

Завершив рассмотрение бронзовой модели печени из Пьяченцы как системы, необходимо высказать несколько соображений о месте печени в этрусских представлениях. Известно, что кажущимся путем солнца был эллипс. Поэтому каждый значимый предмет с эллиптическим очертанием мог быть представлен как проекция солнечного пути. Изменения на малом эллипсе печени, поскольку в биологическом отношении она мыслилась как средоточие жизни, отражали расположение или нерасположение к производящему гадание сил, управляющих миром на великом эллипсе. Эта религиозно-мифологическая концепция мироздания была необычайно чуткой к изменениям, происходящим в каждый отдельный отрезок времени, ибо, как известно из античной традиции, гадание повторялось до получения благоприятного с точки зрения гадающего результата. Таким образом, выделение на гадательном предмете временной шкалы не только не противоречило принципам этрусской гаруспиццины, но может пролить свет на конкретное использование этих принципов в жреческой практике.

А. И. Немировский

A BRONZE LIVER FROM PIACENZA AS A CALENDAR SYSTEM

A. I. Nemirovsky

After the corrections introduced by A. Maggiani in readings of the words on the rim of the liver, especially the disappearance of the name *ani* and its replacement by *tins* in section 3, it was clear that the first four sections are devoted to the deities *Tin* (three sections) and *Uni* (one section). However, going back to Etruscan sources, the information of *Marcianus Capella* about *Janus*, the companion of *Jupiter (Tin)* in his «heavenly home», cannot be discarded. The author believes that *cilen* corresponds to *Janus* in the formula *tin cilen* in section 1. The same *cilen* occupies section 16, which perfectly corresponds to the traditional position of *Janus* on the threshold of the new year. This allows the conjecture that the rim of the liver was a calendar, beginning with section 5 *tecum* (the month of the earth) and ending with the month *cilens* (December). In favour of this supposition is that, according to this arrangement, section 9 corresponds to the ninth month of the year, while the Etruscan designation of this month, *cel*, according to the glosses, is *September. caθ* in section 8 (the fourth section beginning with *tecum*) is the name of the month of April — *caθ/re/*. Thus the 12 words in the sections beginning with *tecum* are names of months, related sometimes to the names of gods, and sometimes — to the names of the signs of the zodiac. The four first sections, devoted to the principal gods, perhaps served as reserve time in case of intercalation.

The author's suggested interpretation of the liver rim does not reject the common opinion that the liver was an object intended for divination. A time scale for completing a divination was just as necessary as the establishment of the place of one or another divine sign.

ПО ПОВОДУ НАЗВАНИЯ ТРАКТАТА ПЛОТИНА ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1)

Первый трактат пятой Эннеады Плотина (Enn. V 1) — один из наиболее известных трактатов основателя неоплатонизма. Не в последнюю очередь это объясняется тем, что излагаемое здесь учение об едином, уме и душе как о трех основных ступенях, уровнях, чинах сверхчувственного мира — главное в неоплатонизме. Однако помимо заглавия данного трактата Плотина в неоплатонизме нет ни одного текста, где бы последовательность единое—ум—душа называлась «тремя ипостасями», что, несомнен-

но, странно, если под «тремя ипостасями» в заглавии трактата Плотина имеется в виду триада единое—ум—душа. Цель настоящих заметок — попытаться дать исторически достоверную картину возникновения трактата Плотина, установить первоначальный смысл названия трактата и причины его дальнейшего переосмысления.

