

УДК 133.52+141+339

ББК 86.42

Ф44

Перевод с французского

Владимира ТКАЧЕНКО-ГИЛЬДЕБРАНДТА (ПРАНДАУ)

Ф44 Фестюжьер Андре-Жан
Откровения Гермеса Трисмегиста. IV. Доктрины Души. – М.: ТД
Велигор, 2020. – 464 с.: ил.

Четвертая книга нашей коллекции «Доктрины души» – это третья часть фундаментальной мистико-эзотерической тетралогии «Откровение Гермеса Трисмегиста» Андре-Жана Фестюжьера, выдающегося исследователя классических древностей и священника римско-католического Ордена проповедников (Святого Доминика).

Именно в «Доктринах души» автор впервые прикасается к глубинам эллинистического и раннехристианского гностицизма, вызревавшего на основе синтеза трех духовных традиций: древнеегипетской, античной и иудеохристианской. Он впервые рассматривает гипотезу платоников и неоплатоников о существовании нескольких демиургов в единой божественной сущности, в которой прослеживается аллюзия на последующее развитие христианской теологии. Несомненно, повествование организовано вокруг древнегреческого мифа о Психее (прекрасно переданного римским классиком Апулеем) – страждущей, любящей и скитающейся по миру душе, приводящей в восхищение Эроса, любовью, переходящей с чувственного уровня на высший духовный. Мы понимаем, что речь здесь идет об античных посвящениях, к которым допускались члены герметических сообществ и братств, ведущих свое происхождение от самих Орфея и Пифагора. Перевод этого произведения выполнен Владимиром Ткаченко-Гильдебрандтом в одной стилистике с уже вышедшими в нашем издательстве частями мистико-эзотерической тетралогии Андре-Жана Фестюжьера.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся не только классической филологией и историей эллинистической философии, но и яркими идеями и озарениями, стоящими у истоков великих религиозных и мистических идей древности.

ISBN 978-5-88875-781-9

ООО «Торговый Дом Велигор»

г. Москва, м. Кожуховская, ул. 6-я Кожуховская, дом 24, 1 этаж, офис №4

Тел: +7 (495) 784-06-61, +7 (985) 784-08-16.

E-mail: veligor97@gmail.com

Мы в социальных сетях:

Facebook – <https://www.facebook.com/izdveligor>

Instagram – @izdatelstvo_veligor

Интернет-магазин – WWW.VELIGOR.RU

© Торговый Дом «Велигор», 2020

A.D. NOCK G. THEILER
HERMETIS IN SCHOLA
SODALIBUS
AMICIS

А.Д. НОКУ И Г. ТАЙЛЕРУ —
ДРУЗЬЯМ
ПО ГЕРМЕТИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ

Содержание



ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ВВЕДЕНИЕ.	
РАМКИ ТРАКТАТОВ О ДУШЕ И РАМКИ ГНОЗИСА (1)	14
I. ЕСТЕСТВО ДУШИ (I, 12)	28
II. ВОПЛОЩЕНИЕ ДУШИ (I 13-10).....	29
III. УЧАСТЬ ВОПЛОЩЕННОЙ ДУШИ (I 21-25, 27-29).....	31
IV. ЭСХАТОЛОГИЯ (§26)	34
ГЛАВА I. НЕБЕСНОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДУШИ	48
I. ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОЧНИКИ.....	48
II. ЯЗЫЧЕСКИЙ ГНОЗИС	56
1. Герметизм	57
А. Поймандр и Герметический Корпус	57
В. Асклепий.....	59
С. Коре Косму	60
2. ГНОЗИС, РОДСТВЕННЫЙ ГЕРМЕТИЗМУ	69
А. Нумений.....	69
В. Порфирий.....	72
С. Ямвлих	72
D. Арнобий.....	75
Е. Халдейские Оракулы.....	77
F. Гностики Плотина.....	83
ГЛАВА II. ПАДЕНИЕ ДУШИ	99
I. ПРОБЛЕМА	99
II. ПРИЧИНЫ НИСХОЖДЕНИЯ	107
1. Оптимистическое течение.....	114
А. Завершение мироздания (и управление земными вещами)	114
В. Чистая душа, представляющая богов на Земле	118
2. Пессимистическое течение	118
А. Грех перед падением.....	125
В. Прегрешение, состоящее в падении	128

ГЛАВА III. УЧАСТЬ ВОПЛОЩЕННОЙ ДУШИ	152
I. ПРОБЛЕМА	152
II. ВЫБОР ОБРАЗА ЖИЗНИ	153
1. Откровение	160
2. Выбор	163
3. Последствия выбора	171
ГЛАВА IV. ЭСХАТОЛОГИЯ	185
I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	185
II. ЭСХАТОЛОГИЯ ГЕРМЕТИЧЕСКОГО КОРПУСА I	193
1. План отрывка	193
2. Низшие части человеческой композиции I 24-25	194
3. Блаженство воѡс: I 26	199
A. Восхождение воѡс в Огдоаду	201
B. Песнопение Блаженных	203
C. Принятие нового избранного Блаженными	207
D. Уподобление нового избранного Блаженным	215
E. Уподобление Царствам	220
III. ЦАРСТВА	225
1. Царства в Герметическом Корпусе	225
Герметический Корпус I	225
Герметический Корпус XIII	226
2. Источники	231
A. Царства – ипостаси и распорядители Божии	232
B. Вхождение Царств в человека	241
ПРИЛОЖЕНИЕ I. ЯМВЛИХ. ТРАКТАТ О ДУШЕ (1)	271
Дополнительные примечания	386
ПРИЛОЖЕНИЕ II. ПОРФИРИЙ	416
ДОПОЛНЕНИЕ	464

ПРЕДИСЛОВИЕ



Герметический гнозис является познанием Бога в качестве гиперкосмического, невыразимого и непостижимого одними лишь рациональными средствами и познанием себя самого как исходящего от Бога. Отсюда сразу возникают две проблемы: каково естество этого Непознаваемого Бога, и как к нему приблизиться? И если от него произошла душа, то значит, что, произойдя от Бога, она ниспала в материю? Вторая проблема легче, и поскольку человеческая душа для нас лучше воспринимаема, чем Бог, постольку обретаемое нами познание о ней позволяет перейти к познанию Бога. Именно к проблеме души я приступаю в этом III-м томе; IV и последний том будут толковать о неведомом Боге и гнозисе в собственном смысле слова.

