. в Hankinson 2008, 394–396).

<sup>148</sup> Cp. Plot. III, 2, 9, 1–4 Henry-Schwyzler.

<sup>149</sup> Cp. Hp. Aer. 14, 14–19 Littré.

<sup>150</sup> Согласно Лев. 20, 18 (ср. 18, 19) мужчина и женщина, вступившие в половой акт в период менструации, должны быть «истреблены» или «исторгнуты из народа своего». Эта формулировка подразумевает т.н. «карет», специфический вид наказания, точный смысл которого проблематичен (см. Ta-Shma 2007, XI, 806–807), но, по-видимому, не предполагает смертной казни, как минимум — применительно к данному проступку (ср. Kiel 2016, 208, п. 28). В любом случае, ни в библейском тексте, ни в раввинистической традиции речь не идет о побивании камнями (ср. Rodkinson 1918, 161 (m. Sanh. 7, 5), где перечислены все преступления, заслуживающие этого наказания).

<sup>151</sup> Имеется в виду законодательство Ликурга, которое предписыва-

становится крепче. В этом и состоит разумность (λόγος) Провидения, которой не порицает никто, если только не страдает неразумием, подобно тому как несведущие в живописи поносят разнообразные, утонченные и изящные [проявления] этого искусства<sup>152</sup>.

Теофраст:

Стало быть, нет непоследовательности в том, что один умирает при рождении, а другой — в глубокой старости?

Эвксифей:

Бог сокращает или продлевает жизнь как можно дольше ради пользы каждого (ἐπ' ὠφελείας)<sup>153</sup>. Ведь если душа и отошла быстрее, она все же упорядочила материю, в которую поместила форму, сама же отошла прежде, чем <испытала вред><sup>154</sup>, и вдобавок приобрела опыт рождения и благодаря сопоставлению со смертным телом познала, что бессмертное — лучше<sup>155</sup>, а самое главное — посеяла в смертном теле принцип (τὸν λόγον) бессмертия, и наставляет живущих не во всем верить природе. Ибо не ей принадлежит высшая власть над жизнью. А иначе-то ее движение подчинялось бы установленным правилам, она отмеряла бы и предоставляла бы всем одинаковое время, нисколько не оглядываясь на то, лучше это или нет — ведь это свойственно Провидению, а не природе. Потому-то ей присуще разнообразие, целесообразное для Него, и она меняется так, как заблагорассудится Тому, кто управляет целым<sup>156</sup>. Если же кто достигнет старости, то хоть это и

---

ло женщинам участие в спортивных состязаниях наряду с мужчинами (например, X. Lac. 1, 4; Plu. Lyc. 14)

<sup>152</sup> Ср. Plot. III, 2, 11, 9–12 Henry-Schwyzler.

<sup>153</sup> Ср. Aujoulat 1987, 66: le mot ὠφέλεια est au pluriel, pour montrer que la volonté divine s'adapte à chaque cas particulier.

<sup>154</sup> Вслед за AG, p. 62, n. 111 и некоторыми рукописями читаю πρὸ τῆς βλάβης вместо πρὸ τῆς ὕλης.

<sup>155</sup> В принципе можно перевести: «лучше познала бессмертное». В связи с этой фразой ср. Plot. IV, 8, 5, 27–29; 8, 7, 12–17 Henry-Schwyzler.

<sup>156</sup> Греч. Διόπερ αὐτῇ πρὸς τὸ λυσιτελοῦν τὸ διάφορον ἴσχει καὶ μετατίθεται, ὡς ἂν τῷ ἐπιστατοῦντι τῶν ὄλων δοκῆ. Я исхожу из того, что подлежащее в этой фразе — «природа», обладающая разнообразием и изменчивостью, а не «Провидение», которое подражает в αὐτῇ. Но AG, p. 31 переводит: Therefore, Providence makes distinctions in Nature for the advantage of the soul, and alters it in whatever way seems good to the Administrator of the universe.

опасное испытание (κίνδυνος), он все же изведает более великие награды, если отойдет [в мир иной], узнав и совершив все предначертанное, привнеся в свою жизнь всевозможную мудрость и искусность и [р. 32] поспособствовав порядку не только в себе самом, но и на всей земле. Ибо не подобало, чтобы всем было определено одно и то же время [жизни]. А иначе люди проводили бы расцвет жизни в распутстве, но, достигнув седин, находили бы опору в умеренности, и, в молодости насладившись за чужой счет, прикрывались бы справедливостью для защиты [своей] старости. Если уж сейчас они со столь безудержной легкостью устремляются к неумеренности и своекорыстию, не зная, доживут ли до вечера, то что они сделали бы, прекрасно зная, что достигнут старости? Так что пусть уж никто не привязывается к деньгам ради детей<sup>157</sup>, полагая неясным, не погибнут ли те прежде, чем вступить в наследство. И, конечно, божественным является и такой закон — чтобы некоторые ушли [из жизни] преждевременно, а наилучший жил больше положенного, если обстоятельства или нужда призывают [его к этому]. Ибо Провидению свойственно принимать решения во имя прекрасного и менять их во имя того, что прекраснее всего, а если бы предел [жизни] был установлен непоколебимо, это показалось бы делом необходимости, а не Провидения. Теперь же оно позволяет выйти за рамки этого [предела], научая тех, кто способен это понять, что своим произволением, а не по необходимости оно ставит каждое отдельное [сущее] на подобающее место и ради величайшего блага перемещает [на другое]. И отпускает или не отпускает [из жизни] на разумном основании, а не просто так, и ради наставления, а не принуждения. Это признаки силы, а не слабости, и заботы, а не бездействия. И пусть никто не удивляется, если с телами происходит великое множество несчастий; это ведь случается не просто так, но часто материя, которая не смогла следовать за душой, приходит в упадок, так и не обретя хорошего и подобающего внешнего вида. Те, кто одновременно с Творцом вводят материю и устанавливают между ними равновесие, знали, что она — предел (ἔσχατον), а не начало, что она немощна, а не равномощна [Ему], что она вкусила жизни извне, а не от самой

---

<sup>157</sup> Формулировка, заимствованная из Pl. Lg. 729a2–3.

себя<sup>158</sup>. И вот уже упорядоченный строй тела расстраивается и разлагается: либо его разрывает на части набросившийся зверь, либо ударяет упавший камень; иногда человек, выпив много, давится, а, не выпив ничего, лишается сил; как пресыщение, так и голод производят одно и то же; а еще, конечно, и враг, напав, закалывает того, кто ему попадется, [р. 33] и море топит, и землетрясение погребает, и молния истребляет. И нет [ничего] необычного, если [кого-то] застигнет круговорот столь многочисленных несчастий, скорее [необычно], если он их всех избежит. Ибо одному противоположно одно, другому — другое, но вселенной [не противоположно] ничто; в самом деле, свойство гармонии также в том, чтобы даже<sup>159</sup> из противоположных звуков создавать единую мелодию. Итак, если отец погибшего не праведен, то несчастье не было предотвращено, дабы, сильнее помучившись, он стал умереннее, если же, напротив, праведен, то [его сын] ушел [из жизни] ради более блистательного испытания [отца]. Ибо тот, кто уже постарел, по-юношески бодро противоборствуя страданию, вместо ребенка обрел более прекрасную славу и живет с прекрасной надеждой, опираясь на которую он легче переносит<sup>160</sup> страдание от преждевременной кончины ребенка. Ведь этому ребенку не суждено было проявить никакого величия, никакой мощи — а иначе он был бы спасен вопреки ожиданию и сверх всякой надежды, как и в самом деле неоднократно случалось. Рассказывают же, что Пе-

<sup>158</sup> Имеются в виду типично неоплатонические представления о материи: с одной стороны, она не сотворена Богом из ничего, как полагали христиане, и в этом смысле совечна ему, но, с другой, не является самостоятельным метафизическим первоначалом, как допускали еще средние платоники, а представляет собой последнюю (ἔσχατον) и необходимую ступень эманации самого Абсолюта (например, Plot. I, 8, 7, 21–22 Henry-Schwyzler; Procl. in R. I, 37, 30 – 38, 3 Kroll; in Ti. I, 209, 13–21 Diehl; Theol. Plat. V, 61, 27–30 Saffrey-Westerink; in Alc. 118, 6 Westerink; Olymp. in Alc. 110, 15–16 Westerink). В связи с характеристикой материи как «немошной» или «слабой» ср., например, Procl. in Alc. 85, 3–4; 152, 21–22; 164, 15–17 Westerink; Olymp. in Phd. 7, 3, 12–13 Westerink.

<sup>159</sup> В отличие от AG, р. 62, п. 115 не вижу особой необходимости опускать второй союз καί.

<sup>160</sup> Вслед за AG, р. 62, п. 116 опускаю стоящее здесь в рукописях слово τὸ γῆρας, т.е. «старость», как возможную неудачную глоссу.

лий, Телеф и Кир<sup>161</sup> сразу после рождения были брошены среди зверей, но, однако, их выкормили те, кому они были предложены в качестве корма<sup>162</sup>. Ибо им предстояло совершить великие и удивительные дела. Схожим образом и о Геракле поется, что после того, как корабль, на котором он плыл, получил пробоину, он был пойман китом и спасся, очутившись у него внутри<sup>163</sup>. И набирается множество героев, которые столкнулись с величайшими опасностями, но ускользнули от них милостью Божией, хотя на это и нельзя было надеяться. Большинство же из тех, с кем приключается несчастье, оказываются повержены [им], но все — на пользу и

<sup>161</sup> Пелий и Телеф — мифологические персонажи, а Кир II — царь Персии в середине VI в. до н.э. Все они согласно ряду античных источников были в детстве выкормлены животными: Пелий — кобылой (Ael. VH XII, 42), Телеф — ланью (Apollod. Bibl. II, 147; Hyg. Fab. 99, 2; 252, 1), а Кир — собакой (Pomp. Trog. Iust. 1, 4, 10–14; ср. Hdt. I, 122).

<sup>162</sup> Греч. ὑπὸ τοῦτων τρέφεσθαι, ἃ τρέφειν ἐξέτέθησαν, т.е. буквально: «они были вскормлены теми, кого (ἃ) кормить (τρέφειν) их выставили (ἐξέτέθησαν)». Ср. PG 85, 935C: ab his nutriti atque educati sunt quibus pascendis ac nutriendis expositi fuerant. Но AG, p. 32 переводит: were nurtured by these animals which were picked out to nurture them, т.е. «они были вскормлены теми [животными], которых (ἃ) выбрали (ἐξέτέθησαν), чтобы кормить [их] (τρέφειν)». На мой взгляд, первый перевод ἐξέτέθησαν лучше соответствует обычному значению этого глагола, не говоря уже о том, что в противном случае остается непонятным, кто, собственно, «выбрал» этих животных. Разумеется, трудно ожидать, что кобыла или лань (ср. примеч. 161) съели бы детей, но Эней не упоминает конкретных животных и мог либо намеренно драматизировать такого рода истории в риторических целях, либо самым общим образом иметь в виду, что детей, выброшенных на съедение животным, спасли также животные.

<sup>163</sup> Ближайшая аналогия этой истории — это миф, согласно которому Геракл намеренно проник внутрь кита или морского чудовища (κῆτος), насланного Посейдоном на Трою, и убил его изнутри, чтобы спасти от него Гесиону, дочь троянского царя Лаомедонта (Hellenic. FGtH IA 4F 26b Jacoby; S.E. M. I, 255; Lyc. (sp.) Alex. 33–37; 468–478 и схолии Иоанна Цеця к этому тексту в Scheer 1908, 28–29). Согласно D.S. IV, 42, этот эпизод имел место после того, как корабль аргонавтов, на котором находился Геракл, попал в бурю и его прибило к берегам Трои. Христианские авторы могли сравнивать этот миф с историей пророка Ионы (например, Cyr. Comm. in Jon. 2 PG 71, 616CD). См. в целом Gantz 1993, 400–402; Pizzone 2001; Ziolkowski 2009, 74–75; Wickkiser 2021.

себе, и тем, кто это наблюдает: у первых остановилась болезнь их ума<sup>164</sup>, для вторых эта болезнь [стала] страшной. Пожалуй, и тот, кто стяжал добродетель, может пострадать, дабы ни он сам, превознесшись, не оскорбил добродетель, ни те, кого он часто спасал, не нарекли этого человека богом, а не человеком, забыв о [его] природе — что и правда произошло со многими из эллинов, фракийцев, египтян и италийцев, [р. 34] которые считают собственных благодетелей или властителей в целом не героями, но богами, поклоняются им и, как и для богов, совершают обряды и приносят жертвы<sup>165</sup>. В самом деле, в Терапнах, что в Лаконии, причислив к богам Менелая и, Зевсом клянусь, Елену, а потом — Александра<sup>166</sup>, а потом — Деифоба<sup>167</sup>, они воспевают и тех, и других вместе, почитая жертвами и приношениями<sup>168</sup>. И вплоть до Геракловых столпов<sup>169</sup> все провозглашают богами Диониса, сына Семелы, и Геракла, сына Алкмены, которые, как с очевидностью обнаруживает<sup>170</sup> Порфирий, от роду были смертными. Ведь описывая в одном сочинении демонов, он где-то говорит, что самые злые демоны устраивают добродетельным мужам ловушки и засады и внезапно нападают на них, как, например, Гера — на Диониса и

<sup>164</sup> Греч. τοῖς μὲν γὰρ ἔσθη τῆς διανοίας ἡ νόσος. Ср. PG 85, 938A: *Aliis morbus laesi mentis sedatus est*. Имеется в виду, что несчастье воспрепятствовало реализации морального порока. AG, p. 32–33 переводит: *For some, the disease of their intellect has been a stabilising factor*.

<sup>165</sup> Представления в духе т.н. «эвгемеризма», т.е. восходящей к Эвгемеру из Мессены (IV–III вв. до н.э.) теории, согласно которой религиозные культы возникли в результате обожествления выдающихся личностей. Христианские авторы подчас использовали элементы этой теории для критики античного политеизма (см. Winiarczyk 2013, 150–151).

<sup>166</sup> То есть. Париса.

<sup>167</sup> Брат Париса, женившийся на Елене после его гибели.

<sup>168</sup> О поклонении Менелая и Елене в Терапнах см. также *Isoc. Hel. 63; Hdt. VI, 61, 18–19 Legrand; Paus. III, 19, 9*.

<sup>169</sup> То есть Гибралтарского пролива.

<sup>170</sup> Греч. ἐξέλλεγε. Как явствует из дальнейшего контекста, Порфирий в каком-то месте назвал Геракла и Диониса «добродетельными мужами», из чего здесь и делается вывод, что он не считал их богами. Поэтому перевод финала этой фразы в AG, p. 33 (*whom by way of refutation Porphyry showed to be mortal*) кажется мне неадекватным.

