

Алексей Гараджа

Плутарх. Об угасании оракулов 24–52
(перевод и комментарии)*

ALEXEI GARADJA

PLUTARCHUS. *ON THE OBSOLESCENCE OF ORACLES* 24–52
(A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents the second part of a commented Russian translation of Plutarchus' (46 – after 119) *On the Obsolence of Oracles* (Περὶ τῶν εκλελοιπῶτων χρηστηρίων). The traditional Latin translation of the title is *De defectu oraculorum*; in Russian, the key notion was previously rendered, most often, as 'decline', but the Greek εκλείπω has at once a stronger and more polysemous meaning, implying 'abandoning, ceasing, dying', but also 'eclipsing (about Sun and Moon)', which connotations are actively exploited in the text. The immediate occasion for the discussion staged in the dialogue is supplied by a wish to inquire into the question why, in Plutarchus' time, most Greek oracles have declined or ceased to function altogether. From this, the persons participating in the conversation, among them Lamprias as the author's *I*, the grammarian Demetrius, the Stoic Cleombrotus, the Cynic Didymus, and some others, come to discuss the nature of *daimones*, the intermediaries between gods and humans, who are supposed to be responsible for the functioning of oracles and mantic arts on the whole, and at some point the discussion turns to the question of how many worlds, or universes, there are or plausibly may be; this argument on the multiplicity of worlds is central in the text of the dialogue. The latter also serves as a genuine treasury for the fragments of many lost works attributed to quite a number of ancient thinkers and poets. In Lamprias' list of Plutarchus' writings, the dialogue is numbered 88 (though it is 26th in the fifth volume of Stephanus's classic edition), and is grouped with three other so-called Pythic or Delphic dialogues (*Isis and Osiris*, *The E at Delphi*, *The Oracles at Delphi no Longer Given in Verse*), which have long since been translated into Russian. The translation is based on R. Flacelière's edition of the Greek text (1974). KEYWORDS: Plutarchus, oracle, prophecy, demonology.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023) DOI: 10.25985/PI.18.1.15

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>.

Диалог Плутарха (46 – после 119) «Об угасании оракулов» числится под номером 88 в Ламприевом списке сочинений писателя, а в классическом Стефановом издании *Opera omnia* Плутарха, подготовленном и опубликованном в 1572 году Анри Этьеном (1528/1531–1598), его порядковый номер в корпусе *Moralia* — 26. Пагинация диалога (409e–438d), на которую принято ссылаться при цитировании «Моралий», берется из переиздания Стефанова Плутарха 1599 года.

«Об угасании оракулов» относится к группе так называемых пифийских или дельфийских диалогов, наряду с уже давно переведенными на русский в рамках неоконченного проекта перевода всех «Моралий» под редакцией Л.А. Фрейберг и М.Л. Гаспарова: «Об Исиде и Осирисе» (Трухина 1977), «Об 'Е' в Дельфах» (Клячко 1978) и «О том, что пифия более не прорицает стихами» (Фрейберг 1978).

Греческое заглавие диалога *Περὶ τῶν ἐκλείουστων χρηστηρίων* (традиционный латинский перевод — *De defectu oraculorum*) по-русски чаще всего передавалось как «Упадок оракулов», однако греч. ἐκλείω одновременно и сильнее, и многозначней, предполагая «оставление, прекращение, умирание», но также «затмение (о солнце и луне)», что активно обыгрывается в тексте. Непосредственным поводом для дискуссии представлено желание дать ответ на вопрос, почему во времена Плутарха многие греческие оракулы пришли в упадок или вовсе перестали функционировать. Отсюда участники диалога, среди которых Ламприй (авторское «я»), грамматик Деметрий, стоик Клеомброт, киник Дидим, историк Филипп и другие, выходят на обсуждение природы демонов, посредников между богами и людьми, ответственных, как предполагается, за прорицалища и прорицание как таковое, а далее — к дискуссии о множественности миров, которая занимает в тексте центральное место. Во второй части уточняется, с многочисленными отсылками к Платону, что наиболее вероятное число миров — пять, а затем беседа снова заходит о демонах, и выясняются детали их участия в пророческом вдохновении. Платон и здесь предстает главным авторитетом, хотя заметно и влияние Аристотеля (теория «смесей»-темпераментов).

Помимо трактовки основных вопросов, диалог содержит множество фрагментов несохранившихся сочинений древних мыслителей и поэтов, служа, таким образом, богатейшим источником для историков философии и литературы.

Перевод выполнен по тексту издания Р. Фласельера, опубликованного в Бюдеевской серии (Flacelière 1974), который в сравнении с тойбнеровским (Sieveking 1929) содержит много важных исправлений и конъектур. В настоящий публикации представлен перевод второй части диалога (главки 24–52, 423c–438e).

423c (24) «Итак, во-первых, — сказал я, — соображения, которые препятствуют признанию бескрайнего числа миров, нам не мешают допустить их больше одного. Возможно даже, один бог, одно пророчество и промысел один присутствуют во множестве миров, и выход к бытию и превращению для большинства вещей, самых значительных, осуществляется, при минимальном случая вмешательстве, согласно строгому порядку — но ничего из этого идея беспредельности, естественно, не допускает.

д Затем, разумнее предполагать, что мир у бога — не единственный и не однородный. Ведь бог всецело благ, и ни в какой из добродетелей не ведаёт нехватки, меньше всего — в любви и справедливости, которые прекрасней всех других и более всего богам пристали. Держать же что-либо впустую и без пользы бог по природе не способен. А значит, есть вовне другие боги и миры, к которым эти добродетели, общественного рода, направлены: ведь справедливость, милость, доброту используют не в отношении себя или какой-то части самого себя, но только в отношении других. Поэтому невероятно, чтобы этот мир носился одиноко в бескрайней пустоте, друзей не зная, ни соседей, ни гостей⁷⁹.

д Вот и природа, видим мы, все вещи заключает в род и вид, как семена — в сосуды и скорлупы. Ведь нет среди несчетного числа вещей такой, что не имела бы общего имени, и таковое нарицание не выпадает ничему, что не имело бы каких-то общих или же особых качеств. О мире, впрочем, мы не говорим, что он имеет общее с чем-то еще: ему присущи, стало быть, особенные качества благодаря различию, которое его обособляет среди вещей того же рода либо вида, — если он создан именно таким, каким и предстает нам. В самом деле, если в природе ничего нет одного — ни человека, ни коня, звезды ли, бога, демона, — то что препятствует тому, чтобы и мир в природе содержался не один, а среди множества других? Кто говорит, что в мире есть только земля и море, не замечает явного присутствия гомеомерий⁸⁰: ведь мы делим на

⁷⁹ ἄφιλον οὐδ' ἀγείτονα τόνδ' οὐδ' ἄμικτον. Ср. Arist. EE 1245b14–15: ὁ θεὸς οὐ τοιοῦτος οἷος δεῖσθαι φίλου («бог не таков, чтобы нуждаться в друге»).

⁸⁰ Теория гомеомерий, «подобных частей», из которых словно из атомов скла-

части землю, как и море, и сообщаем то же имя этим частям, однако мира часть — это не мир, поскольку состоит из разнородных элементов.

(25) Иные в мир хотят вложить всю, сколько есть, материю — из страха, чтобы, если что останется вовне, оно устройству мира не мешало и не несло ему угроз; но этот страх необоснован. Действительно, если есть множество миров, то каждый получает свою меру, определенное количество материи и сущности, и ничего не остается неустроенным и лишним, чтобы остаток этот, так сказать, мог на какой-то мир обрушиться извне. Поскольку разум каждого, владея отведенною ему материей, не может дать чему-то вырваться на волю и, загуляв, ворваться в мир другой, или в мир наш ворваться из другого, — по той причине, что природа не может допустить ни множества без края, без предела, ни бесполого, нештатного движения. А если даже и случается какое-либо истечение из мира в мир, то речь наверняка идет об однородной, приемлемой и ровной примеси, которая спокойно сочетается со всем, как смешивается свет лучей от разных звезд; сами миры, похоже, наслаждаются, вот так заглядываясь друг на друга ласково и подавая множеству добрых богов в каждом из них возможности для дружбы и общения.

Во всем этом нет ничего по сути невозможного, ни баснословного, ни разуму противного — если, конечно, клянусь Зевсом, не опасаться, как иные, что Аристотель судит, опираясь на природные законы⁸⁰. Ведь если каждое из тел имеет свое собственное место, как утверждает он, тогда с необходимостью земля стремится отовсюду к середине, вода же, в силу тяжести своей, над нею размещается и ниже более легких тел. Но если существует множество миров, то много где земля бы оказалась выше огня и воздуха, а много где еще — под ними, и показалось бы, что воздух и вода располагаются местами в согласии с природой, местами же, однако, — против естества. Поскольку это невозможно, как полагает

дываются материальные тела, восходит к Анаксагору; ср. ее критическое изложение Лукрецием (1.830–920), по-видимому поддержанное здесь Плутархом.

⁸⁰ В *Cael.* 1.8, 276a18 sq. Аристотель доказывает единственность мира и неба.

он, не может быть ни двух, ни более того миров — есть лишь один, который сложен из всей материи, что только есть, и согласуется с законами природы в том, что касается различий его тел.

(26) Однако всё это изложено скорее с целью убедить, чем истину раскрыть. Ты вот как, дорогой Деметрий, — продолжил я, — попробуй это рассмотреть. Когда он утверждает, что одни тела движутся вниз и к середине, другие — вверх и прочь от середины, а третьи — возле середины и вокруг, то в отношении чего берет он эту середину? Не в отношении, конечно, пустоты, которой по нему не существует⁸¹. Согласно тем, кто допускает пустоту, она иметь не может середины, как и начала и конца, поскольку всё это пределы, а пустота не ограничена ничем и беспредельна⁸². Когда же кто насилу, разуму переча, всё же признает середину у беспредельной пустоты, в чем скажется тогда различие движений тел по отношению к такому центру? Ведь силы в пустоте у тел нет никакой, нет ни стремлений, ни порывов, которыми они бы увлеклись отовсюду к середине или притягивались к ней. И вместе с тем трудно себе представить, чтобы лишённые души тела влеклись сами собой к какой-то бестелесной и неразличимой точке в пространстве, или чтобы та притягивала их.