Начиная с пятидесятых годов активно отстаивалась точка зрения о восточном происхождении гностических доктрин души. Их родиной называли Халдею (Анц), Иран (Рейтценштейн, Буссе) или даже Индию (1). Эти влияния возможны; хотя, насколько мне известно, не установлено определенного родства между тем или иным восточным произведением (достоверно датируемым) и сочинением языческого гнозиса. Но прежде чем заходить так далеко, стоит задаться вопросом: разве греческой традиции со всеми ее изменениями и дополнениями недостаточно для объяснения рамок и существенных догм герметической антропологии? Кстати, вряд ли бы тогда господин Филипп Мерлан сделал важное наблюдение о Плотине (2): «В своей биографии Плотина Порфирий (*V. Plot.* 14) сообщает, как Плотин брал за точку отсчета своих умозрений комментарии Севера, Крония, Нумения, Гая, Аттика, Аспасия, Александра и Адраста... Этот факт нас призывает не оставаться в стороне от подобных философов... когда мы спрашиваем о духовных предшественниках Плотина. Кюмон рассматривал этот вопрос, отдавая предпочтение египетским мистериям. Бребье (*Brévier*) был убежден, что система Плотина

имеет корни в Индии; Йегер (Jaeger) обращал наше внимание на Посидония; Гейнеманн (Heinemann) и Гуденау (Goodenough) – на Филона. Но представляется, что Плотин обладает большой обязанностью в отношении греческой философии, каковой она существовала во II и III вв.». Точно так же, касаясь герметизма, законно задать вопрос о том, чем являлись доктрины души в регулярном учении школ во II и III столетиях нашей эры.

На этот счет мы располагаем ценным свидетельством трактата Тертуллиана *De anima* (3), созданным между 210 и 213 гг. нашей эры. Если сравнить, с одной стороны, этот трактат с *Placita* Аэция, *Didascalicos* Альбина и некоторыми герметическими отрывками, а с другой – с сочинением Ямвлиха Περὶ ψυχῆς (несомненно, более поздним, но явственно воспроизводящим традиционную схему), то приходишь к датировке школьных трактатов о душе II веком нашей эры. Эти трактаты, последний анализ которых был сделан Платоном, по существу, рассматривают четыре вопроса: естество души, инкарнацию, участь воплощенной души и эсхатологию.

Теперь, что примечательно, те же самые платонические рамки обнаруживаются в герметическом гнозисе и различных системах языческого гнозиса, с которым можно его связать. Все они описывают одно и то же «приключение»: душа, дочь Божия, блаженная на небе подле Бога, ниспадает однажды в материю, совершая эмпирическое существование, а затем при определенных условиях восходит на небо. Между школьными трактатами и сочинениями гнозиса различия выявляются не в плане и доктринах, но в методах обучения и форме изложения. Отсюда вытекает следующее: философическая традиция сама по себе дает нам точку отсчета для наших изысканий.

В этой истине я убедился в 1949 году, когда сравнивал Тертуллиана и Ямвлиха (4), благодаря чему и создал план настоящего произведения. Опираясь на доступную читателю герметическую литературу (5), я устанавливаю главный момент: существование во II столетии нашей эры школьных рамок *Трактатов о Душе* и существенные сходства между ними и рамками герметическо-

го гнозиса в *Поймандре*. Таким же образом, отчетливость этих сходств позволяет выявить и различия, являющиеся формой духа (6). В следующих главах, рассматривая подробно каждую из четырех частей рамок, я показываю, как герметическое учение соединяется с доктриной философии. А для доказательства я цитирую или анализирую, в первую очередь, данные философических учебников (Альбин, Тертуллиан, Ямвлих и др.), затем гностические тексты, начиная с герметизма (7).

На протяжении этого расследования я умышленно ограничился языческим гнозисом. Мы в состоянии пролить некоторый свет на мрак гнозиса только в том случае, если различаем и ограничиваем свой предмет. Моя цель оказалась достаточно обширной и сложной, чтобы быть достаточной.

В дополнении мы находим нижеследующее. (I) Аннотированный перевод отрывков сочинения Περὶ ψυχῆς Ямвлиха. Перевод Левека (8) имеет свои достоинства. Но можно попытаться сделать лучше и обогатить аннотацией. – (II) Πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα Порфирия, согласно изданию Kalbfleisch (9). Этот малоизвестный текст имеет первостепенное значение для доктрин воплощения души.

Из стольких образов, которые могли бы проиллюстрировать банальную при Империи идею ἀποθέωσις души, я избрал прекрасного феникса Дафны, сегодня находящегося в Музее Лувра. Несомненно, образ феникса не выступает в герметических текстах. Но в другом месте я показывал (10), насколько два характера этого символа роднят его с герметизмом. С одной стороны, феникс андрогинный, как и Антропос Поймандра, наподобие самого верховного Нуса, от которого непосредственно снизошел Антропос. Это проявляет его божественное естество и делает способным служить образом души в Паскалевом смысле. С другой стороны, феникс возрождается из пепла, и нет никакого разрыва между смертью и воскресением. Эта двойная идея мистической смерти и возрождения (παλιγγενεσία С. Н., passim, см. 3, p. 201.16 καὶ εἰμὶ νῦν οὐχ ὁ πρὶν, ἀλλ' ἐγεννήθηά ἐν νῶ), равно как непрерывности жизни в бесконечном Времени (см. С. Н. XI 20,

р. 155.14 καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ), прослеживается и в герметизме. Наконец, из всех символов феникс, несомненно, является одним из наиболее строгих и обработанных образов; и с тех пор он лучше приспособливается к религии, желающей быть чистой *religio mentis* (*Ascl.* 25, р. 329. 11). Фотографией мозаики с фениксом я обязан господину Ж. Шарбонно, главному хранителю Луврского музея, за что выражаю ему свою благодарность.

После Кюмона, обнародовавшего первый том этого сочинения, особенно помогли моим герметическим разысканиям два других ученых: А.-Д. Нок из Гарварда, подготовивший текст двух первых томов издания Бюде, и В. Тейлер из Берна, взявший на себя труд отредактировать два последних. Наша общая работа, наши письма выковали из коротких встреч узы дружбы. И мне приятно вписать их имена во главу последней части этого произведения.

Наконец, я выражаю признательность Р. П. Х. Д. Саффрею (*R. P. H. D. Saffrey*), оказавшему мне большую помощь в исправлении гранок этого третьего тома.