I

Плотин стал записывать свои беседы в возрасте около 50 лет, хотя преподавать начал 10 годами раньше. Развитие Плотина — и человеческое, и философское — вообще шло очень неспешно. К философии он обратился только в возрасте 27 лет; придя в Александрию, долго не мог найти себе учителя; наконец, обретя наставника в некоем Аммонии и проведя в его обществе 11 лет, Плотин устремляется на Восток — познакомиться с мудростью персов и индийцев. В 40 лет Плотин появляется в Риме. Видимо, благодаря своим связям с сенаторами Плотин становится опекуном оставшихся сиротами детей знатного происхождения¹. Вместе с тем Плотин не оставляет философию: в своем доме Плотин собирал любителей платоновской и пифагорейской премудрости, к которой сам был наиболее склонен, и вел с ними беседы. Его беседы носили странный характер: несомненно, Плотин привлекал к себе общей возвышенностью облика, воодушевленностью и внутренним благородством, и вместе с тем — добротой и доступностью; но менее всего он был учителем в традиционном смысле слова: поначалу Плотин, видимо, ничему не учил, но старался побудить слушателей к самостоятельному философскому исследованию. Во всяком случае, когда на третий год пребывания Плотина в Риме к нему пришел Амелий, беседы Плотина поразили его беспорядочностью и множеством всяких пустяков, которые Плотин охотно обсуждал с теми, кто к нему приходил². Тем не менее Амелий, который познакомился с Платином, видимо, еще юношей, стал его постоянным слушателем и чем-то вроде секретаря.

На занятиях Плотина среди прочего разбирались сочинения платоников и пифагорейцев — современные или сравнительно недавние (Porph., V. P. 14, 10—14 Henry — Schwyzer). Вероятно, особое место среди разбираемых занимали сочинения пифагорейца Нумения: дело в том, что чрезвычайным почитателем Нумения был Амелий, собравший и переписавший все его сочинения, часть которых он к тому же выучил наизусть (ibid., 3, 44—48). О том, что в кружке Плотина читают и разбирают Нумения, было известно за пределами кружка. Когда Плотин издал часть своих сочинений и они дошли до Афин, там стали говорить, будто Плотин присвоил себе учение Нумения (ibid., 17, 1—2). Это было тем более досадно, что как раз Нумений в целом ряде трактатов был оппонентом Плотина и, отталкиваясь от ряда положений именно Нумения, Плотин уяснил собственную точку зрения.

В частности, предметом размышления Плотина было предложенное Нумением толкование пассажа из Второго Письма Платона о царе всего: «Все тяготеет к царю всего, и все — ради него; и он причина всего прекрасного; и ко второму — второе, и к третьему — третье». Толкование этого пассажа — наряду с прочими — лежало в основе сочинения «О благе», где Нумений учил о трех богах: первый бог — ум, в себе самом су-

¹ Harder R. Zur Biographie Plotins.— In: Harder R. Kleine Schriften. München, 1960, S. 275—295.

² Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτροπομένου τοῦ συνόντος, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας — Porph., V. P. 3, 35—37 Henry — Schwyzer. В тексте перевода М. Л. Гаспарова досадная неточность: «А беседы он вел так, словно склонял учеников к распушенности и всякому вздору» (В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 463).

щий, всегда целиком соединенный с собою, никогда не разделяемый; помимо этого Нумений называет его отцом, царем, единым, благом; второй бог, по Нумению, — демиург; видимо, в этом и была находка Нумения-толкователя: то, что первое начало соотносилось с царем Второго Письма Платона, с единым из Парменида, с благом из «Государства», и при этом понималось как сущее, простое и т. п. — было обычно в традиции Среднего платонизма и неопифагореизма; но Нумений тонко подошел к толкованию «Тимея», где у создателя мира — два эпитета — демиург и отец; так вот Нумений эпитет «отец» соотнес с первым началом, с «царем всего» Второго Письма, а эпитет «демиург» — отнес ко второму началу. Дальнейшая схема выстраивалась уже гладко и довольно просто: «Первый бог, — пишет Нумений, — есть благо как таковое, а ему подражает благой демиург; единая сущность у первого, иная — у второго, отображением которого является прекрасный космос» (Eus. Praep. Ev. XI 21,5). Прекрасный космос и есть третий бог. Но, по существу, считает Нумений, второй бог и третий — суть одно (ibid., 18, 3). Космос есть совершенное живое существо, он — как и всякое одушевленное тело — двояк, т. е. состоит из души и тела: если первый бог, различает Нумений, всецело относится к сфере умопостигаемого, то второй — к сфере умопостигаемого и чувственного (ibid., 18, 20); поэтому он, «будучи двояким, сам создает свой облик и вместе с тем — создает космос, поскольку он — демиург» (ibid., 21, 4).

