

3.

Переводы и публикации

Евгений Афонасин

Идеальный наставник в «Философской истории» Дамаския*

EUGENE AFONASIN

AN IDEAL TEACHER IN DAMASCIUS' *PHILOSOPHICAL HISTORY*

ABSTRACT. The Neoplatonic philosophers developed a complicated and quite ingenious concept of the grades of virtue, starting with such common human virtues, as the natural, ethical and political, and finishing with those attainable only by the real seekers of the highest truth, such as the purificatory, contemplative, paradigmatic, and hieratic. In the paper, I trace the evolution of the Neoplatonic grades of virtue and illustrate it by means of select fragments from Damascius' *Philosophical History*, which deal specifically with the character of Damascius' revered teacher. The life of Isidore is presented by his student as an ascent along the path of Neoplatonic perfection; moreover, by chance or not, but in the surviving fragments of this work, which tells about many remarkable philosophers and theurgists, it is Isidore who ultimately attains the last, seventh degree of virtue. Possessing outstanding personal qualities and even the gift of the seer, he was a teacher of the Socratic type, most eager to help students achieve the purificatory virtues that alone determine the further path of philosophical perfection. **KEYWORDS:** virtues, truth, purification, education, Neoplatonic school.

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Новосибирский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.10

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Эволюция пространства образования и пространства знания в поздней Античности» № 19-013-00004.

Философ в античности — это прежде всего выразитель определенного образа жизни: кинического, стоического, эпикурейского, платонического¹. Философы неоплатоники не были исключением, в глазах их биографов превратившись в подлинные образцы совершенства, чьи добродетели (ἀρεταί) проявлялись на всех уровнях многослойного неоплатонического универсума.

Идею о степенях добродетелей отчетливо сформулировал Плотин в специальном трактате (*Enn.* 1.2 [19]). Порфирий переформулировал ее в *Sent.* 32 и практически реализовал в жизнеописаниях Пифагора и Плотина, в которых как древний философ, так и учитель самого Порфирия предстают в образе совершенных мудрецов, своими моральными качествами далеко превзошедших обычных представителей человеческого рода. Ямвлих также посвятил степеням добродетелей специальное сочинение, к сожалению, до нас не дошедшее, и написал трактат *О пифагорейском образе жизни*, открывающий цикл его пифагорейских сочинений. Марин сочинил жизнеописание своего учителя Прокла, Олимпиодор вернулся к истокам и написал краткое жизнеописание Платона, а Дамаский представил широкую панораму неоплатонической жизни в своей *Философской истории* (Φιλόσοφος ἱστορία), к сожалению, дошедшей до нас лишь в фрагментарных извлечениях из Фотия и Суды.

Кардинальные добродетели идеального гражданина — рассудительность, мужество, самообладание и справедливость, — которые обсуждает Платон в *Государстве*, Плотин дополняет более совершенными, очистительными, задача коих — привести душу к уму, с целью обнаружения в нем парадигм каждой из этих добродетелей. Порфирий развивает идею своего учителя и говорит о четырех видах добродетелей — гражданских (πολιτικά), очисти-

¹ Многочисленные свидетельства тому находим в разнообразных жизнеописаниях, самые ранние из которых датируются временем Платона и Аристотеля. Философская биография как жанр восходит, должно быть, к перипатетической школе — в частности, к сочинениям ученика Аристотеля Дикеарха (fr. 33–52 Mirhadi; Петрова 2017: 137–144).

тельных (*καθαρτικάι*), созерцательных (*θεωρητικάι*) и парадигматических (*παράδειγματικάι*):

Одни добродетели — у гражданина; другие — у восходящего к созерцанию и потому называемого созерцателем; иные — у совершенного созерцателя, ставшего очевидцем; и иные — у ума, поскольку он ум и свободен от души (Porph. *Sent.* 32.1–5)².

Гражданские (или общественные) добродетели, культивирующие четыре кардинальные добродетели, призваны обуздать всевозможные желания, свойственные телу. Очистительные добродетели позволяют совершить следующий шаг — полностью от них отвлечься, что, в свою очередь, позволит философу на третьем этапе направить все внимание на ум, а на четвертом — достичь «соединения с его сущностью» (*Sent.* 32.70–82). Ясно, что очищение играет в этом процессе ключевую роль. Успех всего предприятия напрямую зависит от него, так как очистительные добродетели «приобретаются только в здешней жизни» и только через них «возможно восхождение к более высоким» их степеням. Познай самого себя, постигни, что ты «душа, связанная в чужой, иноприродной вещи» — говорит Порфирий, — и ты сделаешь верный шаг на пути очищения. Лишь тогда ты сможешь «собрать себя, в том числе и пространственно, от тела, обретая совершенно беспристрастное по отношению к нему расположение» (*Sent.* 32.100–105). Так тебе удастся избавиться, насколько это возможно, от препятствующих восхождению на более высокий уровень забот, страданий и переживаний и достичь спокойствия души, необходимого для созерцания.

Схема получает дальнейшее развитие у Ямвлиха, который дает каждому из уровней добродетели определенное название и дополняет четыре уровня Порфирия еще тремя. Эти добродетели, в порядке восхождения от уровня к уровню, таковы: естественные (*φυσικάι*), этические (*ἠθικάι*), гражданские (*πολιτικάι*), очистительные

² Ср. Brisson 2005 (комментарий к этой сентенции см. 2.628–642); здесь и далее перевод С.В. Месяц (2013а).

тельные (καθαρτικά), созерцательные (θεωρητικά), парадигматические (παραδειγματικά), иератические или теургические (ιερατικά / θεουργικά).