Эти третий и четвертый тома развивают идеи, уже объявленные во II-м томе в главах о Платоне и, в сущности, основанные на определенной экзегезе Тимея. Господин Чернисс (*Cherniss*) полагал одним ударом уничтожить эту экзегезу (11); и я должен согласиться, что его интерпретация и моя представляются диаметрально противоположными. Но кто ошибался? Я писал: «Вот для нас существенный отрывок. Из этого следует, что благодаря своему естеству тема, материя в корне, является нестроением и причиной нестроения. Элементы приводились к первичному основанию. Но само основание, будучи средоточием беспорядочных толчков, передается представлениям, квалифицирующим его беспорядочными и чрезмерными движениями. Здесь мы воспринимаем происхождение этой доктрины злой материи, которая займет столь большое место в эллинистической мисти-

ке». Со своей стороны, господин Чернисс провозглашает (*l. c.*, p. 208): «The secondary motions of the errant cause are explained in the *Timaeus* as necessary consequences of the action of soul upon body; they are not ‘spontaneous’ at all. Body is moved by soul, whether good or evil, with purposive motion; but the motion of any body so moved necessarily moves another body with motion which is neither intelligent nor purposive but merely random. So even intelligent soul in acting upon the phenomenal world, which has no source of motion in itself, must cause disorderly motion as a consequence incidental to its purpose». Это, возможно, согласуется с *Законами* и тем самым позволяет соорудить вполне последовательную систему движения у Платона (13), но не подкрепляется ничем в рассматриваемом отрывке *Тимея* (52 d 4 ss.) или даже находится в вопиющем противоречии с этим отрывком. Ибо речь в этом тексте (А) идет не о телах, которые могли бы приводиться в движение душой или другими одушевленными телами, а только о μορφαί (52 d 6) четырех элементов – то есть, не об уже составленных элементах, но о некоей вещи, оставляющей в них лишь след (ἵχνή 53 b 2), поскольку Демиург еще не вылепил геометрические фигуры из первичных элементов (14). В этом тексте нет ни одного слова, благодаря чему можно было бы понять, что эти беспорядочные движения χώρα τιθήνη происходят от действия души. Больше того, он очень откровенно объявил, что эти движения предшествуют всякому действию Души Мира на Телe Мира, поскольку подобное действие предполагает существование Тела Мира, которое до этого часа не существует (15). Нельзя быть более ясным. Беспорядочные движения материи непременно таковы, поскольку Все еще не образовано как космос, то есть, оно еще не испытало никакого влияния Души. Здесь, разумеется, речь идет о мнимом состоянии, ведь мироздание, будучи вечным, постоянно организуется Душой. Значит, Платон описывает то, что являлось бы материей для чистого состояния, материей, в которой Бог (Душа) полностью отсутствует.

Господин Чернисс заблуждался на этот счет, поскольку вслед за Корнфордом (16) вводил в *Тимей* схемы из *Законов*, см. *l. c.*,

p. 208: «The distinction between primary and secondary motions in the Laws implies the same theory». Итак, здесь имеет место грубая ошибка в методе, которым хочется объяснить один платонический диалог посредством другого *последующего* платонического диалога; таким образом, предается забвению то, что Платон эволюционировал, а его мысль сводится в систему, чего никогда не было.

Отметим, наконец, что, поскольку Чернисс любит «авторитеты» (17), постольку для меня наиболее серьезная традиция античности – от Альбина (18) до Нумения и от Плотина до Порфирия – заключается в почти принятой догме о том, что материя возмущалась беспорядочными движениями перед вмешательством Демиурга, и, следовательно, происхождение зла коренится в материи как таковой (19). Что касается современных ученых, то я ограничусь этими строками из М. Мельдрама (M. Meldrum) (20): «For all that (сложности, относящиеся к $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$), Plato's intention is plain – to declare that $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ in all its is an $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\rho\nu$, waiting to be given order by Demiurge». И еще: «Read without prejudice, the Timaeus gives no support to the view that evil has a spiritual origine. For all the skill that Cornford employs to draw forth this idea from the Timaeus, we see that it is not there – but a different idea, *that evil comes from matter*. Professor Dodds says that Plato blames the 'Irrational'. But we have seen that on Plato's view a surd-element is present in the world independently of any mind, human or divine. *Matter is essentially $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$* (21). A mindless universe would be irrational in this sense».

Мой ответ господину Черниссу оказался по обыкновению более подробным и живым. Друзья мне представили, что догматизм некоторых критиков разрушается своими собственными эксцессами, и я, со своей стороны, предпочитаю в этом предисловии сохранить саму ясность последующей книги: $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{o}\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\tau\alpha\iota$.

А.-Ж. Ф.

Светлое Христово Воскресение
1951 года

- (1) J. Filliozat, *Rev. Hist. Rel.*, 1945, pp. 59 ss. *Rev. Histor.*, 1949, pp. 1 ss., в частности, pp. 26 ss. По Плотину см. Em. Bréhier, *La phil. de Plotin*, Paris, 1928, pp. 107 ss. В противоположном смысле, A. M. Armstrong, *Cl. Qu.*, XXX, 1935, pp. 22-28.
- (2) *Trans. Am. Phil. Ass.*, LXXIV, 1943, p. 121. См. также в том же самом смысле E. R. Dodds в своем издании Прокла, *The Elements of Theology*, Oxford, 1933, pp. 310-313, *Cl. Qu.*, XXII, 1928, pp. 129 ss.
- (3) Изумительное переиздание: J. H. Waszink. Amsterdam, 1947.
- (4) См. *La composition et l'esprit du «de anima» de Tertullien*, *Rev. Sc. Phil. Théol.*, XXXIII, 1949, pp. 129 ss.
- (5) Четыре тома издания *Hermès Trismégiste* (Coll. O. Budé) уже вышли или готовятся к выходу. Я не смог воспроизвести здесь подробные введения к особенно важным в отношении души Выдержкам из Стобея (в частности, Ехс. XXIII-XXVII), которые я привел в своем издании (t. III-IV).
- (6) Эта первая глава воспроизводит первую часть цитированной выше статьи.
- (7) Для других текстов я изучил таблицу, составленную в *Mélanges Lagrange*, 1940, pp. 128-129. Чтобы быть лаконичнее, я обозначил эти сочинения общим названием «Гностических текстов», хотя они содержат труды и по религиозной философии (Нумений, Порфирий, Ямвлих), занимающие промежуточное положение между чистой философией и гнозисом. Такое обозначение покажется закономерным, если представить, что Порфирий и Ямвлих, как и *novi viri* Арнобия, заимствовали у *Халдейских оракулов*, и что откровение в их системах играет куда более важную роль, чем разум.
- (8) *Плотин*, Bouillet, II (1859), 625-652.
- (9) *Abhandl.*, Ak. Berlin, 1895.
- (10) *Mon. Piot*, XXXVIII, 1941, pp. 147 ss.
- (11) В своем отчете о *Космическом Боге*, *Gnomon*, 1950, pp. 204 ss., в частности, 205 s.
- (12) P. 118 в отношении *Тимея* 52 d 4 – 53 b 5.
- (13) В чем, видимо, и заключается главная забота автора, см. p. 208: «The secondary motions of the errant cause, the idea of motion, and psychical self-motion as the principle of all phenomenal motions are all factors of a single and consistent theory».
- (14) См. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 199. См. также *ib.*, p. 198, n. 1.