Нам остается только попытаться говорить об этой середине с привязкой не к пространству, но к телам. Ведь наш единый мир свои единство и устройство получает от многих друг на друга непохожих тел, так что с необходимостью само это разнообразие дает движения, которые различны и к разному направлены. Действительно, когда какое-либо тело меняется по сущности своей, тут же меняется и место тела этого в пространстве: распад и разложение материя толкают прочь от середины и направляют круговым движением вверх, тогда как уплотнение, сложение теснят и гонят ее вниз и к середине.

(27) Но нам не надо тратить больше слов на этот счет: какой бы мы себе ни представляли причину этих тел превратностей

⁸¹ Ср. *Cael.* 279a11–12: οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ («вне неба не существует ни места, ни пустоты, ни времени»).

⁸² Аргумент стоиков, ср. *De Stoic. rep.* 44 = *M.* 1054b и *De facie* 11 = *M.* 925f.

и перемен, она всегда содержит каждый из миров в себе самом. Ведь в каждом мире есть своя земля и море, у каждого своя есть 425a
 середина, свои тела, которые испытывают что-то и изменяются по-своему, своя природа, своя сила, которая блюдет и сохраняет каждый мир на месте, своем у каждого. А то, что вне, — ничто ли, пустота ли беспредельная, — как уже сказано, середины не имеет. И если существует множество миров, у каждого есть собственная середина, а значит, и особые движения, которыми одни тела влекутся к середине, другие убегают от нее, а третьи движутся вокруг, согласно различениям самих этих философов. Предполагать, при том что существует много средин, что всё тяжелое несется отовсюду лишь к одной, — это как думать, что у множества людей вся кровь стекает отовсюду в вену лишь одну, а все мозги одной накрыты мозговой пленкой, поскольку тот, кто так считает, небывалым мнит, чтобы все твердые тела в природе не 425b
 были заперты в одном лишь месте, и точно так же — все текущие тела⁸³. Такой сам небывало глуп — как, в общем-то, и тот, кто негодует, что в каждом целом существуют части, которые располагаются согласно их природному ранжиру и порядку. Еще нелепость — утверждать, будто есть мир, внутри которого содержится луна, как человек, который носит мозг свой в пятках, а сердце у него — между висков⁸⁴. А вот предполагать много миров, отдельных друг от друга, в которых части, как в любой целой системе, различены и размежеваны все сразу, нелепостью вовсе не будет. В каждом из них земля, море и небо расположены на своем месте и в согласии с природой; и в каждом из миров есть верх, есть низ, 425c
 окружность, середина, которые лишь с этим миром соотнесены и ни с каким другим, они внутри и в отношении него всецело, и за его пределами, вовне, их нет.

⁸³ Аналогичное сравнение мира с живым организмом (здесь — человеческим) см. в *De facie* 15 = *M.* 928a–d.

⁸⁴ Луна, таким образом, не включается Плутархом в «мир». Выражение «носить мозги в пятках» (ἐν ταῖς πτέραις τὸν ἐγκέφαλον φορέω) встречается еще у Демосфена (*Or.* 7.45); Либаний в своем введении к этой речи называет его «чрезмерно грубым и резким» для Демосфена.

(28) Кто-то придумал камень, положенный вне мира: умом непросто о таком решить, покоится он или движется. Действительно, каким же образом, имея тяжесть, он мог бы оставаться неподвижным и каким — прийти в движение по отношению к этому миру, как прочие тяжелые тела, когда он частью мира не является и в его сущность не включен? По поводу земли, объемлемой и закрепленной в другом каком-то мире, нам не приходится раздумывать о том, как получается, что тяжесть ее в наш мир не заносит, вырвав из целого, к которому она принадлежит, когда мы видим прочность и природу связей, какими каждая часть в нем содержится. Если мы будем низ и верх соотносить не с миром, а с пустотой вовне, то попадем в тупик, в который угодил и Эпикур, когда движение всех атомов своих куда-то под ноги направил, как будто бесконечность или пустота имеют ноги или позволяют определить в них низ и верх!⁸⁵ Вот почему нас удивляет также и Хрисипп — или, скорее, мы совсем взять в толк не можем, почему он так старался поместить мир в середину и утверждал, что это место посередь, от века занятое сутью мира, как раз прежде всего ему и дарит постоянство и вроде как нетленность. Именно это пишет он в четвертой книге своего трактата «О возможном»⁸⁶, где о срединном месте беспредельного он грезит невпопад и, что еще нелепей, полагает воображаемую эту середину причиной постоянства мира. При этом он не раз высказывал в других местах, что сущность строится и крепится за счет движений, какие к середине ее идут или от середины.

(29) Кто испугается других суждений стоиков, когда они вопросом задаются, почему бывает лишь одна судьба и промысел один, и почему не быть множеству Диев или Зевсов, раз существует множество миров? Во-первых, пусть нелепо утверждать, что существует много Диев или Зевсов, их утверждения, конечно же, еще нелепей: они ведь говорят о многих солнцах, лунах, и Аполлонах, Артемидах, Посейдонах, которым несть числа в бесчислен-

⁸⁵ См. fr. 299 Usener.

⁸⁶ Данное сочинение Хрисиппа Плутарх цитирует в *De Stoic. rep.* 44 = *M.* 1054c; из этого и нашего пассажа составлен Хрисиппов фрагмент SVF 2.551.

ных круговращеньях мира, которые они себе воображают⁸⁷. Затем, необходимо ли, чтобы во множестве миров и Зевсов было множество, а не один для каждого — первоархонт и предводитель целого, бог, обладающий умом и словом, — такой, какой у нас зовется господином и отцом всего. Что может помешать всем, сколько есть, мирам судьбе и промыслу — Пронойе Зевса покориться, чтобы тот правил и смотрел за ними, поочередно раздавая всем начала, семена и разумения всего, что исполняется? Разве не видим мы здесь, в нашем мире часто тела единые, сложенные из множества отдельных тел — собрание ли, войско, хор, — где каждое живет своею жизнью, мыслит, познает, как замечает сам Хрисипп?⁸⁸ А то, что во вселенной все миры — пусть десять, пятьдесят, а даже и все сто — единым разумом ведомы и одному подчинены первоначально, — это, выходит, невозможно? Наоборот, подобный распорядок вполне подходит для богов. Их нам не нужно представлять себе по образу пчелиных маток, которым выхода из улья нет, не надо нам держать их взаперти в материи, а то и за оградою ее, как поступают те, которые богов мнят состояниями воздушей или в них видят смеси сил воды и сил огня, которые отводят им рождение вместе с миром, а после в пламени сжигают вместе с миром, поскольку их считают не свободными, не вольными, как возницы и кормчие, но чем-то вроде изваяний, припаянных и пригвожденных к пьедесталу, — так же и боги, думают они, накрепко заперты и заколочены в телесном, и разделяют с ним распад и разложение и превращение любого рода⁸⁹.

(30) Мне кажется, другое мнение достойней и возвышенней, а именно что боги всё-таки самостоятельны и самовластны, как Тиндариды, в пору зимних бурь спешащие на помощь,

Укрощающие бьющий напор морей
И быстрые взмахи ветра...⁹⁰,

⁸⁷ SVF 2.632. Согласно стоической космологии, после всемирного пожараща (ἐκπύρωσις), завершающего очередное круговращение (περίοδος) мира, происходит полное обновление, захватывающее также небесные светила и богов.

⁸⁸ SVF 2.367. Ср. также *Con. praec.* 34 = *M.* 142ef.

⁸⁹ SVF 2.1055.

⁹⁰ Pi. fr. 140c Snell-Maehler (пер. М.Л. Гаспарова); эти же строки, атрибутируе-

Они, однако, не плывут на корабле, не подвергаются опасностям вместе с другими, но вдруг являются откуда-то с небес, чтобы спасти. Вот так и боги посещают то один мир, то другой, чтобы красотами их видов насладиться, и правят каждый из миров в согласии с природой. Гомеров Зевс совсем недалеко от Трои отводит свои взоры — на Фракию и на кочевников по Истру⁹¹, но истинный d Зевс наблюдает множество миров во всех прекрасных их превратностях, внимания его достойных. Он взор не обращает свой вовне, к бескрайней пустоте, не созерцает лишь себя и ничего другого, как думают иные⁹², но сверху множество дел как богов, так и людей обзореваает, движения светил и их круговороты. Ведь переменны божеству не ненавистны — напротив, очень радуют его, если судить по видимым нам сменам и круговоротам тел небесных.

Идея беспредельности бессмысленна и неразумна, не допускает бога совершенно, но всё предоставляет случаю, на самотек пускает⁹³. Забота же о множестве миров, исчисленном и ограниченном, мне представляется задачей не менее достойной и тяжелой, чем та, которую решает промысел, когда внедряется в единственное тело и принимается, к нему пристроившись, до бесконечности его преобразовать и переделывать».

(31) Тут я прервался, и тогда, после короткой паузы, заговорил Филипп: «Так ли всё это или истина в другом — сказать уверенно я не берусь. Но если мы выводим бога из одного-единственного мира, то почему мы делаем его творцом ровно пяти, не более, миров? И как относится число это ко множеству? Мне кажется, я с бóльшей радостью узнал бы это, чем выяснять смысл посвященной буквы 'Е' у нас⁹⁴. Ни треугольник, ни квадрат, ни совершенное число, ни куб это число не представляет и не являет никаких особых тонкостей для тех, кому такие интересны и любезны.

мье Пиндару, Плутарх приводит еще в одном месте (*Non posse* 22 = *M.* 1103cd). Тиндариды, то есть Диоскуры, считались покровителями мореплавателей.

⁹¹ Ср. *Il.* 13.3 sqq.