Специальный трактат Ямвлиха о добродетелях, как уже отмечалось, до нас не дошел, однако его теория восстанавливается на основании сообщений Марина, Дамаския и Олимпиодора. Марин перечисляет уровни добродетелей в жизнеописании своего учителя, специально останавливаясь на созерцательных и отмечая, что остальные находятся уже за пределами обычных человеческих способностей (*Vita Procli* 3.1–7). Теургические упоминаются далее в жизнеописании, причем Марин напрямую связывает установление этого уровня добродетелей с Ямвлихом (26.20–22), тогда как термин «парадигматические» не использует вовсе. Другой наш источник, Олимпиодор (*in Platonis Phaedonem commentaria* 1.8.2–3 Westerink), напротив, оставляет в стороне иератические добродетели, что породило предположение, что парадигматические добродетели между созерцательными и иератическими поместил лишь Дамаский (*in Phd.* 1.138–144 Westerink)³. Напротив, Джон Финамор в специальном исследовании настаивает на том, что вся семичастная схема восходит непосредственно к Ямвлиху (Finamore 2012: 124–129).

Естественные добродетели, такие как хорошо развитые органы чувств, физическая выносливость и хорошее здоровье, даются нам от рождения (συμφύντα, *Vit. Procl.* 4.5), однако каждый отдельно взятый искатель совершенства получает их не вполне случайно. Прокл, как замечает Марин, относился к тем редким существам, которые «не испили чашу забвения» (5.6–7)⁴, то есть сумели при перерождении избрать философский образ жизни. То же самое о естественных добродетелях говорит Дамаский (*In Phd.* 1.138.4), отмечая далее, что этические добродетели как раз напро-

³ Westerink 1976: 1.117–118; Saffrey, Segons 2001: xciii–xcviii.

⁴ По сообщению биографа, он помнил, что является звеном в «Гермесовой цепи» и что в нем живет душа пифагорейца Никомаха (*Vit. Procl.* 28). То же самое говорит Дамаский об Исидоре (*Vit. Isid.* = Φιλόσοφος ἰστορία fr. 5). Перевод см. ниже.

тив — приобретаются человеком в процессе воспитания и принадлежат как разумной, так и неразумной частям души (εἰσὶ δὲ ὁμοῦ λόγου τε καὶ ἀλογίας, *ibid.* 139.4), тогда как гражданские добродетели используют разумную часть души для того, чтобы упорядочить неразумную (λόγου κοσμοῦντος τὴν ἀλογίαν ὡς ὄργανον ἑαυτοῦ, *ibid.* 140.2).

В новой усложненной схеме очистительные добродетели вновь предназначены для того, чтобы, по словам Олимпиодора, освободиться от эмоций и переживаний, тогда как созерцательные начинают действовать лишь после того, как душа сумела совсем «убежать» (πεφεύγασιν) от них (*In Phd.* 8.2.12). Или, по словам Дамаския, наше существо при их посредстве «устремляется скорее к уму, нежели к душе» (*In Phd.* 1.142.3). В этом отношении они носят промежуточный характер и имеют ценность лишь постольку, поскольку ведут к парадигматическим добродетелям, присущим самому уму (διὸ καὶ αὐτὰ παραδειγματικά, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἰσὶν τοῦ νοῦ αἱ ἀρεταί, *ibid.* 1.143.4).

О связи парадигматических добродетелей с высшими, теургическими, читаем у Олимпиодора (*In Phd.* 8.2.19–20), который утверждает, что теургия как раз и призвана решить основную задачу неоплатонической философии — обеспечить слияние нашего ума с умопостигаемыми сущностями (καὶ φιλοσοφίας μὲν ἔργον νοῦν ἡμᾶς ποιῆσαι, θεουργίας δὲ ἐνῶσαι ἡμᾶς τοῖς νοητοῖς, ὡς ἐνεργεῖν παραδειγματικῶς). Марин (*Vit. Procl.* 22.8–15) описывает аналогичный процесс. По его словам, от природы наделенный прекрасными задатками, Прокл из тироносца быстро превратился в истинного вакханта (метафора Платона: *Phd.* 69c), от дискурсивного и доказательного познания совершив восхождение к созерцанию парадигм божественного ума (τὰ ἐν τῷ θεῷ νῶ παραδείγματα), обретя на этом пути добродетель, которую можно было бы назвать не разумением, а мудростью или даже чем-то большим.

Путь к этому наивысшему неопишуемому и сверхразумному состоянию носит, в некотором роде, провиденциальный харак-

тер. Дамаский напрямую связывает его с *πρόνοια* (*In Phd.* 28.6)⁵. Центральный эпизод жизнеописания Прокла также хорошо это иллюстрирует. По сообщению биографа (*Vit. Procl.* 29), желая помочь девушке по имени Асклепигения, философ посетил храм Асклепия, который в то время доживал последние дни и во времена Марина уже был разрушен христианами⁶. Как только он обратился к Спасителю с молитвой «на древний манер»⁷, свершилось чудо, и девушка выздоровела. Это событие имело важное значение для сохранения неоплатонической школьной преемственности, так как спасенная девушка была внучкой другой Асклепигении, дочери учителя Прокла Плутарха, а затем стала женой архонта Теагена (оказавшего впоследствии значительную помощь Академии) и матерью будущего схоларха Академии Гегия (*Dam. Vit. Isid. fr.* 63в *Athanassiadi*). Можно предположить, что, по мысли его биографа, Прокл в качестве «теурга» не просто стремился отблагодарить семью своего наставника, но и «предвидел» последствия своего поступка.

⁵ Что указывает на единение на высшем уровне неоплатонического универсума — на уровне генад. Подробнее см. Finamore 2012: 127, который, со ссылкой на Saffrey, Segons 2001: 153, п. 1, также отмечает эквивалентность в этом месте *πρόνοια* и *πρό νοῦ*. Однако, как мы увидим ниже, термин может пониматься и в более привычном смысле как промысел или даже предвидение будущего. О теории генад из недавних работ см. Месяц 2013b.