- (15) *Tim.* 53a 6 ss. διὸ δὴ καὶ χῶραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθῆν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· Последнее объяснение здесь дается дальше, 53 b 2 s.: παντάπασί γε μὴν διακειμένα (четыре элемента) ὡσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινος θεός.
- (16) Cornford, *op. cit.*, pp. 203 ss.
- (17) P. 208, n. 5. Он сокращает меня авторитетами Грубе и Корнфорда.
- (18) Albin., *Didask.*, XIII, p. 169. 3 ss. Herm.
- (19) Numen., *test.* 30: *silvam (causam) malorum*, p. 93. 2 Leemans; Plot. *Enn.* I 8, 4. 1 s, σωματῶν δὲ φύσις, καθόσον μετέχει υλῆς, κακὸν ἀν οὐ πρῶτον εἶη: ἔχει μὲν γὰρ εἰδὸς τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηταί τε ζωῆς φθείρει τε ἀλλήλα φορά τε παρ' αὐτῶν ἀτακτος; Porph. *Sent.* 30, 2, p. 16. 6 Mommert ταύτας οὖν (τὰς μεριστὰς ὑποστάσεις) κακοῖ ἢ ὕλη τῷ ἐπιστρέφεισθαι ἐπ' αὐτὴν δύνασθαι δυναμένης ἐστράσθαι καὶ πρὸς τὸ θεῖον, etc.
- (20) Plato and the Ἀρχηκακῶν, *J. Hell. St.*, LXX, 1950, pp. 55 ss. Приведенные отрывки находятся на p. 66, pp. 68 s.
- (21) Именно это я и подчеркиваю.

ВВЕДЕНИЕ



РАМКИ ТРАКТАТОВ О ДУШЕ И РАМКИ ГНОЗИСА (1)

Главное издание сочинения *De anima* Тертуллиана, опубликованное профессором Васзинком (Амстердам, 1947 год), позволяет, наконец, уразуметь полностью смысл этого произведения, изучив его в историческом контексте. Этот маленький трактат непременно датируется началом III столетия – между 210 и 213 гг. нашей эры. Он находится между *Placita* Аэция (2), *Энумо-мией* Ария Дидима (3) и *Didaskalikos* Альбина, с одной стороны, и Плотином с его школой, с другой. Хотя и невозможно обозначить верную датировку ни трактатов *Герметического Корпуса*, ни Асклепия, ни других герметических отрывков Стобея, внутренняя критика – в частности, отсутствие какого-либо действительно неоплатонического элемента – наводит на мысль, что, по крайней мере, частично они должны быть составлены во II столетии (4). Наконец, можно прийти к выводу, что даже у последующих авторов, например, у Порфирия, даже у Ямвлиха (5), речь идет о проблемах, образующих предмет спорных вопросов в школах с начала II столетия: в частности, проблеме воодушевления эмбриона. Значит, интересно рассматривать трактат *de anima* в соотношении с этими другими сочинениями, сделав отправной точкой то, что обращено к самому Тертуллиану, и что заимствует в этом роде использовавшееся в данное время философическое койне, присущее человеку средней культуры. Я хотел бы здесь показать, что чисто школьные рамки трактата Тертуллиана суть те же, что и границы герметического гнозиса *Поймандра*.

План трактата *De anima* выделяется достаточно четко, частично благодаря методам композиции самого Тертуллиана, который либо во главе нескольких глав объявляет о том, о чем в них трактуется (6), либо после отступления повторяет тему своего рассуждения (7), либо дальше еще обобщает важную часть того, что

уже обсуждалось (8). Этот план сводится в основном к четырем разделам (кроме преамбулы 1-3 и эпилога 58.9) (9).

I. ЕСТЕСТВО ДУШИ, 4-22 (обобщение 22.2)

II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ, ВРЕМЯ И СПОСОБ ВОПЛОЩЕНИЯ ДУШИ, 23-38 (10).

1. Ложные теории, проистекающие от платонического понятия ἀνάμνησις.
2. Истинная доктрина, 25-36.
[«Отступление» о метемпсихозе, 28-35].

III. УЧАСТЬ ВОПЛОЩЕННОЙ ДУШИ, 37-53.

1. Возрастание и свобода живого существа, 37-41.
[в пубертатном периоде (14 лет) душа приобретает чувство греха, откуда: трактат о грехе, 31-41].
2. Смерть живого существа, 42-53 [сон является образом (speculum) смерти, откуда: трактат о сне и сновидении, 43-49].

IV. ЭСХАТОЛОГИЯ, 54-58.

В своих основных моментах этот план, где после определения души (что, естественно, идет в первую очередь, см. περὶ ψυχῆς Аристотеля) мы следуем за ней от возникновения на протяжении ее приключения до восхождения на небо, вдохновлен платонизмом и должен считаться классическим. Ибо, с одной стороны, точно такой же мы обнаружим в сочинении περὶ ψυχῆς Ямвлиха. А, с другой стороны, с этим планом соглашались и дуалистические еретики, с которыми Тертуллиан предлагает бороться. Тертуллиан отмечает это сам в начале II раздела: «1. Некоторые считают себя сошедшими с неба с такой же уверенностью, с какой говорят о своем неминуемом возвращении обратно, как показал Сатурнин, ученик Менандра Симонианина, утверждая, что созданный ангелами человек, будучи вначале творением хрупким, слабым и нестойким, извивался по земле наподобие червя,

так как у него не было сил твердо стоять на ногах. Затем он по милосердию Высшей Силы (по образцу которой – не вполне, однако, удачно – он был создан) обрел искорку жизни, которая его подняла и поставила прямо, постоянно его одушевляет и после ухода из жизни отнесет к первоисточнику. 2. Но и Карпократ так много требует для себя небесного, что его ученики свои души уже и с Христом (не говоря уже об апостолах) совершенно уравнивают и, когда хотят, ставят выше, якобы от высшей силы получив эти души, презирающие начала и властвующие над миром. 3. Апеллес сообщает, что души были подвигнуты огненным ангелом, Богом Израиля и нашим, при помощи земной пищи на то, чтобы они оставили свои наднебесные обиталища; после этого он образовал вокруг них грешную плоть. 4. Валентинова толпа втискивает в душу *семя Софии* (*semen Sophiae*), благодаря которому они по видимым образам узнают истории и «милетские рассказы» о своих зонах. 5. Мне поистине жаль, что Платон стал «поставщиком пряностей» для всех еретиков. Ведь он высказал в «Федоне» мнение, что души перемещаются туда-сюда, а в «Тимее» – что порождения Бога, когда им было поручено создать смертных, взяв для души бессмертное начало, окружили его смертным телом, словно ледяной коркой, и что этот мир есть образ какого-то другого (текст цитирован по изданию: Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс, О душе. Пер. с лат., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. СПб., Издательство Олега Абышко, 2004). Данное наблюдение совершенно справедливо: достаточно вспомнить главу 16 *Didaskalikos* Альбина, где он подытоживает в соответствии с *Тимеем* (41-42) платоническую доктрину нисхождения и восхождения человеческих душ.

