

## Комментарий к восьмой книге «О египетских мистериях» Ямвлиха

Смирнов Ю.Е.

**Аннотация:** Обратимся к восьмой книге важнейшей работы Ямвлиха «О египетских мистериях» и постараемся реконструировать содержащуюся в ней теологическую архитектуру. Устремляя свой взор на философское наследие Ямвлиха, мы входим под своды учения, в котором центральную роль играет теургия. Акцент на сакральной теургии, сделанный писавшим по-гречески сирийским философом-неоплатоником, свидетельствует о том, что в его творчестве преобладают иррациональные мотивы, что сильно отличает его философскую систему, скажем, от философской системы Плотина и ещё больше - от метафизической доктрины Аристотеля. Тем не менее, следует признать: Ямвлих оставил нам глубоко продуманную философскую интерпретацию реальности и свою собственную, уникальную, неповторимую теологию. Восьмая книга «О египетских мистериях» - тому подтверждение. Попробуем ухватить основные оси теологии Ямвлиха.

**Ключевые слова:** неоплатонизм, сущее, теология, мистерии, начало, единство, единичность, первый бог, царь, ум, душа.

---

Обратимся к восьмой книге важнейшей работы Ямвлиха «О египетских мистериях» (**Peri tw̄n aiguptiwn musthriwn**) и постараемся реконструировать содержащуюся в ней теологическую архитектуру. Устремляя свой взор на философское наследие Ямвлиха, мы входим под своды учения, в котором центральную роль играет теургия. Акцент на сакральной теургии, сделанный писавшим по-гречески сирийским философом-неоплатоником, свидетельствует о том, что в его творчестве преобладают иррациональные мотивы, что сильно отличает его философскую систему, скажем, от философской системы Плотина и ещё больше – от метафизической доктрины Аристотеля. Тем не менее, следует признать: Ямвлих оставил нам глубоко продуманную философскую интерпретацию реальности и свою собственную, уникальную, неповторимую теологию. Восьмая книга «О египетских мистериях» – тому подтверждение. Попробуем ухватить основные оси теологии Ямвлиха.

\*

1

*Апология единого бога*

**Pro tw̄n ontw̄s ontwn kai tw̄n olwn arcwn esti qeoc̄ eiç prw̄teroc̄ kai tou prwtou qeou kai basilew̄s akinhtoc̄ en monothti thç eautou enothtoc̄ menwn** («Прежде сущностно сущих и всецелых начал есть единый бог, который первей и первого бога и царя, неподвижно пребывающий в единстве своей единичности»), – ссылаясь на бога Гермеса, глаголет Ямвлих во второй «главе» восьмой книги «О египетских мистериях»; и эта удивительная формула позволяет нам заключить, что, во-первых, Ямвлих – сторонник идеи *сверх-бытийного* Абсолюта. В самом деле, если **pro** («прежде, до») сущих, существующих (то есть в *полной* мере обладающих бытийной тканью) пребывает *нечто*, то, по меркам неоплатонизма, подобная «характеристика» является прямым указанием на трансцендентную *сверх-бытийность* этого

*нечто*. Не стоит забывать, что Ямвлих – ученик не только перипатетика Анатолия, но и неоплатоника Порфирия, а Порфирий – ученик Плотина, для которого центральной философской темой была тема запредельности, потусторонности и *сверх*-бытийности Единого. Разумеется, развивая свою идею «запредельного Единого», Плотин опирался на Платона, на его знаменитую формулу из шестой книги «Государства», – важно понять другое: у Ямвлиха в полный голос звучит философема трансцендентного Абсолюта, превышающего бытие и – в силу своего единства – не имеющего бытийной ткани. Ясным доказательством этой мысли являются слова Ямвлиха о том, что «единый бог» **pro twn ontwç ontwn** («прежде сущностно сущих»). На наш взгляд, употребляемая Ямвлихом формулировка **ontwç onta** («сущностно сущие») призвана для того, чтобы отчётливо и недвусмысленно подчеркнуть: эти «сущие» (**ta onta**) наделены полнотой бытия. Говоря о таком «бытии во второй степени», Ямвлих даёт нам понять, что «сущностно сущие» образуют особый пласт реальности, который следует «квалифицировать» как полноту бытия; утверждая же о том, что нечто – до, прежде (**pro**) них, он «отказывает» этому *нечто* в сущностной идентификации – «сущее». Вывод ясен: согласно Ямвлиху, единый бог – не сущее, но прежде него, до него. Во-вторых, если единый бог – прежде всецелых начал, **pro twn olwn arcwn**, то это означает, что он *находится* вне всех каузальных осей, вне причинных векторов, и что он вовсе не является их началом. Таким образом, мы выявили две важные особенности «единого бога» Ямвлиха: его *сверх*-бытийность и его *вне*-каузальность, но вот вопрос, мимо которого мы не можем пройти: а что это, собственно говоря, за «единый бог» (**eiç qeoc**)? Что кроется за этим словосочетанием? На наш взгляд, «единый» (**eiç**), в *горнем*, метафизическом смысле, – это особый, исключительный статус, обособляющий и отстраняющий обладающего этим статусом ото *всего*. *Единый* – не начало отсчёта и не основание для числовых рядов. *Единый* – не *первый*, и метафизическая архитектура Ямвлиха – тому подтверждение. Как видно из приведённого выше пассажа, греческий философ недвусмысленно различает между собой «единого бога» (**eiç qeoc**) и «первого бога» (**prwtoc qeoc**); и, принимая во внимание каузальную философему одного из предшественников Ямвлиха, Плотина, философему «первого – последнего» (**to prwton – to escaton**), мы должны подчеркнуть, что, по Ямвлиху, «единый бог», пребывая вне числовых рядов, не имеет числового статуса и арифметической идентификации, каким бы абстрактным или метафизическим содержанием она ни обладала. Остановимся на минуту и ещё раз обозначим выявленные нами *негативные* характеристики единого бога Ямвлиха. Этот бог – во-первых, *сверх*-бытийное, во-вторых, *вне*-каузальное и, в-третьих, *вне*-числовое *нечто*, чуждое бытию, причинности и числовым рядам. Таким образом, *esse, causalitas et numeratio* являются сферами реальности, от которых единый бог бесконечно далёк и к которым он никакого отношения не имеет, *et ad omnia unus deus neque principium, neque exordium, neque elementatio, neque primordium est*.

Следует заметить и то, что, согласно Ямвлиху, единый бог – **pro** («прежде, до») не только «первого бога», но и «царя» (**o basileuc**). Вы спросите: какого «царя»? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны изучить всё метафизическое здание, возведённое Ямвлихом, и принять во внимание все работы этого греко-сирийского мыслителя. Отметим пока лишь, что явственная *горняя* тройственность – «единый бог», «первый бог» и «царь» – отсылает нас, во-первых, ко «Второму письму» Платона, в котором говорится о «трёх царях», во-вторых, к Плотину, к его учению о трёх главных ипостасях, **peri twn triwn arcikwn upostasewn**, и, в-третьих, к иным неоплатоникам, в учениях которых слышатся отголоски сакральной тройственности, берущей начало у Платона. Мы выделили из этого ряда платоников Плотина потому, что у создателя «Эннеад» горняя тройственная архитектура нашла наиболее полное и всестороннее отображение и развитие. При этом, в связи с учением Платона о трёх царях, необходимо упомянуть и Амелия, и Порфирия (с его 15 «тезисом» из его «Подступов к умопостижаемому»), и других неоплатоников, в том числе жившего позже Ямвлиха Прокла. Но, опять же, повторим: главным истоком, главным основанием для тринитарных теологических построений Ямвлиха было, разумеется, «Второе письмо» Платона, в котором, как известно, говорится о таинственных *трёх царях* и сказано о том, что *всё существует вокруг царя всего*. Разворачивая перед нами в восьмой книге «О египетских мистериях» свою тринитарную метафизическую схему, Ямвлих отдавал дань троякой метафизической архитектуре, так или иначе, с теми или иными нюансами, прозвучавшей и у других мыслителей, шествовавших по стопам

«божественного Платона». Другое дело, что Ямвлих наполнял эту троякую схему своим собственным метафизическим содержанием. Наша задача – постичь её и, уяснив, реконструировать.