⁶ Храм Асклепия был расположен на южном склоне афинского Акрополя, рядом с храмом Диониса и поблизости от дома, который, как сообщает тут же Марин, принадлежал учителю Прокла Плутарху и в котором затем жили как преемник Плутарха на посту главы Академии Сириан, так и сам Прокл. Подробнее об этом доме см. Frantz et al. 1988: 43 f., Camp 1990, Karivieri 1994, Saffrey, Segons 2001: 34, Edwards 2000: 104, а также нашу статью Afonasin, Afonasin 2014. О значении Асклепия (а также Афины и других богов) для философии Прокла см. Afonasin 2017.

⁷ Молитва на древний манер — это, конечно, образец применения того тайного «халдейского» знания, которое Проклу передала Асклепигения Старшая, дочь Плутарха. Примечательно, что полученное от его отца или деда «великого» Нестория знание халдейских ритуалов Плутарх передал не сыну, а дочери. Как предполагает Джон Диллон (*Dillon* 2007: 123, п. 16), — возможно потому, что его сын Гиерий, хотя и был философом, не очень для этого подходил.

Назвав философа вакхантом, Платон, по мнению Дамаския (*In Phd.* 1.172), стремился показать, что каждый сумевший отвлечься от процесса становления как бы облачается в одеяния и философа, и теурга. Правда, замечает неоплатоник, среди философов школы есть те, кто предпочитает философию (таковы Плотин и Порфирий), и те, кто больше склонен к теургии (таковы Ямвлих, Сириан, Прокл и другие «иератики»).

В качестве главы платонической школы Дамаский, должно быть, счел своим долгом показать путь для восстановления утраченного баланса и, уступив просьбам своих учеников и в особенности Теодоры, просвещенной дамы, происходившей, как и Ямвлих, из знатного сирийского рода, составил жизнеописание своего наставника Исидора, поместив его в широкий контекст философской жизни своего времени.

Как и Прокл в жизнеописании Марина, Исидор в воспоминаниях Дамаския сохраняет некоторые личностные черты, однако в целом предстает в качестве некоего образца для подражания, чьи добродетели совершенны на всех уровнях неоплатонического универсума. Текст жизнеописания, к сожалению, дошел до нас не полностью, однако сохранившиеся фрагменты позволяют, как показал Доминик О'Мара (O'Meara 2006), продемонстрировать в труде Дамаския следы той же методологии, которая наблюдается у Марина. Жизнь Исидора также представлена его учеником как путь восхождения по пути неоплатонического совершенствования, причем, случайно или нет, но в сохранившихся фрагментах этого сочинения, в котором рассказывается о многих замечательных философах и теургах, последней седьмой степени добродетелей в конечном итоге, по-видимому, достигает только Исидор. Обладая выдающимися личными качествами и даже даром провидца, он был учителем сократического типа (fr. 37 и др.), более всего стремящимся помочь ученикам достичь очистительных добродетелей (fr. 38в и др.), определяющих, как мы знаем, дальнейший путь философского совершенствования.

Дамаский. Жизнь Исидора

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился. Патриарх Фотий (IX в.) сообщает, что ему было доступно «не столько жизнеописание Исидора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Именно его он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной *Библиотеки* (причем сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Он отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком большой, чтобы считаться биографией. В *Лексиконе Суды* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанассиади (Athanassiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории», непосредственно касающихся жизни Исидора, основан на этой публикации⁸.

5

А (Ф 6) Настало время объяснить, ради чего мы завели эту речь, а также вернуться к рассуждению, отклонившемуся от своего предмета.

В (Ф 7) Спорхнув вниз с апсиды небесного храма⁹, она [душа] получила земную жизнь.

С (Σ 3.35.30) Мне кажется, он кричал, нисходя в область существования: «Я прибыл сюда из лучшего места».

⁸ Нумерация по Athanassiadi 1999, в скобках указаны источники: Ф — Фотий (по Henry 1959–1977) и Σ — *Суда* (по Adler 1928–1938).

⁹ Букв. «с небесной апсиды». Выражение из *Phdr.* 247b1–2.

6

А (Ф 8) Но кто-то, возможно, решит, что я, как говорят, несу какую-то блажь. И в самом деле, уместен вопрос: «Почему тебе, мой друг, очевидно, что этот философ действительно происходит из душ такого [герметического] рода (ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔθνους ὄριζτο)?»¹⁰ Отвечая, я не буду нападать на собеседника, как на суде, но выскажусь сдержанно, представлю вам свой рассказ не со страстью, как если бы стремился достичь абсолютной точности, но так, как это принято при составлении жизнеописаний, то есть расскажу лишь то, что сам считаю верным, и то, что лично слышал от своего наставника.

В (Σ 4.241.14) Мне представляется, что будет полезным избежать несоразмерности (ἄμετρίαν) как в том, так и в другом и, как подобает в случае с древними историями, должным образом все приспособить (προσαρμόσαι).

9

А (Ф 10) Казалось, что Исидор знал об искомом, однако не желал говорить.

В (Ф 11) Все это, как утверждается, ему также отчетливейшим образом открылось благодаря некоему удивительному видению.

С (Ф 12) Великий Исидор был настолько одарен природой и случаем способностью к пророческим видениям, что я не переставал удивляться тому, насколько часто мое восприятие происходящих событий соответствовало тому, что было предсказано. Но вообще-то почти все александрийцы благодаря как природе, так и случаю видят пророческие сны, и поныне называя эти сны «оракулами».

Д (Ф 236) Вряд ли этого состояния можно достичь сознательно; должно быть, поэтому оно присуще лишь непорочным [душам].

Е (Ф 13) Когда Исидор пробуждался, невыразимое видение пропадало. Ведь оно не было достаточно ясным и глубоким для

¹⁰ Как уже отмечалось, по сообщению его биографа Прокл также помнил, что является звеном в «Гермесовой цепи» и что в нем живет душа пифагорейца Никомаха (*Vit. Procl.* 28).