Сверх того, эта главная позиция – такая же, которую занимает герметический гнозис, например, в *Поймандре*. Здесь для объяснения природы человека, являющейся двойственной (душа и тело), ставится проблема возникновения: порождения в исхождении от мужского и женского начал Бога божественного Антропоса; падения этого Антропоса в материю, где он соединяется с Физис; порождения от этого союза земных людей, свободных и

бессмертных в отношении души, рабов Эймармене и смертных в отношении тела; разнообразия поведения земных людей, согласно с тем, следуют ли они телу или душе; эсхатологии, равно отличающейся в зависимости от образа жизни на Земле.

Значит, представляется очень вероятным, что Тертуллиан позаимствовал общие рамки своего трактата в тогда господствующих доктринах о нисхождении и восхождении души. Именно это подтверждает мнение, что, как отмечал сам Тертуллиан, сочинение *de anima* является развитием предыдущего трактата «О происхождении души» (11); и что *de censa animae* и *de anima* одинаково направлены против ересей, из которых несколько (12), как мы увидим, происходят по прямой линии от платонического дуализма (13). С тех пор естественно, почему в опровержении дуалистических ересей Тертуллиан брал за образец сами рамки дуалистических систем, а именно, историю души, с ее преэмпирического состояния до земного приключения и восхождения на небо.

Однако чтобы исполнить эти рамки, Тертуллиан обращается к другим документам, то есть произведениям, которые по техническим вопросам философии давали тогда пищу образованной публике: это не оригинальные тексты великих философов, но *Эпитомии* и *Введения* или Сборники *Doxai*, где доктрины великих философов находились обобщенными. Долгое время Дильс (*Doxographi Graeci*) и Карпп (*ZNTW*. 33, 1934, pp. 31-47), что Тертуллиан своим произведением обязан сочинению περὶ ψυχῆς лекаря Сорана. Именно у Сорана им были позаимствованы с большей частью δόξα расположение трех первых разделов трактата *De anima* о природе души, способ воплощения и функции воплощенной души; образцом чего здесь прямо для Сорана и опосредованно для Аэция послужил сборник *Placita* Аэция (*Waszink*, pp. 21*-38*). К этому главному источнику следует прибавить *Эпитомию* Ария Дидима (несомненно, используемую Тертуллианом лишь благодаря Сорану) и утраченное произведение Альбина περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, обобщением которого и представляется *Didaskalikos* (*ib.*, pp. 38*-44*).

После Васзинка (pp. 31*-32*) и Карппа напомним о соответствиях между трактатом *de anima* и продолжением глав, относящихся к душе (IV 2-V 2) и к живому существу у Аэция.

	περὶ ψυχῆς	
Аэций		Тертуллиан
IV 3 εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ		5/9 Телесность души
IV 4 περὶ μερῶν τ. ψ.		10/14 Части души
IV 5 περὶ ἡγέμονικοῦ		15 id.
IV 7 περὶ ἀφθαρσίας		Только аллюзия (14.1, 22.2, 24.2), установленная в трактате <i>de sensu animae</i> .
	περὶ ζῶου	
IV 8/9 περὶ αἰσθήσεως		17 id.
V 3/6 περὶ σπέρματος etc.		Одновременное возникновение тела и души: прообразование
V 15/16, 18, 21 π. ἐμβρύου		25/26, 36/37.
	Одушевленный эмбрион	
(необходимо отметить V 15)		Развитие эмбриона
εἰ τὸ ἐμβρυον ζῶον		
V 23, 26 Πυβερтатный период,		38 id.
питание и рост		
V 24/25 π. ὕπνου καὶ θανάτου		42 Объявление темы.
	43/44 Сон. 50/53	Смерть.
V 1/2 π. ὄνειρων, π. μαντικῆς		45/46 id.

Господин Васзинк справедливо отмечал (p. 33*) главное различие, касающееся грезы, которая у Тертуллиана рассматривается в соотношении со сновидением, тогда как у Аэция греза воз-

вращает нас к трактату *περὶ ψυχῆς*, а сновидение – к сочинению *περὶ ζῳου*. Это не только подробность: для всего существует точное соответствие между трактатами *De anima* и *Placita*.

Итак, подобная композиция из *Placita* в своем основном элементе (продолжение «естество души – воплощение души») обнаруживается в других сочинениях, предшествующих или современных, как *Didaskalikos* Альбина, собрание герметических отрывков Стобея и даже позднейших, как *περὶ ψυχῆς* Ямвлиха.

Didaskalikos дважды толкует о человеческой душе. В первой части, где автор подытоживает *Тимей*, глава о человеческой душе [16], как и в *Тимее*, следует за тем, что относится к телу и душе мироздания (13-14: глава 15, соответствующая в *Тимее* 40 d-41 b, касается «порожденных» богов). Эта 16-я глава, очень схожая с *Тимеем*, напоминает о доктрине нисхождения душ, их воплощения и различной участи после смерти, согласно их поведению в дольном мире. Альбин продолжает затем свой анализ *Тимея* вплоть до проблемы причины недугов (глава 22 = *Тимей* 82 a-86 a). Именно тогда без перехода он обращается к душе (23, р. 176.4 Н.): ἐξῆς δὲ περὶ ψυχῆς ῥητέον, ἐντεῦθεν ποθεν ἀναλαβόντας τὸν λόγον, εἰ καὶ δόξομεν παλλιλογεῖν. Он описывает способ, которым низшие боги образовали человеческую душу (*Тимей*, 69 a ss.), переходя затем к частям души и обобщая в главе 25 (14), согласно Федону и Федру, доказательства бессмертия души. Душа дает жизнь ὡς σύμφοτον ὑπάρχον ἑαυτῇ; значит, она является жизнью как таковой и, следовательно, неразрушимой. В действительности душа – это внетелесная субстанция, неизменная в отношении своего основополагающего существа (τὴν ὑπόστασιν), разумеющая, незримая, единообразная; значит, она несоставная, нерасторжимая и не подверженная рассеянию (177.19 Н.). Вот о естестве души. Далее следуют другие аргументы в пользу бессмертия (25, pp. 177.30-178.26 Н.), и потом неожиданно мы читаем: «Что бессмертны души разумных существ – это у Платона можно считать твердо установленным; а вот бессмертие душ существ неразумных сомнительно. И по всей вероятности, души неразумных существ, ведомые чистой