Таким образом, у Нумения получается складная и достаточно выразительная схема универсума. Три бога суть: ум, демиург (или причина, или мировая душа) и космос; вместе с тем второй и третий бог — суть одно, поскольку они вместе составляют единое живое существо; таким образом, в триаде богов единому первому началу, монаде, противопоставлен двуликий второй и третий бог.

Для Плотина в этой схеме было много смущающих моментов: например, смущало то, что демиургические функции были приписаны душе: в этом был определенный гностический привкус и это никак не соответствовало тому, что в Тимее говорилось о демиурге, сотворившем душу в кратере (41d); кроме того, схема Нумения, очевидно, не вмещала платоновскую формулу из «Государства» (509b) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — «по ту сторону сущности», «за пределами бытия» — формулу, традиционно соотносимую с первым началом, понимаемым как благо; помимо этого, у Нумения странным образом получалось, что ум, который в то же время был и благом, оказывался причиной умопостигаемого, каковым, по Нумению, были сущность и идея. Нумений пишет: «Если сущность и идея есть умопостигаемое, а ум... — выше ее и ее причина, то он, — будучи в качестве такового единственно сущим, — окажется благом. И если демиург есть бог становления, то благо — начало бытия...». Но Плотин в трактате «Как от первого происходит то, что после первого» (седьмом в хронологическом порядке) резонно возражает: если бы первым «рождающим началом был ум», то порожденное им неизбежно было бы «ущербнее ума»; «если же рождает то, что „по ту сторону“ ума, то необходимо, чтобы [первым порождением] был ум. Но почему же не ум [— первое начало]? — Действие ума состоит в мышлении, а мышление, созерцающая умопостигаемое и обращаясь к нему, как бы получает завершение; само по себе мышление есть нечто неопределенное, как и зрительная способность, а определение оно получает от умопостигаемого...» (V, 4, 2, 1—7). Таким образом, Плотин в этом трактате решительно утверждает, что ум как мыслящее ниже мыслимого им, т. е. ниже чистого бытия, ниже единого и блага, и тем самым уже развел ум с единым и благом, но еще оставил единое и благо — умопостигаемым. В трактате VI, 9 (девятом в хронологическом порядке), за которым утвердилось название «О благе, или Едином», Плотин еще больше отделяет единое, или благо, от ума и чистого бытия: «Природа единого, рождая все, не является ни-

чем из порожденного: оно ни нечто, ни качество, ни количество, ни ум, ни душа; оно не движется и не пребывает, ни в пространстве, ни во времени; но оно есть то, что единообразно в себе самом, а вернее совсем не имеет образа, будучи до всякого образа, до движения, до покоя, поскольку все это уже — бытие...» (VI, 9, 3, 39—45). Тем не менее и в этом трактате единое еще предмет созерцания ума, т. е. умопостигаемое³.

Окончательно схема универсума с твердым распределением и последовательностью составляющих его начал оформилась в трактате V, 1 (десятым по хронологии): глядя на прекрасный космос, мы понимаем, что его красота не от вещества, но от души, поскольку именно душа уделяет космосу жизнь и единство; однако сама душа есть порождение ума и от него получает совершенство; ум вечно мыслит, а предмет его мысли — подлинное бытие: сочетание мыслящего ума и мыслимого им бытия дает множество идей, или умопостигаемых сущностей; все три момента в уме совпадают, поэтому в целом он есть умопостигаемый космос, который создал душу, — и потому ум — демиург; умопостигаемый космос есть образец для космоса чувственного, — поэтому ум — парадигма; но ум — многое, а единство свое он получает от высшего начала, не тождественного с ним, — от единого, или блага; единое, или благо, — не атрибут ума, а самостоятельная природа, помещаемая по ту сторону бытия. «Поэтому Платон и говорит, что трояким образом все тяготеет к царю всего, [под „всем“] понимая первые [сущности в уме]⁴; второе ко второму и к третьему третье; Платон говорит также об отце причины, под которой понимая ум; потому что ум у него — демиург, который, по словам Платона, создал душу в названном сосуде; итак, ум — причина, а отец причины — благо, которое по ту сторону ума и бытия; а бытие и ум он часто называет идеей; таким образом, Платон знал, что от блага — ум, а от ума — душа; и тем самым наше рассуждение не содержит в себе ничего нового: это не сегодня придумано, а высказано уже давно, правда, в неразвернутой форме, а сегодняшнее рассуждение — только толкование этого; и то, что это — старинное мнение, подтверждают сочинения самого Платона, который в „Пармениде“ отделяет друг от друга первое единое, то есть собственно единое, и второе, называемое „единое — многое“, а также третье — „единое и многое“. Таким образом, и Платон признает, что этих природ — три» (V, 1, 8, 1—14; 24—27).