⁹² Ср. *Arist. EE* 7.12.16, 1245b14–19 (об одиночестве и самодостаточности бога).

⁹³ Плутарх полемизирует здесь с эпикурейцами.

⁹⁴ Намек на диалог «Об 'Е' в Дельфах». 'Е' была посвящена Аполлону.

О том, что производно от стихий это число, он сам⁹⁵ намекает роняет, который, впрочем, трудноуловим и совершенно не дает понять ту мысль, которая его подвигла говорить о том, что при рождении в материи пяти равносторонних, с равными углами и равными же площадями тел есть вероятность, что из них сразу оформится такое же число миров».

(32) «И Феодор из Сол, — заметил я, — неплохо к этому вопросу подступился в своих истолкованиях Платоновых математических идей⁹⁶. Он подытоживает вот как: пирамида и октаэдр и икосаэдр и додекаэдр — вот те тела, которые Платон считает первыми; они прекрасны все симметрией своей и равенством пропорций, так что природе даже и возможности не остается составить и сложить какие-либо лучшие или хотя им подобные тела⁹⁷. Однако же устройство и происхождение у всех них — не одни и те же и неодинаковы. Мельчайшее и самое простое тело — пирамида, а додекаэдр — всех крупнее и сложнее. Из двух оставшихся двадцатигранник, икосаэдр, больше чем вдвое превосходит восьмигранник, иначе говоря октаэдр, по содержащимся в них треугольникам. Поэтому им невозможно всем производиться из одного истока, из одной материи. Тела помельче и попроще, в своем устройстве незамысловатей — те неизбежно первыми, чтобы образоваться и осуществиться, отзывчивы на силу ту, которой движется и лепится материя, вперед более плотных по насыщенности тел, как додекаэдр, выстроить которые труднее. Отсюда следует, что первое среди тел — пирамида, лишь она одна, раз по природе прочие все вслед за ней рождаются.

Чтобы исправить эту несуразность, нужно материю разъединить и разделить на пять миров: в одном первоосновой будет пи-

⁹⁵ То есть Платон, которому ниже (421d–422a) явно приписывается это теория. О «совершенном» и «брачном» числах Платон пишет в «Государстве» (8, 546bc). Математическое определение совершенного числа дает, например, Теон из Смирны (числа, равные всем своим долям, то есть сумме своих делителей), отмечая также иные, нематематические понимания этого числа (45.9 sqq. Hiller).

⁹⁶ Феодор из киликийского города Солы упоминается только Плутархом (здесь и еще пару раз в *De an. procr.* 20, 29 = *M.* 1022cd, 1027d).

⁹⁷ Из списка здесь явно выпал куб (ср. 427f, а также 422f–423a выше).

рамида, в другом — октаэдр, в третьем — икосаэдр⁹⁸; тогда и прочие тела возникнут из лежащего в основе в каждом мире как результат сложения частей и превращения всего во всё. Платон сам выясняет это всё, стараясь вникнуть в каждую подробность⁹⁹ — нам же достаточно узнать об этом вкратце.

Поскольку воздух возникает из огня, когда тот угасает, и сам же, истончаясь, сызнова дает огню родиться, по семенным началам в этих двух телах, откуда прорастает каждое, нам следует давать оценку перемен и превращений всех других. Семя огня собою представляет пирамида¹⁰⁰, которую двадцать четыре перво-треугольника слагают, а воздуха — октаэдр, сложенный из сорока восьми таких же треугольников. Значит, одна частица воздуха составлена и смешана из двух телес огня, а разделившись, снова распадается на два тела огня, но если уплотнить ее и сжать, она опять же пропадает, переходя в форму воды. Поэтому везде первооснова в извечных превращениях легко дает родиться всем другим телам; но этот первый элемент на самом деле не один такой, поскольку и другие, каждый, в другом составе предвосхищены и предположены исходно все к рождению, и таким образом все сохраняют за собою имя первых».

(33) «Конечно, Феодор здесь потрудился храбро и ретиво, — сказал Аммоний, — но я удивлюсь, если никто не разглядит, что его доводы взаимоисключающи на самом деле. Все пять тел не рождаются, как полагает он, одновременно, но первым возникает самое простое, которому образоваться всего проще. Затем он выдает другое положение, которое как будто не противоречит первому, а вытекает из него: не всякая материя выводит первым самое простое, незамысловатое — где-то на первом месте из материи являются на свет насыщенные, сложные тела.

Кроме того, предполагая пять исходных тел и выводя на этом основании такое же количество миров, он в рассуждении своем

⁹⁸ «Несуразность» (ἀτομία) в том, что в одном-единственном мире прочие исходные фигуры после первородной пирамиды вроде бы и не нужны вовсе.

⁹⁹ См. *Ti.* 55e sqq.

¹⁰⁰ Обыгрывается фантастическая этимология πυραμίς от πῦρ 'огонь'.

задействует только четыре тела, а куб выводит, словно в шашках, из игры¹⁰¹, поскольку по природе куб не может превращаться в прочие тела, как и они в него, затем что треугольники его — иного рода. В основе прочих тел лежит разносторонний полутреугольник, и только кубу свойствен равносторонний, которому сойтись или соединиться с первым невозможно¹⁰². И если есть пять тел и пять миров, в которых, в каждом, одно тело возникает первым, то мир, где первым родился куб, других тел и не будет знать, поскольку по природе куб не может превратиться ни во что другое. Не говорю уже о том, что додекаэдру, как называют это тело, дают иной исходный элемент — не тот разносторонний треугольник, при помощи которого Платон выстраивает пирамиду и октаэдр и икосаэдр. Так что, — с улыбкой завершил Аммоний, — ты должен либо разрешить эту загвоздку, в которую мы сообща вперлись, либо добавить еще что-то от себя».

(34) «В данный момент, — ответил я, — чего-то более толкового на этот счет вам выдать не берусь. Но может быть, чем растолковывать чужие мысли, мне лучше предъявить свои? Поэтому вернусь-ка я к началу. Итак, предполагается, что существует две природы: одна доступна чувствам, переменчива с рождения до гибели, то к одному несется, то к другому; другая умопостигаема по сути и вечно остается той же самой. Отсюда, друг мой, странно говорить сначала, что в умопостигаемой природе различия и разделения возможны, а после раздражаться и негодовать, когда не просто кто-то отметаает живое единение, срастание в себе телесной и чувствительной природы, но принимается делить ее и рвать на части. Тому, что постоянно и божественно, конечно же, присуще за себя держаться крепче и избегать, сколько возможно, любых и всяких разделений и дроблений, однако и на них сры-

¹⁰¹ Названия игры Плутарх не приводит, но речь явно идет о шашках (πτεταίαι), изобретенных, по Платону, египетским богом Тевтом (*Phdr.* 274cd).

¹⁰² «Полутреугольник» (ἡμιτρίγωνος) — разносторонний треугольник, образуемый при делении надвое биссектрисой равностороннего треугольника. Ср. *Ti. Locr.* 98a–d, где находим то же противопоставление двоякого рода треугольников — этих «кирпичиков», из которых строятся, с одной стороны, куб-земля и, с другой, — пирамида-огонь, октаэдр-воздух и икосаэдр-вода.

ваается вовсю сила иного, вскрывая среди умопостигаемых вещей различие в разумных основаниях и формах, которое значительней и глубже простой разрозненности тел в пространстве.

Вот почему, не соглашаясь с теми, кто объявляют, что вселенная едина, Платон и утверждает, что есть бытие, тождественное и иное, затем движение и, наконец, покой¹⁰³. Приняв, что эта пятерница существует, нас не должно бы удивить, если бы каждый из пяти телесных элементов явился слепком и подобием природным какого-то из членов пятерницы — конечно, не беспримесным d и чистым, но всё-таки причастным силе в основном того из пятерных родов, с которым этот элемент соотнесен. Так, куб — явно причастное покою тело, в силу того, что стоек и незыблем благодаря своим широким, ровным граням. А в пирамиде всякий распознает по заостренным граням и углам движению причастность и огню. Природу додекаэдра, в себя вмещающего прочие фигуры, можно, наверное, считать за образ бытия перед телесною вселенной. Что до оставшихся двух тел, то икосаэдр причастен главным образом иному, октаэдр — тождественному роду. Вот почему тождественное воздух выдает, который сущность всю свою в единой e форме держит, иное же рождает воду, которая через смешение меняет множество различных свойств и форм. И если равновесия во всем на самом деле требует природа, то и миров должно быть создано не больше и не менее, чем образцов, чтобы для каждого из них был мир, в котором этот образец руководит и верховодит, как это уже было при создании первичных тел.

(35) Пусть это успокоит тех, кого так удивляет, что мы в природе выделяем, исследуя рождение и превращение ее, такое множество родов. Но вот еще на что прошу вас обратить внимание и вместе рассмотреть. Из двух высших начал — я говорю о единице f и неопределенной двоице — последняя, которая есть элемент всякой аморфности и беспорядка, зовется беспредельностью; природа единицы, между тем, способна беспредельность — всю пустоту ее, бессмысленность и неопределимость — определить и очер-

¹⁰³ Ср. *De E* 15 = *M.* 391b, где Плутарх ссылается на платоновского «Софиста», в котором (254b–256d) и перечисляются пять этих «родов» или «эйдосов».

тить, придать ей форму, сделать так, чтобы она каким-то образом воспринимала и терпела нарицания, производимые из наших мнений о чувственных вещах. В первую очередь начала эти проступают в числах. Или, точнее, никакое множество вовсе не может быть числом, пока не возникает единица из беспрельности бескрайней — как эйдос для материи — и, оторвавшись, где-то прибавляет, а где-то вычитает самое себя. Любое множество становится числом только тогда, когда его определяет единица. Если изъять ее, всё вновь во власти неопределенной двоицы, которая всё повергает в хаос и делает неисчислимым, не знающим ни меры, ни предела. Однако эйдос, налагаясь на материю, ее отнюдь не разрушает, но только придает ей форму и порядок, а значит, и в числе с необходимостью присутствуют оба начала — отсюда возникает первое и главное из всех различий и несходств: ведь неопределенное начало — создатель четных, а другое, лучшее — нечетных чисел. Первым из четных идет двойка, и тройка — из нечетных; вместе они дают пятерку, которая в сложении своем причастна двум слагаемым, сама же по себе, внутренней силою своей является числом нечетным¹⁰⁴.