видимостью и не обладающие ни рассудком, ни способностью суждения, ни доказанными положениями и выводами из них, ни общими разделениями и совершенно лишены, таким образом, понятия об умопостигаемом и по существу отличные от разумных существ, смертны и тленны. Из положения о бессмертии душ следует, что они внедряются в тела и срастаются с зародышами (παρεμφυομένας ταῖς τῶν ἐμβρύων διαπλαστικαῖς φύσεσι), способствуя их созреванию; меняют многие тела – человеческие и другие – или по проществу отмеренного им числа лет (15), или по воле богов, или из-за невоздержности, или из-за приверженности к телу; душа и тело в каком-то смысле приспособлены друг к другу (οἰκειότητα), как огонь и смола» (текст процитирован по изданию: Платон. Диалоги. М.: «Мысль», 1986. Перевод Ю. А. Шичалина). Слова διαμείβεν... φιλοσωματίαν связаны с доктриной метемпсихоза и напоминают об учении Платона. Но то, что относится к параллельному развитию души и эмбриона (16), и к οἰκειότης между душой и телом (17), с образами огня и смолы, не встречается у Платона. В целом этот параграф добавляет в платонизм неплатонические элементы лишь для того, чтобы согласоваться с композицией темы в философических школах при Империи, где после того, что касается души, изучают и ведут речь о воплощенной душе в живом теле, особенно в отношении эмбриона.

На других примерах мы это хорошо видим. Герметические выдержки о душе XV и XVI (Scott), взятые из *Рассуждений Гермеса с Аммоном*, представляются у Стобея в следующем порядке: сначала XVI (I 41.4); затем XV (I 41.7). Первая относится к естеству души, которая определяется как οὐσία ἀσώματος, является неизменной и, даже воплотившись, не оставляет своего собственного естества (XVI I 1/2 ψυχή τοίνυν οὐσία ἐστὶν ἀσώματος, καὶ ἐν σώματι δὲ οὐσα οὐκ ἐκβαίνει τῆς ἰδίας οὐσιότητος, см. XV 5/6 ἔστι δὲ αὐτή – ἡ διανοητικὴ ζωὴ – ἀμερῆς καὶ ἀμετάβλητος, οὐδέποτε ἐξισταμένη τῆς ἀμεταβλησίας и Альбина *Дидакал.* 25, р. 177.19 Ἡ ἀσώματος γὰρ ἐστὶν οὐσία, ἀμετάβλητος κατὰ τὴν ὑπόστασιν. Вторая цитата трактует о воплощении души и ее вхождении в эмбрион. В этом отношении герметический автор

оказывается более верным Платону, нежели Альбин. И в то время как Альбин допускает одушевление эмбриона самой душой (поскольку душа развивается параллельно с эмбрионом), герметист рассуждает о различии спермы-дыхания, принципа растительной жизни, являющегося началом эмбриона, и собственно интеллектуальной души, принципа дианоэтической жизни. Последняя входит в тело только при рождении, обеспечивая однажды рожденное существо дианоэтическим движением и интеллектуальной субстанцией самой жизни (XV 5-7). Как бы то ни было с доктриной, мы увидим, что эти две выдержки, соединившись (XVI+XV), представляют условие, аналогичное таковому в главе 25 Альбина и в *Placita* (IV+V).

Другим более выразительным примером нас обеспечивают фрагменты из трактата Ямвлиха *περὶ ψυχῆς*, приведенные Стобеем. По существу они носят исторический характер, представляя собой как бы ряд *δόξαι*, распределенных под различными заголовками глав. Значит, интересно будет рассмотреть продолжение данных глав. К тому же, это облегчается тем, что большинство из них несет собственные *lemmata*.

С другой стороны, необходимо помнить, что Стобей в своей компиляции разбивает копируемые произведения, свидетельствуя о порядке, принятом им самим в своем сборнике. Тем самым трактат Ямвлиха *περὶ ψυχῆς* разделен на четыре отрывка, не говоря о двух более кратких и творческих фрагментах (II 1.16 = II, p. 6.9 W.; II 31. 32 = II, p. 207. 15 W.).

(1) Самый продолжительный фрагмент о природе воплощения души занимает место в разделе I 49 Стобея, относящемся к душе (*περὶ ψυχῆς*) = Stob. I 49.32-43 (I, pp. 362-385 W.).

(2) Более короткий отрывок об интеллекте включен в раздел I 48 Стобея, относящийся к интеллекту (*περὶ νοῦ*) = Stob. I 48.8 (I, pp. 317-318 W.).

(3) Третий отрывок из нескольких строк о памяти включен в раздел III 25 Стобея, относящийся к памяти = Stob. III 25.6 (III, pp. 608-609 Henze).

(4) Четвертый фрагмент, приводимый в разделе о душе (I 49), касается, с одной стороны, ее осуждения, наказания и очищения (I 49.65 = I, pp. 454-457 W.: необходимо отметить 454.24 τὸ τῆς κρίσεως λέγω, τὸ τῆς δίκης ἔργον, τὸ τῆς καθάρσεως), а с другой стороны – вознаграждения души после смерти (I 49.67 (18) = I, pp. 457-458 W. *Inc.* 457.8 περὶ τῆς ἐπιμαρτίας τῶν ψυχῶν, ἣν κομίζονται εἰσαῶθις, ἐπειδὴν ἐξέλθωσι τοῦ σώματος). Итак, две эти выдержки восходят к эсхатологии. Впрочем, их предваряет миф об Эре, повествующем об осуждении душ (I 49.64 = Платон, Государство X 614 b-616 c), и сопровождаемы герметической выдержкой (*Рассуждение Исиды с Гором* = *Exc.* XXV Scott) о месте, в котором оказываются души после смерти (ποῦ τῶν σωμάτων ἀπολυθεῖσαι χωροῦσιν αἱ ψυχαί 459.2 W.).

Значит, композиция περὶ ψυχῆς Ямвлиха может восстанавливаться следующим образом:

- A. Подробный отрывок о природе воплощения души (I. 49.32-43), в который включены фрагменты об интеллекте (III 25.6).
- B. Эсхатологический отрывок (I 49.65, 67).