Подчеркнув интересующий нас аспект, этот параграф из трактата V, 1 можно сформулировать так: если правильно толковать платоновское Второе письмо, то под первым, вторым и третьим нужно понимать не первого, второго и третьего бога, т. е. не ум, душу и космос, как это делает Нумений, а три п р и р о д ы — единое, ум и душу.

II

Порфирий приезжает в Рим из Эллады, когда Плотину было под шестьдесят. Писать Плотин начал 10 лет назад, и ко времени прибытия Порфирия в Рим у Плотина был написан 21 трактат. Надо полагать, что Порфирий и в Риме появился потому, что до Афин, где он был учеником Лонгина, дошли трактаты Плотина и слава о нем. Однако афиняне считали,

³ VI, 9, 3, 33—36: «Ум может созерцать или то, что до него, или то, что его... При этом чисто и то, что в нем; но еще чище и проще все то, что до него, а вернее, то единственное, что до него (τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ)».

⁴ τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα — φησὶ γὰρ πρῶτα — Henry — Schwyzer in apparatus (v. II, p. 280): πρῶτα (περὶ τὸν πάντων βασιλέα) — ср. ниже перевод, отражающий понимание Евсевия; однако весь ход рассуждений Плотина подводит к предлагаемому пониманию; ср. толкование арабского перелатателя (Dicta Sapientis Graeci; II, 85, в изд. Henry — Schwyzer, v. II, p. 281): «The primary things are those which spring forth from the true first principle»; ср. R. Harder: „Alles“, daß heißt das Erste, „ist um den König aller Dinge“».

что Плотин — подражатель и даже плагиатор Нумения, что он присваивает себе его мнения. Поначалу так же думал и Порфирий (Porph., V. P. 18, 8—19), но Плотин в ряде бесед разъяснил ему свою точку зрения, а Амелий написал и посвятил Порфирию специальное сочинение, которому Порфирий дал заглавие «Об отличии учения Плотина от учения Нумения» (ibid., 17, 3—6). Нужно заметить, что названия сочинений Плотина, под которыми они теперь известны, дал, вероятно, тот же Порфирий, потому что Плотин свои трактаты не озаглавливал. Правда, Порфирий отмечает, что им приведены «закрепившиеся названия» (κρατῆσασαι ἐπιγραφαί), но легко предположить, что закрепились, на взгляд Порфирия-издателя, те, которые казались наиболее осмысленными ему же, Порфирию-читателю.