Пойдём дальше. Осмысля приведённый выше пассаж Ямвлиха, мы находим ещё одну дефиницию единого бога – **akinhtoς** («неподвижный»). Выясняется, что единый бог неподвижен и чужд какому бы то ни было «движению» (**h kinhsic**). Надо признать: сказать о том, что нечто неподвижно, значит, характеризуя это нечто сугубо негативно, в сущности, ничего о нём не сказать. Так что неподвижность единого бога – его внешний и несущественный предикат. Далее, из слов мыслителя из Халкиды выясняется, что неподвижный единый бог пребывает «в единстве своей единичности», и мы видим ещё два важных аспекта бога: «единство» (**h monothς**) и «единичность» (**h enothς**). В свете этого, обобщая, мы можем заключить, что единый бог Ямвлиха, во-первых, пребывает в *единстве* и, во-вторых, что он сам – абсолютное *единство*. Принимая же во внимание *сверх-бытийность*, *над-каузальность* единого бога и зная, что он – вне всех числовых рядов, мы должны признать, что его *единство* и его *единичность* трансцендентны не только множеству, но и бытию, всем осям причинности и всякой числовой прогрессии. Такого рода *negatio essendi, causandi, numerandi* открывает нам и ещё одну свою грань: как выясняется, с единым богом не связано «умопостигаемое» (**to nohton**), и его *уникальная* трансцендентная негативность совершенно исключает всё умственное, умопостигаемое и постигающее умом. Абсолютное «единство» (**h monothς**) бога и его «единичность» (**h enothς**) выступают *высшими* его дефинициями; и когда, повествуя о едином боге, Ямвлих восклицает о том, что **oute /.../ to nohton autw epipleketai oute allo ti** («с ним не сплетается ни умопостигаемое, ни что-либо иное») /там же, 8.2/, то эта формула представляется нам окончательным «вердиктом», просто и ясно фиксирующим абсолютную негативность единого бога. Подведём некоторый итог: согласно Ямвлиху, **εις θεος** («единый бог») – это чистая, трансцендентная негация, пребывающая по ту сторону всего и не имеющая никакой (в том числе бытийной) ткани. Конечно, такого рода философема перекликается с философемой «единого» (**to en**), возведённой Плотинином; и в связи с этим нам следует обратить внимание на линию преемственности, прослеживающуюся между неоплатонизмом римским (главными представителями которого были Плотин и Порфирий) и неоплатонизмом сирийским (главным представителем которого был Ямвлих). У Плотина и Порфирия, с их апологией «единого», как и у Ямвлиха, с его апологией «единого бога», есть чёткая дефиниция Абсолюта как запредельного всему единства. Всё дело в том, что Плотин и Порфирий развивают тему «единого» (**to en**), не считая это «единое» богом, ибо «единое» для них – не бог, но по ту сторону бога, Ямвлих же, отгораживая Абсолют от **всего**, именуя его «богом». Обратим внимание и на то, что **en** («единое») – слово среднего рода, **εις** же («единый») – мужского. И если для Плотина и Порфирия *высочайшее* – «оно», не знающее никакой половой принадлежности и в ней, очевидно, не нуждающееся, то для Ямвлиха, как видим, *высочайшее* – это «он», *единый бог*. Означает ли это, что, создавая свои апофатические гипертеологии, Плотин и Порфирий были более последовательны, нежели Ямвлих, не сумевший «подняться» *над* богом? Не знаю, не знаю... В любом случае, нельзя не признать: у греко-сирийского мыслителя в полный голос звучит тема абсолютной трансцендентности *высшего*: **oute gar to nohton autw epipleketai oute allo ti**. Если с единым богом *ничто не связано*, «не сплетается», то, значит, он сам – ничто и никаких ресурсов речи для его объективации не найти.

Ямвлих был не первым, кто стоял перед неразрешимым метафизическим вопросом каузальности и акаузальности Абсолюта; и, задаваясь вопросом о том, **что** представляет собой Абсолют по отношению к иным, ко всем, Ямвлих, несомненно, задавался вопросом и о том, **что** есть Абсолют по отношению к самому себе. Столь несходные постановки вопросов приводили, понятное дело, к несхожим ответам, точнее, к попыткам найти эти ответы.

Конечно, «теологема» единого бога Ямвлиха является отголоском диалога «Парменид» Платона, в котором Платон ясно и недвусмысленно даёт нам понять, что **auto to en** («само единое») – это запредельное всему ничто и что *единое* в силу своего абсолютного единства «и не есть единое, и не есть» (**oute en estin oute estin**). То есть, иными словами, абсолютный статус – единство – выводит единое за грань всего, в том числе за грань бытия и именованья – и потому к единому нельзя приложить ни связки «есть», ни самого имени «единое». Вот почему,

согласно Платону, единое **oute en estin oute estin** («и не есть единое, и не есть»); вот почему, взятое само по себе, вне всего, оно представляет собой удивительный философский парадокс.

Что же касается «первого бога» Ямвлиха, то его греко-сирийский мыслитель трактует совсем иначе. Для Ямвлиха, как известно, был значим авторитет Пифагора; развивая Пифагорово учение о «единице» (**h monas**) в русле платонического соотношения «единое – многое», сирийский неоплатоник проецирует идею единицы на свои теологические построения и утверждает о том, что этот «первый», бог – **monas ek tou enos** («единица из единого»). Если «единый», как мы выяснили, пребывает по ту сторону всего, то «единица» (**h monas**) сопряжена со множеством как его начало. Получается, что, в метафизическом смысле, «единица-монада» стоит неизмеримо ниже единого бога; и, отмечая это, нельзя не признать, что подобная идея Ямвлиха, несомненно, является сильной модернизацией учения Пифагора.

Мы узнаём от Ямвлиха о том, что «самодостаточный бог» (**autarkhς qeoc**) озарил себя «от единого» бога и что «первый бог» – это «начало» (**h arch**) и «бог богов» (**qeoc qewn**). Таким образом, обнаруживаются важнейшие утвердительные характеристики *первого бога*, который, в отличие от *единого* бога, имеет явственные, «зримые» черты. Апофатическая трактовка *единого* бога сильно контрастирует у Ямвлиха с катафатической трактовкой бога *первого*, и в свете акаузальности *единого* становится ясно, что Началом является именно *первый* бог. *Первый* бог – **h phgh twn pantwn** («источник всего») и **puqmhn twn nooumenwn prwtwn idewn ontwn** («корень умопостигаемых, первых, сущих идей»). Согласитесь, *начало*, *источник* и *корень* – «имена» положительные, утвердительные, содержательно характеризующие *первого* бога. Учитывая это, мы не ошибёмся, если скажем о том, что *первый* бог – это проекция *горнего* вовне, в иное, во множество, во *всё*.

Если мы отождествим «единого бога» Ямвлиха с «царём всего» Платона из его «Второго письма», «первого бога» Ямвлиха – со «вторым царём» Платона и условно отождествим «царя» Ямвлиха с «третьим царём» Платона, то должны будем признать, что, по Ямвлиху, этот последний, «царь» (**o basileuς**), является полнотой бытия и существования. Почему? Потому что, определяя «первого бога» как «предсущностного» (**proousioς**) и «начало сущности» (**arch thς ousiaς**), сирийский неоплатоник замечает, что «от него» – **h ousiothς** («сущностность») и **h ousia** («сущность»). Если мы видим в «царе» Ямвлиха – *третье*, *третьего царя* Платона, то слова сирийского философа о том, что «от него» (то есть от первого бога) – сущностность и сущность, дают нам повод отнести эту сущностность и эту сущность к *третьему*, то есть к «царю». Как известно, **h ousiothς** и **h ousia** – слова, генетически связанные с глаголом **einai** («быть»); взятые же в *высоком*, метафизическом смысле, они, вне всякого сомнения, указывают на полноту бытия, полноту существования. Если эта интерпретация верна, то тройную теологическую схему Ямвлиха можно выразить так:

- 1 трансцендентный единый бог;
- 2 первый бог – Причина всего;
- 3 царь – полнота бытия.

Так как *первый бог*, помимо всего прочего, назван Ямвлихом «корнем умопостигаемых» (**o puqmhn twn nooumenwn**), то не будет ошибкой указать на то, что *третье*, царь, – это не только полнота бытия, но и полнота ноуменального, полнота знания и мышления. Впрочем, некоторая неясность, содержащаяся в теологических построениях Ямвлиха, да ещё и тот факт, что, ваяя *горнее*, сирийский неоплатоник ссылается на бога Гермеса, создают атмосферу недоговорённости и недосказанности, надо признать, весьма характерную для сакральных учений древнего Египта.

\*

Не упустим из виду и то, что, именуя *первого* бога «самодостаточным», Ямвлих подводит нас к мысли о том, что *единый* бог, в силу своей трансцендентности, пребывает по ту сторону самодостаточности (как и по ту сторону несамодостаточности!), к ней не стремясь и в ней не нуждаясь. Катафатическая трактовка *первого*, «позитивно», в утвердительном ключе свидетельствуя о том, что «после» (**meta**) *первого*, негативно свидетельствует и о том, что «прежде» (**pro**) *него*. Глядя же на *первого*, мы можем судить о том, что не есть *единый*, – и этот важный момент не должен ускользнуть от нашего внимания.

\*

*Катафатика первого бога*

Для *первого* бога Ямвлих находит настолько своеобразные «имена», что они не могут не привлечь к себе удивлённого внимания исследователя. Как явствует из той же второй «главы» восьмой книги «О египетских мистериях», он **to proontwс on esti** («есть предсущностно сущее»). Оказывается, можно не только «быть» (**einai**) – и быть «сущим» (**to on**), – но и *быть сущим* «предсущностно», то есть, очевидно, быть *над-* и *до-*бытийным образом. Учитывая и тот факт, что Ямвлих аттестует первого бога как «начало умпостигаемых» (**h arch twn nohtwn**) и прямо называет его «умоначальным» (**nohtarchс**), мы должны дополнить приведённую нами выше схему горней архитектоники Ямвлиха и выразить её так:

- 1 единый трансцендентный и безымянный бог;
- 2 первый бог – причина и основание всего;
- 3 царь – полнота бытия, мышления и знания.