Когда имеет место, в силу необходимости природной различать, деление на несколько частей телесной, чувственно воспринимаемой природы, количество частей определяется числом ни первым четным, ни первым же нечетным, а третьим, сложенным из первых двух, чтобы вбирать в себя оба начала, виновных как за чет, так и за нечет, поскольку ни одно из них не мыслимо как таковое без другого и каждое природою и силою первоначала обладает. Итак, когда они соединились, начало лучшее, взяв верх над неопределенностью, грозящей расколоть телесный мир, склонность материи дробиться пресекая, поставило посередине единицу, препятствуя вселенной раздвоиться. И множество миров создано из инакости, различию и неопределенности попутной; сила тождественного и определения, однако, сделало нечетным это множество — в том смысле, что начало лучшее природу удержало расширяться дальше. Когда бы единица была беспри-

¹⁰⁴ Ср. *De E* 8 = *M.* 387f–388a.

месной и чистой, материя совсем не знала бы дроблений, но единица с двойцей, к делению влекущей, смешана — однако нечет, одолевши чет, ставит расколу и делению материи предел.

(36) Вот почему в обычае у древних было передавать *считать* как *пятерить*¹⁰⁵. Я полагаю также, что *вселенная* — от слова *пять*, коль скоро пятерница — сложение двух первых чисел¹⁰⁶. Произведение любого прочего числа, помноженного на какое бы то ни было другое, от этого числа отлично; пятерка же, умножившись на четное число, в произведении дает десятку, совершенное число, а на нечетное — снова саму себя¹⁰⁷. Не говорю уже о том, что пятерница — первое число, которое слагается из первых двух квадратов — квадратов единицы и четверки¹⁰⁸; что пятерница — первое число, квадрат которого равен квадрату двух предшествующих чисел, и образует вместе с ними прекраснейший прямоугольный треугольник¹⁰⁹; и что она же — первое число с полуторной пропорцией в себе¹¹⁰.

Возможно, всё это и не совсем по делу, но вот что много ближе к нашей теме. Это число по своей сути — разделитель: именно им природа отмеряет, большей частью, свои раздачи и дары. Она нам уделила, например, пять чувств, и пять частей души — растительную, чувственную часть, и вождеющую, гневную, разумную¹¹¹, — и пальцы для обеих рук по столько же; и даже плодovitейшее семя на ту же пятерницу делится, поскольку сведений о женщине, что родила бы больше пятерых зараз, что-то не слышно. И египтяне в мифах говорят о Рее, что она — мать пятерых детей¹¹², тем самым намекая на рождение пяти миров из недр одной

¹⁰⁵ Πεμπλάζω ‘считать на пятерне’. Ср. *De E* 7 = *M.* 387e и *De Is. et Os.* 56 = *M.* 374a.

¹⁰⁶ Τὰ πάντα ~ πέντε. Ср. *De Is. et Os.* 56 = *M.* 374a.

¹⁰⁷ Учитывается *последняя цифра* произведения (о или 5). Ср. *De E* 8 = *M.* 388c–e.

¹⁰⁸ Ср. *De E* 14 = *M.* 391a.

¹⁰⁹ То есть $5^2 = 4^2 + 3^2$, где 5 представляет гипотенузу, а 4 и 3 — катеты прямоугольного треугольника.

¹¹⁰ В полуторной пропорции (ἡμιόλιος λόγος) $1\frac{1}{2} : 1$ состоят, собственно, 3 и 2, слагаемые пятерки. Ср. *De E* 10 = *M.* 389d.

¹¹¹ Ср. *De E* 11–13 = *M.* 390ab и f.

¹¹² Ср. *Quaest. Rom.* 2 = *M.* 264b, *De Is. et Os.* 12–14 = *M.* 355d–356f, а также *Arist. HA* 7.4.36, 584b33.

материи. И во вселенной всё пространство на пять разбито поясов земное, небесное — на пять кругов: по два арктических и два тропических, а в середине — экваториальный. Блуждающих светил 430a круговращений тоже пять, коль скоро Солнце, Фосфор и Стильбон ходят одним путем¹¹³. Такое положение вещей — в полной гармонии с миропорядком, так же, конечно же, как гармоничны, видим мы, пять положений тетраордов: низших, средних, соединенных, отделенных, высших. В мелодии — опять-таки пять интервалов: диес и полутон, тон, полутон тройной и, наконец, дитон¹¹⁴. Природе, видимо, приятней делать всё с оглядкой на пятерицу, скорее чем на форму шара, как Аристотель утверждал¹¹⁵.

(37) Так почему же, спросит кто-то, Платон, соотнеся число пяти миров с пятью исходными фигурами и объявив, что пятым построением „воспользовался бог для росписи вселенной всей“, затем будит сомнения по поводу количества миров, подняв вопрос, а как на самом деле всё-таки — один ли существует мир или их пять; так почему, как это ясно видно, он думает, что здесь заходим мы уже в область догадок?¹¹⁶ b

Если пытаться объяснить его позицию правдоподобным образом, нам вот что надо бы учесть. Различия, присущие телам и их фигурам, с необходимостью и напрямую влекут различия еще и в их движениях. Он сам об этом говорит, показывая, как тела в ходе своей разборки или сборки одновременно с переменной

¹¹³ Φωσφόρος ‘светоносный’ (лат. *lucifer*) — другое название Венеры, Στίλβων ‘сверкающий’ — Меркурия (ср. Arist. *Mi.* 392a26–27); орбиты этих «внутренних» планет ближе к Солнцу, чем орбита Земли, и для неискушенного наблюдателя движения их как бы совмещаются с перемещением Солнца по небосклону. Ср. *De E* 4 = *M.* 386ab и *De an. procr.* 32 = *M.* 1029b.

¹¹⁴ Τετράχορδον ‘четырёхструнный’ — четырехступенный звукоряд в диатазоне кварты, основа греческой музыкальной теории; двухоктавная «полная система» представлялась вертикальной шкалой из тетраордов, различавшихся и называвшихся по своему положению в этой шкале. А по составу интервалов тетраорды разбивались на три рода: диатонический (два тона и полутон), хроматический (тройной полутон и два полутона) и энгармонический (дитон и два диеса). Ср. *De E* 10 = *M.* 389e, *De an. procr.* 32 = *M.* 1029a, *De mus.* 22 = *M.* 1138f–1139b.

¹¹⁵ Ср. Arist. *Cael.* 2.4, 287b14–15: σφαιροειδής ἐστὶν ὁ κόσμος.

¹¹⁶ Ср. *Ti.* 55cd (цитата: 55c5–6), 421f–422a выше и *Quaest. Plat.* 5.1 = *M.* 1003c.

сущности, которая становится иной, меняют и свои места в пространстве¹¹⁷. К примеру, если воздух превращается в огонь, когда октаэдр распадается, дробясь на пирамиды, или, напротив, в воздух превращается огонь, в октаэдр сжавшись и сплотившись, не может быть, чтобы они, огонь и воздух эти, остались бы на том же самом месте, где находились прежде: они несутся и бегут в другое место, борясь со всем, что держит и стесняет их, и силой пробивая себе путь. Он еще лучше проясняет то, что происходит здесь, при помощи наглядного сравнения: „как в веялке или иных снарядах зерно просеивают, всяко сотрясая, чтобы его очистить“¹¹⁸, так же и первоэлементы материю всю сотрясают и ею сотрясаются, подобное к подобному всё время придвигая и постоянно двигаясь с места на место, прежде чем дать возникнуть из себя устроенной вселенной. Итак, материя была похожа на вселенную без бога, когда пять первоэлемента враз понесли врозь, каждое влекомое врожденной склонностью своей, не разделяясь, впрочем, совершенно, поскольку в этом состоянии смещения всего и вся то, что по силе уступало, всегда должно было за тем, что силою превосходило, следовать, даже и против собственной природы. Вот почему они произвели в телах, несущихся вразнос, столько частей или долей, вровень с числом разного рода тел: одна часть принимает вид огня, не будучи чистым огнем, другая — вид эфира, беспримесным эфиром не являясь, а третья — вид земли, хотя сама-то по себе она не от земли; но главным образом незамутненность пропадает у воздуха и у воды, поскольку в них, как уже было сказано, так много чужеродных примесей¹¹⁹.

Сущность не бог на самом деле разделил и разбросал врозь, но она сама себя же разделила и разнесла в разные стороны во множестве бесчинных комьев; это потом уже бог взялся за нее,

¹¹⁷ Ti. 57c.

¹¹⁸ Ti. 52e (почти дословная цитата: 52e6–8).

¹¹⁹ Начиная с $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha \delta\epsilon$ текст испорчен. Перевод с учетом принятой Р. Флаसेльером конъектуры М. Адлера $\kappa\omicron\iota\nu\omega\sigma\iota\nu] \acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\nu\omega\eta\sigma\iota\alpha\nu$ (см. Adler 1941: 179–180); $\acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\nu\omega\eta\sigma\iota\alpha$ — собственно, ‘несводимость к чему-то иному’. «Как уже было сказано» — отсылка к 428d, где говорится о «нечистоте» пяти $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omega}\nu \sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omega\nu$.

отладил и привел в порядок с помощью меры и пропорций. Затем, поставив управителем и стражем над каждым таким комом разум, он создал столько обустроенных миров, сколько родов первичных тел существовало.