Порфирий-читатель, в частности, не мог не обратить внимания на то, что как в данном, десятом трактате, так и в более ранних Плотин возникновение низшей ступени бытия от высшей описывал с помощью глагола ὑποστῆναι — «выступить», «возникнуть», «появиться»; а создание низшей ступени — глаголом ὑποστῆσαι — «осуществить», «произвести», «наделить бытием»; с данными глаголами связано и существительное ὑπόστασις. Например, V, 9, 5, 12—13: «ум... мыслит сущие и тем самым их производит» или: «дает им бытие (καὶ ὑφίστησιν)»; при этом сущие в уме, «утвержденные в самих себе, не нуждаются в месте, поскольку они не величины, а обладают умственным самоудовлетворяющим бытием» — νοερὰν δὲ καὶ αὐτάρχη ἐαυτοῖς ὑπόστασιν (45—46). Разве может первое благо быть завистливым? — спрашивает Плотин вместе с Платоном (Tim. 29e). — «Но как же тогда оно будет началом? Нет, от него должно что-нибудь возникнуть (γενέσθαι), если только вообще будет что-нибудь другое, возникшее от него (τι καὶ ἄλλων παρ' αὐτοῦ γε ὑποστάντων), — V, 4, 1, 36—38. «Когда первое начало пребывает в свойственном ему состоянии, из свойственного ему совершенства и присущей ему энергии приходит к бытию (τὸ εἶναι) и существованию (οὐσίαν) рожденная энергия, получившая от него осуществление (ὑπόστασιν λαβοῦσα)...» (2, 46—49). В самом трактате V, 1 душа описана как действенная сила и жизнь, которую ум уделяет для произведения другого (εἰς ἄλλου ὑπόστασιν — 3, 9—10); при этом не следует думать, будто эта энергия как бы извлекается из ума, поскольку та действенная сила, что находится в самом уме, — пребывает, а другая — проявляется (τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην — ibid., 12). Душа получает бытие от ума (ἡ ... ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ — ibid., 16). Плотин спрашивает об уме: как он вообще появился и возник из единого (πῶς ὅλως ὑπέστη καὶ ἐξ ἐκείνου γέγονεν — 6, 1—2); если единое таково, как мы говорим, продолжает Плотин, как что-нибудь могло получить от него бытие? (ὑπόστασιν ἔσχε — ibid., 5); второе, объясняет Плотин, должно возникнуть при неподвижности первого (οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτοῦ — ibid., 27), так, как вокруг солнца возникает сияние и как вообще «все сущее, само пребывая, от своей сущности... производит вокруг себя и вне себя связанное с собой бытие (αὐτῶν ἐξηρητημένην ὑπόστασιν), которое есть как бы образ того, от чего оно произошло» (ibid., 27—34). Тому пример — благовония: от них что-то исходит и распространяется вокруг них, а то, что рядом, — вбирает от того, что изошло (ὡν ἀπολαβεῖ ὑποστάντων τὸ πλησίον — 35—37). Наконец, последний абзац перед приведенным выше итогом, подкрепленным обращением к Платону, таков: «Итак, ум — образ того... А порожденное умом есть некое слово и сущность (ὑπόστασις): то, что размышляет; оно движется вокруг ума и есть свет ума...». Это — душа, «которая связана с ним и поэтому наполняется им и наслаждается, будучи причастна ему и мысля; но в то же время она соприкасается с тем, что после нее, и даже — порождает то, что по необходимости оказывается хуже души... И вплоть до сих пор — сфера божественного» (7, 1; 41—49).

Таким образом, Порфирий отразил в названии трактата то, что было,

по его мнению, новостью Плотина: до Плотина (в традиции среднего платонизма) считали, что ум, душа и космос — три бога, или — начала, а Плотин показал, что они — только три проявления первоначала, три его ипостаси. Это понимание платоновского трактата Порфирий в своих «Подступах к умопостигаемому» зафиксировал в сводке: «Из целостных и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, но все устремлены к породившему их — вплоть до тела космоса: оно совершенно и устремлено к душе, мыслящей сущности; а душа космоса обращена к уму, а ум — к первому...» (30, р. 20, 7—12 Lambergz). Порфирию и в голову не могло прийти, что заголовок можно понять как-то иначе, т. е. что в число ипостасей можно включить единое⁵, — хотя бы потому, что сам Плотин в одном из трактатов, словно предчувствуя возможные недоразумения, писал: Мощь единого «не возникла (οὐδὲ ὑπέστη), тогда как все другое возникло (ὑποστάντων) вслед за ней и благодаря ей. А то, что до возникновения (πρὸ ὑποστάσεως), как оно могло бы возникнуть (πῶς ἂν ὑπέστη) благодаря чему-то иному или хотя бы себе самому?» (VI, 8, 10, 36—38). Несколько ниже Плотин подчеркивает, что такие имена, как «бытие», «сущность», «ипостась», «энергия» и т. д., нельзя применять к единому; и если дальше он ими воспользуется, то только на сей раз ради убеждения и до некоторой степени — вопреки их смыслу — τὰ δὲ νῦν — τῆς κειθούσας χάριν καὶ τι παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις.