Очень важно обратить внимание на новшество, вводимое Ямвлихом в тринитарную платоническую метафизику: первый, «предсущностный», «предсущностно сущий» бог, являясь Началом экзистенциальных и ментальных осей реальности, сам по себе экзистенциальной и ментальной «ткани» (или «тканей») не имеет! Получается, что *повернувшееся, обращённое ко многому, к иному, ко всему* Начало, хоть и выступает началом бытия и мышления, но, принципиально отличное от них, к ним вовсе не сводится и ими не измеряется. Таким образом, метафизический статус Начала, являясь, несомненно, статусом утвердительным, катафатическим, не препятствует наделённому этим статусом не быть и не мыслить. В свете этого становится понятно, что, с бытийной точки зрения, единый и первый боги – *не есть*. В когнитивном же смысле, с ментальной точки зрения, первый бог, как и бог единый, *не мыслят*. Какой вывод мы можем из этого сделать? Мы можем сделать из этого несколько выводов: во-первых, признавая, что, по меркам метафизики Ямвлиха, *единый* бог – это акаузальная «грань» Абсолюта, а *первый* бог – его «грань» каузальная, мы можем сделать вывод о том, что Абсолют, понимаемый каузально, в его «связи» со множеством, вовсе не теряет своего акаузального статуса и, даже «повернувшись» ко *многому*, со *многими* до конца не смешивается и не отождествляется. Во-вторых, ваяя подобного рода архитектонику, Ямвлих указывает нам тем самым на метафизический примат не имеющей онтического статуса Причины надо всем, что ею причинено, и это означает, что сирийский неоплатоник – сторонник идеи, согласно которой не имеющая онтического статуса Причина является предпосылкой всего онтического, бытийного, экзистенциального. Другое дело, что принципиальным отличием Причины от ею причинённого является их неравное отношение к бытию: и если, являясь причиной бытия, сама Причина *не есть*, то это означает, что ось *causa – causatum* («причина – причинённое») должна быть «квалифицирована» с иных, более значимых, точек зрения.

В-третьих, по Ямвлиху, каузальное, как мы видим, в метафизическом отношении, оказывается неизмеримо выше экзистенциального, ибо Причина и Начало всей каузальности – *первый бог* – не есть, не существует, тогда как причинённое им – *есть*.

\*

Мы сделали историко-философское допущение: мы сравнили «единого бога» (**eiс qeoc**), «первого бога» (**prwtoc qeoc**) и «царя» (**o basileuc**) Ямвлиха с «тремя царями» из «Второго письма» Платона. Если такое сопоставление оправдано, то оправдано и сопоставление тройственной архитектоники Ямвлиха с метафизическими архитектониками других мыслителей, следовавших по стопам Платона, например, Плотина. Тройственные *горние* конструкции Платона, Плотина и Ямвлиха можно выразить так:

	<i>Платон</i>	<i>Плотин</i>	<i>Ямвлих</i>
1	царь всего	единое	единый бог
2	второй царь	ум	первый бог
3	третий царь	душа	царь.

И «три царя» Платона, и «три ипостаси» Плотина, и троица Ямвлиха – яркие иллюстрации того, что мыслители древнего мира были убеждены в том, что в *горней* сфере царит **treiс**. И у

Платона, и у Плотина, и у Ямвлиха in excelsis прослеживается сакральная тройственность, «насыщенная» у каждого из них особым, неповторимым содержанием. Понятное дело, что тринитарные метафизические схемы Платона, Плотина и Ямвлиха во многом перекликаются (правда, с существенными оговорками) с христианским учением de Trinitate, и для историка философии весьма перспективно сравнение *тринитарных концепций* Платона, платоников и неоплатоников с тринитарными изысканиями, скажем, Августина, но нас сейчас интересует другое: кто же, спрашивается, такой этот «царь» Ямвлиха? И что кроется за этим словом? Исходя из компаративистских соображений, обратимся к мыслителю, жившему незадолго до Ямвлиха и повлиявшему на Плотина, – к Нумению. У этого неопифагорейца-платоника тоже отчётливо видно учение о *трёх*, восходящее, понятное дело, к «божественному Платону». *Первое* у Нумения – это «отец» (**o pathr**), *второе* – «творец» (**o poihts**), *третье* же, «третий бог», – это наш телесный, чувственно воспринимаемый космос, или, иначе говоря, универсум. Таким образом, *третье*, по Нумению, – это сама эмпирика, эмпирика, как мы видим, прямо отождествлённая Нумением с богом, эмпирика-бог. Такая «расстановка» действующих сил, является, разумеется, сильной модернизацией философы Платона, не уточнившего в своём «Втором письме», кто же такие этот «царь всего», царь второй и царь третий.

Мы вспомнили Нумения для того, чтобы, осмысляя лаконичные слова Ямвлиха о «царе», сослаться на авторитет этого неопифагорейца-платоника и сделать осторожное предположение о том, что «царь» (**o basileus**) Ямвлиха – это наш универсум, наш космос. Так ли это? Надо признать: вторая глава «О египетских мистериях» не даёт ответа на этот вопрос; и у нас нет никаких оснований полагать, что «царь» Ямвлиха – это наш *дольний*, телесный, чувственно воспринимаемый космос. Кроме того, ситуация усугубляется ещё и тем, что греко-сирийский мыслитель глаголет, ссылаясь и как бы «цитируя» Гермеса, что ещё больше затемняет дело. Следует, однако, признать: если *первый* бог, по Ямвлиху, – «начало сущности», «начало умопостигаемых», «источник всего», «бог богов» и, как говорит греко-сирийский мыслитель, «корень умопостигаемых, первых, сущих идей», то, на наш взгляд, нам ничто не мешает *отнести* все эти «манифестации» *первого* бога к тому, что, согласно метафизической шкале Ямвлиха, «находится» *после него, первого*, то есть к «царю». Значит, **o basileus** – это сфера полноты бытия, полноты мышления; и, сопоставляя философские построения Ямвлиха с философскими построениями Платона, нельзя не отметить, что «идеи», «умопостигаемые и бестелесные эйдосы» последнего «представлены» у Ямвлиха на уровне «царя». Таким образом, *мир идей* Платона «переехал» у Ямвлиха на уровень *третьего*, и, следовательно, «царь» Ямвлиха – не универсум и не космос-бог.

Суммируя, ещё раз обрисуем *горнее* Ямвлиха. Super omnibus – чистая трансцендентная негация, безмянный, запредельный всему *единый* бог. Ante omnia causa omnium – *первый* бог, *над-бытийное* Начало бытия и *над-умное* Начало ума, мышления, мысли. *Единый* и *первый* – не есть; и, при всём их различии, их роднит одна черта: к ним нельзя приложить категории бытия. *Первый* выступает началом всех каузальных рядов, залогом бытия и мышления и началом всякого множества, в том числе множества богов, а *царь* – самой полнотой эйдтического бытия и мышления. Именно таковы **ai presbutatai arcai** («главнейшие начала») Ямвлиха. Апофатически трактуя *единого* бога как потустороннюю негацию, греко-сирийский неоплатоник ваяет квазикатафатическую теологию *первого* бога, что даёт нам повод усмотреть в его философской интерпретации *царя* чистую катафатику. Это означает, что теология Ямвлиха является одновременно и апофатической, и квазикатафатической, и катафатической; иными словами, теологией отрицательной, квазиутвердительной и утвердительной. В такой тройственности и в таком сочетании, казалось бы, разнородных теологических ракурсов нет ничего удивительно и парадоксального, и многие неоплатоники (до Ямвлиха, например, Плотин, а после – Дамаский и другие), пытались решить философскую загадку Абсолюта, сознавали, что решить её можно лишь в том случае, если выделить в Абсолюте разные его «границы» и разные «уровни».

\*

3

*Ум и единое. Влияние Аристотеля и Плотина.*

«Цитируя» Гермеса и воспроизводя его «учение», Ямвлих синтезирует опыт, накопленный платониками, и в «приписывании» Гермесу столь сложной и изошрённой философской терминологии, каковой является терминология неоплатоническая, нет ничего странного и противоестественного. А то, что Ямвлих, ссылаясь на Гермеса, на самом деле преподносит нам свои собственные вариации на темы Платона и Плотина, вовсе не является противоречием. Такого рода «парафразы» следует рассматривать в их единстве; и то, что Гермес (!), Платон (!) и не названный Ямвлихом по имени Плотин (!) идут у сирийского мыслителя «единым египетским фронтом», вовсе не должно нас смущать и обескураживать. Никакого противоречия здесь нет: учение Платона, платонизм Плотина и собственные, овеванные сакральным духом Египта, построения Ямвлиха являют нам единое целое, и нам следует принимать исследуемое нами произведение Ямвлиха во всей его полифонической пестроте.