Примите всё это как дань Платону — Аммонию на радость, ну а сам я сказать определенно, что число миров ровно такое, пожалуй, не возьмусь, хотя такое мнение, которое их представляет больше одного, но не до бесконечности, а всё же ограниченное множество, мне кажется не менее логичным, чем оба обозначенных других. На самом деле по природе материя, как можно наблюдать, склонна к рассеянию и дроблению на части, и пребывать в единстве неспособна, но вместе с тем ей разум не дает идти до бесконечности таким путем. Впрочем, давайте мы и здесь, как и когда-то, вспомнив Академию, оставим лишнюю уверенность¹²⁰ и постараемся лишь удержаться на ногах на этой зыбкой почве, куда заводит нас вопрос о бесконечности».

(38) Как только я умолк, Деметрий объявил: «Всё правильно советует нам Ламприй:

По-всякому нас боги сбивают с толку¹²¹,

но не «софизмами», как утверждает Еврипид, а теми самыми глубокими вещами, которые мы, будто знаем их, дерзаем обсуждать. „Но следует вернуться к теме“ — как говорит тот же поэт¹²², — которой мы сначала занимались. Оракулы, как мы тогда сказали, после того как их оставили и удалились демоны, стали подобны музыкальным инструментам, которые лежат без дела и беззвучны¹²³. Но этот вывод нас наводит на другой вопрос, более важный, то есть: как происходит одержимость у пророков и пророчиц, какие средства и какие силы используют, чтобы видения

¹²⁰ Ср. *De E* 7 = *M.* 387f, где Плутарх вспоминает о своем опыте в Академии, когда он решил следовать принципу μηδὲν ἄγαν ‘ничего слишком’.

¹²¹ E. fr. 972 Kannicht; точнее и полнее этот фрагмент приводится Плутархом в *De aud. poet.* 4 = *M.* 20f: «Так боги, превзошедши силою людей, / Обманывать умеют их софизмами» (пер. Л.А. Фрейберг).

¹²² E. fr. 481.11 Kannicht; приводится также в *De E* 13 = *M.* 390с.

¹²³ См. 418cd выше.

и вдохновения внушить им, демоны? Ведь чтобы их уход определять причиной того, что прорицалища умолкли, нужно сперва понять, как демоны своим присутствием их заставляют действовать и выдавать пророчества».

Аммоний перебил меня: «Ты, значит, правда думаешь, что демоны — это не души, которые скитаются, „мглою одевшись“, как у Гесиода¹²⁴, а иное что-то? На мой взгляд, разница между обычным человеком и таким, кто выступает где-то — в трагедии или комедии, дает представить себе разницу между душой как таковой и той, которая одета в тело, пригодное для жизни. И ничего невероятного или нелепого в том нет, если при встречах и общении друг с другом души способны порождать в себе некие образы грядущего, так же как мы между собой общаемся не только речью, но и при помощи письма или, случается, одним только касанием и взглядом, друг другу что-то из того, что уже было, сообщая или на то, что будет, намекая¹²⁵. Или, быть может, Ламприй, ты по-другому думаешь? Недавно слух дошел, что ты в Лебадии с какими-то гостями на этот счет вел долгие беседы, однако тот, кто рассказал об этом, чего-то точного нам сообщить не смог».

«Не удивляйся, — отвечал я, — потому что куча сторонних дел и недосуга наши беседы прерывали и делали бессвязными — они совпали с посещением оракула и жертвоприношением¹²⁶».

«Ну а теперь, — сказал Аммоний, — вот твои слушатели: есть у них досуг, как и желание вникнуть во всё и научиться, гоня страсть к всяким пререканиям и спорам, тебе предоставляя, как сам видишь, возможность говорить с полной свободой».

(39) Когда другие поддержали эту просьбу, я, помолчав немного, продолжал: «На самом деле сам же ты, Аммоний, случайно подтолкнул и повод дал к тем пересудам. Ведь если души,

¹²⁴ Hes. *Op.* 125.

¹²⁵ Похожим образом в *De genio Socr.* 20 = *M.* 588c–f описывается Плутархом воздействие демона (δαίμονιον) Сократа на философа.

¹²⁶ Речь идет об оракуле Трофония в Лебадии. Hirzel 1895: 2.189, п. 3 на основании этого пассажа предполагает, что Ламприй исполнил жреческие обязанности в Лебадии (как его брат Плутарх — в Дельфах).

отделенные от тела, или же те, что вовсе с телом никогда не сочтались, суть демоны, считаешь ты, и так же Гесиод божественный:

Демоны святы, людей на земле охранители смертных¹²⁷,

то почему у душ, еще телами облеченных, мы отнимаем эту силу грядущее являть и провещать, что от природы демонам дана? Едва ли души прирастают, когда оставят свое тело, какой-то силой или стороной, которою не обладали прежде. Эти способности всегда присущи душам, однако мало на что годны, покуда души смешаны с телами: одни совсем не проявляются и скрыты, другие слабы и замутнены, нерасторопны и затруднены, как взгляд, блуждающий в тумане, или как человек, бредущий по воде; их нужно долго пестовать и врачевать, чтобы вернуть им подлинную силу, очистить их, сорвав покров над ними. Солнце не делается ярким, когда выходит из-за туч, — оно всегда такое есть, лишь нам сквозь пелену оно казалось мутным и невзрачным; вот так же и душа не обретает дар пророчества, из тела выступив как из-за тучи, — она уже им обладает, но до поры ослеплена из-за того, что смешана и сращена со смертным.

Что в этом удивительного и невероятного? Достаточно привлечь внимание к еще одной способности души в пару к пророческой — мы называем ее памятью, и посмотреть, какой безмерный труд она осуществляет, чтобы спасти и сохранить минувшее — или, сказать верней, то, чего больше нет. Ведь от того, что было в прошлом, не остается ровно ничего; всё, что возникло, сразу же обречено на гибель: дела, слова и страсти — всё, как река, уносит время прочь. Но эта сила в наших душах каким-то образом, даже не знаю — как, хватает то, чего уже нет в настоящем, и сообщает ему явь и бытие. Вот что об Арне фессалийцам возвестил оракул, им приказав растолковать:

глухого слух и зрение слепого¹²⁸;

¹²⁷ Hes. *Op.* 122–123; Плутарх по-видимому сливает эти две строки из «Трудов и дней». Ср. их передачу Платоном (*Cra.* 398a1–2 и *R.* 469a1–2).

¹²⁸ Фессалийская Арна отмечена в гомеровском перечне кораблей (*Il.* 5.507). Фукидид сообщает (1.12), что фессалийцы вытеснили оттуда предков исторических беотийцев на шестидесятом году после взятия Илиона.

именно память позволяет нам прослышать о вещах, к которым мы глухи, раскрыть глаза на то, к чему мы слепы. Поэтому, как я уже сказал, неудивительно, если душа, овладевая тем, чего уже нет, прихватывает много из того, чего еще нет; будущее ей и ближе, и родней — это к нему устремлена и тянется душа, а с тем, что миновало и свершилось, она прощается и лишь в воспоминании с ним остается связанной.

(40) Итак, способность эта душам врождена, но остается смутной и едва заметной. Однако у иных она частенько зажигается и расцветает в грезах или в предсмертный час — возможно, оттого, что тело очищается при этом, или душа приобретает вдруг какую-то особенную склонность к прорицанию; тогда прощается она с разумным, рассудительным началом и разрывает связи с настоящим, чтобы воображать грядущее за гранью разума. А Еврипид неправду говорит:

Тот лучший прорицатель, кто смекать горазд¹²⁹,

поскольку таковой вполне сознателен и подчинен уму в своей душе, и следует путем, какой проложит ему ум по вехам вероятия; но вещая способность — как неисписанная писчая табличка, которая сама, как таковая, бессмысленна и не расчерчена ничем, но принимать готова впечатления предчувствий и воображений, так что грядущее способна ухватить, помимо всяких умозаключений, тем лучше, чем сильнее она от настоящего отрешена. Тогда и происходит исступление, как следствие особенной предрасположенности тела, застигнутого неким превращением, — то исступление, которое у нас зовется вдохновением¹³⁰.

Бывает, тело и само собой способно приходиться в такое состояние, но это происходит редко. В земле источники многих других

¹²⁹ E. fr. 473 Kannicht. Эта же строка приводится в *De Pyth. or.* 10 = *M.* 399a. Перевод Л.А. Фрейберг («Тот лучший предсказатель, кто добро сулит») неудачен: Плутарх подчеркивает иррациональный характер прорицания, то есть речь здесь не о «добрых посулах», а о хороших умозаключениях — ср. Цицеронов перевод: *ὅστις εἰκάζει καλῶς* = *coniecit qui bene* (*Div.* 2.12). Ср. также у того же Цицерона (со ссылками на Посидония Апамейского) *Div.* 1.30, 49, 57.

¹³⁰ Ср. *Pl. Phdr.* 244ab.

известных людям состояний — неистовых, болезненных, смертельных, но и полезных, благотворных и целебных, как ясно всякому, кому их испытать случилось; но вещей ток и дух пророческий — всего божественней, всего священной, неважно, как передается он — прямо из воздуха или через струю текучей влаги. Вникнув в тела, он в душах создает особенный настрой, из ряда вон и несусветный, чью необычность ясно описать словами трудно, но можно только угадать, смекнуть, умом раскинув так и этак. Можно предположить, что этот ток, по телу разливаясь теплою струей, какие-то в нем раскрывает поры — и образы грядущего сочатся через них; так же и винные пары, ударив в голову, в нас пробуждают множество волнений и раскрывают сокровенные, лежавшие под спудом мысли. Вот как у Еврипида:

в иступленье Вакха
Пророческого духа скрыта мощь¹³¹.

Однако разогретая душа, бывает, воспылав, отринув сдержанность, внушаемую здравым смыслом смертных, от вдохновения может сама же отвернуться и погасить его¹³².

(41) Но вместе с тем есть основания предполагать, что вызванная разогревом сухость дух истончает, очищает и делает похожим на эфир: „душа сухая — наилучшая“, по слову Гераклита, а влага — та не только притупляет и зрение, и слух, но даже отнимает у зеркал их блеск и ясность, если, смешавшись с воздухом, соприкоснется с ними¹³³.