того, чтобы сохранять свой блеск и сияние в затемняющем его свете чувственно воспринимаемых вещей. Когда же душа, избавившись от воздействия чувственного восприятия и будучи как бы парализована сном, отстранялась от всего этого, лишь тогда в ней, предоставленной самой себе и свободной от всех препятствий, вспыхивала вечно сущая божественная искра и, распространившись в полной мере вовне, заставляла наконец померкнуть и этот мир иллюзий.

Г (Ф 14) Он говорил о божественных видениях двух видов: тех, что связаны с ощущениями в состоянии бодрствования и тех, которые могут привидеться лишь во сне, истинными, впрочем, считая и те, и другие.

10

А (Σ 3.627.7) Предрекая будущее по воле божества.

В (Σ 1.284.8) Все, по его мнению, случается в согласии с пророчествами.

11

(Σ 2.668.25) По молодости лет с ним приключилось чудо. Восемнадцатилетний сын его сестры, его ровесник, с молодых лет отличавшийся необычайной силой, упал с крыши и тут же скончался. Все горько оплакивали его смерть, он же являлся Исидору во сне и его утешал.

12

А (Ф 15) Он стремился покинуть переполняющийся сосуд (ὄχετός) рождения.

В (Σ 1.154.18) С отвращением отвергая рождение, Исидор душой постоянно стремился к богу. И никто не видел и не слышал его болтающим попусту; одними и теми же словами он говорил одно и то же, толкуя о добродетели и пороке.

С (Ф 312) Заглушая (καταβοῶν) все ощущения, он более всего стремился заглушить тактильное, ведь именно оно самое земное и твердое (ἀντίτυλον), низвергающее душу в вечно текущий сосуд (ὄχετός) рождения.

(Ф 16) Исидор тогда выглядел рассудительным, умудренным годами, основательным и надежным. Его лицо, почти квадратное, отражало священный прообраз Гермеса Логия¹¹. А его глаза! Как выразить мне неподдельную красу самой Афродиты, поселившейся в них? Как передать мудрость Афины, которая в них светилась? Не устану повторять, что они представляли собой некое невообразимо слаженное соединение противоположностей: неподвижно устремленные [на собеседника], они в то же время отличались живой подвижностью. Как описать мне присущую им способность непрерывного движения и в то же время устремленности в одну и ту же точку, а также то, как по его воле [его взгляд приобретал] то основательность и очарование, то глубину и пронзительность? Иными словами, его глаза были настоящим зеркалом¹² его души, и не только ее, но и того божественного истечения, которое поселилось в ней.

(Ф 17) Его органы чувств были развиты умеренно, достаточно для удовлетворения лишь повседневных нужд. И не только чувство, но и эта восковая фигура, воображение¹³, не отличалась особой памятью и отнюдь не была лишена некоторой забывчивости¹⁴. Должно быть, сам бог хотел показать, что он был скорее душой, нежели соединением ее с телом, и что философия, в него вложенная, была укоренена не в этом соединении, но в одной лишь душе. Встречал я такие показные («внешние») философские светила: память их вмещала множество чужих мнений

¹¹ Согласно неопифагорейской традиции, каждая правильная фигура соответствовала тому или иному божеству. Гермесу, как отмечает Дамаский в своем комментарии к *Пармениду* (127), соответствует квадрат. Кроме того, мы помним, что, как и душа Прокла, душа Исидора была герметической (fr. 6A выше).

¹² Букв. «картинами», ἀγάλματα.

¹³ Указание на *Thl.* 191c. Это место комментируют Ямвлих (*Myst.* 10.2.286–287), Прокл (*in Cra.* 67.22) и Дамаский (*in Phd.* 1.111).

¹⁴ Напротив, по словам Марина (*Vit. Procl.* 4, 5, 20), его учитель отличался исключительной памятью.

и, ужасно искусно оперируя бесчисленными силлогизмами, они постоянно демонстрировали власть их демонической (δαίμονίας) чувствительности. Но внутри них обитала слабая душа, бедная истинным знанием.

15

А (Ф 18) Его можно было застать в состоянии гнева и раздражения, но и в этом случае волю гневу он давал лишь после здравого размышления. Ведь он не мог мягко и негнежливо бороться против человеческой подлости. Всегда готовый на добрые дела, он еще решительнее был настроен против подлости. Поэтому он нередко ссорился с другими людьми, не желая преуменьшать (ύλοκορίζεσθαι) их порочность и льстивыми словами подменять истинную дружбу.

В (Σ 3.443.3) Человеческие прегрешения он осуждал, противодействуя несправедливости и удерживая людей от неправедных поступков с поистине отеческой прямоотой (παρρησία).

С (Ф 19) Он не признавал придирчивого и враждебного отношения к кому бы то ни было.

16

А (Ф 237 + Σ 1.474.16) Давая лучшие советы, он поощрял словами тех, кто не решался совершить [правильный] поступок, нерадивость (ῥαθυμία) считая немалым злом, а величайшим из всех¹⁵.

В (Σ 2.337.2) Никому из друзей он не давал повода осуждать его за нерешительность или трусливую медлительность в ситуациях, когда необходимо [действовать], или за бездействие, порождаемое нерадивостью или трусостью. Ему же приходилось упрекать [в нерадивости] многих из своих друзей.

С (Ф 20) Все это испытал наш философ из-за своей страсти исправлять человеческие поступки, а также по причине своей неприязни к злокозненному поведению и непримиримой ненависти к нему.

¹⁵ Марин (*Vit. Procl.* 16) полностью с этим согласен.

17

(Ф 21) Будучи пронизательным и внимательным человеком, он все же не перестал доверять людям. Поэтому всякий, кажущийся порядочным человеком, мог легко обмануть его. Ведь он не ставил эту порядочность под сомнение и не подвергал ее строгим испытаниям. Если же кто с самого начала вызывал подозрения, такому не удавалось заманить его в западню или сплести против него заговор.