\*

В третьей «главе» восьмой книги «О египетских мистериях», ссылаясь на Гермеса и как бы «транслируя» нам его сакральное учение, Ямвлих ваяет перед нашим умственным взором иную *горнюю* архитектонику.

**Kat allhn de taxin protattei qeon ton Hmhf tw n epouraniwn qewn hgoumenon on fhsi noun einai auton eauton noounta kai taç nohseiç eiç eauton epistrefonta /.../**

(«Согласно иному порядку, он ставит впереди бога Эмефа, предводительствующего небесными богами, и говорит, что он – ум, мыслящий самого себя и обращающий на себя /свои/ мысли /.../»).

Такого рода архитектоника не может не напомнить нам известнейшую философу Аристотеля Стагирита, к которой она, вне всякого сомнения, и восходит. Как мы знаем, для Аристотеля высшим идеалом выступает отделённое ото всего чувственно воспринимаемого «мышление мышления» (**h nohsis nohsewç**); оно – бог, истолкованный создателем «Метафизики» сугубо интеллектуально, бог, вечно мыслящий, ментально созерцающий самого себя и образующий тем самым полноту вечного мышления, в которой субъект и объект мышления неразрывно связаны и образуют *единое* нерасторжимое целое. Учение Аристотеля о *божественном мышлении мышления* прямо или косвенно (вспомним, что одним из учителей Ямвлиха был перипатетик Анатолий) оказало влияние на Ямвлиха; и бог Эмеф (**Hmhf**), или, по другому свидетельству, бог Кмеф (**Kmhf**), «наряжен» создателем «О египетских мистериях» в «аристотелевские одежды». Здесь на себя обращает внимание не столько тот факт, что аристотелевская ноология обрела своё продолжение в иную эпоху (вспомним, что до Ямвлиха ноологию Аристотеля воспринял Плотин), сколько то, что «мыслящий самого себя» и «обращающий на себя /свои/ мысли» бог-ум получил у Ямвлиха особое имя – Эмеф (Кмеф). Если у Аристотеля божественное *мышление мышления* безымянно, то Ямвлих наделяет своего бога-ума именем, и это имя – **Hmhf** – негреческое. Таким образом греко-сирийский неоплатоник, ссылаясь на «общего» (**koinoc**) для всех жрецов бога Гермеса, ассимилирует чисто греческое учение и пересаживает его на египетскую почву; и в связи с этим будет нелишним вспомнить о том, что родившийся в Египте Плотин действовал совершенно иным образом: обращая свой умственный взор в прошлое и осмысляя философские построения Платона и Аристотеля, создатель «Эннеад» оставался подлинно греческим мыслителем и вовсе не стремился наделять абстрактные философские величины чужеродными, негреческими именами. На Плотина древнеегипетский дух влиял намного меньше, чем на Ямвлиха, вернее, почти не влиял; в творчестве же Ямвлиха греко-египетский синкретизм нарядился в неоплатонические и, как видим, перипатетические одежды, что на фоне, скажем, философии «средних платоников» выглядит весьма экстравагантно.

Вернёмся к третьей «главе» восьмой книги «О египетских мистериях». Отождествив бога-ума с Эмефом (и отдав тем самым «дань» потомку бога Асклепия – Аристотелю), Ямвлих утверждает о том, что Гермес «ставит прежде него» (то есть прежде бога-ума Эмефа) **to en amereç** («неделимое единое»). Это означает, что ум, мыслящий самого себя, – не вершина реальности и что прежде него, до него – *неделимое единство, чуждое какой бы то ни было множественности*.

Вслушаемся в слова Ямвлиха, «цитирующего» бога Гермеса.

*/.../ toutou de to en amereç kai o fhsi prwton maieuma protattei on kai Eiktwn eponomazei en w dh to prwton estin nooun kai to prwton nohton o dh kai dia sighç monhç qerapeuetai*

(«/.../ впереди него (то есть Эмефа /прим. моё/) он ставит неделимое единое, которое он называет и первым повитым и которое он именует Эйктоном, в котором – первое мыслящее и первое умопостигаемое, которое почитается одним лишь молчанием»).

Говоря о том, что прежде Эмефа, Ямвлих выстраивает цепь из трёх звеньев: /1/ «неделимое единое» (**to en amereç**),

/2/ «первое повитое» (**prwton maieuma**),

/3/ «Эйктон» (**Eiktwn**).

Если первое из этих звеньев навечно, очевидно, философией Плотина и является откликом на его учение о Едином – Абсолюте, – то второе звено озаряет светом «неделимое единое» с иной, довольно неожиданной стороны: это «неделимое единое», оказывается, – «первое повитое»! Лаконичность высказывания не позволяет нам никак проинтерпретировать эту сакраментальную формулу, и вопрос о том, кто породил и кто повил это **to maieuma** («повитое /дитя/»), остаётся без ответа... Третье звено прочерченной Ямвлихом метафизической цепи оказывается именем – Эйктон (**Eiktwn**). Любопытно, что, назвав Эмефа (или Кмефа) богом, Ямвлих вовсе не называет таковым Эйктона. Почему?..

Суммируя, мы должны заключить, что, условно говоря, вторая *горняя* архитектоника восьмой книги «О египетских мистериях» (первая архитектоника была рассмотрена нами выше, в нашей первой и второй главах) насыщена разноплановыми содержаниями. Да, в Эмефе Ямвлиха мы можем увидеть «наследника» Второй Ипостаси Плотина и божественного мышления мышления из девятой главы двенадцатой книги «Метафизики» Аристотеля, что же касается того, что Гермес ставит впереди Эмефа, то оно вызывает множество вопросов. В самом деле, если формула «неделимое единое» (**to en amereç**), звучащая в устах одного из последователей Плотина, даёт нам повод считать, что ею Ямвлих «фиксирует» единый Абсолют, то утверждение о том, что оно, «неделимое единое», – **to prwton maieuma** («первое повитое»), спутывает все наши историко-философские карты. Можно, конечно, предположить, что «первое повитое» было порождено кем-то и кто-то присутствовал при «родах» в качестве «повивальной бабки»... Но кто же они?

Ямвлих даёт имя «неделимому единому», «первому повитому» – Эйктон; и такая номинация, если рассматривать её в широком историко-философском, компаративистском контексте, начисто разрушает идею, издревле прозвучавшую и так или иначе выраженную у многих греческих мыслителей, – идею безымянности Абсолюта.

Означает ли это, что Ямвлих был непоследователен в вопросе апофатической интерпретации трансцендентного Абсолюта? Да, у него ясно прозвучала формула **to en amereç**, свидетельствующая о том, что Ямвлих был в курсе метафизической интерпретации «единого», предпринятой до него Платином, а ещё раньше Платоном в «Пармениде»; но следует признать: в работе «О египетских мистериях» Ямвлиха нет развёрнутого апофатического учения об Абсолюте и эмфатическая формула «неделимое единое» тут же затмевается иными, катафатическими формулами. Получается, что Ямвлих создал доктрину квази-Абсолюта, не только имеющего генетический статус, как «повитое», но и наделённого именем. Плотин так бы сказать не мог, и в «Эннеадах» апофатическая метафизика Единого – Абсолюта – звучит куда ярче и настойчивей.

Анализируя приведённый выше пассаж Ямвлиха, мы видим, что в нём, – то есть в «неделимом едином», «первом повитом» и Эйктоне, – есть и ментальная грань: согласно Ямвлиху, в нём – «первое мыслящее» и «первое умопостигаемое». Тем самым, надо признать, сирийский мыслитель смешивает сферы, чётко разграниченные его предшественником Платином, – сферу ментального и сферу абсолютного единства, ничего в себя не принимающего и не имеющего никакого отношения ко множественному ментальному, интеллектуальному, умственному, разумному, рациональному... Во всякой умственной деятельности – пусть даже совершенной – содержится множество; говоря же о «неделимом



едином» и тут же указывая на то, что в нём – «первое мыслящее» и «первое умопостигаемое», Ямвлих подводит нас к мысли о том, что единство *единого неделимого* – не абсолютное и безусловное единство, а единство, содержащее в себе множество – и потому единство относительное. Это лишний раз доказывает, что у греко-сирийского мыслителя нет той чёткой и тончайшей градации реальности, каковая присутствует в «Эннеадах» Плотина. Да, Ямвлих замечает, что «первое мыслящее» и «первое умопостигаемое» (образуя, очевидно, некое – едино-многое тождество) «почитаются одним лишь молчанием»: да, почтить их мы можем лишь молчанием, но ведь сам-то Ямвлих «даёт» *неделимому единому* и *первому повитому* имя – Эйктон! О какой же вербальной апофатике и негативной «номинации» может идти речь?!