С другой же стороны, опять-таки возможно, что охлаждение, напротив, и сгущение дают пророческой части души усилиться и изоэцриться, как укрепляется железо при закалке. Или еще пример: как олово, сплавляясь с медью, этому пористому, рыхлому металлу вязкость и плотность придает и в то же время — блеск

¹³¹ Е. Ва. 298–299 (пер. И.Ф. Анненского).

¹³² Ср 437е ниже и *De Pyth. or.* 23 = М. 406б, где Плутарх всё же разводит вдохновение (*ἐνθουσιασμός*) пророческое и любовное и то, что вызывается опьянением. Ср. также у Платона о правильном винопитии (*Lg.* 666а–с).

¹³³ Чуть точнее принятый текст Гераклитова изречения (*fr.* В 118 DK) Плутарх приводит в *Rom.* 28.9, еще точнее — в *De esu* 6 = М. 995е («сухая душа — мудрейшая и лучшая»). По поводу тускнеющих зеркал ср. *Quaest. conv.* 8.10 = М. 736а.

и чистоту¹³⁴, так же и свойственный и сродный нашим душам пар пророческий вполне способен их изъяны заполнять, налаживать и укреплять их в целом. Ведь есть такие вещи, которые другим особенно подходят и сродни: так, если в пурпур примешать бобов или же щелоку — в багрец, это на вид усиливает краску¹³⁵:

Светлый бузинный багрец мешается с цветом виссона¹³⁶,

как говорит об этом Эмпедокл. Мы слышали о Кидне, друг Деметрий, от тебя и о мече священном Аполлона в Тарсе, который очищался лишь водою Кидна — и только этого меча железо река и очищала¹³⁷. Вот и в Олимпии, на жертвенник насыпав пепел, для закрепления его со всех сторон водою из Алфея кучу поливали — пытались из других рек воду брать, но в этом случае никак не удавалось собрать и сплавить пепел в кучу¹³⁸.

(42) Поэтому не стоит удивляться, что среди стольких токов, землю испускаемых, лишь здешние располагают души к вдохновению и видению образов грядущего. И это мнение подкреплено молвою. Впервые, как передают, та сила, что овеивает это место, на местном проявилась пастухе, который, как-то раз упав случайно, вдруг стал речами вдохновенными вещать; и поначалу окружающие встретили его с пренебрежением, когда же прорицания его сбылись, то уже стали восхищаться им. Самые сведущие люди в Дельфах помнят его имя и говорят, что звался он Коретой¹³⁹.

Мне представляется, что дух пророческий с душою сопряжен и связан примерно так же, как и зрение со светом, которые есте-

¹³⁴ Ср. Arist. *GA* 2.8, 747b (о бронзе — сплаве олова и меди).

¹³⁵ Ср. Plin. *Nat.* 31.110 (об укреплении пурпурной краски щелоком).

¹³⁶ Emp. fr. В 93 DK (пер. М.Л. Гаспарова). Мы принимаем отвергнутую Р. Фла-сельером конъектуру ἀκτίς] ἀκτῆς У. фон Виламовиц-Мёллендорфа.

¹³⁷ Кидн — река в Киликии; Деметрий сам родом из Тарса, ср. 410а выше.

¹³⁸ Ср. Paus. 5.13.11.

¹³⁹ Ср. 435d ниже, а также Diod. 16.26 и Paus. 10.5.7: Диодор подробно рассказывает об обретении будущего прорицалища в некоей расщелине (χάσμα) в земле, близ которой начинали странно вести себя сначала козы, а потом и люди, Павсаний же упоминает поднимавшийся там из земли «пар» (ἀτμός), который и был источником вдохновения, — ср. веющие над Дельфами «токи» (ρέματα) у Плутарха. Имя Κορίτας зафиксировано только у нашего автора.

ственно друг друга дополняют: ведь глаз, хотя ему и свойственна способность видеть, без света применить ее никак не может¹⁴⁰. Так же и дар пророческий, который для души — как очи, нуждается в чем-то подобном, сопряженным с ним, чтобы будить его и зажигать. Поэтому и полагали многие из живших прежде, что Аполлон и солнце суть один и тот же бог. Однако те, кто понимал и чтит прекрасную и мудрую фигуру аналогии, умели угадать, что сила солнца соотносится с природой Аполлона так же, как тело связано с душой, а зрение — с умом, и с истиною — свет, так что светило наше — бога порождение и отпрыск, вечно рождается тем, кто существует вечно. Светило силу зрения в области чувственного будит, подстрекает, гонит, а бог всё то же самое для силы вещей делает в душе¹⁴¹.

(43) А те, кто их считал-таки одним и тем же богом, имели основания оракул здешний посвятить совместно Аполлону и Земле¹⁴²: а именно, они предполагают, что выброс вещей испарений обусловлен воздействием на землю солнца и его тепла. А что касается земли, то вот как Гесиод о ней сказал, который лучше в деле разбирался иных философов:

вселенной устоять нерушимый¹⁴³:

мы так же землю полагаем извечной и непреходящей, но силы, свойственные ей, по-видимому где-то исчезают, а где-то нарождаются опять, куда-то отливают вдруг, откуда-то вновь приливают, и так по кругу чередой, один цикл за другим, всё время, насколько можно заключить из наблюдаемых явлений. Мы видим, что озера, реки, чаще всего — горячие ключи, бывает, где-то иссыкают, а то и вовсе высыхают, где-то как будто ускользают, нырнув под землю, а потом вдруг спустя время появляются опять на том месте или по соседству. Мы знаем рудники, иссыкавшие недавно, —

¹⁴⁰ Ср. 436d ниже, с явной отсылкой к Платону (*R.* 507d–509b).

¹⁴¹ По поводу отождествления солнца с Аполлоном см. ниже, 434f и 438d, а также *De E* 21 = *M.* 393d sqq. и *De Pyth. orac.* 12 = *M.* 400d.

¹⁴² Ср. *A. Eu.* 2, где пифия называет Землю «первовещуньей» (πρωτόμαντις).

¹⁴³ *Hes. Th.* 117.

серебряные в Аттике и медный на Евбее, сырье дававший для мечей каленых — о них еще Эсхил упоминал:

Схватив евбейский меч каленый самосек¹⁴⁴.

Не так давно исчерпана и каристийская каменоломня, где добывали некогда тот мягкий, волокнистый камень, который шел на полотенца и мережи и сетки женских головных уборов — я думаю, кто-то из вас еще такие вещи повидал: в огне они не сожигались, но если загрязнялись в обиходе, достаточно их было бросить в пламя, чтобы вернуть им лоск и чистоту. Теперь уже всё это в прошлом — лишь жалкие прожилки вроде волосков едва заметны кое-где в толще пустой породы¹⁴⁵.

(44) И Аристотель со своими полагает, что все эти явления, идущие от недр земли, от испарений производны и с ними же сопряжены, с необходимостью одновременно с ними пропадают, перемещаются и расцветают с новой силой. А что до духов вещей, нужно понимать, что сила их — не вечна, не вечно молода, но превращениям подчинена всегда¹⁴⁶. Их вероятно могут ливни проливные потушить, и молнии с небес рассеять, а главное — при сотрясении земли, влекущим за собой на глубине подъем и проседание пластов, те испарения сбиваются с пути, а то и совершенно слепнут и не находят выхода. Вот и здесь у нас, как говорят, можно найти следы ужасного землетрясения, разрушившего этот город¹⁴⁷. Еще передают, что в Орхомене, после чумы, унесшей жизни множества людей, совсем зачах Тиресия оракул,

¹⁴⁴ A. fr. 356 Radt. Cp. Str. 10.1.9.447 (о местности близ евбейской Халкиды): «Здесь был также замечательный рудник, содержавший вместе медь и железо, что, говорят, нигде не встречается. В настоящее время оба металла исчерпаны, как и серебряные рудники в Афинах» (здесь и далее пер. Г.А. Стратановского).

¹⁴⁵ Речь идет об асбесте. Cp. Str. 10.1.6.446: «В Каристе добывают камень, который прядут и ткут, так что пряжа идет на полотенца; когда эти полотенца загрязняются, их бросают в огонь, и они очищаются, как полотно от стирки».

¹⁴⁶ Cp. Arist. *Mete.* 1.3, 340b28–29 (о «паре» и «испарении»); Cic. *Div.* 1.19.38 и 2.57.117 (об увядании и старении идущей от земли вещи силы).

¹⁴⁷ Мощное землетрясение 373 года до н.э., разрушившее не только храм Аполлона в Дельфах, но и ахейский город Гелику по другую сторону Коринфского залива, считается источником платоновского рассказа об Атлантиде.

да так до наших дней и остается праздным и безмолвным. А если что-либо похожее случилось также в Киликии, то кто же, как не ты, Деметрий, нас может в этом просветить»¹⁴⁸.

(45) «Да я даже не знаю, — отвечал Деметрий, — как там дела теперь, поскольку, как вы знаете, уже давным-давно в отъезде; когда же я там был в последний раз, оракул Мопса процветал d
вовсю, а равно и оракул Амфилоха. По первому могу вам рассказать об удивительнейшем деле, которому я стал тогда свидетелем. Правитель Киликии был малover в том, что касается божественных вещей, хотя и не особенно в неверии своем силен (он вообще был человек дрянной и наглый), однако в окружении его были какие-то эпикурейцы, а они, красиво рассуждая с упором на науку о природе, в открытую с издевкой относились к вещам такого рода¹⁴⁹. И вот правитель к этому оракулу вольноотпущенника шлет, вроде как соглядатая в расположение врага, снабдив его дощечкой запечатанной, где записал вопрос, о содержании которого никто, кроме него, не знал. Заночевав в святилище, как было e
там заведено, посланец погрузился в сон и вот какое сновидение пересказал на следующий день: ему предстал какой-то человек, прекрасный обликом, и произнес одно лишь слово — „черный“, после чего сразу исчез. Нам это показалось странным и в общем-то поставило в тупик, правитель же был крайне поражен и ниц простерся, а потом, открыв дощечку, показал, что было там написано: „какого цвета, белый или черный, должен быть бык, чтобы пожертвовать тебе?“ Эпикурейцы были смущены, правитель же и эту жертву Мопсу сотворил, и почитал его до самого конца». f

(46) Произнеся это, Деметрий замолчал. Я было захотел как бы итог нашей беседе подвести, но, глянув на сидевших рядом Филиппа и Аммония, пока что удержался: мне показалось, что они еще хотят что-то сказать. Заговорил Аммоний: «Слушай, Ламприй, тут у Филиппа есть ряд замечаний по поводу того, что он

¹⁴⁸ О святилище Тиресия в аркадском Орхомене больше ничего не известно. Деметрий был родом из киликийского Тарса, см. прим. 137 и 410а выше.

