

Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах

1. Апория трансцендентного начала

Одной из центральных проблем неоплатонизма, как и вообще любой монистической системы, рассматривающей мир как произведение одной единственной божественной причины, является проблема происхождения множества из простого единства. Проблема здесь состоит в том, что абсолютно трансцендентная и самодостаточная природа не имеет необходимости порождать вне себя что-либо иное, и тем более – противоположное себе. Действительно, что означает, что некое A трансцендентно по отношению к B ? Это значит, что A не зависит в своем существовании от B , тогда как B не может существовать без A . Неоплатоники говорят в этом случае, что A раньше B , или что A является по отношению к B причиной и началом¹. Независимость начала от своих следствий кажется очевидной, и даже естественной. Но с другой стороны, если бы не было B , то и A уже нельзя было бы назвать началом. Природа начала по необходимости подразумевает соотнесенность его с тем, что из него происходит и начинается. Но тогда, если способность быть началом принадлежит самой природе A , то A по определению и по сущности оказывается зависящим от происходящих из него следствий и, значит, уже не является абсолютно трансцендентным. Выходит, само по себе трансцендентное, взятое в своей внутренней природе, началом быть не может. Оно является таковым только с точки зрения своих произведений, но как и почему появляются эти произведения, остается необъяснимым.

Платоновская философия с ее представлением об отдельном, независимом существовании идей, сообщающих бытие чувствен-

¹ Речь идет о более раннем и более позднем по природе или по сущности. Ср.: *Аристотель*. Метафизика V, 11, 1018b10–1019a5.

но воспринимаемым вещам, неизбежно встает перед проблемой трансцендентного начала. Платон в своих диалогах определяет идею как *αὐτὸ καθ'ἑαυτό* «вещь сама по себе»². Взять нечто «само по себе» означает: взять его как простое равенство с самим собой, без каких-либо дальнейших, не совпадающих с ним определений и уточнений, в его собственной природе, как таковое. Таким образом, всякая идея должна мыслиться отдельной от причастных ей вещей³, сами же вещи, напротив, не могут ни мыслиться, ни существовать без идеи, и если бы исчезла она, не стало бы и их. Это означает, что идея является конститутивной для бытия единичных чувственно воспринимаемых вещей, выступая по отношению к ним в качестве причины и начала, они же своим бытием или небытием никак не затрагивают ее существование. Но это также означает, что если мы захотим помыслить прекрасное само по себе, то не должны будем принимать в расчет красивые вещи, то есть не должны будем рассматривать идею красоты ни как общее, свойственное всем прекрасным вещам, ни как единство, объединяющее их в одноименное множество. Потому что в таком случае мы поставили бы идею красоты в зависимость от причастных ей вещей и, значит, получили бы не ее саму, а всего лишь ее отражение в произведенных ею следствиях. Рассматривая же идею красоты сама по себе, что мы можем сказать о ней? Будет ли идея красоты красивой? Нет, потому что «быть красивым» – означает обладать красотой как предикатом, но для прекрасного самого по себе красота – не предикат, а сущность⁴. Тогда, быть может, мы сумеем определить идею красо-

² Выражение *αὐτὸ καθ'ἑαυτό* см.: Платон Государство, 358b 5–d2; 516b 5; 524d 10; 572a 1; Парменид, 130b 8; 133 c4 (*αὐτὴν καθ'αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν*) 143a 74, 158a 3 и т.д.

³ Платон Парменид, 130b 4.

⁴ Эту мысль часто повторяет Плотин: «одно дело – быть величиной, а другое – имеющим величину, и одно дело – быть формой, а другое – оформленным» (Эннеады II, 4, 8, 12); «потому что количественно определенное не есть само по себе количество, но то, что причастно ему» (II, 4, 9, 5). Ср. также у Прокла: «движется не движение, а подвижная вещь... и вообще, каждое из свойств само по себе лишено свойства, потому что, будучи простым, оно либо есть, либо не есть, тогда как обладающее свойством есть нечто сложное» (In Parm. 1075, 6–11).

ты через ее отношение к другим идеям? Не будет ли в этом случае само по себе прекрасное определяться через идею гармонии, пропорции, симметрии или их совокупность? Тоже нет, потому что в результате будет нарушен главный признак идеи (и вообще любой самодостаточной сущности) – самоидентичность. Что же тогда можно будет сказать об идее красоты кроме того, что она есть она сама и во всем равна самой себе? Выходит, ничего. И равным образом нельзя будет ничего сказать и о любой другой идее. Поэтому на вопрос, чем отличается идея красоты от идеи справедливости, например, невозможно было бы ответить. Каждая из идей настолько независима в своем бытии от других, настолько замкнута в своей самоидентичности, что напоминает демокритовский атом, не соотносящийся ни с чем вовне себя. В таком случае остается непонятным, почему, приобщаясь к одной идее, вещи становятся красивыми, а приобщаясь к другой – справедливыми. Этот пример показывает, что платоновская теория идей неизбежно сталкивается с апорией начала: идея, как начало причастных ей единичных вещей, должна быть трансцендентной по отношению к ним, но трансцендентность идеи, взятая в абсолютном смысле, делает невозможным ее бытие в качестве начала, потому что быть началом значит начинать что-то иное – одновременно и отличающееся от тебя, и в чем-то похожее. Но как можно отличаться или быть похожим на то, что лишено всяких определений, и о чем нельзя сказать, чем оно само отличается от другого?