18

(Ф 22 + Ф 238 + Σ 4.852.19) [Исидор говорит], что как у души есть три части или вида, в зависимости от того, кто какое слово предпочитает, точно так же можно выделить три образа жизни (πολιτεία)¹⁶, причем вся триада содержится в каждом из них, однако свою форму он получает от правящего [образа жизни] и, соответственно, называется его именем. Первым идет образ жизни в согласии с разумом (κατὰ λόγον), и назвать его можно жизнью кронической¹⁷, или жизнью золотого века, поколения, ближайшего к богам, воспетого в мифологической форме поэтами, восседающими на мусическом треножнике. Второй образ жизни подчинен эмоциям (κατὰ θυμόν), и человек подвластный ему вовлечен в войны и битвы, вечно сражается за первый приз в состязаниях и стремится к славе; и болтовню об этом мы постоянно слышим в исторических сочинениях. Третьим правят страсти (κατ' ἐπιθυμίαν), совершенно расплывчатые, испорченные разнузданной негой и женственными помыслами, кои сродни малодушию, всевозможными свинскими барахтаньями, сребролюбием и мелочностью, готовые прозябать в рабстве, чуждые всему благородному и свободному, зависимые и слабые, меряющие счастье утробой и любовными наслаждениями¹⁸, лишённые благород-

¹⁶Трехчастное деление души и его соответствие политическим режимам, разумеется, платоническое (R. 435c и 441c).

¹⁷Аналогичную идею встречаем и в комментарии Дамаския к Федону (1.9), где разумной кронической жизни противопоставляется неразумная титаническая. Правда, там деление бинарное.

¹⁸Эта популярное выражение восходит к Демосфену (*De corona* 296). В позд-

ных эмоций, подобно тому как тело лежит бесчувственное на одном месте, остолбеневшее и недвижимое¹⁹. И намного еще более приземленной, по его словам, является жизнь тех наших современников, которые находятся во власти становления²⁰.

19

(С 1.67.31) Безбожно не сохранить бессмертие души, так чтобы она возвысилась до богоподобного уровня и соединилась с божественным нерушимыми и нерасторжимыми узами (δεσμοί), вместо этого столкнув и сбросив вниз то божественное, что есть в нас, заключив его в земное и греховное узилище (δεσμοκτήριον), подобное тому, в которое ввергнуты гиганты и титаны.

20

А (Σ 2.266.24) Он всегда сторонился им подобных, словно проклятых и неизлечимо больных, и ничто не могло заставить его с ними общаться, ни несметные богатства, ни общественная значимость, ни высокая должность, ни тиранические дурные склонности.

В (Σ 2.732.19) С богачами он никогда не садился за один стол и не принимал от них подарки.

21

(Ф 239) Ему нравились путешествия в чужие земли, но не те, что совершаются просто так или ради забавы, дабы посмотреть на рукотворные строения и подивиться величине и великолепию го-

ней античности выражение стало общим местом, возможно в неопифагорейском контексте, на что указывает, например, его аналогичное употребление Климентом (*Str.* 5.59.4).

¹⁹ Должно быть, описание состояния опьянения.

²⁰ Противопоставление бытия становлению типично для платонической философии. Рассуждение моралиста о постоянном ухудшении нравов также является общим местом, однако, возможно, как предполагает П. Атанасиади, здесь содержится скрытое указание на христиан (Athanasiasiadi 1999: 97, п. 45). Ср., например, *Vit. Procl.* 20, где, по словам биографа, неоплатоник также называл жизнь под властью христиан «неразумной». Политическая составляющая этих свидетельств Дамаския также заслуживает специального исследования. Об этом аспекте жизни Афинской Академии подробнее см. Cameron 1969 и Hällström 1994. Из недавних работ см. Ведешкин 2019.

родов. Если же до него доходил слух о каком-либо удивительном или священном явлении, тайном или явном, то он всегда желал лично его засвидетельствовать.

22

(Ф 240) Направившись, по его словам, в священной мольбе к бескрайнему морю (πέλαγος) божественного, душа, отделившись от тела, сначала сосредотачивается на себе, затем оставляет присущий ей доселе образ жизни (τῶν ἰδίων ἡθῶν), от рассудочного рода мышления переходя к разумному, и наконец, в-третьих, будучи охвачена божественным вдохновением, погружается в немислимую тишь (γαλήνην), скорее божественную, нежели человеческую.

23

А (Ф 23 + Σ 1.428.27) Наряду с неприхотливостью Исидор особенно любил и ценил нелживость, из-за чего люди считали его чрезмерно прямолинейным и неспособным на любое притворство. И он действительно не был на это способен.

В (Σ 2.534.21 + Σ 2.558.4) Никто не смог бы уличить его в отклонении от истины даже в малейшей степени, словом или делом, в ложной скромности или чрезмерном тщеславии.

С (Σ 2.298.12) От лжи он отворачивался как от чего-то поистине проклятого.

24

А (Σ 4.57.30) Он не склонен был легко расставаться с деньгами, и не забывал о законных долгах, выдвигая требования против должников и преследуя их в судах на агоре.

В (Ф 24) Скупым он не был, просто экономным по природе. Он был во всех отношениях мудрым управляющим и ежедневно посвящал домашним делам немало времени, работая сам и отдавая распоряжения другим²¹.

С (Σ 4.580.22) Организуя застолье на много персон²², он мог

²¹ Марин (*Vit. Procl.* 4) аналогичным образом характеризует своего учителя.

²² Схолархи Академии регулярно организовывали застолья со своими учениками (*Marin. Vit. Procl.* 5).

предложить в качестве десерта три или четыре ореха или, в лучшем случае, пять или шесть смокв. Когда же мы в самых вежливых выражениях просили больше еды, то он, с очень озабоченным видом, добавлял к ним еще две или три смоквы, совершенно не понимая, почему молодежь смеется.

25

(Σ 2.525.4) Его добродетели всегда вызывали общее восхищение, и особенно потому, что даже в период процветания он отдавал должное предписанному природой и не имел обыкновения наслаждаться этим преуспеванием сверх меры.