Геракла<sup>171</sup>. Во Фракии живут Геты, обитающие возле реки Истр, которые признают единственным богом слугу Пифагора (это был Залмоксис), ставшего беглецом и разъяснившего им философию своего господина, и, закалявая ради него благородных и наилучших людей, они полагают, будто делают их бессмертными<sup>172</sup>. И Протей считается у египтян богом, и Елена, которую посвященные в эти таинства называют Чужеземной Афродитой, вместе с ним имеет свою долю в этих священнодействиях<sup>173</sup>. А италийцы причисляют к богам своих царей, относя к ним их всех<sup>174</sup>. Александр же был провозглашен афинянами тринадцатым богом, но, когда он после неоднократных ранений и болезней скончался, было признано, что тот, кто до сих пор был зачислен в ряды богов, по природе являлся смертным<sup>175</sup>. Так страдания (*παθήματα*) достойных [мужей] становятся для людей достойными уроками (*μαθήματα*)<sup>176</sup>. И в целом: человек может претерпеть зло либо ради проявления добродетели, либо ради устранения порока; если же тот не устраняется, [р. 35] то возмездие [служит] примером для остальных. И землетрясения, и засухи, и наводнения, и моровая болезнь, и невиданные прежде небесные светила, и неурожай плодов, и удары молний

<sup>171</sup> Две последние фразы = Porph. 469F. Smith.

<sup>172</sup> Ср. Hdt. IV, 94–95.

<sup>173</sup> Ср. Hdt. II, 112–116.

<sup>174</sup> Греч. *ἅπαντας καταλέγοντες*. Ср. LSJ, s.v. *καταλέγω*, (B), 2, b: *reckon, count as*. Буквально можно также перевести, как AG, p. 33: *enumerating all of them*, т.е. «перечисляя их всех». Не вполне ясно, что имеет в виду Эней, если только он не называет «италийцами» римлян, которые обожествляли почти всех своих императоров после их смерти.

<sup>175</sup> Согласно ряду свидетельств предложение причислить Александра Македонского к олимпийскому пантеону в качестве тринадцатого бога было выдвинуто промакедонским оратором Демадом, но изначально отвергнуто афинянами (Ael. VH V, 12; Ath. VI, 58, 8–9 Kaibel; Plb. XII, 12b, 3; Val. Max. VII, 2(ext.), 13; критику этих свидетельств см. в Dmitriev 2021, 178–182). Был ли Александр в итоге все же признан богом в Афинах и в какой именно форме, остается дискуссионным вопросом (см., напр., Fredricksmeyer 2003, 276; Badian 2012, 262; 378–379; Winiarczyk 2013, 56–57).

<sup>176</sup> Возможное обыгрывание распространенного в древнегреческой литературе топоса, согласно которому *πάθημα* (страдание) есть *μάθημα* (урок) для того, кто страдает (например, A. A. 176–178; 250–251; Hdt. I, 207; Paroemiographi II, 159, 44; 600, 90; см. в целом Dörrie 1956). Ср. *ниже*, p. 61.



сдерживают распространение человеческого порока. Пусть общественный бич наказывает всеобщее бесчинство, отсекая часть, дабы спаслось целое, подобно тому, как наилучший врач, когда болезнь стала тяжелой и обширной, препоручает ногу [больного] тем, кто назначен ее отрубить, чтобы остальное тело человека было здоровым. Ты же бранишь врача, а не болезнь, которой случилось иметь место из-за неверия и забвения о том, что предписал врач.

Теофраст:

Мне кажется, ты говоришь хорошо и, похоже, [для меня будет] правильно передумать. Ибо уже ничто из происходящих в этом мире (ἐνταῦθα) вещей не вынуждает меня соглашаться с тем, что душа жила прежде.

Эвксифей:

Ты правильно поступаешь, друг. Ведь душа, у которой есть разум, не захочет после испытания вновь претерпеть столь великую опасность, да и не позволено нам состязаться во второй раз; ибо нынешней жизни достаточно, чтобы проявить себя (πρὸς ἐπίδειξιν). В самом деле, Устроителю состязаний<sup>177</sup> сила души становится очевидной, начиная с самого детства, мощь или немощь оказываются известны еще до начала схватки, а последующие занятия, решения и действия не являются тайной даже для зрителей и, уж конечно, не для Судьи. Потому Он не ждет второй жизни и другой проверки, подобно тем, кто не распознает настоящего и не предвидит будущего. Но ты [душу], что украсила собой это состязание, проявила мощь и искусность и осталась верной всем его законам, Он увенчал как победительницу и удостоил нектара<sup>178</sup>, почестей и горного хоровода<sup>179</sup>, из которого нельзя быть изгнанным; малодушную же, нерадивую, [р. 36] неразумную и многословную [душу], которая вносит сумятицу в зрелище<sup>180</sup>, а законы нарушает, Он возненавидел и отправил напрямик под стражу, в узилище для расплаты, откуда нельзя бежать.

<sup>177</sup> Та же метафора применительно к Богу используется выше (р. 24).

<sup>178</sup> То есть, тем самым, бессмертия. Ср. Pl. Phdr. 247e6.

<sup>179</sup> Греч. τῆς ἀνω χορείας. В связи с этим образом ср. Plot. VI, 9, 8, 44–45 Henry-Schwyzger.

<sup>180</sup> Греч. διαταράττουσαν μὲν τὸ θέατρον. Мне кажется, что этот перевод уместнее, чем вариант, предложенный в AG, р. 34: which upsets the audience.

Теофраст:

Так откуда же он призывает этих многочисленных участников состязания, если за долгое время столь многие уже выбыли из него прежде? Ведь, по твоим словам, это не одни и те же [участники]<sup>181</sup>.

Эвксифей:

Конечно, нет.

Теофраст:

Так откуда же? Скажи мне.

Эвксифей:

Бог создает становящееся, оставаясь тем, что Он есть, ибо Он не умаляется, создавая иное, и не истощается, производя многое, но даже тем в большей степени остается целым, чем большее множество созидает. Ведь не из-за отдельных становящихся [вещей], а благодаря самому себе Творец является творцом<sup>182</sup>, поскольку и у людей строитель не разделяется на те вещи, которые творит, и ни одна [часть] души или всего знания в целом не отнимается [у него], если он строит то святилища, то дома, то верфи; нет, сперва [существует] Творец, а возникающие благодаря ему [вещи] сохраняются, нуждаясь в Провидении с Его стороны. Итак, отказавшись от [вопроса] «Откуда?», — ибо это <выше><sup>183</sup> тебя и меня, — и доверившись женщинам<sup>184</sup> [р. 37] в том, что для Творца вселенной нет в ней ничего невозможного, не спрашивай, откуда приходят непрерывно спускающиеся [на арену] участники состязаний. Ибо Тот, кто устроил состязания, сам призывает их, и Его распоряжение становится [для них их] природой. Вот так по своему желанию Он дал существование разумным силам, и ни одна [из них] не сподвиглась спрашивать: «Откуда?». Так Он творил небо и землю и украшал первое звездами, а вторую — растениями. Ты, надо думать, видишь,

<sup>181</sup> С точки зрения неоплатоников, если переселения душ нет, пришлось бы допустить представление о неограниченном числе душ, противоречащее Pl. R. 611a4–8; Ti. 41d8–e1. Ср. Sallust. 20, 3; Iamb. de An. 25, p. 50–52 Finamore-Dillon. Ср. ниже, pp. 41–42.

<sup>182</sup> Комментарий в AG, pp. XII–XIII и p. 63, п. 133 связывает это утверждение с вопросом о вечности творения (о котором см. примеч. 214).

<sup>183</sup> Вслед за AG, p. 63, п. 134 читаю ὑπερ вместо περί.

<sup>184</sup> Очевидно, как предполагаемым носительницам «простой» веры. Ср. также Pl. Grg. 512e3.

что растения, уже сейчас отяжелевшие от плодов, вынашивают и те [плоды], что еще не родились; всякий же раз, когда [соответствующее] время года снова призывает [их к этому], они повинуются распорядению, производят плоды, являют [их миру] и отдают [нам уже] вполне спелыми, хотя сила, посредством которой [каждое растение] сперва их породило, остается у него внутри. И опять же, обилие плодов [имеет место] неоднократно, но ни одна часть корня [из-за этого] не истощается, а то еще и<sup>185</sup> становится крепче. Так что же мы еще удивляемся, если Творцом охвачено все возникшее, становящееся и грядущее в будущем, и Он всегда с премудростью и искусством производит каждое [сущее на свет] каким пожелает, когда подобает и так, чтобы оно было в наилучшем состоянии?

Теофраст:

Но отчего же, наконец, остальным разумным силам Бог давно уже и дал существование, и установил предел, а человеческие души, которые [тоже] разумны, Он производит еще и поныне?

Эвксифей:

Благой законодатель благодаря знанию, а не опыту заранее постигает человеческие страдания и не ждет, когда они все осуществятся, — это ведь уже дело судьи, — однако заявляет, что они не возникли в самом начале<sup>186</sup>, поскольку велит земле<sup>187</sup> заранее при-

<sup>185</sup> Вслед за AG, p. 63, n. 135 читаю ὅτι μὴ καὶ вместо ὅτι καὶ.

<sup>186</sup> Греч. μὴδὲ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι προλέγει. AG, p. 35 и p. 63, n. 136, следуя альтернативной рукописной традиции, читает μόνον вместо μὴδὲ и переводит в противоположном смысле: The good lawgiver <only> proclaims that they *were* there in the beginning (курсив мой. — A. C.). Смысл подобного утверждения в данном контексте мне непонятен. То обстоятельство, что Бог подготовил лекарственные средства «еще прежде [возникновения] болезней», на мой взгляд, свидетельствует в пользу того, что «страданий» *не было* изначально. Общая логика этого пассажа, как кажется, примерно такова: Бог заранее предвидит возможные проблемы и потому предпринимает меры для их решения еще до того, как они возникают; в случае с телесными болезнями он предусмотрел лекарственные средства против них еще до их возникновения; в случае с творением разумных существ он решил постоянно производить новые человеческие души, предвидя, что альтернативное решение опосредованно поспособствовало бы обожествлению прочих разумных сил.

<sup>187</sup> AG, p. 63, n. 137 читает здесь τὴν γῆν вместо τῆ γῆς, что не особенно меняет смысл текста.

уготовить и травы, и многочисленные лекарства и снадобья еще прежде [возникновения] болезней. И вот Бог предвидел, что в восхищении перед разумными силами люди, сочтя их безначальными и нерожденными и [тем самым] творя многочисленные начала и бесчисленных богов, введут беспорядочное народовластие вместо [р. 38] упорядоченного единовластия: они ведь также, восхвалив чувственный мир и остановившись в его пределах (ἐν αὐτῷ σπάντες), сказали, что он есть безначальный и нерожденный Бог, и в своей величайшей философской напыщенности<sup>188</sup> впали в неразумные фантазии. Потому-то Он еще и поныне производит наши души, хотя они [также] разумны<sup>189</sup>, [как] образец своей силы и наставление относительно тех, кто существовал еще раньше, что все — от одного Творца, и всякая разумная и умная сила и сущность произошла и все еще происходит от одного начала. Вы не усомнитесь [в этом], наблюдая, как вы сами, рожденные совсем недавно, восходите выше небес подобно уже ранее существовавшим сущностям и поднимаетесь до Первоначала. Схожим образом Он несомненно поступил и в случае с небесными телами: из всех светил одной лишь луне Он позволил убывать и утрачивать свой свет, и начинаться заново, и обновляться, дабы мы, предположив, будто какое-нибудь из тел наверху является нерожденным, как-нибудь не пострадали из-за нашего неразумия. Ибо как из того, что самое нижнее (ἐσχάτου) из светил, только что появившись, исчезает, мы научаемся, что те, что выше него, также возникли, так и из того, что последняя разумная сущность, человеческая душа, произведена недавно, разум правильно постиг, что и существовавшие прежде нее разумные силы получили начало от Творца. Ибо Он не создает ничего праздного, излишнего или напрасного. Если же, несмотря на то, что человек — един, мы будем утверждать, что сперва существовала душа, а гораздо позже было образовано еще и тело, то душа прежде, чем сойти вниз, в течение столь долгого времени была какой-то праздной и излишней и не проявила свою

---

<sup>188</sup> Греч. οἱ πάνυ φιλοσοφίαν σφριγῶντες. AG, р. 63, п. 138 читает φιλοσοφία, что опять же не ведет к существенным изменениям в смысле текста.

<sup>189</sup> То есть как и прочие разумные существа, которых он, однако, более не творит.

силу <в действии><sup>190</sup>, и не узнала, чем обладала, ведь эти преимущества она получает, спустившись, и более праздной [оказывается] скорее наилучшая [душа], которую вы называете неиспорченной и новопосвященной, если уж она не имела опыта предшествующего тела и проживает здесь свое первое рождение (подобное, говорят, и случилось с Дионисом и Гераклом в Фивах<sup>191</sup>). А если прежде она осуществляла наверху нечто, что было ей предназначено, то позже, когда она сошла вниз, она оставила собственное место пустым, заброшенным [р. 39] и [пребывающим] в праздности. В самом деле, другие [разумные] силы, как только появились, так и были назначены куда каждой следует и для той обязанности, службы, помощи или опеки, которая им подобает, но человеческую душу [сторонники этого мнения], заставив довольно долгое время сидеть в праздности, только когда-то потом отправляют как узницу в могилу тела<sup>192</sup>. Однако, ей предписано благоустраивать землю, поскольку [иначе] она не была бы [душой] человека, и проповедовать на ней культ Божества, дабы ни одно место не осталось в пренебрежении как безбожное. Стало быть, лучше выполнять предписанное, едва появившись, чем так долго оставаться бесплодной и несовершенной и совсем не ведать собственной силы из-за первоначального полного бездействия; ибо действие — это проявление и познание силы.

Теофраст:

Но если она возникает во времени, каким образом она бессмертна<sup>193?</sup>

<sup>190</sup> Вслед за АГ, р. 63, п. 139 читаю ἐνεργεία вместо ἐνεργείας.

<sup>191</sup> Согласно греческой мифологии и Дионис, и Геракл, сыновья Зевса, родились в Фивах (например, Hom. II. XIV, 323–325; ср. комментарий к этому месту в Krieter-Spiro 2018, 155–156). В остальном не вполне ясно, что именно Эней имеет здесь в виду. В случае с Дионисом мифологическая традиция допускает несколько его рождений (от Персефоны, от Семелы, из бедра Зевса, не считая его возрождения после гибели от рук Титанов), в связи с чем он может именоваться «трижды рожденным» (см. Orph. H. 30, 2 и комментарий к этому месту в Athanassakis, Wolkow 2013, 126). Апофеоз Геракла после его физической гибели также мог трактоваться как новое рождение, благодаря которому прежде преследовавшая его Гера становится его матерью (D.S. IV, 39, 2–3).

<sup>192</sup> См. примеч. 21.