\*

4

#### Учение о действенном уме

Очертив нам соотношение «Эмеф – Эйктон», Ямвлих продолжает своё повествование, и на первый план выходит некий «действенный ум» (**o dhmiourgikos nous**). Этот «действенный ум» выступает, по Ямвлиху, тем мостом, который существует между горным и дольным, и его деятельность в дольном представляет собой кульминацию «конечного сущего». Вслушаемся в слова Ямвлиха.

**O gar dhmiourgikos nous kai ths alhqeias prostaths kai sofias ercomenos men epi genesis kai thn afanh twn kekrummenwn logwn dunamin eis fwс agwn Amoun kata thn Aiguptiwn glwssan legetai**

(«Действенный ум и глава истины и мудрости, приходящий в /мир/ становления и ведущий к свету невидимую силу сокрытых смыслов, на языке египтян называется Амуном»)

/там же, 8.3/.

Какой вывод мы можем сделать, глядя на эту метафизическую «диспозицию»? Выводов рождается целая вереница. Каковы же они? Во-первых, прозвучавшая формула свидетельствует о том, что наш *дольный* мир, оказывается, вовсе не лишён смысла, и нельзя сказать, что *конечное сущее*, окружающее нас со всех сторон в эмпирике, абсурдно и бессмысленно; во-вторых, «сила сокрытых смыслов» незрима, и смысл конечной реальности утаён от поверхностного и внешнего взгляда; в-третьих, сие положение вещей, как выясняется, требует некоего внешнего вмешательства, вмешательства *действенной и интеллектуальной силы*; в-четвёртых, отождествление действенного ума с *главой истины и мудрости* даёт нам повод считать этот Ум транслятором Истины и Мудрости, передающим их из мира *горнего* в мир *дольный*; в-шестых, «сокрытые смыслы» сопоставлены Ямвлихом с «силой» («мощью», «способностью», **h dunamis**), и, учитывая это обстоятельство, следует признать, что, по Ямвлиху, подлинная *сила* – это *сила смысла*, и в таком знаменательном отождествлении нам видится иллюстрация свойственной многим грекам идеи – идеи главенства ментального, умственного начала и его примата над всем остальным.

Кроме того, написанная Ямвлихом картина заставляет нас вспомнить контуры философии Анаксагора, для которого космогоническая функция Ума, воздействующего на «смесь всего», играла первостепенную роль. Древняя, как мир, ось «горнее – дольнее», снова и снова являясь пред нашим умственным взором как двойственная архитектоника реальности, где высшее и низшее, будучи взаимосвязаны, стремятся друг к другу и друг друга отталкивают, открывается у Ямвлиха в виде *горнего* акта, ядром которого выступает манифестация Истины и Мудрости, осуществляемая «действенным умом» в том пласте реальности, в котором истина и мудрость призрачны, неочевидны и покрыты мраком неизвестности. Первозданный вектор «горнее – человек» (или «человек – горнее») выражается у Ямвлиха как явленность в мир Ума, обнажающего сокровенное и выводящего наружу невиданные доселе смыслы. Таким образом, интеллектуальное воздействие *горнего* на *дольнее* является, согласно греко-сирийскому философу, залогом обретения *дольным* Смысла, Истины и Мудрости. Оставаясь в рамках неоплатонической терминологии, Ямвлих отдаёт дань сакральным учениям Египта и именует «действенный ум» Амуном. В связи с этим не будет лишним вспомнить памятник фиванской

теологии – каирский «Гимн Амуну-Ра», в котором заключено эмфатическое обращение к богу: «Привет тебе, сотворивший всё, что есть, владыка Маат, отец богов, творец людей»\*1. Сближая и отождествляя между собой «действующий ум» и египетского бога Амуна, Ямвлих ваяет перед нами тео-философему, представляющую собой любопытнейший пример греко-египетского синкретизма. Конечно, никакого внутреннего противоречия в том, чтобы отождествить египетского бога Амуна с *действенным умом*, нет, напротив, аттестуя Амуна в духе Анаксагора и Аристотеля, *sub specie mentis*, и видя в Амуне *прежде всего* «действенный ум», то есть деятельное ментальное начало, Ямвлих предстаёт перед нами одновременно греческим и египетским теологом; и в его отождествлении бога Амуна с «действенным умом» мы видим пример плодотворного взаимодействия двух разнородных и глубоко своеобразных культур. Да, Ямвлих усмотрел в египетском боге *прежде всего* ментальную составляющую, ну и что? А разве каирский «Гимн Амуну-Ра» где-нибудь говорит о том, что этот бог *неумён*?..

Склонность к синкретическим обобщениям толкает Ямвлиха на то, чтобы сблизить *действенный ум* и с другими богами – с Гермесом, Фтха и Осирисом: Фтха и Гермеса – за «искусное свершение всего», Осириса – за его благодеяния.

\*

В этой же «главе» мы находим метафизическую диспозицию, навеянную диалогом Платона «Парменид» и философскими построениями Плотина, – ось «единое – многие». Ямвлих повествует о «едином» (**to en**) и «многих» (**ta polla**), исходящих из этого *единого*. Здесь на себя обращает внимание та парадоксальная двойственность, которая неразрывно связана с какой бы то ни было интерпретацией Абсолюта: если «единое» – главное Начало всего и *principium* каузальности, то, следовательно, «единое» включено во множество, сопряжено с ним, связано и сопоставлено. Но малейший «контакт» единого со многим, многими, иным и *не-единым* неизбежно лишает это единое его единства. Следовательно, «единое» (**to en**), истолкованное как «начало» (**h arch**), – не единое. Если мы допустим, что единый Абсолют является началом, корнем и основанием всех осей причинности, то это допущение потребует от нас признать и то, что такой Абсолют находится не где-то на заоблачных вершинах и «по ту сторону всего», но пребывает внутри универсума и потому, в сущности, является его имманентной причиной. Осмысляя Абсолют *sub specie gubernationis*, мы неизбежно склоняемся тем самым к его каузальной трактовке, и эта трактовка ставит жирный знак вопроса и над апофатической интерпретацией *высочайшего*, и над *его* акаузальной трактовкой, и над его сущностной уникальностью и несопоставимостью со *всеми* остальным. Что и говорить, Ямвлих, подобно многим другим неоплатоникам, затронул тему, границ которой не найти...

\*

Что касается сакраментальной оси «единое – все», почерченной Ямвлихом, то следует обратить внимание на необычную идею, отстаиваемую греко-сирийским мыслителем: Ямвлих полагает, что *все* управляются *единым*, иначе говоря, *единое* руководит и оказывает воздействие на *всё не-единое*, et Unum regit omnia ubique. Осмысляя эту формулу в широком историко-философском контексте, нельзя не признать, что ни Плотин, ни Платон так сказать бы не могли. Ямвлих же, наделяя «губернаторскими» функциями единый Абсолют, видит в нём управляющую Силу, от которой зависит всё множественное, иное, *не-единое*; и такая концепция, ставя акцент на каузальных функциях *высочайшего*, свидетельствует в пользу *его* катафатического понимания. Ямвлих здесь, как и в других случаях, непоследователен, или не столь последователен и тонок, как Плотин. Полагая, что «единое» – управляющее начало, *gubernator*, *rector omnium*, Ямвлих преподносит нам одностороннюю, «механическую» интерпретацию Абсолюта, и такая интерпретация, несомненно, сильно принижает метафизическое значение *высшего*.

\*

5

#### *Контуры учения о материи*

В этой же «главе» мы находим лаконичные слова Ямвлиха о материи. Согласно греко-сирийскому неоплатонику, она была *выделена богом из материальности*: по Ямвлиху, бог **parhagen** («вывел») материю из материальности и использовал её в своих креативных,

демиургических целях. Заметим, бог, как нам заявляет Ямвлих, не сотворил, а именно «вывел» материю из сущности материальности, – ни о каком «творении из не-сущих» (как во «Второй Книге Маккавейской», 7.28) Ямвлих не говорит; и для него, как, скажем, для Лукреция, убеждённого в том, что *nullam rem e nihilo gigni* («из ничего ничего не рождается») /«О природе вещей», 1. 150/, – было ясно, что материя не возникает из ничего, но имеет экзистенциальную предысторию. Прочертив глубинную метафизическую ось «материальность – материя» (**h uliothc** – **h ulh**), Ямвлих, к сожалению, не детализировал это соотношение, лаконичность же его философского высказывания не позволяет нам ухватить сущностные характеристики этой оси, и нам остаётся лишь строить на этот счёт догадки и предположения. Важно обратить внимание на то, что Ямвлих не рассматривает «материю» (**h ulh**) и «материальность» (**h ulothc**) с точки зрения добра и зла и не даёт им этической оценки. В этом заключается существенное отличие его философских построений от построений Плотина, как известно, прямо отождествившего материю с *первым* (то есть *главным*) злом.