Таким образом, ни Плотин, ни Порфирий не могли понимать под тремя начальными ипостасями единое, ум и душу (которые для Плотина суть «три природы»), а понимали под ними — три главные, изначальные, осуществляющие более высокого начала: ум, душу и космос. Для последующих платоников, и тем более для христиан, полемический подтекст трактата Плотина перестал быть актуальным⁶. Но если для языческого платонизма число «три» в сочетании со словом «ипостась» не имело никакого особого смысла и поэтому проблема «трех ипостасей» в платонизме, можно сказать, и не возникала⁷, то для христианской традиции название трактата V, 1 стало очень приметным и значимым.

⁵ Тем не менее по сей день это общепринятое понимание заглавия трактата. Х. Дёрри, отмечая, что единое, конечно, mehr als ὑπόστασις, все-таки считает его ипостасью наряду с умом и душой, а заглавие трактата переводит: «Von den drei αρχή-artigen, grundlegenden Manifestationen des Seins (neben denen es noch unvollkommene andere gibt)» (Dörrie H. Ὑπόστασις. — Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955, № 3, S. 35—92 = eiusdem «Platonica minora». München, 1976, S. 12—69, bes. 45—51). Между тем о едином, уме и душе и в данном трактате V, 1, 8, 27, и в II, 9, 1, 1—20 Плотин говорит как о «трех природах» (φύσεις). На этом основании Х.-Р. Швицер (в письме к автору этой статьи) предлагает считать, что «три ипостаси» в заглавии V, 1 употреблены Порфирием нестрого, т. е. в смысле «три природы», соглашаясь при этом, что переводить ἀρχαὶ ὑποστάσεις следовало бы не Manifestationen des Seins, а Manifestationen des Einen. Основная мысль данных заметок состоит как раз в том, что и Плотин, и Порфирий употребляют соответствующие термины (φύσις, ὑπόστασις) обычно и единообразно: Плотин, толкуя «трех царей» II Письма в противовес Нумению, говорит, как и в II, 9, 1, о «трех природах» — едином, уме и душе, а не об уме, душе и космосе; Порфирий и в заглавии трактата, и в Sent. 30 подчеркивает то, что в целом более всего отличало платоновское понимание ума, души и космоса от понимания Нумения и всего Среднего платонизма, т. е. то, что ум, душа и космос — не три высшие начала, а только три главные «проявления» более высокого начала, употребляя слово ὑπόστασις в том же смысле, в котором оно встречается у Плотина. Специального рассмотрения требуют приводимые Кириллом Александрийским выдержки из «Философской истории» Порфирия (Cyr., Contra Jul. VIII, p. 271A = frg. XVI Nauck).

⁶ Поэтому Евсевий, ни минуты не сомневаясь, ставит Плотина и Нумения в один ряд. Поэтому же Дамаский — в том самом смысле, в каком Прокл (In Tim. III 165, 12—13) употребляет выражение τρεῖς ἀρχαὶ αἰτίαι, — говорит о «трех начальных ипостасях» в пределах ума, называя их νοῦς, δύναμις, ἀγαθόν (In Phaed. I, 202, 1—5; ср. триаду «халдейских оракулов» νοῦς, δύναμις, πατήρ) или θεός, νοῦς, ψυχή (In Phileb. 244, 7—14). См. Westerink L. G. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. V. II. Amsterdam, 1977, p. 122.