<sup>193</sup> Этот вопрос апеллирует к т.н. perishability axiom, одному из фун-

Эвксифей:

Не один [Творец] творит высшие силы, а другой — человеческую душу, но тот же самый производит и их, и се. Если же тот же самый, то нет ничего странного в том, что одна сила и одно знание создает ее и тогда, и теперь. Ведь ни сила Творца не иссякает со временем, ни Его знание не ограничивается неким [пределом]. Поэтому либо мы не согласимся с тем, что и они являются бессмертными, либо необходимо поверить, что и она такова. Ибо, как и они, она поднимается вплоть до Первоначала. Ведь ни одну разумную сущность Он не создал смертной. Каким же образом Он преступил свой же закон, творя нашу душу, которую Он создал хотя и не из собственной сущности, но все же схожей [с нею] и как некий образ [Самого Себя], а также <способной><sup>194</sup> уподобляться Богу при помощи философии? Но что весьма схоже с бессмертным, то и бессмертно. Ибо смертное не схоже с бессмертным, но противоположно ему. Ты же, впитавший в себя Платона, [р. 40] говоришь, что все, что возникает, непременно является смертным, гибнет и разлагается. Я напомню тебе «Тимей» и речь демиурга, начало которой, насколько я помню, [таково]: «Боги богов, для которых я — и отец, и творец, совершенно бессмертными вы не являетесь, поскольку вы родились, но, конечно же, вы не не будете уничтожены, так как вам досталась в удел моя воля, которая сильнее смерти»<sup>195</sup>. Итак, он сводит воедино оба [этих обстоятельства] — и то, что они созданы, и то, что неразрушимы, и то, что возникли, и то, что оказываются сильнее смерти. Такой и явилась на свет человеческая душа — разумной сущностью, вечно движущейся и самостоятельной, обладающей жизнью от самой себя<sup>196</sup> и способной сооб-

---

даментальных тезисов античной онтологии, согласно которому все, чему присуще возникновение, обречено на гибель (например, Pl. R. 546a2; Arist. Phys. 203b7–10; Cael. 279b17–21; SVF II, 588–589; 595; Cic. N.D. I, 20; Porph. in Ti. II, Fr. 39 Sodano; Sallust. 7, 2).

<sup>194</sup> Следую конъектуре в AG, p. 63, n. 140.

<sup>195</sup> Парафраза Pl. Ti. 41a7–b6. Таким образом, уже Платон допускал, что perishability axiom (см. примеч. 193) может преодолеваться волей Бога (ср. также Pl. Lg. 904a8–9; Ph. Heres 246; Sen. Ep. 58, 27–29). О схожей тенденции в христианской традиции см. Krausmüller 2009, особ. 53–58 (об Энее).

<sup>196</sup> Традиционные характеристики души в платонической традиции.

щать ее своему орудию, телу (ὄργανικῶ σώματι)<sup>197</sup>, что ни одному смертному [существу] не досталось в удел; но все эти [вещи] и в самом деле — признаки бессмертия. И ты, пожалуй, изумишься, постигнув внутреннюю силу души из разнообразия внешних [проявлений], ибо всякое искусство, знание, деятельность и созерцание достаточно свидетельствует (ἐπιπνεύει)<sup>198</sup> о бессмертии души. Ведь Тот, кто дал бытие, предоставил в дар нашим душам также и вечное бытие, и этот дар оказался [их] природой. Платон же считает, что даже весь этот мир в целом и возник, и является смертным, и сохраняется как бессмертный<sup>199</sup>, ибо то, что может сгореть, вовсе не обязательно каким-то образом сгорает<sup>200</sup>. Соответственно, они хвалят Платона, даже если он говорит, что тела возникают и не гибнут, но

---

Ср., например, Pl. Phdr. 245c–246a; Plot. IV, 7, 9; Porph. Sent. 17; Procl. Inst. 188–189.

<sup>197</sup> Ср. примеч. 118.

<sup>198</sup> AG, p. 63, п. 142 читает ἐπιπνεύειν вместо ἐπιπνεύει, что мало влияет смысл текста.

<sup>199</sup> Из сочетания тезиса о том, что материальный мир «возник» (Pl. Ti. 28b7) с perishability axiom (Pl. R. 546a2; ср. примеч. 193) вытекает, что мир сам по себе обречен на гибель, но с учетом того, что perishability axiom может преодолеваться волей Бога (Pl. Ti. 41a7–b6; ср. Lg. 904a8–9), мир может оставаться фактически нетленным (ср. Pl. Ti. 37d1), если Богу так угодно. Это прямолинейное толкование Платона в платонической традиции принимали, например, Атик и Гарпократион (Attic. Fr. 4; 25 des Places), и Эней здесь, по-видимому, следует схожей интерпретации, так как ее можно согласовать с христианским креационизмом (ср. другие примеры подобной позиции у христианских авторов в Wacht 1969, 47, Anm. 32). Неоплатоническую критику этого подхода и альтернативное толкование, согласующееся в тезисом о вечности материального мира, см., например, в Procl. in Ti. I, 287, 23 – 288, 1; 293, 6 – 296, 12; III, 214, 10–23 Diehl; in R. II, 9, 26 – 11, 16 Kroll. Ср. примеч. 41, 195.

<sup>200</sup> Трудно сказать, является ли это осознанной аллюзией со стороны Энея, но данная формулировка подразумевает понятие возможности в духе Филона из Мегары (IV–III вв. до н.э.). Оно предполагает, что, к примеру, о куске дерева, который вечно лежит на дне моря и никогда не сгорит, все равно можно сказать, что он *может* сгореть, тогда как согласно альтернативному понятию возможности, которое отстаивал учитель Филона Диодор Кронос, такое утверждение имеет смысл, только если этот кусок дерева фактически сгорит когда-нибудь в будущем (см. Diod. SSR IIF Fr. 27 Giannantoni и, например, Vuillemin 1996, 128).

не хотят уступить душам то, что с легкостью предоставляют телам.

Теофраст:

Нельзя не согласиться и с этими [соображениями]. Одно лишь от нас ускользнуло — что остальные умные и разумные сущности, по нашим словам, ограничены пределом, а человеческие производятся до беспредельности, если уж [наше] рассуждение не допустило, что одна и та же душа переходит в многочисленные тела.

[р. 41] Эвксифей:

Множество человеческих душ беспредельно для нас, но для Творца ограничено, как и другие существа из числа разумных, которых ты не сочтешь, но Бог-то подсчитал. А все, что Им объято, для нас хоть и является неопределенным, есть определенное для того, кем объято, и Сам Он становится мерой <tex><sup>201</sup>, кто Им объят. Но в случае с нематериальными и разумными сущностями многочисленность не означает стесненности, ибо все они — одно и каждое наполнило собой целое, а целое приемлет их все, и одно не [оказывается] препятствием другому, как материальные тела<sup>202</sup>. Ведь подобия того, о чем я сейчас говорю, обнаруживаются и среди растений: от одного дерева отрезают тысячи отростков, но каждый из отрезанных [отростков] обладает всей жизнью в целом, так чтобы, вверенный земле, он пророс, и схожим образом вся жизнь в целом сохранилась в большом дереве, и порождения от одного беспредельны, и все они — одно, и ни одно из порождений не является непохожим на то, из чего эти порождения [произошли]<sup>203</sup>. И нам кажется, что так продолжается до бесконечности, а [все же в этом] нет ничего неопределенного. К тому же, все составленное из неподобных [частей] со временем когда-нибудь распадается. Таков и чувственный мир, и необходимо, чтобы целое, чьи части, из которых это целое [состоит], разрушаются, претерпевало то же самое, что и части, из которых оно составлено<sup>204</sup>, до тех пор пока оно

<sup>201</sup> Вслед за AG, p. 63, n. 143 читаю ὄν вместо ᾧ.

<sup>202</sup> В связи с этой характеристикой различия между духовной и материальной реальностью ср., например, Plot. VI, 4, 4; VI, 5, 6–7 и Tornau 1998, 102.

<sup>203</sup> В связи с этим образом ср. Plot. III, 8, 10, 10–14 Henry-Schwyzler и Wacht 1969, 41.

<sup>204</sup> Традиционный аргумент против вечности материального мира в античной философской традиции. Ср. SVF II, 588–589; 591; Phil. Aet. 124–



не получит чистейшего бессмертия. Но все время [в целом] кратко для Бога, хотя чрезвычайно продолжительно для смертных<sup>205</sup>. Итак, если смертные тела ограничены неким [пределом], то и души мы производим не беспредельно, но порождение (φορά) душ остановится, когда остановится то, что нуждается [в них], так что мера для душ — потребность, и эта мера определяется тем, что необходимо. Или Аполлон, как заявляют, знает число всех песчинок<sup>206</sup>, а Сам Творец не будет знать число душ, которые Он производит? И в самом деле, все небо в целом преисполнено разумных сил, эфир преисполнен ангелами и демонами, полон [ими] [р. 42] и воздух, полны и земля, и море, и все то, что под землей, и, как сказал один из ваших мудрецов, нет ничего пустого — даже настолько, чтобы бросить туда былинку или волос<sup>207</sup>; так что, даже если бы Он пожелал продлить жизнь людям до десяти тысяч лет, я не думаю, что души людей стали бы равными по числу огромному множеству ангелов и демонов. А в соответствии с тем, о чем идет речь теперь, в этой жизни, по-видимому, случилась бы полнейшая нехватка душ. Ведь если она всегда остается такой, а добродетельные [люди], поднявшись в Элисий, будут проводить бессмертие в

---

129; Lucr. V, 235–246; D.L. X, [74], 869–871 Dorandi. См. также Wacht 1969, 100, Anm. 7.

<sup>205</sup> Ср. библейские тексты, согласно которым тысяча лет для Бога — как один день (Пс. 89, 5; 2 Пет. 3, 8).

<sup>206</sup> Ср. Дельфийский оракул, цитируемый в Hdt. I, 47 (F Q212 = PW 52, где см. др. источники).

<sup>207</sup> Греч. κενὸν οὐδὲν οὐδ' ὄσον ἀθήρα καὶ τρίχα βαλεῖν. Неясная аллюзия. AG, p. 63, n. 145 предлагает в качестве возможного источника X. Smp. VI, 2, где Сократ говорит своим собеседникам, что «между вашими речами волоса даже не всунешь (οὐδ' ἂν τρίχα... ἂν τις παρείρειε)» (перевод С.И. Соболевского). Massimilla 1996, 123–124 и 366–367 вслед за рядом других исследователей усматривает здесь аллюзию к фрагменту Каллимаха (Fr. 55, 1a–1 Massimilla), цитируемому Плутархом (Plu. (sp.) Cons. Apoll. 115a), где говорится, что смертных окружают беды и несчастья, так что, буквально, «нет пустого входа даже для былинки (= ости колоса)» (κενεῖ δ' εἰσόδους οὐδ' ἀθήρι). Это выглядит убедительно, так как непосредственно перед этим Плутарх цитирует также Hes. Op. 101 (буквально, «бедами полна земля, полно и море»), с чем можно сравнить выражение «полны и земля, и море» у Энея. Но точной тематической параллели с данным местом «Теофраста» нет ни в том, ни в другом случае.

пирах, постоянно насыщаясь нектаром (ибо и это — закон платоновского «Государства») <sup>208</sup>, дурные же, провалившись в Тартар, откуда уже больше никогда не выйдут, сами уже не получают пользы, но всегда будут находиться [там], став образцами правосудия (ведь на этом настаивает Сократ в «Федоне» и «Горгии») <sup>209</sup>, то, поскольку так много [душ] изъято из их отмеренного числа (ἐκ τοῦ μέτρου), они, пожалуй, незаметно для себя оставили бы эту жизнь совершенно лишенной людей. И ты не скажешь, что душа снова будет жить вот этой [земной] жизнью. Ведь эти [представления] опровергнуты и, осмелюсь сказать, закованы в стальные узы <sup>210</sup>. Если же Сократ в «Федре» говорит, что каждая душа соединяется с телом один раз за тысячу лет <sup>211</sup>, и отмеренного числа душ, говорят, хватает на десятилетияльный период <sup>212</sup>, то нам понадобится меньше душ. Ведь мы не утверждаем, что смертные тела продлят свое существование так долго, так что души ограничены мерой скорее у меня, чем у тебя.

Теофраст:

Итак, относительно души ты не оставляешь ничего, что вызвало бы сомнения, Эвксифей. Но считаешь ли ты, что этот мир со временем когда-нибудь разрушится?

[р. 43] Эвксифей:

[Конечно], друг мой, если уж это прекрасное зрелище возникло в материи и не самопроизвольно (αὐτόματον) <sup>213</sup>.

Теофраст:

<sup>208</sup> Ср. Pl. R. 540b6–c2, а также Grg. 523a5–b2; 526c1–5. В связи с пиром богов и нектаром ср. Phdr. 247a8; e6; R. 363c3–d2; Ax. (sp.) 371c5–d7.

<sup>209</sup> Pl. Phd. 113e1–114b6; Grg. 523b2–4; 525b1–c8; 526b6–c1. Однако, Платон в этих местах различает неисцелимых и исцелимых грешников. Навсегда в Тартаре остаются только первые, тогда как для вторых как раз возможны новые реинкарнации, как, впрочем, и для добродетельных людей (ср. Pl. R. 614d5–615a4).

<sup>210</sup> В связи с этим образом ср. Pl. Grg. 508e6–509a2.

<sup>211</sup> Ср. Pl. Phdr. 248e5–249b3, а также R. 615a3.

<sup>212</sup> Ср. Pl. Phdr. 248e6.

<sup>213</sup> Под «самопроизвольным» возникновением, вероятно, имеется в виду неоплатоническая эманация, которая не подразумевает волевого и сознательного решения о творении мира, принимаемого Богом. Ср. AG, pp. xvii–xviii, а также ниже, p. 46.

Что ты хочешь сказать?

Эвксифей:

Порождение тел, представляя собой движение, не желает стоять на месте. Ибо какое движение желает стоять на месте? Но оно всегда влечется к совершенному и единому [началу], откуда оно и произошло, и в спешке торопится к нему. Ведь движение не напрасно и, стало быть, никогда не остановится, пока не обретет вожеленное. Обретет же, когда Сам Творец [этого] захочет. А Он захочет, когда это будет уместно. Ибо после испытания душ и явного обличения порока все воспринимаемое чувствами обратится в бессмертное, так чтобы соответствовать бессмертию людей и снова стать подходящим местом для блаженства своих жителей. Ведь было необходимо, чтобы смертное живое существо обитало в смертном мире, а бессмертное — в бессмертном. Ибо вселенной присуще едиனுшие, и [в ней] нет ничего беспорядочного и нестройного, но каждое [сущее] и дружественно, и приспособлено для каждого [другого] и сделало волю Творца [своей] природой. И я думаю, что это свойство мудрого и могущественного [существа] — одни и те же вещи делать сперва смертными, а потом бессмертными. В самом деле, сколь великая мудрость и мощь [видна в том], что мы и познаем смертность, и не остаемся в ее пределах!

Теофраст:

Так что же? Разве мир не является невозникшим и безначальным? Или каким образом Творец есть творец, если было время, когда Он не производил собственные [творения]<sup>214</sup>?