26

(Σ 4.204.27) Желания своих друзей он всегда ставил превыше собственных. Ведь ни одну другую добродетель он не ценил так же, как дружбу — мать, согласно Пифагору, всех добродетелей²³.

(Σ 1.15.10) Одним словом, его дела, такие как [во-первых] стремление творить добро, в равной мере на всех распространяя свои благодеяния и решительно возвышая душу над всем тем многообразным злом, что обременяет этот дольний мир, затем, [во-вторых], избавление тел от несправедливого и неблагочестивого томления и, в-третьих, попечение, по мере сил, о внешних обстоятельствах, были ясным доказательством принципа, сформулированного Пифагором, согласно которому человек в высшей степени подобен богу²⁴.

27

(Ф 25) Проснувшись рано утром, он рассказывал о своих снах, пока душа еще находилась под властью божественного зова (ὄμφη). И в том, что я слышал, мне открывался не «сон вместо сна»²⁵, но спящая истина вместо истины бодрствующей.

²³ Ср. Iamb. *de vita Pythagorica* 230 и Marin. *Vit. Procl.* 17.

²⁴ Действительно, программное замечание. Забота о внешних обстоятельствах и помощь тем, кто в ней нуждается, культивируют низшие уровни добродетелей, что в конечном итоге, через очищение души, способствует постепенному восхождению по лестнице совершенства и ведет к достижению платонического идеала — уподобления богу.

²⁵ Выражение Платона (*Tht.* 201d).

А (Ф 26 + Σ 2.94.18) С человеком, который нередко присваивал чужое, случилась неприятность, но прежде чем его имущество конфисковали, он собрал как можно больше своих вещей и раздал их на сохранение наиболее надежным из сограждан. Когда же, наряду с остальными, Эпидаврий получил от него и то, чего сам некогда лишился [по его вине], и признал его своим, то ему посоветовали удержать то, что принадлежало ему по праву, и не возвращать его тому, кто сам его ранее обокрал. Однако Эпидаврий не захотел прослыть ненадежным и не заслуживающим доверия человеком, к тому же опорочившим самую полезную из добродетелей – доверие, даже если в данном случае этот акт вероломства кому-то мог показаться вполне оправданным, ведь, по словам Эсхила, «не казаться он хотел справедливым, но быть им, пожиная плоды тучной нивы своего ума»²⁶.

В (Ф 241) Философ Исидор не переставал расточать ему хвалу по этому поводу.

А (Ф 28 + Σ 1.91.26) Говорил он мало, зато любил слушать истории – поседевший от времени кладезь мудрости.

В (Σ 2.273.27) Он был настолько сдержан и молчалив в тех случаях, когда считал, что нечто должно оставаться сокрытым, что, казалось, даже своей матери не ответил бы на вопрос, куда он собрался.

С (Σ 2.611.1) Из всех его современников, как простых людей, так и философов, он был наиболее молчалив и скрытен, хотя душу свою всецело направлял на увеличение добродетели и уменьшение порока.

Д (Ф 307) Это может звучать парадоксально, но при всей своей благородной и величавой сдержанности он казался приветливым тем, с кем встречался. Больше всего его заботило то, что могло

²⁶ Это известное место из трагедии Эсхила *Семеро против Фив* (592–593) обсуждает Платон в *Государстве* (361b), заменив стоящее у Эсхила «доблестный» на «справедливый».

бы стать полезным всем его ученикам, однако эту свою озабоченность он иногда разбавлял шуткой, изящно подшучивая над ошибками учеников и пряча под шуткой критику.

31

А (Σ 2.140.4) Скромность и сдержанность в нем уживались с энергичностью и мужественностью. Он был честен и даже непрактичен, но когда дело доходило до спора о бытовых вещах, он оказывался не менее эффективен, чем те, которые постоянно в них барахтаются.

В (Σ 4.758.18 + Φ 29) Не только большая опасность не выпадает, по слову Пиндара²⁷, слабому человеку (φῶτα), но и великий муж сам не вяжется в незначительную битву. И в то время, когда одни предают и трусливо бегут прочь, он бросается в самое пекло, проявив, как говорит поэт, мужскую доблесть²⁸.

32

А (Σ 2.292.18) Неутомимый спорщик, Исидор был непобедим.

В (Φ 30) Строго говоря, его критика выглядела оправданной, однако для тех, кто судил об этом по обиденным и человеческим меркам, она казалась чрезмерной. Поэтому многие из тех, против кого он выступал, удивлялись его настойчивости и считали любителем поспорить. Он же, имея перед своим взором истинный образец, и остальных судил в соответствии с ним.

33

А (Φ 31 + Σ 2.418.8 + Σ 4.446.6) Все согласны с тем, что исследованию, лучше всего приспособленному для созерцания действительности (τῆς τῶν ὄντων φιλοθεάμονος ἱστορίας)²⁹, должно зиждиться на трех началах — на любви (ἔρωσ), трудолюбии и проницательности. Любовь — это первое и важнейшее основание, наиболее зоркий следопыт, выслеживающий все прекрасное и благое. Острые и проницательные природные способности, позволяющие далеко уйти за краткое время и приспособленные для

²⁷ Pi. O. 1.81.

²⁸ Hom. II. 13.277.

²⁹ Выражение Платона (R. 475e).

погони, позволяют распознать истинный след и не пойти по ложному. Третье же начало — это неутомимое трудолюбие, не позволяющее душе успокоиться до тех пор, пока не будет достигнута цель охоты — обнаружение истины.

В (Σ 3.564.1 + Σ 4.516.24) Исидор установил специальные определения и признаки для того, чтобы божественные начала отличать от человеческих: в трудолюбии — целесообразность превыше всяких слов, в проницательном разумении — возвышение над очевидным и привычным для большинства, в любви — стойкое и неотвратимое стремление к умопостигаемой красоте.