⁷ С этой точки зрения текст из речи «К Матери богов» (V) императора Юлиана (т. I, р. 218, 5—6 Hertlein), где корибанты названы — αἱ τρεῖς ἀρχαὶ τῶν μετὰ θεοῦς

Тому пример — первый серьезный читатель Плотина в христианской традиции — Евсевий Кесарийский. Начиная «Praeparationem Evangelicam», Евсевий объясняет, что побудило его взяться за этот труд: «Некоторые считают, будто у христианства нет разумной основы, будто бессмысленная вера и непроверенные утверждения определяют образ мыслей ревнителей этого имени; они говорят, что никто из христиан не может подкрепить истину провозглашаемого ими ясным логическим доказательством, что приходящих к ним они заставляют опираться только на веру и что верность христианству видят только в безрассудной и невопрошающей вере» (I, 1, 11; M^{gr}s). Таковы упреки эллинов. Когда же христиане обращаются к Ветхому Завету, на них, по Евсевию, восстают сыны еврейского народа — за то, что к их книгам прибегают иноплеменники и инородные (I, 2, 4—5). Евсевий возражает: полагая, будто пророчества Ветхого Завета относятся только к ним, евреи сами себя обманывают, ибо Слово Божие направлено ко всем народам, эллинам и варварам, мужам, женам и детям, бедным и богатым, мудрецам и простецам. Поэтому Евсевий не только обращается к Ветхому Завету, но и доказывает то, что для современного историка философии является совершенно невероятным, а именно, что эллины все спасительные для души положения своей философии заимствовали именно у евреев (X, 1, 3—4). Объясняя метод, избранный им самим, Евсевий вопрошал: «На какие же положиться нам доказательства?» — И отвечал так: «Конечно, не на сочинения наших приверженцев, — иначе покажется, будто мы выбираем только то, что нам на руку. Нет, пусть за нас свидетельствуют прославленные философы самих эллинов...» (I, 6, 8). И действительно, в XI книге, опираясь на тексты Платона и платоников, Евсевий старается показать, что от иудеев заимствовано трехчастное деление платоновской философии на физику, этику и логику; что все эти три части философии сходным образом разработаны Моисеем и Платоном.

Согласие Моисея и Платона (особенно в учении о первом начале, о сущем) до такой степени поразительно для Евсевия, что он затрудняется найти подлинную причину этого: «То ли Платон услышал об этом учении — ведь он был в Египте и вел там беседы именно тогда, когда евреи, потерпев поражение от персов, во второй раз покинули родину и переселились к египтянам; то ли он понял это сам, взглядываясь в природу вещей; то ли бог за что-то наградил его этим знанием» (XI, 8, 1). В самом деле, разве не ясно, восклицает Евсевий, что предивный Платон, переделав реченное у Моисея «Аз есмь сущий», написал в «Тимее»: «Что есть вечно сущее и не имеющее рождения?» (XI, 9, 5). Разве не ясно, еще раз вопрошает Евсевий, что от пророков учение Платона о неизреченности бога? И разве не совпадает Платон с Ветхим заветом в учении о единственности бога?

Для Евсевия несомненно также, что Платон и Ветхий Завет одинаково учат о «второй причине», о Разуме Отца, которого Соломон называл не Логосом, а Софией. Евсевий подтверждает это сходство цитатой из трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ: «Кто восхищается этим зримым космосом, глядя на его величину и красоту, и на порядок вечного движения, и на богов в нем, видимых и незримых, и на демонов, на животных и все растения — тот, восходя к первообразу и к бытию более истинному, пусть увидит все это и там, но — умопостигаемое, вечно пребывающее у себя в свойственных ему сознании и жизни,

ἡρεῖσόντων γενῶν ὑποστάσεις, — показателен в двух отношениях: 1) τρεῖς ἀρχαὶ καὶ ὑποστάσεις не имеют никакого отношения к триаде «единое — ум — душа»; 2) слово ὑποστάσεις употреблено здесь в своем обычном значении: «проявление, обнаружение чего-то»; таким образом, «корибанты — три главные проявления высших, — [разумеется,] после богов — родов».

и пусть увидит, что во главе всего этого стоит „беспримесный“ ум и недостижимая для нас мудрость...» (V, 1, 4, 1—9 Henry — Schwyzer).