---

<sup>214</sup> Христианский креационизм предполагает, что тварный мир имел начало во времени. С платонической точки зрения это трудно согласовать с неизменностью и абсолютной благодатью Бога: не означает ли это, что Бог не был творцом всегда и только потом стал им, а, значит, все же не является неизменным? или что до творения мира он оставался праздным, тем самым не проявляя свою благодать полностью, и, стало быть, не был абсолютно благ? Христианские авторы среди прочего могли отвечать на это, что и до творения материального космоса Бог всегда был благим и благодетельным творцом, либо потому, что в божественном Логосе всегда имелись умопостигаемые идеи и архетипы, трактовавшиеся в этом случае как своего рода вечное творение (например, Or. princ. I, 4, 3–5; ср. Wachl 1969, 91 и 97), либо потому, что уже тогда он создал мир нематериальных разумных существ, как и утверждает ниже

[р. 44] Эвксифей:

Выслушай же, как говорится, прекрасное сказание<sup>215</sup>. Царь всего, от которого все [происходит], начало и источник сущих (и не бесплодный источник), Благо само по себе, Отец Премудрости<sup>216</sup> и Творец вселенной, не во времени дал начало способности и деятельности порождения, ибо Он вечно [является] Отцом Слова и Премудрости, родив не из страсти, ибо не по необходимости (οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης), и не привлекая для рождения соучастника, ибо [ничего] другого не было, и не израсходовав собственную силу, ибо Он вечно содержит в Себе самом Того, кого породил, целого в целом, наполняя [Его Собою] и наполняясь [Им]; ведь Он пожелал (ἠβούλετο) быть единственным Отцом единственного [Сына]. И порожденное не излишне, иначе Он и не заключал бы [Его] в Самом Себе, и имеет ту же самую сущность, ведь в Нем нет сложности. Потому Он породил Слово сущностно (οὐσιωδῶς), чтобы Оно как Слово само по себе, и Ум сам по себе, собирающий все вещи воедино своей мыслью, <явило><sup>217</sup> субстанцию (ὕποστασιν) и силу Отца: Отец творит все через Него. Ибо Он нуждался <в Премудрости><sup>218</sup>, чтобы создать эту вселенную. И вместе с Отпрыском Он произвел святой Дух, [имеющий] ту же самую сущность, не по необходимости природы (οὐ βίᾳ φύσεως), но свободным произволением [своего] могущества (ἐξουσίᾳ δυνάμεως). Так что Он и породил, поскольку желал [этого] (βουλόμενος), и произвел, поскольку мог<sup>219</sup>. И вдыхая этот Дух как в умопостигаемые, так и

Эней. См. в целом Sorabji 1983, 232–252, а применительно к Энею — Wacht 1969, 62–67.

<sup>215</sup> Цитата из Pl. Grg. 523a1.

<sup>216</sup> Типичное для патристической традиции отождествление библейской Премудрости (ср. Притч. 3, 19; 8, 22–30) с Богом-Сыном (ср. Lampe, s.v. σοφία С.3).

<sup>217</sup> Вслед за AG, p. 63, n. 153 читаю δηλώσει вместо διηγήσεται.

<sup>218</sup> Вслед за AG, p. 63, n. 154 читаю Σοφίας вместо Σοφία.

<sup>219</sup> То, что согласно Энею Бог-Отец родил Сына и произвел Дух не по необходимости природы, а по своему желанию, можно трактовать как отступление от ортодоксальной христианской догматики, которая противопоставляет рождение Сына и исхождение Духа как действия божественной природы творению мира как действию божественной воли (ср. Wacht 1969, 56–57). Показательно также, что Эней, по-видимому, ссыла-

в чувственно воспринимаемые вещи, Он наполняет [их] силой и скрепляет, и влечет к Себе. Ибо Дух всегда обращает к Отцу и влечет ввысь все, чего только ни коснется. Таким-то образом великая Премудрость и сила Отца, Монада, божественная Троица, пребывает вне времени, не принимая ни увеличения, ни умаления. Ибо до [начала] времени единая Сущность создала и упорядочила также и разумные сущности. Ведь Она хотела иметь <тех, кому могла бы><sup>220</sup> благодетельствовать, потому-то Она и производит высшие силы, способные наслаждаться благом и первым благодеянием. Ибо Благо ни в чем никому не завидует<sup>221</sup>. Вот таким образом Он не пребывал в праздности до [создания] чувственно воспринимаемых вещей. [р. 45] Небо же (откуда время и начинается<sup>222</sup>) и землю, воздух и море Он творит после первых [творений]; ибо по [Своему] произволению Он создает одно в одно время, а другое — в другое, но всегда создает Сам, и предоставляет вселенной материю, и приводит [ее] в движение, и приспособливает, и упорядочивает, и украшает. Ибо материя не является ни нерожденной, ни безначальной. Этому тебя учат и халдеи<sup>223</sup>, а

ется на вечное рождение Сына и исхождение Духа (вдобавок к творению духовных существ) для решения проблемы вечности творения (Ibid., 62, 66, 96–97; ср. примеч. 214).

<sup>220</sup> Вслед за AG, р. 64, п. 156 и Wacht 1969, 63, Anm. 3 читаю οὐς ὄν вместо οὐσίαν.

<sup>221</sup> Ср. Pl. Ti. 29e1–2; Phdr. 247a7 и ниже, р. 49. См. также Wacht 1969, 63, Anm. 5.

<sup>222</sup> Согласно Платону (Pl. Ti. 37d6–e5; 38b6–c6; 47a4–7) время есть своего рода мера или число движения вселенной или «неба». Схожие представления были характерны и для последующей философской традиции (см. множество ссылок, собранных в Pease 1955, 188–190). Отсюда можно сделать вывод, что до творения неба и начала его движения времени не было.

<sup>223</sup> Халдеи — изначально семитские племена, обитавшие в Месопотамии. В греко-римской традиции так называли вавилонских жрецов, а также в целом любых магов, астрологов и т.п. «эзотериков». В данном случае, судя по контексту, Эней имеет в виду традицию, связанную с т. н. «Халдейскими оракулами», гекзаметрическим текстом мистико-философского содержания (II в. н.э.), приобретшим сакральный статус у неоплатоников (см. фрагменты в Des Places 1971; Majercik 1989). Wacht 1969, 70 соотносит с этим местом у Orac. Chald. Fr. 34 Des Places, а также

Порфирий вообще (καθόλου) дает выпущенной им в свет книге, где он настаивает, что материя возникла, название «Халдейские оракулы»<sup>224</sup>, и, разъясняя книгу Плотина «Откуда зло?»<sup>225</sup>, утверждает где-то, что материя, конечно же, не является нерожденной, а причисление [ее] к началам следует отвергнуть как безбожное учение<sup>226</sup>. Поэтому, если материя рождена и не есть начало, но [нечто] последнее, то как же это чувственный мир нерожден или безначален, или предшествует времени? Ведь не предшествует материи то, что сделано из материи. Да и сам наш Платон, ты ведь помнишь, как он безо всяких околичностей высказывает свое мнение в «Тимее», сперва спрашивая, возник ли мир или не возник; затем добавлена причина, [в силу которой надо признать, что он возник]: он ведь и видим, и осязаем<sup>227</sup>. Самое прекрасное на небесах —

---

фрагмент из т. н. «Тюбингенской теософии», приводимый в Porph. 325F., 13–14 Smith, но аналогия в лучшем случае сводится к утверждению, что материя произведена Богом.

<sup>224</sup> Какое именно сочинение Порфирия имеется в виду, остается дискуссионным вопросом. Например, AG, p. 64, n 169 допускает, что речь может идти о сочинении «О философии из оракулов» (Porph. 303F–350F. Smith). Согласно Goulet 2012, 1302 (DPhA Vb), Эней скорее имеет в виду книгу «На [сочинения] Юлиана Халдея» (Porph. 362T–368F. Smith), т. е. одного из возможных авторов «Халдейских оракулов». Lewy 2011, 449–452 на основе альтернативной редакции текста Энея (в частности, читая <τερῖ> καθόδου вместо καθόλου) выдвинул гипотезу, что эта книга Порфирия называлась «На [сочинения] Юлиана Халдея о нисхождении и обратном восхождении души», тем самым отождествив ее с другим сочинением Порфирия, которое в латинском варианте обычно обозначается как *De regressu animae* (Porph. 283T–302F. Smith). См. также Wacht 1969, 67–70.

<sup>225</sup> То есть Plot. I, 8. Другие свидетельства о том, что Порфирий комментировал некоторые из текстов Плотина, см. в Porph. 189–192T. Smith, где это место из Энея не учитывается.

<sup>226</sup> Две последние фразы = Porph. 368F. Smith. Хотя материя в неоплатоническом контексте не признается одним из первоначал, а рассматривается как последняя ступень эманации Единого (ср. примеч. 158 и Wacht 1969, 71–74), отсюда еще не следует, что с точки зрения Порфирия она имеет начало во времени, как пытается представить здесь это Эней. В целом Порфирий придерживался представления о вечности материально-го космоса (подробнее см. Baltes 1976, 136–169).

<sup>227</sup> Pl. Ti. 28b6–8.

звезды, но все же и они возникли. Ибо их перемещения, движения, повороты, и восхождения к северу, и нисхождения к югу, и затмения солнца и луны — все это чувственно воспринимаемые [явления], которые, по мнению Платона, возникают, но никогда не существуют надежным образом<sup>228</sup>.

Теофраст:

Наставники в платоновских таинствах говорят, что «возник» (γέγονεν) [значит] не «возник», но «произошел от причины» (κατ' αἰτίαν ἐγένετο)<sup>229</sup>, как, например, мое тело — причина моей тени, однако оно не создало ее, но она стала его сопровождать<sup>230</sup>.

[р. 46] Эвксифей:

Стало быть, Творец — не творец, если Он не творит то, что создал, потому что желает [этого], но эта вселенная существует самопроизвольно (αὐτόματον)<sup>231</sup>, раз уж она не возникла. Ведь противостоящее солнцу тело не допускает, чтобы [солнечное] сияние оказалось позади него, и это-то и есть тень; потому каково тело, таковы и ее очертания. Творец же бестелесен, неограничен, будучи светом как таковым. Так как же или откуда произошла тень? Каким образом Он был бы лучшим и истинным Творцом — сам создавая и упорядочивая так, как пожелает, или если [за Ним] по необходимости следует тень? Да и кто пожелал бы украшать или очищать собственную тень? Стало быть, рассуждение этих безумцев отменило еще и Провидение: ведь заботы о тени, по видимому, быть не может. Кроме того, тень появляется одновременно с телом, но невозможно допустить материю одновременно с Творцом. Об этом весьма ясно заявляет Плотин, когда подробно рассуждает о материи<sup>232</sup>, и высмеивает Анаксагора за то, что тот [этого] не заявляет, но ввел Творца и материю одновременно. Но

<sup>228</sup> В связи с этой характеристикой чувственно воспринимаемой реальности у Платона ср., например, Pl. Ti. 28a2–4; Phd. 78d10–79a11; Phlb. 53e6–7; Sph. 246b9–c2; 248a10–13.

<sup>229</sup> См. примеч. 41.

<sup>230</sup> В связи с метафорой тени в схожем контексте ср., например, Sallust. 7, 2; Bas. hex. 1, 7, 18–23 Giet; Phlp. Act., p. 14, 20–28 Rabe и AG, p. xvi–xix; Wacht 1969, 74, Anm. 49; Klitenic Weir 2013, 153–159 (где указаны возможные параллели с Платином).

<sup>231</sup> Ср. примеч. 213.

<sup>232</sup> То есть в Plot. II, 4.

невозможно, [чтобы они были] одновременно, ибо создатель должен быть старше создания<sup>233</sup>. Великий Аттик<sup>234</sup>, поклонник (ἐραστής) Платона, излагая мнения возлюбленного (ἐρωμένω), где-то сказал, что природа и устройство мира требуют<sup>235</sup>, чтобы, раз уж он таков, [каков есть,] он не был ни невозникшим, ни вечным, но возник благодаря верховному и умопостигаемому Богу, более великому по силе и более совершенному, [чем он]. Ведь было немислимо, чтобы он, будучи видимым и осязаемым и во всех отношениях телесным<sup>236</sup>, не имел возникновения. В самом деле, как нам не согласиться, что те [вещи], сущность которых нуждается для существования в помощи от [чего-то] другого, и возникли, и сохраняются тем, кто [их] создал? Аристотеля же он и вовсе называет достойным смеха, [р. 47] поскольку тот хоть и согласен, что эта вселенная видима, осязаема и телесна, но упрямо настаивает, что она не возникла и не погибнет<sup>237</sup>. Или как же он не смешон, если не желает последовать даже за египетскими пророками, которые, рассуждая о начале и возникновении этой вселенной, устано-

<sup>233</sup> Ср. Plot. II, 4, 7, 2–10 Henry-Schwyzler. Но у Плотина речь должна идти об онтологическом, а не хронологическом приоритете, так как он всегда придерживался представления о вечности материального космоса (подробнее см. Baltès 1976, 123–136, а о платиновской критике Анаксагора — Stamatellos 2007, 145–150).

<sup>234</sup> Средний платоник II в. н.э., действительно допускавший, что в отличие от неоформленной материи упорядоченный материальный космос имел хронологическое начало существования (Attic. Fr. 4; 19; 20–21; 23; 25; 29; 31; 37; 38ab Des Places). Это и три следующих предложения = Fr. 37 Des Places.

<sup>235</sup> Греч. τοῦ κόσμου τὴν φύσιν καὶ τάξιν ἐπιζητεῖν. Ср. LSJ, s.v. ἐπιζητέω 4. *demand, require*, а τὴν φύσιν καὶ τάξιν – подлежащие при этом глаголе. На мой взгляд, это дает гораздо лучший смысл, чем альтернативный перевод: «...где-то сказал, что он [т.е. Платон] исследует природу и устройство мира, что, раз уж тот таков...» и т.д. (AG, p. 40: ...said somewhere that he was seeking the nature and order of the universe, and, being such as it is...; ср. Wacht 1969, 83).

<sup>236</sup> Ср. Pl. Ti. 28b7–8; 31b4.

<sup>237</sup> Ср. Attic. Fr. 4 Des Places. В связи с аристотелевской позицией относительно вечности мира см. Arist. Cael. 279b4–283b31; De philos. Fr. 18–19 Ross.



вили, что мир был рожден под знаком Рака<sup>238</sup> (ἐλέστησαν καρκίνῳ τοῦ κόσμου τὴν ὥραν)? Да и Аполлон, упоминая в каком-то из оракулов, что демоны тоже возникли, поет также о том, что возникли они прежде человека и прежде устройства мира и служат Творцу на пользу человеку. Оракул же [этот таков]: «Прежде вас, божественного потомства мира, были сотворены нетленные духи вам на пользу»<sup>239</sup>. Так каким же образом наставники в платоновских таинствах, производя всё одновременно — и умопостигаемое, и чувственное, не противоречат своими мудрствованиями Аполлону с Платоном? Ведь все, конечно же, [возникло] не одновременно. Сейчас летняя пора и растения украшены плодами, а разгар зимы еще далек. Так что же, Творец есть творец лета, а зимы — уже нет? Он не посылает дождь и не приготавливает землю к рождению плодов, потому что лето не наступает одновременно с зимой? Но это признак не слабости и беспорядка, а порядка и силы. Учение Пифагора предполагало молчание, однако он был способен к речи (λογικόν)<sup>240</sup>, даже если тогда и решил молчать<sup>241</sup>. Искусством Фидия было ваение, однако он был мастером, даже если еще не создал статуи на Акрополе и в Олимпии<sup>242</sup>.

<sup>238</sup> В данном случае ὥρα, по-видимому, употребляется в астрологическом значении, ср. LSJ, s.v., III: *degree of the zodiac rising at the nativity*. Согласно автору IV в. н.э. Фирмику Матерну (*Firm. math. III, prooem., 4 – 1, 1*; ср. *Масг. somm. I, 21, 24*) древнеегипетские астрологи Нехепсо и Петосирус (о которых см. *Fuentes González 2005, 601–615*) составили гороскоп мира (т. н. *thema mundi*), приурочив его «рождение» к восхождению Рака в середине лета, т. е. примерно к тому времени, когда начинался древнеегипетский год (ср. *Porph. Antr. 24*; о *thema mundi* см., например, *Raffaelli 2001, 141–146*; *Brennan 2017, 228–230*).