С (Ф 32) Исидор говорил, что проницательность и острота мышления — это не то же самое, что живое воображение, природное умение сформировать мнение или, как можно было бы подумать, проворный рассудок, чреватый истиной. Все они не самоцель, но призваны служить той цели, которую преследует ум. Сам будучи чем-то вроде одержимости (κατοχή) божеством, только он постепенно раскрывает и очищает глаза души, просвещая их умственным светом, что позволяет не только увидеть, но и постигнуть различие между добром и злом. Именно это он назвал «благополучием (ἐυνορίαν)», отмечая, что без такого благополучия ничто не имеет значения, подобно тому, как здоровые глаза не нужны человеку, не видящему небесного света.

34

А (Ф 33) Его ум был возвышенным и совершенным³⁰: не обращая внимания на то, что внизу, он сразу же воспарял ввысь к наиболее совершенным видениям. Пребывая в чистоте платонических мыслей (ἐννοίας), он понимал их не так, как большинство философов, но в согласии с Платоном и на основании чудесных в своей проницательности толкований Ямвлиха.

В (Ф 34) Среди философов можно повстречать и услышать немало таких, которые придерживаются того мнения, что Ямвлих либо совершенно непостижим, либо восхваляется скорее за

³⁰ Выражение Платона (*Phdr.* 270a).

свою самодовольную велеречивость, нежели за стремление приблизиться к истине.

С (Ф 35) Риторическому и поэтическому многознанию он уделил немного времени, стремясь как можно быстрее погрузиться в более божественную философию Аристотеля. Однако, вскоре увидев, что она доверяется скорее необходимым, нежели существенным способностям ума и, оставаясь скорее на ремесленном уровне, вряд ли продвигает в сторону божественного и умопостигаемого, Исидор не стал долго задерживаться и на этом учении. Отведав же размышлений Платона, он тут же понял, по словам Пиндара³¹, что достигнут предел всех исканий, и что конечная цель может быть достигнута, если ему удастся войти в святилище платоновской мысли. И он приложил все усилия для того, чтобы двигаться по этому пути.

Д (Σ 4.479.2 + Ф 36) Философ Исидор, согласно Дамаскию, изучив все учения древних, ничего не оставил без своего пристального внимания. Из самых древних учений он более всего обожествлял философствование Пифагора и Платона, самих их считая теми окрыленными душами, которые обитают в небесных областях, на полях истины и лугах божественных идей. После Платона он в особенности увлекался Ямвлихом, а также его учениками и приверженцами, лучшим из которых он считал своего земляка Сириана, учителя Прокла. Кроме того, он говорил, что между ними по времени располагаются и другие, также сумевшие стяжать сокровища божественного знания. Ведь не следует забывать заслуги всех тех, кто сподобился истинного знания.

Все, кто трудятся над вещами смертными и человеческими, развивают остроту ума или же просто желают расширить свои познания, не продвинувшись далеко на пути к божественной и великой мудрости. Из древних Аристотель и Хрисипп, философы, одаренные природой, любознательные и трудолюбивые, тем не менее не достигли самой вершины. Из современных Иерокл и ему подобные, не хуже других подготовленные в человеческих

³¹ Pi. *Ol.* 1.114.

науках, все же, по его словам, проявляли крайнюю ограниченность, когда дело доходило до блаженных помышлений (τῶν μακαρίων νοημάτων).

35

А (Ф 37) Его не беспокоила куча книг, раскрывающих скорее разнообразие мнений (πολυδοξία), нежели разнообразие мыслей (πολυνοία). Остановив свой выбор на одном-единственном учителе, он старался во всем подражать ему и записывал все его изречения³².

В (Ф 243) Они³³ пригласили Исидора в качестве сотрудника в изучении египетской философии и продвигались вместе с ним к поистине священной истине, сокрытой в глубинах, причем нередко именно он зажигал тот свет, который помогал им в поиске стародавней (ἀρχαιοτρόλου) мудрости. И все же его выдающиеся умения (εὐλορίας) сформировались вовсе не благодаря запоминанию чужих мнений, почерпнутых из книг. С самого начала он обладал мощной и благодатной способностью (ἔξις) к обнаружению истины такого рода.

36

А (Ф 38) Очевидно, что он не любил этот мир (τὰ παρόντα), не желая поклоняться изваяниям богов и стремительно переходя от них к самим божествам, скрытым внутри, причем не в святилищах, но в самом неизреченном (ἀλόρητό) — чем бы оно ни было — и совершенно непостижимом. Как же он двигался к ним, если они по сути таковы? Благодаря невероятной любви, самой по себе неизреченной. Но что такое это непостижимое, если не сама любовь (ἔρως)? Лишь испытавшие все это на своем опыте понимают, о чем я говорю, ведь рассказать о ней невозможно, не легче постичь ее и силою ума.

В (Σ 4.821.24) Дело истины в опасности и может угаснуть.

³² Учителем Исидора был египтянин Серапион. «Куча книг» — это метафора Платона (R. 364e).

³³ Александрийские философы Гераск и Асклепиад.

С (Ф 244) Люди увидят ее закат, так как не смогли вынести [блеска] ее божественного восхода.

37

А (Ф 245) Ему было поручено заботиться о воспитании детей.

В (Σ 4.653.26) Защищая Сократа, Исидор высказывал мысли более глубокие, нежели те, что были доступны его ученикам.

С (Σ 4.487.5) Множество проблем (πράγματα), достойных Сфинкса, он сформулировал для многих путей решения этих странных загадок — однако достойных не кадмейского Сфинкса, а такого же Сфинкса, но только еще более божественного и мудрого.

Д (Ф 246) Давая разъяснения, он не находил слов, дабы подобающим образом объяснить свои воззрения, однако, не будучи наделен этой способностью от природы или благодаря обучению, он прилагал все старания для достижения ясности. Складные речи оставляя другим, он стремился показать сами вещи, озвучивая скорее мысли (νοήσεις), нежели слова, и даже не мысли он выводил на свет, но самую суть вещей!