¹⁴⁹ Ср. Epicur. fr. 395 Usener.

нам раньше высказал¹⁵⁰. Он тоже, как и многие, считает, что Аполлон есть не другой бог, но тот же самый, что и солнце¹⁵¹. Меня же больше беспокоит другой вопрос, более важный. В нашей беседе мы совсем недавно, даже не знаю — как, пришли к тому, что сферу прорицания мы согласились у богов отнять и без зазрения ее пожертвовать каким-то демонам. Теперь же, как мне кажется, мы уже их самих из прорицалищ вытесняем и отгоняем от треног, а принцип прорицания — точнее, саму суть его и силу — сводим к каким-то испарениям, парам и веяниям духов. Но всё, о чем мы говорили здесь, — потоки воздуха, нагрев, закалка, — всё это еще дальше от богов уводит нашу мысль, навязывая нам понимание причин в духе того, что Еврипид вложил в уста Киклопа:

Ну а земля, хотя иль нет, а кормит
Мои стада до тучности...¹⁵²

Впрочем, тут есть одно различие: киклоп, по его собственным словам, не жертвует богам, но только самому себе и „величайшему из демонов — желудку“¹⁵³, а мы, значит, им жертвы и молитвы сотворяем, если хотим оракул получить. Но почему мы поступаем так, если в самих себе имеют души дар пророческий, который пробуждается под действием каких-то там воздушных токов или веяний? И в чем смысл окроплений жертвы или запрета выдавать оракул, когда животное не сотрясается всем телом с ног до головы и не дрожит при окроплении? Тут недостаточно, чтобы животное просто кивало головой¹⁵⁴, как в прочих жертвоприношениях: оно должно и трепетать, и содрогаться всеми частями тела сразу, при этом звук дрожащий издавать; если всё это не имеет места, то объявляют, что оракула не будет и к пифии войти нельзя. Так поступать и соблюдать этот устав есть смысл, если

¹⁵⁰ См. 433de выше.

¹⁵¹ Ср. *De E* 4 = *M.* 386b: «Аполлон, как считают все элины, тождествен солнцу» (пер. Н.Б. Клячко).

¹⁵² *E. Cus.* 332–333 (пер. И.Ф. Анненского).

¹⁵³ *E. Cus.* 335.

¹⁵⁴ Ср. *Quaest. conv.* 8.8 = *M.* 729f, а также *Ag. Pax* 960. В Дельфах жертвенными животными выступали обычно козы, ср. 437b ниже.

считать причиной прорицаний бога или демона, а если как ты говоришь — то никакого, поскольку испарение, трепещет жертва или нет — неважно, своим присутствием рождает вдохновение и в это состояние не только душу пифии приводит, но и любого, кто случится рядом и чьего тела испарение коснется. Нелепо в этом случае использовать для прорицания одну лишь женщину и тяготить невинностью ее, да и себя самих, следя за тем, чтобы всю жизнь она бы оставалась чистой¹⁵⁵. Ведь тот Корета, кто, по утверждению дельфийцев, первым изведал силу места этого, когда упал, ничем, я думаю, не отличался от всех других обычных пастухов и козопасов¹⁵⁶. Если, конечно, вся эта история — не миф и не пустая выдумка, как лично я предполагаю.

Задумавшись о том, сколько добра этот оракул эллинам принес — во время войн, при основаниях городов, при эпидемиях и недородах, — мне кажется чудовищным приписывать начало и открытие его не богу и не промыслу, но случаю и произволу обстоятельств.

Вот что хочу я с Ламприем, — добавил он, — здесь обсудить подробней. Филипп, ты обождешь еще немного?» «Конечно, — отвечал тот, — да и все мы, ведь всех здесь речь твоя немало взволновала».

(47) «Что до меня, не просто взволновала, — ответил я Филиппу, — но расстроила, коль скоро стольким зрелым собеседникам кажусь я кем-то, кто кичится легкой верою в слова, это в моем-то возрасте, и норовит отвергнуть или потрясти устои святых и истинных суждений о божественном. Но попытаюсь оправдаться, призвав к себе в свидетели, в защитники Платона.

В чем упрекал Платон Анаксагора древнего? А в том, что тот излишне был сосредоточен лишь на физических причинах, вечно исследуя и изучая то, что совершается с необходимостью в телах, претерпевающих различные воздействия, а к более продвинутым началам и причинам — ради и от чего — не подступался¹⁵⁷.

¹⁵⁵ См. 438с ниже.

¹⁵⁶ См. 433с выше.

¹⁵⁷ См. *Pl. Phd.* 97b–99d. Ср. *Per.* 6 о естественнонаучном подходе Анаксагора.

Платон же первым из философов — или, по крайней мере, столь внимательно — исследовал причины этих двух родов: связав все-
436a го разумного начало с богом, он вместе с тем и у материи не отбирает роль необходимой зачинщицы всего, что возникает, сумев понять, что в чувственной вселенной, пусть так устроенной, как видится она, отсутствуют беспримесность и чистота, но вся она есть результат сплетения материи и разума.

Ведь как оно бывает, посмотри, с творениями мастеров? Тут сразу в голову приходит как пример та знаменитая подставка под кратер, тот поставец или „подчашник“, как обозначен он у Геродота¹⁵⁸: в нем налицо материальные причины — огонь, железо, далее смягчение огнем и закаление водой железа, — без которых никто не ухитрился бы что-либо изготовить; однако главная причина, которая всё это запускает в дело и выдает изделие, — в искусстве и уме художника. Вот и у нас создатель и творец таких изображений и картин отмечен в подписи:

Нарисовал Полигнот, родом с Фасоса, Аглаофонтов

Сын, илионских твердынь гибель представивши нам¹⁵⁹.

И он действительно их написал, как видим. Без красок, смешанных как следует друг с другом и растертых, он, разумеется, ни композиции такой, ни образа запечатлеть не смог бы. Но если кто, желая ухватить материальную причину, станет исследовать и объяснять свойства составов и оттенков — скажем, смесь желтой охры и синопской киновари или смесь сажной черной
c краски с пепельной мелийской¹⁶⁰, — разве он славу у художника

¹⁵⁸ По Геродоту (1.25), царь Лидии Алиатт посвятил в Дельфы серебряный кратер и спаянную железную подставку (ὀλοκρατήριδιον) работы Главка Хиосского, изобретателя пайки железа. Во времена Павсания (II век н.э.) оставалась одна эта подставка; из его описания (10.16.1–2) ясно, что κόλλησις — не «инкрустация», как переводит Г.А. Стратановский, а именно пайка (пластин, из которых был составлен «подчашник»). Серебряный кратер был переплавлен фокейцами во время Священной войны IV века до н.э., ср. *De Pyth. or.* 16 = *M.* 401ef и *Diod.* 16.56.

¹⁵⁹ Этим элегическим стихом Симонида (fr. 160 Bergk, пер. С.П. Кондратьева) была подписана одна из картин Полигнота — «Разрушение Илиона» (Ἰλίου πέρσις) — на стенах Дома книдян, где устроились собеседники (см. 412d выше); описания этого и других творений знаменитого мастера см. Paus. 10.25–31.

¹⁶⁰ Ο Σινωλίς — она же Σινωλική (sc. μίλτος) — и Μηλία см. Dsc. 5.96 и 159.

отнимет? А тот, кто хочет прояснить природу отвердения и размягчения железа — то, как оно под действием огня слабеет, становится податливым и ковким, и уступает обработке, а дальше, погруженное в чистейшую, беспримесную воду, снова сжимается и уплотняется — поскольку раньше сделалось под действием огня мягким и рыхлым — и обретает крепость и упругость — „силу железа“, как говаривал Гомер¹⁶¹, — разве исследователь этот перестанет видеть причину сделанной работы в мастере? Я так не думаю. Иные ставят под сомнение силу каких-то снадобий врачевных — искусство врачевания при этом они совсем не отвергают. И то же самое Платон: доказывая, что мы видим за счет смещения луча от наших глаз со светом солнца, а слышим в силу сотрясений воздуха, он вовсе не снимает обусловленность нашего зрения и слуха верховным разумом и вышним промыслом¹⁶².

(48) Итак, я утверждаю в целом, что богословы и поэты древности склонялись обращать внимание лишь на одну из двух причин всего, что есть, на лучшую, и повторяли обо всех вещах одно:

Зевс есть начало и центр, ибо всё от Зевеса исходит¹⁶³,

к причинам же необходимым и физическим не подступались вовсе. А новые, так называемые физики, напротив, уклоняются от высшей, прекрасной и божественной причины, к претерпевающим воздействия телам — к их столкновениям, смещениям и превращениям — и этим объясняют всё на свете. Поэтому суждение тех и других по существу неполно: одни не знают или упускают то, благодаря чему и от чего всё есть, другие — из чего и как становится¹⁶⁴.

Но тот, кто первый ясно ухватил оба начала сразу — то, что воздействует и движет по уму, и то, что по необходимости терпит воздействие и подлежит ему, — тот и от нас все подозрения

¹⁶¹ *Od.* 9.393.

¹⁶² Ср. 433d выше, где уже была отсылка к *Pl. R.* 507d–509b.

¹⁶³ Ср. *fr.* 21a.2 Kern (с вариантами κεφαλή : ἀρχή и τελεῖται : πέλονται).