<sup>239</sup> Кроме Энея, этот оракул более нигде не упоминается (ср. *Champion 2014, 140, n. 4*; *Tissi 2014, 15*).

<sup>240</sup> AG, p. 64, n. 172 предлагает читать λόγιος = p. 41: a man of words.

<sup>241</sup> Согласно ряду поздних источников статья учеником Пифагора можно было, только выдержав обет пятилетнего молчания (*Sen. Ep. 52, 10*; *D.L. VIII, 10*; *Iamb. VP 17, 72*; ср. *Philostr. VA VI, 11, 27–28 Kayser*; *Porph. VP 19, 8 Nauck*), но это может быть легендой, возникшей уже в неопифагорейской традиции (см. *Zhmud 2012, 162–163*).

<sup>242</sup> Фидий — древнегреческий скульптор V в. до н.э., создавший, в частности, знаменитую статую Зевса в Олимпии и ряд статуй на афинском Акрополе и в Парфеноне.

Теофраст:

Так разве эта вселенная была плохо устроена?

Эвксифей:

Напротив, как нельзя лучше.

[р. 48] Теофраст:

Так как же она разрушится?

Эвксифей:

Потому что то, что связано воедино, не является простым, ведь [в нем] одно<sup>243</sup> сплетено с одним, а другое с другим. Но то, что составлено из многочисленных [частей], как неподобных, так и противоположных [друг другу], потенциально легко разрушимо. А то, что обладает потенциалом, пригодным для разрушения, некогда актуализирует именно то, чем его потенциал был чреват.

Теофраст:

Так что же? Тебе кажется свойством мудрости разрушать то, что прекрасно связано и прилажено [друг к другу]<sup>244</sup>?

Эвксифей:

Если Он оставил части смертными, то заранее predetermined целое к разрушению, ведь оно [состоит] из них. Если глаз, палец и каждая часть [тела] могут пострадать, то тело не бесстрастно, но целое будет претерпевать то же самое, что и части<sup>245</sup>. Затем, если бы разрушение привнесло во вселенную гибель, то разрушать [ее] было бы неразумно. Если же разрушение упразднит саму гибель, то это свойство великой мудрости и несказанной силы — делать смертное бессмертным.

Теофраст:

А что же Он изначально не сделал [его таким]? Не мог или не хотел<sup>246</sup>?

Эвксифей:

<sup>243</sup> Вслед за AG, р. 64, п. 173 читаю ἄλλο вместо ἄλλῃ.

<sup>244</sup> Ср. Pl. Ti. 41a8–b2.

<sup>245</sup> См. примеч. 204.

<sup>246</sup> Ср. классическую критику теодицеи, приписываемую Эпикуру (Epicur. Fr. 374 Usener; ср. S.E. P. III, 9–12 и Wacht 1969, 104–105), согласно которой Бог может допустить некое зло либо потому, что не может ему воспрепятствовать, либо потому что не хочет, либо потому что и не может, и не хочет, но все эти альтернативы несовместимы с божественной благостью и / или всемогуществом.

[р. 49] Могущество Бога вполне соразмерно его желанию. Так что Он сделал умопостигаемое бессмертным, а чувственное способным также и к перемене, потому что захотел.

Теофраст:

Из зависти или по какой-то другой причине?

Эвксифей:

У Благого нет ни к чему никакой зависти<sup>247</sup>. Но если бы все [вещи] были похожими, их бы и не было, поскольку они составляли бы одно<sup>248</sup>. Тогда как Он произвел бессмертными разумные и умные существа и вообще умопостигаемый мир в целом, и никакой зависти [с Его стороны в этом не было], вторыми же добавил [к ним] чувственно воспринимаемые [вещи], которые, хоть и прекрасны, и велики, но ниже первых. Так что добавить эти вторые не было поступком завистника, но [он состоял бы скорее в том в том, чтобы] не допускать (μη παραλείπειν)<sup>249</sup> что-то из прекрасных [вещей], которые Он мог создать. И за творение благоустроенного порядка, невидимого и видимого, <ответственной была><sup>250</sup> сила, а не слабость. Ведь совершенному Слову и Творцу свойственно создавать не только различное, но и противоположное друг другу, например, белое и черное, горячее и холодное, бессмертное и смертное, которое благодаря избытку силы Он превратит в бессмертное. Потому-то также и в смертных Он заранее посеял бессмертное [начало], которое когда-нибудь прорастет, возобладаст, искоренит то, что ниже [его], преобразит [его] в себя и принесет неувядающие плоды. И далеко не последним подтверждением этого довода является то, что чистейшая [часть] неба и земли — а именно, то, что оракулы зачастую называют Олимпом, Острова блаженных, [р. 50] и Элизием<sup>251</sup> — и поныне сохраняется бес-

<sup>247</sup> См. примеч. 221.

<sup>248</sup> Т.е. если бы все было одинаково совершенно, стало бы невозможным иерархически организованное разнообразие реальности. О плотинских предпосылках этого тезиса см. Wacht 1969, 106–108.

<sup>249</sup> Ср. LSJ, s.v. παραλείπω, II: *permit, allow*. Но если считать, что этот глагол значит здесь «пропустить», «пренебречь» и т. п., то надо опустить μη (ср. PG 85, 963B: παραλείπειν).

<sup>250</sup> Вслед за AG, p. 65, n. 176 читаю αἴτια вместо αἴτια. Ср. LSJ, s.v. αἴτια, 3.

<sup>251</sup> Неясно, какие именно оракулы имеет в виду Эней. Применитель-

смертной для доказательства того, что все небо и земля целиком будут такими. Ибо ничто, произошедшее от Творца, не является смертным всецело; соответственно, оно и не остается смертным [навсегда]. Но Он позволяет чувственному и материальному какому-то время быть подверженным возникновению и гибели, поскольку заранее заботится о большем благе, одновременно давая место как идеям (*idéas*), так и многообразной красоте эйдосов (*eidōn*)<sup>252</sup>, так чтобы благодаря гибели и возникновению они запечатлевались множество раз<sup>253</sup> и прекрасные очертания формы в силу непрерывного изменения обнажались в материи, и смысловые основания эйдосов (*τοὺς περὶ τῶν εἰδῶν λόγους*) утверждались на практике и выявлялись в движении, дабы благодаря многообразию внешних [вещей мы] пришли в восторг от представления о том, что внутри: как если бы некий живописец при наличии прекрасного прообраза изготовил множество его изображений, чтобы ничто из этой красоты не осталось скрытым, но стало явным повсюду и в большей степени показало великолепие [его] искусства<sup>254</sup>. А в то же время Он показывает и разумным существам, что бессмертие предоставляется им не по необходимости, а как дар, и Он помещает их среди первых [по рангу существ] по своей воле, а не в силу отсутствия вторых, и что первые должны заботиться о вторых и ничем из них не пресыщаться, но соприкасаться [даже] с последними<sup>255</sup> и быть

---

но к Олимпу ср. Orac. Chald. Fr. 217 Des Places и дельфийский оракул PW 472, частично цитируемый в Hierocl. in CA 1, 19, 7 Koehler. «Оракулы Сивилл», собрание пророческих текстов, приписывавшихся языческим сивиллам, но на самом деле имеющие иудео-христианское происхождение, также упоминают Олимп (VII, 109; XIV, 218) и Элизий (II, 337). С представлением о «чистой [части] неба и земли», возможно, стоит сравнить Pl. Phd. 109a–111c.

<sup>252</sup> Хотя Платон не проводил эксплицитного различия между идеями и эйдосами, уже в среднеплатонической традиции первый термин начал использоваться для обозначения трансцендентных образцов всего сущего, а второй — индивидуальных форм, имманентных материи (например, Alcín. 4, 7, 5–8 Louis; Sen. Ep. 58, 19–21; ср. Wacht 1969, 113–114).

<sup>253</sup> Греч. ὅστε τῇ φθορᾷ καὶ γενέσει πολλάκις ἐντολοῦσθαι. Или: «часто запечатлевались на гибели и возникновении», как переводит AG, p. 42 (so that they are often imprinted on destruction and coming to be).

<sup>254</sup> В связи с переводом этой фразы ср. Wacht 1969, 110–111.

<sup>255</sup> Греч. μηδὲν ἐξ αὐτῶν ἐπιπίλασθαι, ἀλλὰ τῶν ἐσχάτων ἐφάπτεσθαι.

зависимыми от Начала, всегда взирать на Него, делать то, что приказывают, и желать скорее повиноваться, чем управлять. Ибо свобода и истинная сила — в стремлении быть рабом Блага. Итак, те, кто получил в удел разумную сущность, должны по своей воле благочестиво повиноваться, если они намерены правильно воспользоваться свободной волей (τῷ αὐτεξουσίῳ), которая дана им от Творца как величайший знак бессмертия. Если же они тяготятся служением Первому [Началу], и каждый [из них] недоволен тем, что сам не стал первым, стремится к тиранической власти и начинает нарушать закон, то, исторгнутые из порядка, они впадут в беспорядок и, удалившись от сияния Царя, хоть и не станут смертными, поскольку изначально рождены от Него бессмертными, [р. 51] все же будут воспринимать смертные [вещи] словно во тьме и подобно тем, кто, упав в реку, несутся из стороны в сторону, скорее подвластные [ее течению], чем властвующие [над ним]<sup>256</sup>. Предвидя это, Творец придумал еще и как сделать так, чтобы это прекратилось, и не отнял свободную волю у [своих] подданных из-за отступников, но при помощи материальных [вещей] обличает слабость последних, поскольку, обособившись [от Него], они умеют [только] разрушать, а не сохранять, и Он, смилостивившись над этим [их состоянием], не позволяет [им] болеть, так как сделал смертным то, чем они стремятся еще больше наслаждаться, а когда оно распадется, вместе с ним разрушится и [его] тираническая власть. И после свержения тиранов Он снова делает бессмертной ту часть, которой из-за них сперва дозволил быть смертной. И это было целесообразно как в качестве приманки для тиранической власти, чтобы обличить [ее] и уничтожить, так и для того, чтобы показать силу, справедливость, кротость и человеколюбие Творца. Платон знает об этой тленности (φθοράν), даже если он не ведал о грядущем бессмертии. Ведь в «Тимее» он вводит тление не только

Не очень ясное место. На мой взгляд, Эней хочет сказать, что чисто духовные существа, созданные еще до творения материального мира («первые»), не должны «пресыщаться» контактами с разумными существами, наделенными телом («вторыми»), включая самых «последних» из их числа. Ср. PG 85, 970B; Wacht 1969, 119. Но AG, p. 43 переводит: not absorb anything of them, but make contact with the ultimate things.

<sup>256</sup> Формулировки из финала этой фразы (метафора реки и т.д.) напоминают Pl. Ti. 43a6–7.

земли, но и неба, говоря, что небо подпитывается собственным тлением<sup>257</sup>. Итак, если [и на небе есть] питание и тление, то где же бессмертное, если [только] Творец не преобразит тление неба и земли, сочетав вселенную с бессмертием, после чего [не будет] уже ни конца, ни восстановления порока, да и ничего смертного? Стоики же считали, что небо и земля неоднократно разрушаются и неоднократно восстанавливаются заново<sup>258</sup>. Но если [им] предстоит снова разрушаться, то преобразать [их] излишне. Стало быть, лучше однократное преобразование, после которого преобразования уже не [будет] и человек оживет не так, чтобы снова умереть: ведь ничто не будет смертным, но все — новым и бессмертным, и весь этот мир, и человек.

Теофраст:

Человек оживет вместе с телом или нет?

[р. 52] Эвксифей:

Вместе с телом, если уж человек — это разумная душа, пользующаяся телом как орудием<sup>259</sup>.

Теофраст:

Но с каким телом? Световидным (αἰφροειδοῦς), воздушным (ἀερῶδους) или подобным устричной раковине (ὄστρεῶδους)<sup>260</sup>? Ведь душа обременяется (ἐπιπλάται) столь многочисленными и многообразными телами, сколь многочисленны и многообразны места, через которые она проходит<sup>261</sup>.

<sup>257</sup> Ср. Pl. Ti. 33c7–8.

<sup>258</sup> Стоическая космология предполагает, что мир, т. е. совокупность неба и земли, периодически сгорает в мировом пожаре, а затем возрождается снова. См. SVF I, 98; 102; 107–109 и в целом II, 596–632.

<sup>259</sup> Ср. примеч. 118.

<sup>260</sup> Под последним имеется в виду обычное физическое тело, которое далее называется еще «земляным». Характерный для неоплатонического дискурса термин, которым оно обозначается здесь, восходит к метафоре из Pl. Phdr. 250c5–6 (ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέρωντες ὀνομάζομεν, ὄστρεον τῶλον δεδεσμευμένοι, т. е. «...то, что мы теперь, нося на себе, называем телом, будучи скованы [им] подобно устрице»). Об остальных телах см. след. примеч.

<sup>261</sup> В этой реплике Теофраста и следующем за ней ответе Эвксифея отражены характерные для неоплатонической традиции представления, согласно которым при нисхождении в мир становления и еще до воплощения в физическое тело разумная душа постепенно облекается в раз-

Эвксифей:

Ты говоришь, что душа несет на себе бремя разнообразных тел. И подобно тому, как мелкие живые существа, попав в паутину, сразу же опутываются [ею] и становятся добычей, так, по видимому, человеческая душа, приближаясь к телам, даже если они разные, быстро проникает [в них] и оказывается в плену, и если она проходит по небу, то привлекает к себе небесное тело, если между звезд — то звездное, если же путь лежит через эфир, то она со всех сторон окружается эфирным телом, и если спустится в воздух, то обволакивается воздушным, а если уж покажется на земле, то для нее образуется земляное тело. Если, стало быть, она так легко преисполняется остальными элементами, то что мешает [ей], очутившись в огне, быть захваченной огненным телом, а, утонув в море, тащить за собой водяное тело? Хочешь познакомиться с такими телами на опыте, Египет?

Египет:

Недосуг мне сгорать дотла и тонуть в воде.

[р. 53] Эвксифей:

Но всякое тело, по словам Теофраста, подогнано к душе, подобно плащу. А от нас-то скрылось, что в нем [этих тел], похоже, три, а то и четыре (καὶ τριπλοῦς τις ὢν καὶ τετραπλοῦς ἡμᾶς ἐλάνθανε)!