Последняя выдержка из Плотина, приведенная Евсевием для данного раздела, — из восьмой главы того же трактата⁸: «Отсюда и Платонова тройственность: все соотносится с царем всего, то есть с первым; и второе — со вторым; и третье — с третьим; говорит он также и об отце причины, называя причиной — ум, потому что ум у него — демиург, который, по Платону, сотворил душу в указанном сосуде. Поскольку причина — ум, отцом он называет благо и то, что за пределами ума и за пределами сущности. Во многих местах он называет сущее и ум идеей. Таким образом, Платон знал, что от блага — ум, а от ума — душа...» (Граер. Ев. XI, 17, 9—10). В данной цитате Плотин среди прочего имеет в виду платоновский текст из Второго Письма (312d), которое Евсевий также цитирует в 20 главе той же XI книги. Глава эта уже самим Евсевием называется ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ. «Все соотносится с царем всего, и все существует благодаря ему, а второе соотносится со вторым, и третье — с третьим...». Евсевий комментирует этот текст так: «Те, кто стремится разъяснить это место из Платона, под первым понимают бога, под вторым — причину, под третьим — мировую душу, считая и ее третьим богом...» (XI, 20, 3).

Итак, согласно толкованию Евсевия, три начальные ипостаси у Платона представлены как божество, причина и мировая душа, у Плотина же им соответствует триада единое — ум — душа, и обе эти триады следует соотносить с триадой Отец — Сын — Дух Святой. Благодаря Евсевию или, во всяком случае, после него трактат Плотина становится популярным у христианских авторов [его цитируют, приводя заголовок «О трех начальных ипостасях», Кирилл Александрийский, Феодорит, Василий Великий; Августин перевел название трактата *De tribus principalibus substantiis* (v. Plotini Opera. Ed. maior, edd. P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. II, p. 260)]. Однако плодотворность сопоставления ипостасей христианской Троицы с триадой неоплатоников для историков византийской культуры⁹ не позволяет историку позднеантичной философии и культуры толковать конкретные тексты языческих философов в христианском духе.

Ю. А. Шичалин

FROM THE ENNEADS OF PLOTINUS
ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1)

Yu. A. Shichalin

It is often said that for ancient Neoplatonism, in particular for Plotinus, the most important doctrine was that of the «three hypostases» — the One, Mind, and Soul. The only ground for this is the title (given above) of a treatise by Plotinus (Enn. V 1). But Plotinus ordinarily uses the word *ὑπόστασις* as meaning «realisation», «manifestation», «that which received its being from another», and this makes it impossible to see in the word «hypostasis» a reference to the supreme One, the primary being, which cannot be the realisation or manifestation, or «that to which being has been allotted» — all the more since Plotinus made a point of emphasising the illogicality of using the word hypostasis in reference to the One (VI, 8, 10, 38—39). The author attempts to show that (1) Plotinus, having for the first time established (Enn. V 1) the hierarchy of the higher substances

⁸ Перевожу, отражая интерпункцию Евсевия.

⁹ См., например: Культура Византии. М.: Наука, 1984, с. 54—55.

(φύσεις) — the One, Mind, (the demiurge) and Soul, gave a new interpretation to the «three kings» of Plato's second letter (312 d), despite the tradition of Middle Platonism, in particular, Numenius, who held that the three highest principles were Mind, Soul (demiurge) and Cosmos; (2) Porphyry (who edited the Enneads), when he gave the title «On the Three Principal Hypostases», was using the word hypostasis in Plotinus' usual sense and was trying to bring out in the title what was, in his opinion, the most important innovation of Plotinus: Mind, Soul, Cosmos are not the three highest powers (as, e.g., Numenius thought, calling them the three gods), but only three «principal manifestations» (ἀρχαὶ καὶ ὑποστάσεις) of a still higher power. (3) In a much later period the meaning of the polemics about Plotinus's treatise, reflected in Porphyry's title, had lost all interest. For example, Eusebius of Caesarea (Praep. Ev. XI 17, 18, 20) cites Plato's second letter, Enn. V 1 and the treatise «On the Good» by Numenius, as being in perfect agreement with one another on the doctrine of higher powers.