¹⁶⁴ Противопоставление единого и многого (τὸ δι' οὐ καὶ ὑφ' οὐ τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν) передаем конгруэнтной оппозицией бытия и становления.

отводит и упреки. На самом деле мы не отнимаем у вещего искусства его разумной и божественной основы, когда материей его f предполагаем душу человека, а инструментом, вроде плектра, — дух или испарение, которыми дается вдохновение. Ведь для начала и земля, рождающая эти испарения, и солнце, дарящее силу всю земле на эти превращения и смеси, для нас по отчему завету боги¹⁶⁵. Затем, если мы в демонах усматриваем стражей, обходчиков и надзирателей за этой смесью, следящих за ее настройкой, 437a то приспуская ее силу, то снова делая тугой, ослабевая ее связь с безумным исступлением, при этом сообщая тем, кто пользуется ею, способность делать это безмятежно и без ущерба для себя, — в этом, мне кажется, нет ничего немыслимого или невозможного.

(49) И в том, как мы приносим предварительную жертву, увенчиваем жертвенных животных и кропляем их, нет ничего, что моему суждению противоречит. Когда жрецы и чистые, собравшись жертву принести, кропят животное и наблюдают за его движением и дрожью¹⁶⁶, они высматривают знак, который говорит им, по их словам, о чем-то о другом, а не о том, что бог готов произносить оракул. Ведь существо, отобранное в жертву, должно и телом, и душой быть чистым, целым и здоровым. С телом b понять это труда не составляет, а что касается души, то проверяют это тем, что задают бычкам крупы ячменной, кабанчикам — гороху, и если те не тронут ничего, то по здоровью не проходят; а козочек холодной водой определяют: у тех, кто при кроплении не двигаются и невозмутимы, душа считается с природою в разладе. Но даже если было бы известно твердо, что трепет — знак готовности вещать и неготовности — отсутствие его, то я не вижу, что такого, собственно, отсюда следует вразрез с моим суждением. Всякая сила вообще естественное действие свое оказывает лучше или хуже по обстоятельствам, в тот или иной момент; коль

¹⁶⁵ Ср. 433e выше.

¹⁶⁶ Ср. 435bc выше. Ὅσιοι 'чистые, святые' — коллегия из пяти человек, потомков Девкалиона, помогавших в Дельфах двум жрецам Аполлона Пифийского и вместе с ними совершавших жертвоприношения (ср. *Quaest. Gr.* 9 = *M.* 292d).

скоро мы не в силах уловить их, вполне правдоподобно, что сам бог нам подает этих моментов знаки.

(50) Так вот, я думаю, что веяние это не остается одинаковым всё время, но то ослабевает несколько, то снова входит в силу. Я опираюсь на свидетельства многих гостей святилища, а также всех его слугителей. Покой, куда сажают тех, кто обратился за оракулом, нечасто и нерегулярно, но как случается, от времени до времени, весь полнится благоуханным духом, как будто из запретной кельи как из источника несется запах сладчайших и ценнейших благовоний. Возможно, это воспарение случается под действием тепла или другой какой-то силы вроде этой¹⁶⁷.

Если такое кажется вам маловероятным, вы всё же, очевидно, согласитесь, что пифия сама испытывает разные воздействия в части души своей, с которой сочетается дух вещей, и что ее расположение не сохраняется всегда и при любом стечении одним и тем же, как неизменный склад и внутренний настрой. Она ведь много чувствует впрямую и еще больше — безотчетно для себя, тяжелых беспокойств и треволнений, которые одолевают ее тело и постепенно заливают душу. Когда она заполнена всем этим, ей лучше не спускаться вниз, не отдавать богу во власть себя в таком небезупречном виде — не как настроенный и благозвучный инструмент, а сильно возбужденной и в расстройстве. Впрочем, влияние вина на винопийцу бывает не всегда одним и тем же, так же как авлоса — на вдохновенного, но те же люди, упиваясь и приходя в вакхический восторг, неистовствуют больше или меньше в зависимости от того, как изменяется их внутренний настрой¹⁶⁸.

В нашей душе, кажется, более всего зависимо от изменений в теле воображение, переменяясь вместе с ним, как можно видеть на примере снов: когда-то нас во снах одолевают со всех сторон разнообразные видения, в другой раз — ничего подобного,

¹⁶⁷ Благоухание (εὐώδια) выдает присутствие бога или чего-то божественного (ср. 421b выше). Плутарх здесь четко различает святая святых — «запретную келью» (ἄδυτον), где восседала прорицательница, и «покой» (οἶκος), где дожидались ответа гости святилища, входивший в комплекс Дельфийского прорицательницы (μαντεῖον, χρηστήριον). Ср. также Пиндарово εὐώδεος ἔξ ἄδύτου (*Ol.* 7.32).

¹⁶⁸ Выше (432e) уже сопоставлялись воздействия «духа» (πνεῦμα) и вина.

f сплошные тишь да гладь. Нам ведь известен лично тот Клеон из
Давлии, кто за всю жизнь — а прожил он уже немало лет, — по
его собственным словам, ни разу снов не видел, и то же самое
передают о Фрасимеде из Гереи, из старших поколений. Причи-
на этому — телесная предрасположенность, так же как у людей
меланхолического склада, наоборот, бывает множество видений,
из-за чего их и считают ясноновидцами: воображение бросает
их туда-сюда, всё время к разному, и получается как с тем, кто,
438a выпуская много стрел, нет-нет, да и выстреливает в точку¹⁶⁹.

(51) Итак, когда воображение и вещая способность настрое-
ны под веяние духа как действенное зелье, то к прорицающим
с необходимостью приходит вдохновение. А если дело обстоит
иначе, то вдохновенье либо вовсе не приходит, либо теряет яс-
ность и сбивается в сумбур, как нам известно на примере скончав-
шейся недавно пифии. Раз прибыло из-за границы к нам посоль-
ство вопрошавших и, говорят, животное, назначенное в жертву,
при окроплении не шелохнулось поначалу и оставалось безучаст-
ным; жрецы, раздухарившись, взялись за дело рьяно и намочили
его так, что чуть не утопили — только тогда животное сдалось.
b А что же приключилось с пифией? Передают, что к месту прори-
цанья она спустилась против воли, неохотно, и с первых же ее
ответов стало ясно — из-за того, каким был грубым ее голос, —
что она будто не в себе — будто она корабль, утративший кор-
мило, и злостным духом немоты полна. И, потрясенная вконец,
с невнятным и ужасным криком она рванулась к выходу и пала
ниц, так что оттуда бросились бежать не только гости из посоль-
ства, но и Никандр, истолкователь, и чистые, кто был при этом.
Вернувшись через несколько мгновений, они подняли пифию,
в сознании еще, но прожила она спустя совсем немного дней¹⁷⁰.

c Вот почему от плотского общения должна быть пифия чиста
и непорочна, вот почему всю жизнь ее остерегают от всяких свя-

¹⁶⁹ Здесь особенно заметно влияние Аристотеля, даже в терминологии (μελαγχολικός, εὐθυόνειρος), ср. Arist. *Div. somn.* 2.2 sqq., 463b–464a.

¹⁷⁰ Возможно, этот «истолкователь» (προφήτης) Никандр — то же лицо, что и «жрец» (ἱερεὺς) Никандр из *De E* 5 = *M.* 386b.

зей и сношений с любым заезжим гостем¹⁷¹. И потому же знаки божьей воли стремятся воспринять, считая, что для бога ясно, когда она, достигнув должной расположенности, должного настроения, сумеет вдохновение принять, не потерпев ущерба для себя.

Ведь сила духа не воздействует на всех, ни одинаково — на тех же самых, она лишь как растопка и запал для тех, кто внутренне предрасположен в данный момент именно так претерпевать и изменяться, — об этом я уже упоминал¹⁷². Она действительно божественна и демонична, однако не свободна от упадка, старения и порчи и неспособна устоять пред беспредельным временем, что перемалывает, думается нам, всё меж землею и луной¹⁷³. Есть и такие, кто считает, что даже сферы вышние не пребывают неизменно, но устают от вечности, бескрайности своей и увлекаются потоком превращений и новых возрождений¹⁷⁴.

(52) Вот те проблемы, — заключил я, — что вам и мне необходимо рассмотреть еще не раз, поскольку здесь еще может открыться немало возражений и противоречивых мнений, а времени сейчас вникать во всё у нас не остается. Так что отложим их покамест на потом, как и вопрос, затронутый Филиппом, о связи солнца с Аполлоном¹⁷⁵».

¹⁷¹ Ср. 435cd выше.

¹⁷² Ср. 437e выше.

¹⁷³ То есть в подлунном мире. Луна — обитель многих демонов (*De facie* 29 = М. 944cd), выше нее начинается собственно небесная и божественная сфера.

¹⁷⁴ Речь о стоиках с их идеей обновляющего мир пожарища (ἐκλήρωσις).

¹⁷⁵ См. 434f выше.

Литература

- Клячко, Н.Б., пер. (1978), “Плутарх. Об «Е» в Дельфах”, *Вестник древней истории* 1.143: 234–252.
- Трухина, Н.Н., пер. (1977), “Плутарх. Об Исиде и Осирисе”, *Вестник древней истории* 3.141: 246–268, 4.142: 230–249.
- Фрейберг, Л.А., пер. (1978), “Плутарх. О том, что пифия более не прорицает стихами”, *Вестник древней истории* 2.144: 232–253.
- Adler, M. (1941), “Vermutungen zum Texte der Plutarchischen Moralia”, *Mnemosyne* (Third Series) 9.3: 177–181.
- Flacelière, R., ed. (1974), *Plutarque. Sur la disparition des oracles*, in Id. (ed.) *Plutarque. Dialogues pythiques*, 83–165, 183–196. Paris: Les Belles Lettres.
- Hirzel, R. (1895), *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 2 Bde. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Sieveking, W. (1929), “De defectu oraculorum”, in W.R. Paton, M. Pohlenz et Id. (eds.), *Plutarchi Moralia*, 3, 59–122. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.