Теофраст:

---

личные типы «тонких» тел (например, Plot. IV, 3, 9, 4–9 Henry-Schwyzler; Iamb. de An. 26, p. 54, 4–16 Finamore, Dillon; Macrobi. In Somn. I, 11, 12; 12, 13–15). Некоторые авторы вслед за Проклом различали «световидное» тело, изначально присущее разумной душе от природы, от приобретаемого ею в мире становления «пневматического» тела, которое может существенно видоизменяться в зависимости от конкретного местонахождения души и ее близости к тому или иному элементу, но в любом случае отличается от физического тела, «подобного устричной раковине» (например, Procl. in Ti. III, 297, 14 – 300, 20 Diehl; Inst. 196; 207; 209–210; Dam. in Phd. (vers. 2), p. 141, 5–7 Westerink; Phlp. in de An. XV, p. 18, 24–33 Hayduck; ср. Siorvanes 1996, 131–133). Другие, как, например, предполагаемый учитель Энея Гиерокл, не проводили принципиального различия между «пневматическим» и «световидным» телом (Hierocl. in CA 26, особенно 26, 21, 5 — 22, 7 Koehler; ср. Schibli 2002, 102). См. в целом Dodds 1963, 306–308, 313–321; Finamore 1985; Sorabji 2012, 221–241.

Ты насмехаешься над тайнами древних, Эвксифей.

Эвксифей:

А ты говоришь серьезно, Теофраст, и тебе не кажется смехотворным, что бестелесное с легкостью переплетается с каким угодно телом, и что оно привязывает и пришивает одно [из них] к другому и одновременно надевает на себя многочисленные тела? Если же тела одушевлены, а они непременно одушевлены, ведь тела [принадлежат] душе, то, по твоему утверждению, одна душа погоняет множество живых существ, словно стадо сросшихся друг с другом скотин, и ведет за собой вереницу оседлавших друг друга животных.

Теофраст:

Это кажется нелепым, и ты не оставляешь ничего без опровержения. Но слышал ли ты, какие призраки, подобные теням, [бродят] возле могил? Это и есть воздушные тела душ, которые называют привидениями<sup>262</sup>.

Эвксифей:

Ты, постигший все, еще не постиг, что злые демоны, пребывающие в материи, притворяются человеческими душами, и те, кто искусны в колдовстве и обещают вызвать давно умершего, привлекают заклинаниями не человека, но демона, который изображает из себя привидение в облике человека [р. 54] и ради обмана творит мнимые чудеса<sup>263</sup> и что-нибудь лопочет? Но солнце, поднимаясь ввысь, рассеивает это театральное представление вниз. А если бы это была человеческая душа, то она бы и днем весьма охотно беседовала и проводила время с теми, кто ей милее всего. В самом деле, Пифагор — только не Самосский, а Родосский<sup>264</sup> — приступая к

<sup>262</sup> Такие призраки обычно обсуждаются в платонической традиции в связи с их упоминанием в Pl. Phd. 81cd (например, Olymp. in Phd. 3, 4, 1–4 Westerink; Ammon. in Porph., p. 5, 21–23 Busse), причем зачастую возможность их существования прямо обосновывается отсылкой к «пневматическому» телу (например, Or. Cels. II, 60, 1–15 Borret; Procl. in R. I, 119, 12–22 Kroll; Dam. in Phd. (vers. 2) 239; Philp. in de An. XV, p. 19, 15 – 20, 9 Hayduck).

<sup>263</sup> Греч. *τερατεύεται*. AG, p. 45: performs wonders; ср. Lampe, s.v. *τερατεύομαι*, 5: *perform as a bogus miracle*, хотя в принципе глагол можно перевести как «рассказывает небылицы» и т.п.

<sup>264</sup> По-видимому, автор сочинения, посвященного заклинанию богов



рассказу о некромантии (ψυχομαντεία), сперва спрашивает, кто же те, кого вызывают — боги, демоны или же их эманации (ἀπόρροαι), не один ли это демон, который кажется разным в разные времена, или их много и они отличаются друг от друга, одни кроткие, другие дикие, и одни — хоть иногда говорящие правду, а другие притворщики во всем; и описывая великое замешательство древних и более поздних [авторов на сей счет], в конечном счете заявляет, что призрак есть эманация демона.

Теофраст:

Так как же подвергающаяся возмездию душа будет испытывать боль, если мы устраним воздушное тело? Ведь без тела она не будет испытывать боль<sup>265</sup>.

Эвксифей:

Вот это ты правильно говоришь: без тела не [будет]. Но она вновь обретет собственное [тело], которым она зримо пользовалась, когда назначенное для суда время призовет [ее к этому]. Ведь не одно [тело] наслаждалось, а другое будет испытывать боль и одно служило, а другое поведут на суд.

Теофраст:

Ты говоришь о земляном [теле]? Ну и чудеса! Оно ведь и разложилось, и рассеялось, и одно разрывают на части рыбы, другое растерзывают птицы, а иные ловят и губят <звери><sup>266</sup>, так что от человеческого тела не остается и следа<sup>267</sup>.

и демонов. Помимо Энея, упоминается еще только один раз Порфирием (Porph. 347F. Smith = Eus. p.e. V, 7, 8, 1–3). Dodds 1936, 117 относит его ко времени «не раньше III в. н.э.».

<sup>265</sup> С неоплатонической точки зрения бестелесная разумная душа бесстрашна, а значит — не может испытывать боль и страдание (например, Plot. III, 6, 1–5; IV, 4, 18–19; Porph. Sent. 18; 21; Iamb. Myst. 1, 10, 15–48 Des Places; Procl. Inst. 80; ср. Dodds 1963, 242–243; Blumenthal 1971, 45–66; Brisson 2005, II, 479–483). В частности, поэтому наказание души в Аиде возможно только благодаря наличию у нее «пневматического» тела (Phlp. in de An. XV, p. 17, 26 — 18, 8 Hayduck; Olymp. in Grg. 47, 7, 12–16 Westerink).

<sup>266</sup> Вслед за AG, p. 65, n. 189 читаю θηρίων вместо ἐτέρων.

<sup>267</sup> В связи с этим аргументом против возможности телесного воскресения ср., например, Athenag. res. 4; Or. apud Meth. res. 1, 20, 4 (GKS 27, S. 243 Bonwetsch); Porph. Chr. Fr. 94, 11–18 Harnack, а также см. в целом Sorabji 2006, 70–77; AG, pp. ix–xi.

[р. 55] Эвксифей:

Ты нагнал страху, любезный, но, поняв, станешь более покладистым. Лучше ответь: человеческое тело — простое или составное?

Теофраст:

Ясно, что составное.

Эвксифей:

Из чего же оно составлено? Ты ведь скажешь, что из четырех элементов<sup>268</sup>?

Теофраст:

Скажу.

Эвксифей:

А составное, распадаясь, не возвращается ли снова к тем [элементам], из которых было составлено?

Теофраст:

Да, разумеется.

Эвксифей: Следовательно, человеческое тело и рыба, и птица, и зверь снова вернулись к элементам, и каждое [существо] из чего сложилось, в то и разлагается.

<Теофраст: Да.><sup>269</sup>

[р. 56] Эвксифей:

Если, стало быть, элементы сохраняются, то и начаток (ἀφορμή) нашего тела сохраняется и собирается отовсюду, когда Творец призывает [его]. Ведь если изначально какая-то толика бесформенной влаги произвела целого человека, меня бы уже не удивило, если все тело человека в целом, засеянное в элементы, принесло пусть и не большую, но ровно ту же меру [урожая]. Во всяком случае, я видел большой и прекрасный, раскидистый и тенистый виноградник, украшение моего хозяйства, который не был посажен земледельцем и не вырос из черенка, — нет, весь его подарила [нам] сгнившая виноградная косточка. Так где же скрывался ствол? Где — тысячи и тысячи листьев? Где был спрятан плод? Те, кто искусен в земледелии, трут фигу о веревку и, наполнив ее

<sup>268</sup> То есть из стандартных четырех элементов, признававшихся традиционной греческой натурфилософией — земли, воды, воздуха и огня, но с преобладанием земли, так как речь идет о «земляном» теле.

<sup>269</sup> Делаю это дополнение в соответствии с рядом рукописей вслед за AG, р. 65, п. 190.

фиговыми зернышками, зарывают веревку [в землю<sup>270</sup>. Проходит] немного времени и сообразно числу этих зерен появляются высаженные в ряд фиговые деревья. А ведь фиговое зернышко — это что-то мелкое, неделимое, все равно что точка, но все же, сперва совершенно истлев, оно порождает большое дерево! Также и пальмовое дерево возносится высоко в воздух, но причина его рождения — иссохшая косточка. А есть и уже ранее упомянутое нами<sup>271</sup> человеческое искусство, которое производит пчел. Пчеловоды, убив быка, не очень глубоко закапывают труп в помещении, тщательно запирают и позволяют [ему] совершенно истлеть и сгнить. И удивительнейшим образом убийство и гибель одного [животного] оборачивается рождением, существованием и жизнью (ζωή καὶ βίος) многих тысяч пчел. И набирается множество живых существ, благодаря гибели получивших в удел рождение. Но ничему из этого Теофраст не удивляется. Если же оживет человеческое [р. 57] тело, вот этому он дивится и не верит — это он-то, верящий, что [его] афинские предки были рождены землей<sup>272</sup>! И как раз упреждая это неверие, Творец предлагает [нам] так много схожих зрелищ, дабы и то впоследствии не выглядело невероятным, и велит земле производить множество животных, множество растений, тысячи и тысячи семян, заранее приготавливая ее к родам, так чтобы его приказание не показалось ей напрасным. Ибо если она [и вообще] порождает живые и одушевленные тела, пожалуй, уже не покажется странным, когда она станет возвращать обратно одни только тела людей.

Теофраст:

<В каком-то смысле><sup>273</sup> ты меня убеждаешь. Однако, если бы

<sup>270</sup> Схожие методы упоминаются в античной и византийской сельскохозяйственной литературе (например, Varro rust. I, 41, 5–6; Pallad. I, 34, 5–6; Gr. X, 45, 5).

<sup>271</sup> Ср. *выше*, р. 16.

<sup>272</sup> В мифологической традиции Эрихтоний (или в некоторых версиях Эрехтей) и Кекропс, древние цари Афин и тем самым, если угодно, прародители афинян, были рождены Геей, богиней земли. Ср., например, Hom. II. II, 546–549; S. Aj. 202; E. Ion, 20–21; Pl. Mx. 237c; Hyg. Fab. 48 и см. Gantz 1993, 233–236; Barbato 2020, 82–86.

<sup>273</sup> Вслед за AG, р. 66, п. 195 читаю ἦ вместо ἦ. Ср. Smyth 1956, § 2515.

тело по-прежнему сохраняло свою форму, не было бы [ничего] невероятного в том, что душа снова вошла в него, словно в статую. Если же гармония тела уже много лет как распалась, то как же [душа] сможет воспользоваться им впоследствии?

Египет:

Ну, у нас-то [в Египте] тела, видимо, с легкостью вновь обретут жизнь, так как покоятся набальзамированными и готовыми принять душу.

Эвксифей:

Как мило шутит Египет! А Теофраст еще не постиг, что нет никакой разницы между разложившимся мертвецом и все еще крепким, ибо гармония одинаково распалась в обоих. Ведь душа, пожалуй, не покинет тела, если гармония не распалась, так что мертвый человек ничуть не лучше нарисованного, а то и бессильнее [его]: ведь тот-то хорошо раскрашен и [весь] в цвету, а этот — отцвел и совершенно увял. Поэтому или надо предпочитать мертвому телу раскрашенные и [р. 58] обработанные камни в качестве вместилища души, или согласиться, что с точки зрения общности с душой составленное воедино тело ничуть не отличается от рассеявшегося, поскольку и ныне по прибытии [в этот мир душа] находит не вполне развитое тело, но бесформенное семя, однако могущественным [оказывается] не то, что явлено, а скрытая внутри сила.

Теофраст:

Так каким же образом каждая душа вновь обретет свое собственное тело?

Эвксифей:

Тело [состоит] из материи и формы (εἶδος). Материя тлеет и распадается, но смысловой принцип формы (τοῦ εἶδους ὁ λόγος) остается сохранным и тем же самым. Или ты не видишь, что и хлебный злак, когда люди посеяли его, прикрыв землей, сам истлел, разложился и умер, но творческий принцип в нем (ὁ δὲ θεμιουρῆτικὸς αὐτοῦ λόγος)<sup>274</sup>, крепкий, сплоченный и словно бы хранящий бессмертную мощь, собирая землю вокруг семени, привлекая текущую окрест влагу и согревая [его] теплом, заново оживляет угаснувший злак, отпускает [ему] корни, отращивает ли-

---

<sup>274</sup> Об использовании этого термина в неоплатонической традиции см. AG, p. xii.

стья, пробуждает стебель, питает колосья, одним словом — заставляет находящийся под землей злак вновь жить над ней? И смысловой принцип полбы сохранил полбу, а принцип бобов — бобы, и в этом нет ничего невероятного. Но если нужно, чтобы был воссоздан человек, демоны завидуют, а люди не верят! Если, однако, в смертных [существах] смысловой принцип формы бессмертен, то уж у бессмертной-то души такой же принцип безусловно бессмертен и никогда не разрушается со временем, но, пребывая в самом себе, когда наступает назначенный срок, [р. 59] пробуждает материю и собственной силой упорядочивает [ее] на прежний манер, так чтобы форма была очень хорошо знакома душе, и сам Бог, созывающий [их], отсылает каждую душу к тому, что принадлежит ей, и разводит, и распределяет [души] подобно тому, как у нас хорошие пастухи, которые с легкостью различают, куда следует [идти] каждой из многих тысяч имеющихся овец, и не надо бояться, что возникнет какая-то путаница. Ведь и ныне Бог посылает дождь; и деревьев, растений и трав — несметное множество, а вода одна, но, тем не менее, смысловой принцип каждого [из растений], привлекающий воду, преобразовал [ее] в собственную форму, вид, цвет, величину, [например, в] сладкое и горькое, теплое и холодное, благоухающее и неблагоприятное. И происходящее [в мире] всегда необыкновенно, но, однако, не вызвало у мудрецов замешательства. Если же вышло распоряжение Творца и бессмертная душа, вспомнив собственную форму, признала [ее] и получила обратно, то вот из-за одного этого они недоумевают и спорят! Итак, форма, какой изначально появилась, такой и осталась, материя же, поскольку она есть субстрат (ὕλοκεῖται) всякого качества, являясь чем-то, что восприняло [его], принимает изменение. Если бы, к примеру, существовал медный Ахилл, но со временем этот Ахилл подвергся разрушению и какие-то [люди], взяв никому не нужную медь и раздробив на части, повсюду [ее] разбросали, а искусный мастер, одоблив материю меди как пригодную для [своего] искусства, [т.е.] для того, чтобы работать по меди, отыскал и собрал ее всю целиком, затем же, сплавив, очистив и благодаря некой искусной способности превратив медь в золото<sup>275</sup>, придал [ей] форму

---

<sup>275</sup> Это место, как и еще один пассаж ниже (pp. 62–63), представляет собой одно из немногочисленных и важных античных свидетельств об

Ахилла, то, по-видимому, некогда медный Ахилл выглядел бы золотым, но все же — Ахиллом. Вот так телесная материя, избавившись от тяжести, смешения и смертности, благодаря щедрости и искусству Творца становится чистой, легкой и бессмертной. Ведь было необходимо, чтобы, вступив в общение с бессмертной [природой] души, она однажды получила свою долю бессмертия<sup>276</sup>, которым наслаждалась бы и прежде, [р. 60] если бы из-за того, о чем неоднократно было сказано, [ей] не было позволено на какое-то время умереть, дабы порок был искоренен, а она обрела для себя возмездие. Ведь если бы тела разлагались в ничто, то с чего бы это в них оставалась столь великая мощь, что, будучи помещены в гроба, они [оказываются] более могущественны, чем когда горделиво расхаживали по всей земле? Как тебе известно, считалось, что, когда Эдип покоился в Колоне, это было на пользу афинянам<sup>277</sup>. И рассказывают, что, когда афиняне болели [чумой], Аполлон дал им оракул перенести в Афины Тесея, сына Эгея, — ведь он был похоронен на Скиросе, поскольку там и скончался, коварно убитый, — подразумевая, что избавления от страданий не будет, пока Тесей, пусть и мертвый, не обоснуется среди афинян; и как только останки Тесея прибыли в Аттику, мора как не бывало<sup>278</sup>.