Полагая, что материя – это тот материал, который бог использовал в своих демиургических целях, Ямвлих вовсе не был склонен видеть в ней некое деструктивное, косное, пагубное, злое и вредоносное начало и в космологическом контексте говорил о «живой» (**zwtikh**) материи. Столь знаменательное сближение «жизни» (**h zwh**) и «материи» (**h ulh**) по-своему уникально в неоплатонической традиции, прямо скажем, не склонной возвеличивать и «оправдывать» материю; но всё дело в том, что, как мы видим из третьей «главы» восьмой книги «О египетских мистериях», материя *жива*, но *жива* благодаря богу, принявшему её и сотворившему из неё «простые и бесстрастные» небесные сферы и «рождённые, тленные» тела. Так что *materia viva et vitalis est tantum secundum conditionem dei*.

У Ямвлиха нет генетической интерпретации материи и материальности, и восьмая книга о «Египетских мистериях», показывая, что материя «выделена» богом из материальности, не отвечает на вопрос о том, *откуда* взялась сама материальность. Нельзя сказать, что материальность возникла или была сотворена *из ничего*. (Впрочем, заметим в скобках, вопрос о ничто, издавна интриговавший умы многих мыслителей, не так прост, как может показаться на первый взгляд: вспомним, к примеру, оригинальную идею Фридугиса, мыслителя конца восьмого, начала девятого веков новой эры, склонявшегося к идее о том, что *nihil* («ничто») – это *aliquid* («нечто») и что, таким образом, *nihil* – не абсолютное *ничто* несуществования и не абсолютный *ноль* небытия.)

Как мы заметили, единственной утвердительной, положительной «характеристикой» материи у Ямвлиха выступает прилагательное **zwtikh**; на наш взгляд, признание идеи жизненности материи сближает философскую позицию Ямвлиха с философскими позициями многих христианских мыслителей, для которых вопрос о метафизическом статусе материи (особенно в свете творения Богом мироздания «из не-сущих») был краеугольным камнем, требующим тщательного и всестороннего исследования. В связи с этим следует упомянуть Оригена и Псевдо-Дионисия Ареопагита, которые, как и неоплатоник Ямвлих, вовсе не видели в материи исток и причину зла, хотя, разумеется, их «бытийная диспозиция реальности» исходила из совершенно иных метафизических предпосылок.

## 6

## Учение о трёх умах

Иерархическое понимание реальности и, как следствие, стремление сопоставить между собой различные её уровни и грани подводят Ямвлиха к мысли о том, что существует три ума. Учение Ямвлиха о трёх умах через Плотина восходит к тому же «Второму письму» Платона, и сакральная тройственность, столь характерная для неоплатонизма, даёт о себе знать и здесь. Кроме того, акцент, сделанный Ямвлихом на ментальной составляющей реальности, свидетельствует о влиянии на него ноологии Аристотеля. Вслушаемся в слова Ямвлиха.

*/.../ kaqaron te noun uper ton kosmon protiqeasi kai ena ameriston en olw tw kosmw kai /.../ epi pasaç taç sfairaç eteron*

(/.../ чистый ум они (египтяне – прим. моё) помещают над космосом, единый неделимый ум – внутрь всецелого универсума, иной же ум – во все сферы»)

/там же, 8.4/.

Таким образом, ссылаясь на всё тех же египтян, Ямвлих полагает, что над космосом существует некий «чистый ум» (**ο καθαρος nous**), внутри космоса – «единый неделимый» (**εις ameristos**) ум, а ещё один ум пребывает «во всех сферах», то есть в высшей части космоса. Такого рода архитектоника исходит из идеи того, что ум неодинаково соотносится с разными уровнями действительности. Если «чистый ум» – это *mens transcendentalis*, а «единый неделимый» ум – *mens immanens*, то «третий» из перечисленных Ямвлихом умов мы можем смело отождествить с *mens caelestis*. *Mens pura super universo, mens una et indigesta intra universum et mens caelestis in excelsibus gradibus universi sunt*.

О чём свидетельствует сия *trinitas mentium*? Во-первых, она свидетельствует о том, что неоднородная и многомерная реальность *наделена смыслом*. В самом деле, в *высших* и в *низших* частях универсума присутствуют *умы*, и это неопровержимо доказывает, что «конечное сущее», так или иначе, в той или иной степени, наделено тем, что греки называли словом **ο logos**, а римляне – *ratio*. Следовательно, нельзя сказать, что универсум абсурден, алогичен и бесконечно далёк от смысла. Скорее наоборот. Во-вторых, «ментальный контроль», осуществляемый в универсуме «вторым» и «третьим» *имманентными* умами, наглядно показывает нам, что «скрепляющим» *основанием* реальности является именно *умственное*, а не, скажем, любовное, или волевое, или игровое, начало. Получается, что каркас действительности задан умственным, а сущностное единство универсума зиждется на ментальной основе. Это очень важный и существенный мотив, прозвучавший в философии Ямвлиха, и, обращая на него внимание, нам не следует забывать о том, что в древнем мире (особенно в конце первого тысячелетия до новой эры и в начале первого тысячелетия новой эры) на этот счёт были самые разные мнения. Для одних, к примеру, универсум представлял собой инертную, пассивную материальную массу, движимую активным телесным богом, для других космос являл собой скверный и пагубный «продукт» каверзной деятельности демиурга-вредителя, третьи же утверждали, что мироздание, наш *дольный* мир, – это арена, на которой происходит непрекращающаяся борьба двух субстанциальных сил – Добра и Зла. Легко догадаться, что такие картины бытия были бесконечно чужды Ямвлиху: стоический материализм, помноженный на идею всепобеждающей силы «судьбы» (**η εὐμαρτην**), гностическая теологема «злого бога-творца» и манихейский дуализм не могли вызвать у него ответных чувств; и, всматриваясь в его экзотические («египетские») философские построения, мы не должны забывать о том, что Ямвлих – неоплатоник. Конечно, в учении о «трёх умах» Ямвлиху был гораздо ближе Аристотель, другое дело, что Стагирит говорил о *высшем* унитарном мышлении, обособленном от универсума, направленном на себя и занимающемся самосозерцанием, – Ямвлих же – о целых *трёх* умах, два из которых, как явствует из приведённого выше пассажа, имманентны универсуму и находятся внутри него. Используя неоплатоническую терминологию, греко-сирийский философ делает акцент на ментальной основе универсума, более того, он выносит «чистый ум» по ту сторону универсума и тем самым даёт нам повод считать, что во главе угла у него стоит именно **ο nous**. Если принять во внимание иные страницы «О египетских мистериях» и другие сочинения Ямвлиха, то окажется, что это далеко не так, но нам сейчас важно обратить внимание на идею, прозвучавшую в исследуемой нами четвёртой «главе» восьмой книги «О египетских мистериях». Ссылаясь на египтян (и, очевидно, во многом разделяя их точку зрения), Ямвлих указывает на то, что «они отделяют жизнь души и мышление от природы» (**την τῆς ψυχῆς ζωὴν καὶ τὴν νοῦν ἀπὸ τῆς φύσεως διακρινούσιν**). В этой лаконичной формуле заложена глубочайшая мысль: **η φύσις**, оказывается, вовсе не является тоникой человеческого бытия, от общезначимых законов которой человеческому «Я» не укрыться и не спастись. В более частном смысле это означает, что Ямвлих не приемлет идею всепобеждающей силы судьбы. Крайний фатализм был ему чужд. Это, разумеется, вовсе не означает, что Ямвлих напрочь отрицал существование судьбы и провидения! Полагая, что судьба занимает *некоторое* место в реальности и воздействует на эмпирический порядок-беспорядок вещей, Ямвлих был убеждён в том, что помимо неё существуют и иные экзистенциалы и векторы действительности.

С одной стороны, жизнь души и мышление, а с другой – природа, таковы два острия глубинной метафизической оси, острия, которые друг к другу не сводятся, друг другом не измеряются, более того, даже могут вступать в противоречие или действовать независимо друг от друга. Отмечая это, мы видим, что, с антропологической точки зрения, сия формула свидетельствует об определённой автономии мышления и психических процессов человека. От признания правоты этого вывода до признания правоты вывода о том, что человек *свободен*, один шаг. Весь вопрос в том, что понимать под словом «свобода»...

## 7

*Критика астрального фатализма и учение о двух душах*

После этого обратим свой умственный взор на шестую «главу» исследуемого нами сочинения. В ней Ямвлих задаётся вопросом о том, до какой степени люди зависят от движения звёзд. В самом деле, влияет ли на нас **h twn asterwn kinhsiς**? или нет? Ямвлих – враг идеи астрального фатализма, и учение, характерное для древнегреческих стоиков, не находит у него отклика. По Ямвлиху, притязание души на абсолютную свободу способно обособить душу ото всех экзистенциальных осей «конечного сущего» и, обособив, вскрыть вторичность и несущественность *всех* векторов, заявляющих о себе на уровне универсума. Внутри *дольнего* человек всегда сохраняет некоторую свободу воли, свободу действия, которая вовсе не подчиняется движению звёзд. Кроме того, идея загробного воздаяния, ясно и пронизательно изложенная самим Платоном и сохранившая своё значение в русле неоплатонизма, предполагала как свою очевидную и неоспоримую аксиому идею *некоторой* свободы действия воплощённой души. Сказать же, что всё предустановленно и управляется звёздами, значило бы свести на нет и необходимость загробного суда, и способность «Я» к самоопределению. Выше мы уже отмечали, что Ямвлих всячески отстаивал идею независимости человеческого мышления и автономности души от природы и её законов, *движение же звёзд*, как и они сами, – *природный* фактор. По меркам неоплатонизма, с его тончайшей диалектикой судьбы, случайности и свободного выбора, астральный фатализм и вера в то, что звёзды «всё знают», всё определяют и на всё указывают, были опасными и пагубными заблуждениями.