Рассмотрим далее композицию первого отрывка.

- 1) *Природа души* I. 49. 32 = Аэций IV 2/3 = Тертуллиан 5/9.

Маленький пролог, которым открывается эта глава с переходом μὲν οὖν, видимо, указывает, что именно здесь – начало трактата, а ранее шла обычная преамбула такого рода произведений (см. v. gr. преамбула πῶς ἐμψυχοῦται ἔμβρυα Порфирия), указывающая тему сочинения с возможным посвящением.

- 2) *Могущества души* I 49.33-35 = Аэций IV 4 = Тертуллиан 14.

Lemmata суть: περὶ δυνάμεων ψυχῆς (33), περὶ πλήθους δυνάμεων (34), περὶ τῶν κατ' οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν προστιθεμένων αὐτῇ δυνάμεων (35). А поскольку душа, собственно, должна быть разделенной на части (μέρη) или на свойства (δυνάμεις), возникает классический вопрос, оспариваемый в школах, начиная с Аристотеля (*de an.* I 5, в частности, 411 b 5-10 и II 2-4), чему свидетель Тертуллиан (*de an.* 14.3, p. 18.4): *Huiusmodi autem non tam partes animas habebuntur quam vires (δυνάμεις) et efficacias*

(ἐνέργεια) *et operae* («функции»: см. Waszink, p. 192), *sicut de quibusdam et Aristoteles indicavit* (см. Waszink, p. 215), а равно и Порфирий: περὶ τῶν ψυχῆς δυνάμεων ap. Stob. I 40.25^a (I, p. 350.9 ss. W.). Ямвлих избрал понятие δυνάμεις и различает (κατὰ Πλάτωνα 388.23) μέρος и δύναμις (369.2-4), но подобное продолжение главы περὶ δυνάμεων не менее соответствует περὶ μερῶν τῆς ψυχῆς Аэция (сравнить, в частности, с Аэцием IV 4 и Ямвлихом I 49.34).

3) Память и интеллект III 25.6 и I 48.8. (= Аэций IV 5.11/12, p. 392 b 1-7 D. = Тертуллиан 12/13).

Здесь уместно поместить короткий фрагмент о памяти III 25.6: «Началами знания об умопостигаемом и мнения о чувственном являются мышление и ощущение. Ощущение есть состояние души в теле, свидетельствующее, прежде всего, об испытанном воздействии; а когда в душе благодаря органам чувств возникает осязаемый отпечаток (т.е. собственно ощущение, κατοχή οὔσα φαντάσματος), который с течением времени не изглаживается, а остается и сохраняется, – это его сохранение называется памятью» (текст цитирован по вышеуказанному источнику). Наиболее свойственные душе начала являются общими для всех живых существ, и, значит, началами растительной жизни (питание и возрастание). Далее идут начала, присущие животному и человеку (ощущение, воображение и память). Наконец, следуют высшие начала, свойственные только человеку (19). Итак, этот фрагмент о памяти будет сопровождаться фрагментом об интеллекте или, скорее, об ἡγεμονικόν = λόγος (см. 317.23, 318.2 W.), одинаковое вступление к которому (πάλιν τοίνυν περὶ τοῦ νοῦ καὶ πασῶν κρείττωνων δυνάμεων τῆς ψυχῆς) указывает на то, что должно стоять на последнем месте. Этот фрагмент соответствует главе IV 5 *Placita* (περὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ), ведь, в отличие от версии Псевдо-Плутарха, которого интересует лишь место пребывания ἡγεμονικόν в человеческом теле, версия Стобея сообщает только о двух δόξαι (IV 5. 11/12), одно – об εἰσκρίσις νοῦς, другое – о тождественности νοῦς и ψυχῆ; оба δόξαι у Стобея (I 48.7) предшествуют непосредственно фрагменту Ямвлиха об интеллекте

(I 48.8). Соответствие с порядком *Placita* (начала души IV 4, затем интеллект IV 5) представляется определенным: Тертуллиан перевернул этот порядок (интеллект 12/13, начала 14).

4) *Активности души* I 49.36 = Аэций IV 6. (περὶ κινήσεως ψυχῆς) = этого недостает у Тертуллиана.

В этой главе περὶ ἐνεργειῶν τῆς ψυχῆς Ямвлих задается вопросом: является ли душа, служащая двигателем тела, неподвижной или подвижной? Аэций на этот счет упоминает лишь Платона и Аристотеля (душа неподвижна). Ямвлих здесь добавляет мнение стойков φύσιόι и тех, кто из души делает нечто, фонтанирующее тела в форме гармонии (несомненно, пифагорейцы, см. *Федон* 85 e-86 d): те же заставляют саму душу принимать участие в телесных движениях.

5) Деяния души I 49-37 (περὶ τῶν ἔργων ψυχῆς).

Вопрос здесь стоит о познании всех душ – божественных, человеческих и животных, имеющих те же самые активности, или же отмечать между ними различия на этот счет. Аэций не видит ничего соответствующего, и, кроме того, глава 37 предстает только следствием предыдущей. Отметим, что логическая последовательность οὐσία – δυνάμεις – ἐνεργεῖα (или ἔργα) является классической в школах, начиная с Аристотеля (здесь – глава I 49.32-37 = Аэций IV 3-4 = Alex. Aphr., p. 27.1 ss. Br. = Тертуллиан *de an.* 5-14 = Прокл в *Tim.*, II, p. 126.10 ss. D).

6) Число душ I 49-38 = Тертуллиан 30.

Загадочное название *О мере души* (περὶ μέτρον ψυχῆς) на самом деле прикрывает дискуссию о проблеме: число душ ограничено (Платон, платоники, Плотин) или беспредельно (эпикурейцы и другие)? Но поскольку, как отмечает Васзинк (p. 40*), *Placita* не могут рассматриваться в качестве исчерпывающего учебника психологии, постольку Тертуллиан представляется намного более полным и в важных пунктах (в этом случае он заимствует через Сорана или напрямую из других авторов, подобных Арию Дидиму и Альбину). Фактически этот вопрос о количестве душ введен Платоном (Государство X 611 a, Тимей

41 d, см. *выше*) и продолжался изучаться в школах (см. Waszink, pp. 370-371), чему свидетель еще Саллюстий (*de diis et mundo* 20, p. 36.5 Nock: εἰ γὰρ μὴ πάλιν αἱ ψυχαὶ εἰς σώματα φέροντο, ἀνάγκη ἀλείρους εἶναι κτλ.) (20).

7) Воплощение души I 49.39-42 (περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν) = Аэций V 3 ss. = Тертуллиан 23 ss.