алхимических практиках вне собственно алхимической литературы. Подробнее см., например, Lindsay 1970, 62–63; Dufault 2019, 102–103.

<sup>276</sup> Греч. Ἔδει γὰρ αὐτὴν πρὸς τὸ ἀθάνατον τῆς ψυχῆς κοινωνίαν πελοπιμένην ἀθανασίας ποτὲ μεταλαγχάνειν. AG, p. 66, n. 198 предлагает читать: πρὸς <τὴν πρὸς> τὸ ἀθάνατον τῆς ψυχῆς κοινωνίαν. В этом случае надо перевести: «Ведь было необходимо, чтобы, созданная для общности с бессмертной [природой] души, она однажды получила свою долю бессмертия». Но, на мой взгляд, Эней здесь говорит примерно то же, что и ниже на pp. 61–62: однажды «вкусив бессмертия» благодаря контакту с бессмертной душой, тело не могло впоследствии и само не обрести его.

<sup>277</sup> Схожее представление прослеживается в трагедии Софокла «Эдип в Колоне» (ср. S. OC, 92; 459–460 и в особенности 576–582; 1520–1525). Но речь идет не столько о чудесных свойствах мертвого тела как такового, сколько о том, что учреждение посмертного культа герою (в смысле традиционной греческой религии) является благоприятным для соответствующей местности, в частности — помогает защищать ее от врагов (в данном случае — от фиванцев) и т. п. (ср. F, 75; Burkert 1987, 206–207).

<sup>278</sup> Например, Plu. Cim. 8, 5–6; Thes. 36, 1–2; Arist. Fr. 611, 1, 6–11 Rose. Это оракул F Q164 = PW 113, где см. др. источники.

Или ты не знаешь, что Орест весь целиком (ὅλος Ὀρέστης) был спрятан в гробу у жителей Аркадии, и уже по прошествии долгого времени после кончины Ореста лакедемоняне, успешно ведшие остальные войны, ушли от аркадцев не солоно хлебавши? Так как они не понимали, что с ними станется, то спросили Аполлона, что следует делать, он же предписал им не созывать гоплитов и не собирать всадников, но отыскать для [заключения] военного союза одного мертвого человека, и научил их, — хоть и неясно, но все же научил, — что сын Агамемнона покоится в кузнице и что, похитив его, они вместе с ним переманят [на свою сторону и] победу. Они нашли Ореста, похитили его и с тех пор побеждали<sup>279</sup>. Итак, если совокупившийся с матерью<sup>280</sup> Эдип, убивший мать<sup>281</sup> Орест и уничтоживший проклятиями целомудренного сына<sup>282</sup> Тесея, находясь под землей, говорят, спасают [свою] землю, то уж, право, мужи, соразмерявшие всю [свою] жизнь с добродетелями и саму смерть славно принявшие во имя благочестия, [тем более способны на нечто подобное]: так, мне известно множество [мертвых] тел добродетельных мужей, которые столь же сильно устрашают воинства демонов, как те — преследуемого [ими] человека, а тысячи болезней, по отношению к которым искусство врачей оказалось бесильным, с легкостью смягчают, [р. 61] изгоняют и полностью искореняют. А если бы тела были совершенно непричастны к будущему бессмертию, то они лежали бы без сил и без пользы и напрасно Платон призывает нас почитать умирающих стражей своего города и поклоняться гробницам с [их] телами<sup>283</sup> (ты-то в этом сведущ). И кроме того, если необходимо, чтобы дурные шли в узилище для наказания в теле, — какое бы [из тел] вы ни предпочитали<sup>284</sup>, — то разве не справедливо, чтобы тело наслаждалось благами

<sup>279</sup> Например, Hdt. I, 67–68 и в особенности Paus. III, 3, 6–7 (который приводит подряд истории про останки Ореста и Тесея). Это оракулы F Q89–90 = PW 32–33, где см. др. источники.

<sup>280</sup> То есть с Иокастой, царицей Фив.

<sup>281</sup> То есть Клитемнестру, которой он мстил за убийство своего отца Агамемнона.

<sup>282</sup> То есть Ипполита, которого жена Тесея Федра ложно обвинила в домогательствах.

<sup>283</sup> Pl. R. 469ab.

<sup>284</sup> Видимо, намек на «пневматическое» тело. Ср. примеч. 265.

(καλῶν) души, раз уж оно не избегает общности [с ней] в несчастьях? Что душа покидает тело, так чтобы страдание (πάθημα) стало уроком (μάθημα)<sup>285</sup> того, сколь велика сила души и какова слабость тела, это мудро придумано, но закон [для тела состоит в том], чтобы оно снова ожило. Ведь не подобало, чтобы тело было навсегда бесцельно отброшено, если уж сперва оно вкусило бессмертия души. Однако [закон не в том], чтобы оно ожило именно для этой жизни. Ибо первого рождения достаточно, чтобы научить [ее] опыту нынешнего состязания. И кроме того, смерть [была бы] излишней, если бы оно снова вернулось к той же самой жизни. Это, конечно, басни, как и прежде нами было показано<sup>286</sup> (ведь ты с твоей превосходной памятью не забыл [этого]). А более истинно то, что издавна желанно для добродетельных, но страшно для тех, кто прежде не устранился порока — что оно снова оживет для бессмертной жизни.

Теофраст:

Ты весьма достойно построил свое рассуждение. Но если тела становятся бессмертными благодаря общению с душой, то и у неразумных животных они станут такими, ведь и те были причастны душе.

[р. 62] Эвксифей:

Но неразумной и смертной, о мудрейший [из людей], которая распалась вместе с телом! Поэтому, если души не стало, излишне пробуждать тело, ведь тела восстают [из мертвых] не ради самих себя, но на благо душе. Итак, в неразумные [существа] не заложено ничего бессмертного, поскольку смерть сильнее даже их души, [а не только тела], тогда как наша душа в силу того, что бессмертна, став с телом единым [целым], оставила в нём семя бессмертия, а самое главное — человек есть как бы порождение и создание самого Творца. Стало быть, ничто из человеческой сущности не могло оставаться всецело смертным. Но порождение неразумных животных Он повелел производить элементам, и это повеление было [для них их] природой и силой. Те, кто происходят от подобных родителей, разумеется, полностью разлагаются, ведь они не вкусили бессмертия. Человеческое же тело, содействуя душе, подпитывалось тем, что бессмертно, и, совершая вместе с ней весьма утон-

<sup>285</sup> Ср. примеч. 176.

<sup>286</sup> См. *выше*, pp. 13 и 35.



ченные и необходимые для всевозможных искусств движения, отторгло для себя частицу бессмертия и, раз оно не [является] совершенно не отведавшим нектара, то, стало быть, упав [в землю], не будет лежать вечно. Ибо если уж в результате падения солнечного света на холодную воду возникает жар и исторгает из воды огонь и пламя, то кто не поверил бы, если тело человека, принявшее в себя целую бессмертную душу, приобрело мощь и славу (ἀκτίνα)<sup>287</sup> бессмертия? К примеру, заогневевшая земля, сера, которая до поры до времени остается холодной на ощупь и малозаметной, когда оказывается вблизи от огня, с легкостью захватывает то, к чему изначально была тайно пригодной, быстро воспламеняется, показывает свою потенцию в действии и стремительно становится разновидностью огня. Вот так, конечно же, и тела людей, соприкасавшиеся с бессмертием души, все остальное время [лежат] совершенно заброшенными, холодные и неподвижные; однако, если она когда-нибудь снова соприкоснется [с ними], то, будучи приспособлены для общения с душой, они с готовностью теплеют, встают, радостно следуют [за нею] и вновь устремляются к бессмертию. А преобразование материи к лучшему не является неправдоподобным, поскольку и среди нас сведущие в ней люди, взяв серебро и олово, [р. 63] устранив [присущую им] форму, сплавив и окрасив [их], преобразовав [их] материю в [нечто] более достойное, создавали превосходное золото<sup>288</sup>. [Схожим образом] и песок разбросан, и сода рассеяна [повсюду], но человеческое искусство изобрело на их основе некое новое и прозрачное [вещество] — стекло. Преобразование же растений воспевают ученики земледельцев. Так почему же вы сочли, что Творец людей слабее и неопытнее их самих, и вера в ежедневно происходящие [события] все еще не изгнала неверие в будущее? Но хотя состязанию предшествуют многочисленные упражнения, вы, забыв [их] все, ближе к состязанию теряете силы. Если мир имел начало, как, конечно, и было, то в отношении своего тела человек первоначально рожден землею<sup>289</sup>. Ибо чем же еще? Стало быть,

<sup>287</sup> Ср. LSJ, s.v. ἀκτίς, 2: *brightness, splendour, glory*.

<sup>288</sup> См. примеч. 275.

<sup>289</sup> AG, p. 66, n. 203 почему-то усматривает в этом месте отсылку к мифу об Эрехте (ср. примеч. 272), но Эней здесь явно формулирует христианскую позицию, в рамках которой данный тезис скорее может

согласно с природой, чтобы и впоследствии человек родился из земли. Так что же вы яростно противитесь истинным и общепризнанным [представлениям], хотя сами же с превеликим удовольствием допускаете неочевидные и нелепые? Ведь вы-то, если рассказывают, что прорицатель из Аргоса Полиид, когда прибыл на Крит, воскресил захлебнувшегося медом Главка, сына Миноса, узнав [нужную для этого] траву у змеи, без вопросов принимаете [этот рассказ]<sup>290</sup>. И что Ипполита<sup>291</sup> или Гиндарея<sup>292</sup> (ведь рассказывают и это) [воскресил] Асклепий<sup>293</sup>, а Алкестиду — Геракл<sup>294</sup>, как и Тесея<sup>295</sup>, и лидийца Тимона, и афинянина Тимостена<sup>296</sup>, вы верите пишущему о подобных [вещах] Евдоксу<sup>297</sup>. А Пиндар Фиванский<sup>298</sup> и Геродот Галикарнасский<sup>299</sup> утверждают, что Аристей Проконнеский<sup>300</sup>, зайдя на Проконнесе к сукновалу, там и умер и,

отсылать к творению Адама «из праха земного» (Быт. 2, 7).

<sup>290</sup> Apollod. Bibl. III, 18–20; Hyg. Fab. 136.

<sup>291</sup> Ср. примеч. 282.

<sup>292</sup> Царь Спарты, муж Леды, отец Клитемнестры.

<sup>293</sup> Например, Apollod. Bibl. III, 120–121; Hyg. Fab. 49. Свидетельства о воскрешениях, совершенных Асклепием, см. в Edelstein 1945, I, 37–46 (Т 66–86).

<sup>294</sup> Apollod. Bibl. I, 106; II, 129. Алкестида или Алкеста — жена царя Феры Адмета, добровольно согласившаяся умереть вместо мужа.

<sup>295</sup> Apollod. Bibl. II, 124. Тесей был освобожден Гераклом из Анда после того, как отправился туда с Пирифоем, чтобы похитить Персефону, но был пленен.

<sup>296</sup> В таком контексте неизвестные персонажи. Некоторые спекуляции по поводу данного текста см. в Lasserre 1966, 267; Cook 2018, 183–184. В частности, в традиции известна история о воскрешении лидийца Тилона (например, Plin. Nat. XXV, 14; см. Cook 2018, 185–186 и в особенности Herter 1965), но она не имеет никакого отношения к Гераклу.

<sup>297</sup> Вероятно, Евдокс Книдский, знаменитый ученый и математик IV в. до н.э. Эта фраза = Eudox. Fr. 372 Lasserre. Впрочем, Herter 1965, 202–206 указывает ряд исследователей, которые возводили этот пассаж Энея к Евдоксу Родосскому, историку III в. до н.э. (RE XI Hb. 1907, 930, s.v. Eudoxos, 7), но сам все же высказывается в пользу Евдокса Книдского.

<sup>298</sup> Ср. Pi. Fr. 284 Bowra = Or. Cels. III, 26, который приводит ту же историю, что Эней, также ссылаясь на Пиндара и Геродота.

<sup>299</sup> Hdt. IV, 14–15. Изложение Энея представляет собой сильно сокращенную парафразу геродотовского текста.

<sup>300</sup> Полулегендарный греческий поэт и чудотворец VII в. до н.э. См.

исчезнув [оттуда], у всех на виду беседовал с жителями Кизика, а спустя двести сорок лет явился метапонтийцам в Италии и велел почитать жертвоприношениями самого себя и Аполлона. «Ибо я следую за Аполлоном, — сказал он, — прежде я был вороном, а теперь — Аристей». Метапонтийцы же, отправив посольство в Дельфы, спросили Аполлона, следует ли верить Аристею, и Пифия изрекла, что лучше им будет поверить<sup>301</sup>. [р. 64] И поныне названная в честь Аристeya статуя стоит возле самого изваяния Аполлона и по обычаю [им] обоим как богам приносится общее жертвоприношение<sup>302</sup>. И вот за этими [рассказами] вы следуете не раздумывая, словно скотина за свежей веткой<sup>303</sup>, и радостно предаетесь совместному сумасбродству, подобно корибантам<sup>304</sup>. По крайней мере, никто не берется написать [что-нибудь] противоречащее [этому]. Если же сам Творец обещает бессмертной душе сделать бессмертным и ее тело, вы подстрекаете друг друга развязать с ним непримиримую и непрерывную (ἀκήρυκτον)<sup>305</sup> войну. Однако, и Платон выводит Гармония из Аида обратно к живым в теле<sup>306</sup>, а Зороастр предсказывает, что некогда будет время, когда настанет воскресение всех мертвых<sup>307</sup>. Теопомп знает, о чем я говорю, и сам подробно учит остальных [об этом]<sup>308</sup>. Тем не менее из

о нем Bolton 1962.

<sup>301</sup> Это оракул F Q165 = PW 116.

<sup>302</sup> Греч. ὡς θεοῖς ἀφοτέροισ ἢ θυσία κοινὴ νομίζεται. Ср. LSJ, s.v. νομίζω, 1 и 3. Но, конечно, можно перевести и как AG, p. 50: ...the sacrifice is regarded as common to both of them as gods.

<sup>303</sup> Ср. Pl. Phdr. 230d6–8.

<sup>304</sup> Ср. Pl. Cri. 54d3.

<sup>305</sup> Ср. LSJ, s.v. ἀκήρυκτος, 1: *a war in which no herald was admitted, truceless.*

<sup>306</sup> Pl. R. 614bc описывает воскресение Эра, сына Армения (614b3), но в традиции это последнее имя иногда заменяли на Гармония или даже отождествляли Армения с самим Эром (Plu. Quaest. conv. 740B; Procl. in R. II, 110, 11–18 Kroll; см. Herter 1965, 202, Ann. 73). Кроме того, Эра могли отождествлять с Зороастром, который в таком случае тоже считался сыном Армения (Clem. str. V, 14, 103, 3–4; Procl. in R. II, 109, 8–16 Kroll).