\*

Ссылаясь на герметический корпус, Ямвлих излагает нам учение о двух душах, и мы узнаём о том, что человек, оказывается, обладает двумя душами, одна из которых – «от первого умопостигаемого» (**apo tou prwtou nohtou**), «причастная и силе демиурга» (**metecousa kai thς tou dhmiourgou dunamewς**), другая же – «даваемая из вращения небесных» (**h endidomenh ek twn ouraniwn periforac**), надо понимать, либо «сфер», либо «тел». В таком удивительном учении дает о себе знать и динамическое, и нозтическое, и натуралистическое понимание Ямвлихом души. «Первая» душа истолкована им нозтически и динамически. Эта душа – удивительный «посредник» между *дольным* и *горним*, понимаемым в данном случае как «сила демиурга». Если мы отождествим этого «демиурга-создателя» с богом-строителем из платоновского диалога «Тимей», то нам останется лишь изумлённо удивляться тому, на сколь величественную и недостижимую высоту Ямвлих вознёс человеческое «Я». В самом деле, если *эта* душа причастна «силе демиурга», то, следовательно, бесконечной метафизической пропасти между человеком и богом нет. «Первая» душа заключает в себе нозтическое, божественно, силовое и креативное начала, «вторая» же тесно связана с универсумом, точнее говоря, с его *высшими* пластами – с небесными сферами. Таким образом, одна душа обладает залогом подлинного мышления, силы, творчества, другая же берёт начало от наивысшего уровня эмпирики. Подобная идея, вне всякого сомнения, лишней раз доказывает, сколь высоко Ямвлих ценил человеческое «Я». Заметим, что «вторая» душа, как и душа «первая», связана с богом: с ней, со «второй» душой, соприкасается некая «душа, зрящая бога» (**qeoptikh yuch**); так что Ямвлих соотносит и сопоставляет с человеческим «Я» не две, а целых три души. Правда, некоторая недосказанность, присутствующая в словах Ямвлиха, не позволяет нам детально прояснить соотношение «второй» и «третьей» души, но в любом случае: психология Ямвлиха отличается своей метафизической высокопарностью, эмфатической, одухотворённой помпезностью, и тесное соседство *дольного* и *горнего*, *земного* и *небесного*, *человеческого* и

*божественного*, просто и ясно указывает на то, что «Я», пребывающее в недрах *конечного*, находится в двух шагах от *бесконечного*. Если же мы взглянем на души Ямвлиха с аксиологической и сотериологической точек зрения, то должны будем, вслед за греко-сирийским мыслителем, признать: путь ко *горнему* потенциально открыт *ноэтической*, то есть, условно говоря, «первой» душе, – и именно она способна утвердить «Я» над судьбой и *дольными* «тотальностями», избавить «Я» от воплощений и единить его с богами.

\*

Дуалистическая психология Ямвлиха не имеет никаких точек соприкосновения с тем знаменитым местом из «Законов» Платона, где говорится о двух душах и где каждой из них даётся прямо противоположная этическая оценка. Нет, обе души Ямвлиха благи, и ни о каком этическом дуализме греко-сирийского мыслителя речи быть не может.

\*

Наряду с этим, Ямвлих отстаивает платоническое убеждение в том, что душа бестелесна. Как известно, в первые века новой эры на этот счёт имелось много самых разных, порой экзотических, мнений, в частности, мнение христианина Тертуллиана, всячески отстаивавшего идею «телесности души» (*corporeitas animae*) и полагавшего, что *телесная* душа возникла из «дыхания Бога» (*flatus Dei*), которое тоже *телесно*. Такая идея была бесконечно чужда Ямвлиху, как была ему чужда идея, прозвучавшая задолго до Рождества Христова у стоиков, считавших, что душа – это остывшая *телесная* пневма. Своеобразие психологии Ямвлиха заключается не в том, что он, идя по стопам многих платоников, отстаивал идею бестелесности души, а в том, что учил о двух душах. Да, в истории человеческой мысли было немало примеров психического плюрализма, но нам сейчас важно понять другое: у психологии Ямвлиха нет ничего общего ни с манихейским психологическим дуализмом, ни, к примеру, с убеждением древних китайцев, полагавших, что у каждого человека имеется десять душ – семь злых и три добрых (учение о *хунь по*). Нет, греко-сирийский мыслитель не ищет этических дефиниций душ: он рассматривает их онтически: одну как *имманентную*, связанную с небесными сферами, а другую – как *трансцендентную*, связанную с умопостигаемым и с творческой силой Создателя.

Самобытное учение Ямвлиха о двух душах и о «третьей» душе, зрящей бога и связанной с душой, имманентной универсуму, – уникально не только в истории платонизма, но и в истории человеческой мысли. Оно – пример смелой, творческой интерпретации философских основоположений, берущих начало в творчестве сына Аристона и Перектионы (или Аполлона) – «божественного», как говорил Плотин, Платона.

\*

Как и Плотин, Ямвлих ясно осознавал огромную (но не бесконечную) метафизическую дистанцию, пролегающую между эмпирическим «Я» и «Я» абсолютным, и в творчестве греко-сирийского мыслителя эта идея опиралась на его убеждение в том, что реальность – иерархия и что притязание человеческой души на свободу требует от «Я» поэтапного «восхождения» (**h anodos**) в более высокие сферы действительности. Другое дело, что эмпирическое *квази*-существование и *псевдо*-бытие человеческого «Я» сталкивается, как со своим необходимым условием, с рядом тотальностей, конституирующих «конечное сущее». Одной из таких «тотальностей», как видно из восьмой книги «О египетских мистериях», является «космический порядок» (**h kosmikh taxis**)\*2. Своеобразие миропонимания Ямвлиха заключается в том, что он расценивал *космический порядок* как преграду, стоящую на пути души к абсолютной свободе. Конечно, если учесть характерную для многих греков (и не только философов) апологию гармонии и порядка, то такая идея может показаться странной, но всё дело в том, что свойственное неоплатоникам притязание на *абсолютное* заставляло их переосмысливать и в конечном итоге отказываться не только от всех бытийных осей мира *дольного*, но и вообще от *всего*. Обретение *высшей* свободы означало, по Ямвлиху, и преодоление *космического порядка*, и восхождение прочь от «этого всего» (**tode to pan**), то есть прочь от универсума, и «избавление от рождения» (**h apo ths genesewс lusic**) в телесной эмпирике. В связи с этим нужно обратить внимание на то, что это *восхождение* понималось

Ямвлихом двояко: /1/ как ментальное «восхождение к умопостигаемым богам» (**h pros tous nohtous qeous anodos**), то есть как сугубо умственное, ноэтическое действие, заострённое на ментальной сфере человеческого «Я», и /2/ как иррациональный теургический акт, *безумно* возводящий душу **pros to agennhton** («к нерождённому») и *не-умственно* утверждающий её в том, что пребывает неизмеримо выше всего рождённого, тленного и преходящего. В психологической аксиологии Ямвлиха иррациональное (теургическое) и ментальное (умозрительное) часто взаимно дополняют друг друга, и провести чёткую границу между ними трудно. Впрочем, надо заметить, двойственность умозрительного и иррационального имела место и у Платона и Плотина. Устами Сократа Платон часто говорил о *любовном* (то есть иррациональном) и *ментальном* как о средствах приобщения души ко *горнему*. Такая двойственность – не парадокс, а весьма характерное для Платона и платоников явление, и многие из тех, кто следовал по стопам «божественного Платона», вовсе не видели в ней противоречия.

\*

Другой «тотальностью», другим вектором, воздействующим на человека в эмпирике, Ямвлих считает «судьбу» (**h eimarmenh**). Признавая существование судьбы, но при этом вовсе не считая её единственным и господствующим фактором «конечного сущего», Ямвлих видит в ней иную преграду и иное препятствие, стоящее на пути души, притязающей на *горнее*. Надобно заметить, что Ямвлих истолковывал судьбу куда сдержаннее, нежели это делали, к примеру, Левкипп, Демокрит и древнегреческие стоики, и, считая «природу судьбы» (**h fusiς thς eimarmenhς**) *механизмом*, сдерживающим *горние* устремления человеческого «Я», всё же не рассматривал её как тонику «конечного сущего». Ямвлиха нельзя назвать фаталистом, как нельзя назвать фаталистом ни одного платоника или неоплатоника. Дело в другом: для Ямвлиха *природа судьбы* неразрывно связана с «рождением» (**h genesiς**) души в теле, с её воплощением, то есть приходом в эмпирику; с неоплатонической же точки зрения, рождение души в теле являет собой шаг вниз по метафизической лестнице бытия. Вслушаемся в слова Ямвлиха:

**All ouden pant ecetai en th fusei thς eimarmenhς all esti kai etera thς yuchς arch kreittwn pashς fusewς kai gnwsewς kaq hn kai qeoiς enousqai dunameqa kai thς kosmikhς taxewς uperecein aidiou te zwhς kai twn uperouraniwn qewn thς energeiaς metecein**

(«Но не всё находится в природе судьбы, но есть и иное начало души, которое лучше всякой природы и /всякого/ знания, и благодаря нему мы можем и единиться с богами, и превосходить космический порядок, и быть причастными вечной жизни и энергии надкосмических богов»)

/там же, 8.7/.