После продолжения главы 39-42 мы переходим к уже названному нами во II разделе трактата *De anima* (см. *выше*) – месту происхождения душ, способу и времени ее воплощения, см. Тертуллиан, *О душе* 22.2 (p. 31.10): *Sequitur nun cut quamodo ex una (sc. fonte) redundet consideremus, id est, unde et quando et ratione sumatur* (повторяется в 25.1); глава 23 трактует о небесном происхождении душ (см. 23.1, p. 31.13 *Quidam de caelis devenisse se credunt etc...*), глава 25 – о времени и способе воплощения (25.2, p. 34.31, *isti, qui praesumunt non in utero concipi, sc. animam, etc...*). Это соответствует разделу περὶ ζῴου I.V *Placita*, который начинается сразу с проблемы способа воплощения (порождение спермы и образование эмбриона).

В продолжение труда Ямвлиха, глава 39 касается, с одной стороны, места происхождения душ (377.13-378.18), с другой – способа их нисхождения в дольный мир (378.19-379.10; здесь нужно отметить следующее: αὐτοὺς δὲ τοὺς τρόπους [sc. τῶν καθόδων] διίστασθαι πολυειδῶς). В главе 40 речь идет о κοινωμία или, как говорят Альбин и герметизм (см. *выше*), οἰκειότης между душой и телом. Глава 41 поначалу затрагивает время одушевления (381.2-14; стоит отметить 381.13: τὸσαῦτα καὶ ἡ κατὰ τοὺς χρόνους συμφυομένη κοινωμία τῶν πρὸς τὰ σώματα δέχεται δοξάσματα). Эта первая часть, впрочем, усечена с самого начала: первая фраза начинается с κατὰ δ' Ἰπλοκράτην; Ямвлих упоминает только два мнения: Гиппократата (одушевление, когда эмбрион обретает форму) и Порфирия (одушевление после рождения), тогда как их существовало больше (одушевление во время вливания спермы, или когда эмбрион начинает шевелиться: см. ниже); τὸσαῦτα плохо согласуется со столь коротким перечнем. Ямвлих затем трактует о способе вхождения души в тело (πῶς

εἰσπρίνεται: здесь присутствует соответствие между Ямвлихом и Порфирием, см. *ниже*); наконец об образе действия, благодаря которому душа использует тело в качестве инструмента (382. 1-16: следует отметить: ἤδη τοίνυν καὶ ἡ χρῆσις τοῦ σώματος κτλ.). Глава 42 касается κοινώνια душ либо с богами, либо с героями или демонами (см. *Герметический Корпус* X, 22, *Асклепий* 6). Эта тема дорога Ямвлиху, который трактует ее, как известно, в *Мистериях* (*Mysteriis*), где, возможно, и имелось оригинальное дополнение самого Сирийца.

Итак, очевидно, что материал глав 39-42 представляется более богатым, что чем содержание *Placita* и *de anima*, но общая композиция (природа души → воплощение) остается той же, и этот пункт нам здесь важен.

8) *Выбор жизни* I 49^a.

Несмотря на лакуну в начале, тема легко выделяется: это продолжение δόξαι о конечной цели (τέλος) человеческой деятельности и, следовательно, образа жизни, предполагаемого выбором человека. Почему данная тема, восходящая к этике, занимает место в трактате περὶ ψυχῆς? Поначалу можно быть уверенным, что Стобей не включал его сюда под своим заглавием, поскольку отрывок должен был нормально входить в моральный раздел *Anthologion*'а во вступление к этому разделу в II 7 (περὶ τοῦ ἠθικοῦ εἶδους τῆς φιλοσοφίας), где выдержка из *Эпитомии* Ария Дидима, составляющая содержание всей этой главы, располагает подробным параграфом περὶ τέλους (II, pp. 45-53 W.). Значит, эта выдержка 42^a образует часть περὶ ψυχῆς Ямвлиха и включена между строками о воплощении души (I 49.41) и смерти (I 49.43). Итак, наши параллели имеют здесь главу о моменте, когда живое существо достигает «разумного возраста» (Аэций V 23 πότε ἄρχεται ὁ ἄνθρωπος τῆς τελειότητος = Тертуллиан 38) (21). Именно в этом возрасте, согласно Аэцию (V 23) и Тертуллиану, человеческое существо учится распознавать добро и зло, откуда происходит моральная ценность нашего выбора жизни: περὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἐννοία γίνεται καλοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν (см. Ps. Gal. Hist. phil. Fr 127 D., где Псев-

до-Галиен говорит по ошибке: Ἀριστοτέλης δὲ κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδι и добавляет: ἕτεροι δὲ νομίζουσι τελειοῦσθαι ἡμᾶς τῇ Τρίτῃ ἑβδομάδι, ὅταν καὶ γένηται σχῶμεν καὶ τῇ ἰσχύ χρώμεθα) = *ex quo id ipsum sentimus* («Исходя из момента, когда мы испытываем чувство стыда, следовательно, в четырнадцать лет»), *agnitionem boni et mali profitemur*. И поскольку явно присутствует лакуна в начале 42^a, постольку можно полагать, что Ямвлих развивал тему ἔννοια καλοῦ τε κακοῦ в отношении выбора образа жизни (διαγωγῆς τὸ αἰρετόν 383.11 W.).

С тех пор эта выдержка 42^a открывала III раздел об участии воплощенной души (см. *выше*), и данный раздел продолжался следующей выдержкой.

9) *Смерть живого существа* I 49.43 = Аэций V 24-25 = Тертуллиан 42, 50/53.

10) *Эсхатология* I 49.65, 67 = Тертуллиан 54/58.

В итоге мы обнаруживаем у Ямвлиха четыре раздела трактата *de anima*:

A. I 49.32/35 + III 25.6 + I 48.8 + I 49.36/38.

B. I 49.39/42.

C. I 49.42^a/43.

D. I 49.65, 67.

Теперь было бы абсурдным предполагать, что Ямвлих скопировал Тертуллиана. Истина заключается в том, что Тертуллиан и Ямвлих согласуются в школьных рамках, и сами эти рамки мы открыли в другом месте, по крайней мере, для трех первых столетий, а в *Placita* – для двух первых веков у Альбина и герметизма (22). Есть основания думать, что для разделов I-III Тертуллиана нашлись рамки у его образца Сорана. Выше мы предположили, что, если Тертуллиан и прибавил IV раздел, относящийся к эсхатологии, то сделал это потому, что этот раздел завершался трактатами о душе, вдохновленной платонизмом. Пример Ямвлиха подтверждает данный взгляд. Ибо, если дуалистические гностики происходят от платонизма, в котором эсхатология со-