<sup>307</sup> О воскресении из мертвых в зороастрийской эсхатологии см., например, Shaked 2012.

<sup>308</sup> Теопомп Хиосский — греческий оратор и историк IV в. до н.э. Он упоминает зороастрийскую веру в воскресение в FGrH IIB 115 F 64a

древних мудрецов им никто не возразил, нынешние же ведут себя дерзко и поднимаются на войну с божественным Словом — те самые, что, отступившись от божественного предназначения и принося много чего неразумного, не только тело оставляют навсегда мертвым, но от неразумия вынуждают умереть и саму душу. Ибо неведение добродетели есть смерть души. Оракулы же евреев<sup>309</sup>, которые были восславлены оракулами Аполлона<sup>310</sup>, повсюду предсказывают, что вновь оживет не какая-то часть человека, а человек в целом. В самом деле, существуют люди, которые с детства до старости вели благонравную жизнь, возводили душу к умопостигаемым вещам и убеждали тело служить ей даже в сновидениях, достигнув же вершины философии и в деятельности, и в созерцании, делая явным [свое] родство с Богом и в чистоте взывая к Нему, заставляли мертвых оживать, тем самым заблаговременно предложив удовлетворительное доказательство [своего] учения. Ибо у них ни одно учение не ограничивается словами, но сразу же

---

(= D.L. I, 9). Данное место из Энея = FGtH II B 115 F 64b.

<sup>309</sup> «Оракулы евреев» (Τὰ τῶν Ἑβραίων λόγια) — по-видимому, просто обозначение Ветхого Завета. В патристической традиции эту формулировку часто использовал Евсевий Кесарийский (например, Eus. p.e. II, 6, 12, 3; IV, 21, 3, 2; VII, 8, 1, 9 Mras и др.). В таком случае смысл фразы сводится к тому, что в Ветхом Завете есть множество мест в пользу телесного воскресения (по крайней мере, с точки зрения патристической интерпретации; ср., например, Дан. 12, 2; Ис. 26, 19; Иез. 37, 1–14). Однако, Troscarelli 2003, 431–433 исходит из того, что Эней имеет в виду «Оракулы Сивилл» (см. примеч. 251), и, проводя параллель между этим местом у Энея и Boeth. Cons. IV, 6, 36–38, идентифицирует загадочную греческую цитату, приводимую там Боэцием, как неизвестный фрагмент из этих «Оракулов». Хотя сама предложенная им параллель не лишена интереса, а в «Оракулах Сивилл» тоже не раз упоминается телесное воскресение (см. Sigvartsen 2019, 137–150), проблема в том, что иудео-христианское происхождение этих текстов есть скорее тезис современной науки, тогда как патристическая традиция была склонна видеть в них независимое «языческое» подтверждение собственного откровения.

<sup>310</sup> Eus. p.e. IX, 10, 2–5 = Porph. 324F. Smith приводит оракулы Аполлона, содержащие крайне позитивную оценку религиозной «мудрости» варварских народов, в особенности же — халдеев и евреев. Однако, эксплицитно речь не идет о прославлении каких-то других «оракулов». Ср. примеч. 48.

обретает правдоподобие благодаря делам, и узревший чудо уходит несомневающимся последователем учения. И сказанное — не басня, и время не отделяет [от нас] давно совершившееся чудо, но я сам видел весьма достойного старца<sup>311</sup>, во всех отношениях угодного Богу, у которого был знакомый крестьянин, простой человек и отец одного ребенка. [р. 65] Он часто посещал старца вместе с ребенком, желая узнать и сделать что-нибудь полезное, и приносил туда словно в святилище первые плоды от урожая. Немного времени [прошло] и ребенок, заболев, расстался с жизнью. И после того, как он умер, отец не прикрыл его землей, как велит обычаем, а, поместив в корзину, спрятал под листьями и, взвалив [ее] на плечи, пришел к старцу. Сложив с себя ношу и поздоровавшись, как обычно, он посидел [там] с неподвижным взором и, перемолвившись словом-другим, снова ушел, оставив ребенка как есть (ὥς εἶχε), словно это первинки винограда. Когда же солнце село и старец, помолвившись, собирался притронуться к плодам и сдвинул листья, он обнаружил не виноградные гроздья, а мертвого ребенка. Поразился старик тому, сколь велики надежды отца, вознес свой ум к Богу и, упав на ребенка, поднялся не прежде, чем ребеночек восстал. Тогда он отослал его к родителю, а сам обратился в бегство, дабы ему не докучали дивящиеся люди. Вот так дело согласуется со словом. И он не совершил бы столь великого [деяния], если бы усвоил ложное мнение, однако, постигнув слово от Бога, с Божьей помощью обращает слово в дело. Вот это и есть величайший вид доказательства — сделать именно то, что, по твоим уверениям, может произойти.

Теофраст:

Да, невероятно. Но нельзя легкомысленно проявлять недоверие к правдивому свидетелю.

---

<sup>311</sup> В научной литературе этого старца иногда идентифицируют как авву Зенона (Kofsky, Bitton-Ashkelony 2006, 19; Champion 2014, 60), который был важным представителем палестинского монашества V в. н.э. (см. Kofsky, Bitton-Ashkelony 2006, 18–20), но конкретные основания для этого остаются мне непонятными (ср. Westberg 2016, 408, п. 40; судя по Ciccolella 2010, 133, п. 36, их, вероятно, указывает Van Parys 1988, 469–471, но эта работа остается мне недоступной). В любом случае излагаемая далее история вполне типична для монашеской литературы того времени (ср., например, Wortley 2012, 353 [19, 11]; 355 [19, 14]; 356 [19, 17]).

Эвксифей:

Могу рассказать тебе и другое. Послушай-ка, что я видел сам. Ученик [одного] добродетельного мужа был неплохим [человеком], но, обладая душевной красотой, был лишен зрения (τὸν ὀφθαλμοῦν). И вот когда [его] учителю предстояло уйти из этой жизни, слепец, стоявший возле, умолял помочь ему чем он только сможет. И тот сказал: «Если мое мнение истинно, если Бог милостив, на седьмой день, когда мрак рассеется, ты увидишь вот это солнце». [р. 66] Только это и сказав, старик испустил дух. А для того все обернулось именно так: через семь дней тот слепец, которого до сих пор водили за руку, внезапно в изумлении узрел свет солнца и, взяв Писания и прилюдно прочитав [что-то из них], поразил свидетеля и убедил неуступчивого слушателя как в том, что душа бессмертна, так и в том, что при хорошем образе жизни и воспитании, отойдя [в мир иной], она восстанавливает отмершие [части] тела.

Теофраст:

Ты — счастливец, и я радуюсь вместе с тобой твоему рассказу и тому, что ты видел.

Эвксифей:

Это случилось у нас, да и в других местах подобное [случалось] и будет случаться. А случившееся, можно сказать, на днях (χθές καὶ πρόην) ты, думаю, и сам видел.

Теофраст:

О чем это ты говоришь?

Эвксифей:

В Великой Ливии воцарилась жестокая тирания<sup>312</sup>. А у тирании не вызывают доверия человеколюбие и истинные мнения, и вот тиран ставит благочестие подданных им в вину и велит священнослужителям отречься от вышеизложенного превосходного учения. Тем же, кто не повинуется, — что за кощунство! — он вырезает их богоугодный язык, как Терей из мифа отрезал язык у изнасилованной девушки, думая предотвратить обвинение [с ее стороны]. Но дева выткала содеянное на ткани и разъяснила при

---

<sup>312</sup> Имеются в виду гонения против ортодоксальных христиан в североафриканском королевстве вандалов в последние годы царствования Гунериха (477–484 гг.), арианина по вероисповеданию.

помощи искусства, ведь говорить [ей] природа [р. 67] уже не позволяла<sup>313</sup>. Эти же, нисколько не нуждаясь в ткани и искусстве, призывают Творца природы, и на третий день Он милостиво дарует им новую природу, дав им не другой язык, но [способность] без языка беседовать яснее, чем прежде<sup>314</sup>. А ведь я был убежден в невозможности того, чтобы флейтист показывал искусство игры на флейте при отсутствии флейты, как невозможно и чтобы кифаред исполнял музыку при отсутствии кифары. Но теперь вот это новое диво заставляет поменять мнение и ни одну из видимых [вещей] не признавать незыблемой, если Бог хочет [ее] переделать. Я сам лицезрел этих мужей, слышал, как они говорят, и, дивясь членораздельности [их] речи, искал ее орган; не веря ушам, я предоставил судить глазам, и, приоткрыв [им] уста, видел, что язык целиком вырван у самого корня, и потрясенный удивлялся не тому, как складно они говорили, но тому, как [вообще] выжили. Пусть даже у того, кто ничего не смыслит, это развеет неуверенность в том, восстают ли почившие тела. Ибо в том случае воскресение тел [имеет место] на основе существующих [вещей], тогда как здесь гармония речи [возникает] из несуществующих. Если [эти люди] совершают такое, то кто столь глуп, чтобы не последовать за тем, что достигнуто ими?

Теофраст:

Никто, любезный друг. Но скажи мне, откуда мудрецы научились убеждать делами в том, чему сперва учили на словах?

Эвксифей:

Пусть никто не рассуждает о Боге, не научившись этому у [самого] Бога. Уж этих-то мудрецов, конечно, научил делать и говорить подобное не итальянский муж, не грек, не халдей и не египтянин, но это Бог, друг мой, Бог, который, оставаясь тем, чем и был, из человеколюбия стал человеком, внушил мудрость слова и силу дела пригодным [для этого людям] и, сам первым как Бог воскресив собственное тело для бессмертия, обещает [это] всем в качестве общего дара. А быть пойманным на лжи непозволительно

<sup>313</sup> Речь идет о Филомеле, сестре Прокны, жены Терейя. Ср, например, Ов. Met. VI, 424–674; Apollod. III, 193–195 и см. Gantz 1993, 239–241.

<sup>314</sup> Об этой истории, имевшей место в Типазе, сообщают многие источники (например, Vict. Vit. III, 30; Procop. Vand. I, 8, 4; Evagr. h.e. IV, 14; см. также Moorhead 1992, 76, n. 15).

даже мудрому мужу, не то что Богу. И тот, кто слушается Его законов — [р. 68] уже «бессмертный бог, а не смертный [человек]»<sup>315</sup>, так что, причастившись бессмертия, он делает то же самое, что и умные сущности, и с этих пор с достоинством стоит подле Великого Царя и повсюду уверенно следует за Ним.

Теофраст:

Верю, ведь я уже чувствую благоволение Бога. Так прощай, Академия, а мы пойдем к Нему. Ведь и сам Платон велит слушаться Платона только до тех пор, пока не объявится тот, кто мудрее его<sup>316</sup>. Но нет никого мудрее Бога.

Эвксифей:

Но раз уж мы убедили [тебя], принесем благодарственную жертву Богу — не гекатомбу, как у афинян Афине<sup>317</sup>, не муравья (μύρμηκα), как на Истме Гелиосу и Посейдону<sup>318</sup>, не сына, как Креонт Менекея<sup>319</sup>, и не дочь, как Леою Праксифею<sup>320</sup>, и вообще не человека, как в Аркадии Кроносу<sup>321</sup>, но — ум, очистив [его пред-

<sup>315</sup> Цитата из Эмпедокла (31 DK 112B, 10).

<sup>316</sup> Ср. примеч. 43.

<sup>317</sup> Афиняне приносили гекатомбу, т. е. жертву из ста быков, в честь Афины во время Панафиней, т. е. посвященного ей ежегодного праздника.

<sup>318</sup> Коринф, который находится на Истмийском перешейке, был центром культа как Гелиуса, так и Посейдона. Согласно легенде (например, Paus. II, 1, 6; 4, 6) они состязались за эту местность, но в конце концов великан Бриарей, выступавший как судья в этом состязании, разделил ее между ними. Однако о странном жертвоприношении, упоминаемом Эне-ем, из других источников ничего не известно.

<sup>319</sup> Согласно основной версии мифа Менекея, сын фиванского царя Креонта, добровольно и даже против воли отца принес себя в жертву за родной город (например, E. Ph. 911–1018; Paus. IX, 25, 1; Apollod. III, 73). Однако, версия в духе Энея встречается в Schol. in Aristid. Or. 13, 119, 4, 5–6 Dindorf.

<sup>320</sup> Согласно легенде Леою, сын Орфея, руководствуясь предсказанием оракула, принес в жертву трех своих дочерей, включая Праксифею, чтобы спасти Афины от чумы (например, Ael. VH XII, 28; Suid. s.v. Λεωκόριον (Λ 261 Adler); Phot. Lexicon, s.v. Λεωκόριον (Λ 234–235 Theodoridis, где см. др. источники)).

<sup>321</sup> Уже Pl. R. 565d намекает на человеческие жертвоприношения в Аркадии, но не Кроносу, а Зевсу Ликейскому. Porph. Abst. II, 27, 10–12 Nauck упоминает человеческие жертвоприношения в Аркадии во время



варительно], чтобы он уподобился самому Богу<sup>322</sup>. Ибо для нечистого считается недозволенным прикасаться к чистому<sup>323</sup>. О Царь, Отец и Творец всего, о первая Премудрость Отца и Слово, посредством которого Он все произвел, — ибо чем же Бог творит, как не Премудростью и Словом? — о Дух Святой, посредством которого Бог, одухотворяя всех, объединяет [их], сохраняет и возводит к совершенству, о божественная Троица и святая Монада, даруй нам память о горней красоте и даруй всему бессмертие. Мы достаточно помолились. Пойдем же<sup>324</sup>.

*Перевод с древнегреческого и примечания  
А.В. Серёгина*

**СЕРЁГИН Андрей Владимирович**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru)

**SEREGIN, Andrei Vladimirovich**, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Russian Federation, Moscow), [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru)

---

Ликей (т.е. празднеств в честь Зевса Ликейского) и в Карфагене Кроносу (ср. Pl. (sp.) Min. 315bc). Ошибка у Энея могла возникнуть на основе подобных свидетельств. См. в целом Farnell 1896, 28–29; Hughes 1991, 96–107; 115–116.

<sup>322</sup> Представление о том, что истинное жертвоприношение носит чисто духовный характер, нередко встречается как в античной философской традиции, так и у раннехристианских авторов. Ср., например, Sen. Fr. 123 Naase; Ap. Ty. apud Eus. p.e. IV, 10, 7; Tert. apol. 30, 5–6; Clem. str. VII, 3, 14, 5; Porph. Abst. II, 34, 3–14; 61, 1–2 Nauck; Iamb. Myst. 5, 19, 17–22 Des Places. См. Young 1972, 279–281; Ferguson 1980, 1152–1156.

<sup>323</sup> Почти точная цитата из Pl. Phd. 67b2.

<sup>324</sup> Ср. Pl. Phdr. 279c8. Таким образом, начало и конец «Теофраста» отсылают к началу и концу платоновского «Федра» (ср. примеч. I).