Е (Ф 40 + Σ 2.467.2 + Σ 4.164.26) Он был весьма изобретателен (εὐρητής), как предлагая вопросы для обсуждения, так и отвечая на те, что ему задавали другие, не используя свое многознание (πολυμαθία) и не пересказывая чужие мнения для того, чтобы закопать (καταχωννύς) истину и скрыть ее, дабы заставить недоумевающих (ἀποροῦντας) замолчать. Не был он и слишком хорошо начитан (πολυήκοος), в своих чудесных разъяснениях проявляя некую природную мощь (ῥώμη), которая была сродни божественной. В непреодолимом стремлении к божественному исступлению (βακχεία), он был подобен прорицателю, открывающему (εὑρεσίν) истину по наитию (ἀπομαντευομένῳ).

Ф (Ф 41 + Σ 4.235.12) Он был достаточно проницательным для того, чтобы здравую речь отличать от неразумной, поощряя одну и осуждая другую.

38

А (Σ 3.324.16) Марин. Он принял школу после Прокла и обучал философа Исидора учению Аристотеля. Когда Исидор вторично

посетил Афины, уже после смерти их общего учителя [485 г.], он показал ему обширный комментарий к *Филебу* Платона собственного сочинения, попросив высказать свое суждение о том, следует ли ему опубликовать книгу. Исидор внимательно прочитал комментарий и, не желая скрывать свое мнение, но в то же время стремясь не обидеть его неподобающим словом, просто сказал, что комментария их учителя на этот диалог будет вполне достаточно. Марин сразу все понял и тут же сжег книгу.

В (Ф 43) В этом отношении он также превосходил других философов, поскольку и сам не желал, и своих учеников не заставлял исследовать невидимую истину при помощи одних лишь силлогизмов, при помощи слов, сгоняющих всех [путников] на одну проторенную дорогу, словно слепых, которым нужно указать верный путь. Как раз напротив, он всегда стремился убедить в необходимости обратить свой взор в сторону души или, точнее, очистить тот, что там уже пребывает³⁴.

Литература

- Ведешкин, М.А. (2019), «Учителя-душегубы»: образование и апостасия в поздней Римской империи», *Диалог со временем* 66: 348–363.
- Месяц, С.В., пер. (2013а), «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», in В.В. Петров (ред.) *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, 758–791. М.: Кругъ.
- Месяц, С.В. (2013b), «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах», in В.В. Петров (ред.) *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, 169–209. М.: Кругъ.
- Петрова, М.С., ред. (2017), *Аристотель. Идеи и интерпретации*. М.: Аквилон.
- Adler, A., ed. (1928–1938), *Suidae Lexicon*. 5 vols. Leipzig: B.G. Teubner.
- Afonasin, E.V. (2017), «Neoplatonic Asclepius: Science and religion at the crossroads of Aristotelian biology, Hippocratic medicine and Platonic theurgy», *Studia Antiqua et Archaeologica* 23.2: 335–351.

³⁴ Достаточно точное описание действия очистительной добродетели и ее значимости на пути дальнейшего совершенствования.

- Afonasin, E.V., Afonasiina, A.S. (2014), "The houses of philosophical schools in Athens", *ΣΧΟΛΗ* 8.1: 9–23.
- Athanassiadi, P., ed. (1999), *Damascius. The Philosophical History*. Athens: Apamea Cultural Association.
- Asmus, R., ed. (1911), *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig: Felix Meiner.
- Brisson, L., ed. (2005), *Porphyre. Sentences*. 2 vols. Paris: Vrin.
- Brisson, L. (2018), "The Angels in Proclus: the messengers of the gods", in L. Brisson, S. O'Neil, A. Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, 209–230. Leiden: Brill.
- Cameron, A. (1969), "The Last Days of the Academy at Athens", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (New Series) 15.195: 7–29.
- Camp, John McK. II (1990), *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*. The American School of Classical Studies at Athens.
- Dillon, J.M. (2007), "The Religion of the Last Hellenes", in J. Scheid (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions*, 117–147. Genève: Fondation Hardt.
- Edwards M.J., tr. (2000), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool University Press.
- Finamore, J. (2012), "Iamblichus on the grades of virtue", in E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, 113–132. Leiden: Brill.
- Frantz, A., Tompson, H., Travlos, J. (1988), *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Vol. XXIV: *Late Antiquity, A.D. 267–700*. Princeton, N.J.
- Hällström, G. af (1994), "The Closing of the Neoplatonic School in A.D. 529: An Additional Aspect", in P. Castrén (ed.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A.D. 267–529*, 140–159. The Finnish Institute at Athens.
- Henry, R., ed. (1959–1977), *Photius. Bibliotheca*. 8 vols. Paris: Les Belles lettres.
- Karivieri, A. (1994), "The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis. A Contribution", in P. Castrén (ed.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A.D. 267–529*, 115–140. The Finnish Institute at Athens.
- Oikonomides, Al.N., tr. (1977), *Marinos of Neapolis. The Extant Works, or The Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid*. Greek Text with facing (English or French) Translation, *Testimonia De vita Marini*, an Introduction and Bibliography. Chicago: Ares Publishers.
- O'Meara, D. (2006), "Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore", *Phronesis* 51.1: 74–90.

- Saffrey, H.D., Segonds, A.-P., eds. (2001), *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna. Paris: Les Belles Lettres.
- Vedeshkin, M. (2019), “«Uchitelya-dusheguby»: obrazovaniye i ipostasi v pozdney Rimskoy imperii [‘Soul-destroying’ Teachers: Education and Apostasy in the Later Roman Empire]”, *Dialog so vremenem* 66: 348–363.
- Westerink, L.G. (1976–1977), *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*. 2 vols. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Zintzen, C., ed. (1967), *Damascius. Vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim: G. Olms.