Таким образом, *sub specie superni sonatus animae*, вся *природа*, не только «природа судьбы», и всякое *знание* истолкованы Ямвлихом оценочно – со знаком минус. Выясняется, что у души есть некое *начало*, которое в метафизическом отношении «лучше» (**kreittwn**) их. По Ямвлиху, это **h arch thς yuchς** *выше* и судьбы, и знания, и, очевидно, всякого мышления. Весь вопрос в том, *как* пробудить, *как* актуализировать это *начало*. Сие метафизическое неравенство, дающее о себе знать и на онтическом, и на метафизическом, и на антропологическом уровне, – следствие всё того же иерархического понимания реальности. Да, реальность – это лестница, а судьба, природа, космический порядок и, в антропологическом смысле, воплощение, рождение – далеко не самые высокие её ступени. Другое дело, что индивидуальное человеческое «Я», как видно из приведённого нами выше пассажа Ямвлиха, подспудно содержит в себе нетленный и непреходящий залог *горнего*. Получается, что для этого *залога* ни природа, ни судьба, ни знание, ни мышление, в сущности, не закон. Рассматривая «единение с богами» как более важное, в метафизическом смысле, *действие*, нежели пребывание в эмпирике и жизнь **kata thn fusin thς eimarmenhς kai kata thn kosmikhn taxin**, греко-сирийский мыслитель понимал, что при восхождении души в высшие, божественные сферы реальности **h kosmikh taxiς kai h fusiς thς eimarmenhς** изничтожаются и теряют свой, казалось бы, незыблемый метафизический статус. О чём это говорит? Это говорит о том, что Ямвлих, как мало кто другой, обособлял «Я» от *всего* и, отдавая тем самым дань величию человеческой души, понимал, что она в силах

взойти на незримую и головокружительную метафизическую высоту. Ямвлих сознавал, что по сравнению с душой все онтические векторы (судьба, причинность, природа, мышление), в сущности, вторичны. Вместе с тем, будучи убеждён в том, что некая *часть души* «лучше» всякого знания, Ямвлих склонялся тем самым к явственному иррационализму. Из приведённого выше пассажа видно, что Ямвлих ставит «вечную жизнь» и «энергию надкосмических богов» выше «знания» души и выше «космического порядка»; и такая философская диспозиция не может не натолкнуть нас на ряд размышлений. Во-первых, получается, что *космический порядок* не способен «одарить» человека «вечной жизнью», вечностью; во-вторых, судьба, истолкованная Ямвлихом как «нерасторжимые оковы необходимости» (**οἱ αὐτοὶ δεσμοὶ τῆς ἀνάγκης**) /там же, 8.7/ мешает душе подняться над эмпирикой и обрести лучший удел. Это означает, что и *космический порядок*, царящий в универсуме, и *судьба*, в той или иной степени воздействующая на массу «конечного сущего», – не благие, не подлинные, а, скорее, пагубные векторы действительности. Конечно, на фоне, например, фаталистических построений древнегреческих стоиков, с их апологией *действия* всепобеждающей *благой судьбы*, или Вергилия такая мысль может показаться не просто странной, но и кошунственной; дело в другом: Ямвлих – неоплатоник, и ему, как и Плотину, как и, позднее, Проклу, было присуще трансценденталистское видение реальности. *Tantum sub specie altissimi* судьба, законы природы и незыблемый **ἡ τάξις** несущественны, вторичны и даже вредоносны. Видя, вполне в духе Плотина, цель души в её «отстранении» (**ἡ ἀποστασις**) от всего тленного, дольного и преходящего, Ямвлих возводил тройкий идеал, к которому должна стремиться душа:

**to nohton** («умопостигаемое»),  
**to on** («сущее»),  
**to qeion** («божественное»).

Такого рода архитектоника исходила из идеи того, что в эмпирике душа далека от *божественного* и *умопостигаемого* и со всех сторон окружена *псевдо-сущим*, *недо-сущим*, *квази-сущим*. Ямвлих же призывает душу *подняться* до подлинного умозрения, соприкоснуться с подлинно сущим и обратиться ко богу. Не будет преувеличением сказать, что приобщение к одной из этих осей, по Ямвлиху, являет собой приобщение и к обоим другим, ибо «сущее», «божественное» и «умопостигаемое», в высшем, *эйдетическом* смысле, – одно и то же.

\*

Можно ли назвать Ямвлиха сторонником идеи трансцендентальной свободы? Если, согласно Ямвлиху, в человеческой душе есть некое «начало», для которого не только любая эмпирическая тотальность, но и вообще *всё*, всякое множество, **παν πῆθος**, – не преграда, если благодаря этому «началу» человек в силах преодолеть чреду воплощений и космический порядок, перешагнуть через судьбу, приобщиться к вечному бытию и умопостигаемому и единиться с богами, то можно ли в свете этого говорить о том, что человеческое «Я» потенциально способно обрести трансцендентальную свободу? Вот вопрос!.. Важно прояснить и другой вопрос: а что мы, собственно говоря, подразумеваем под «трансцендентальной свободой» у Ямвлиха? Что кроется за этим словосочетанием? Обобщая, мы должны заключить, что, по Ямвлиху, – это *simul* и *ментальная*, и *иррациональная*, и *божественная* свобода. Мы уже отмечали несомненную аксиологическую двойственность, присутствующую в философии Ямвлиха, – двойственность ментального и иррационального. С *горней* точки зрения, умозрение, устремлённое к *высшему*, и мистический иррационализм волшебной теургии, взаимно дополняя друг друга, образуют в философии Ямвлиха *единый* путь *ad altissimum* и представляют собой разные грани одного и того же. Вот почему **ἐπὶ τὴν πορείαν τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἀγενήτων** («на пути души к нерождённому») – к вечному – к божественному – к умопостигаемому – к эйдетическому – одинаково важны и её умственная «грань», и её «грань» иррациональная.

*Заключение*

*Другая жизнь, ἡ ἕτερα ζωὴ.*



«О египетских мистериях» Ямвлиха – сочинение, чрезвычайно насыщенное самыми разными философскими концепциями. Особенно богата на этот счёт его восьмая книга. Божественные архитектоники, тайны судьбы и свободы воли, цели и идеалы души – таковы важнейшие темы, затронутые греко-сирийским мыслителем. И, завершая наше повествование о восьмой книге «О египетских мистериях» Ямвлиха, нам хотелось бы процитировать философский пассаж, в котором сполна выражен глубочайший *трансцендентный* оптимизм, свойственный этому неоплатонику. Говоря человеческой душе, Ямвлих восклицает:

**Otan gar dh ta beltiona twn en hmin enorgh kai proç ta kreittona anaghtai authç h yuch tote cwrizetai pantapasi twn katecontwn authn eiç thn genesin kai afistatai twn ceironwn zwhn te eteran auq etaraç allattetai kai didwsin eauthn eiç allhn diakosmhsin thn proteran afeia pantelwç**

(«Когда в нас действует лучшее и душа восходит к тому лучшему, что есть в ней, она полностью отделяется от сдерживающих её в мире рождения, удаляется от худшего, меняет одну жизнь на другую и, совершенно удалившись от прежнего порядка, отдаёт себя иному порядку»)

/там же, 8.7/.

В этих словах оптимизм Ямвлиха выражен сполна, и к ним нечего прибавить.

\* \* \* \* \*

Издание «О египетских мистериях» Ямвлиха: Jamblique *Les mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J. Paris, 1989.

\*

#### Примечания

\* 1 Каирский «Гимн Аму-ну-Ра»: P. Boulaq 17,8.1-2. – 3. 64-66 (S.86) Luiselli).

\* 2 Что касается «космического порядка» Ямвлиха, то следует заметить, что в творчестве Дамаския Диадоха присутствовал во многом схожий мотив: реальность «фиксировалась» им как «единый порядок всего» (**h mia twn pantwn suntaxiç**). Впрочем, онтическая категория *порядка* имела богатую историю и в других философских традициях, например, в древнеиндийской и древнеиранской.

\*

#### Прибавление

Мы избегали ставить диакритические знаки в древнегреческих словах, ибо, как известно, древние греки их не ставили; именно поэтому та или иная расстановка ударений, знаков препинания и придыхания и т. д. является, в сущности, спорной и предлагает читателю одностороннюю интерпретацию текста.