В предельно абстрактном и потому наиболее ясном виде апория начала раскрывается в 1-ой гипотезе платоновского «Парменида» (137c–142b). Напомню, что в этой гипотезе рассматривается единое, взятое само по себе в отношении себя самого. Спрашивается: если дано единое, то что о нем можно было бы сказать? Оказывается, ничего. В отношении такого единого приходится отрицать все предикаты бытия, в том числе, и противоположные: оно не целое и не часть; беспредельно и лишено очертаний; не находится ни в другом, ни в самом себе; не движется и не покоится; не может быть ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или иного; оно ни подобно, ни не подобно

чему бы то ни было; ни равно, ни не равно; не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему; не становится и не есть. Выходит, его вообще не существует, в том числе, и как единого и, значит, «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем какое-то мнение, ни познать его, и никакое определение бытия относительно него не воспринимается»⁵. Если предположить теперь, что все эти выводы относятся не только к одной изолированной идее единого, но и ко всякой идее вообще, поскольку та мыслится в чистом единстве и равенстве с самой собою⁶, то получится, что вторая часть «Парменида» представляет собой не что иное как продолжение начатой еще в первой части критики теории идей. Платон показывает, что любая идея, рассматриваемая независимо от причастного ей множества вещей, не только не может быть их началом, но и как таковая не существует. С другой стороны, из последней гипотезы «Парменида» следует, что, отрицая существование некоего постоянно тождественного и равного себе смысла каждой отдельной вещи, мы тем самым уничтожаем и возможность ее познания, и ее саму. Ведь чтобы существовать, необходимо быть чем-то самотождественным и единым, поэтому если нет единого, то нет ничего. Таким образом, в «Пармениде» Платон демонстрирует принципиальную апорийность или, по выражению А.В. Ахутина, «невозможность» идей в качестве начал чувственно воспринимаемых вещей, которую не следует путать с невозможностью или ложностью самой *теории идей*⁷. Рассмотрим более подробно один из выводов 1-ой гипотезы, имеющий непосредственное отношение к проблеме начала, в котором относительно единого отрицаются определения тождественного и иного. Единое, говорит Платон, не является «ни тож-

⁵ Платон Парменид, 142а 3–6.

⁶ Так считает, например, А.В. Ахутин, по мнению которого выводы 1-ой гипотезы относятся «ко всякому сущему, поскольку оно мыслится в нем самом, в средоточии его бытия». См.: Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005, С. 299.

⁷ Ахутин А.В. Поворотные времена, С. 50. Саму философию Платона А.В. Ахутин определяет как «умудренное теорией идей – и в этом смысле теоретическое – знание о невозможности идей»

дественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного»⁸. Иными словами, единое оказывается неравным самому себе, так что о нем нельзя сказать *А* есть *А*: *единое* есть *единое*. Это означает, что оно лишено всякой определенности, смысла, того уникального смыслового облика, который отличал бы его от других вещей и делал бы чем-то существующим наряду с ними. С другой стороны, оно также и не отличается ни от чего другого, то есть просто не допускает вне себя, наряду с собой ничего иного. Но отрицая свое иное, единое не может быть началом. «Началом» и «причиной» его можно назвать только с точки зрения его следствий.

Когда Плотин впервые в истории платоновской традиции отождествил Первопричину всего сущего с единым 1-ой гипотезы «Парменида», положив тем самым начало новому платонизму или «неоплатонизму»⁹, то одновременно с этим он унаследовал и неразрешимую загадку абсолютно трансцендентного начала. Вся метафизика Плотина – это система трансцендентных начал, находящихся друг к другу в отношении онтологического предшествования и последования, при котором более раннее по природе (*прóтера*) считается способным существовать без более позднего (*ύστερα*), а более позднее зависит в своем бытии от более раннего¹⁰. Когда наряду с видимым космосом Плотин выделяет в сущем мировую Душу, Ум и Единое, он всякий раз ищет как бы онтологическое условие каждой из этих ипостасей. Он спрашивает: почему система материальных тел, сама по себе инертная и склонная к распаду, тем не менее образует единый, слаженно движущийся и устойчивый космос? Это невозможно объяснить, не допустив существование бестелесного и разумного принципа, который бы в силу своей бестелесности и неделимости на части был способен обеспечить

⁸ Платон Парменид, 139b 4–5.

⁹ Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One” // Classical Quarterly. 1928. P. 129–142.

¹⁰ Плотин пишет о Едином: «Он есть то, что Он есть, до того как появилось иное» (Эннеады, VI 8, 8, 13–15). О том, что иерархия ипостасей у Плотина организована в соответствии с платоновским принципом «раньше-позже» см.: O’Meara D. The hierarchical ordering of reality in Plotinus // The Cambridge Companion to Plotinus. 1996. P. 66–81.

единство тел, а в силу свободы или «самодвижности» служил бы источником их движения. Такой принцип есть не что иное как мировая Душа. Последняя, в свою очередь, чтобы быть разумной и способной к познанию, она требует существования такой природы, в которой мысль составляла бы одно со своим предметом. Тем самым наличие Души обосновывает необходимость Ума. Наконец, чтобы сам Ум мог находиться в единстве со своим предметом, должно существовать нечто еще более раннее, чем он сам, что можно было бы обозначить как «просто Единое». Такую логику отыскания начала А.В. Ахутин называет «логикой онтологического априори», отмечая в качестве ее отличительной черты то, что найденное с ее помощью начало само не принадлежит тому, что из него начинается, но является онтологически *другим* по отношению к своим следствиям¹¹. Начало телесного не может быть телом, начало души – душой, а начало ума – мышлением. Если теперь задаться вопросом о начале всего, то, следуя этой логике, необходимо признать, что такое начало не будет ни чем. Начало всего должно быть иным всему, свободным и отдельным от всего, то есть в строгом смысле слова Абсолютом. Как говорит сам Плотин: «причина всех сущих не есть ни одно из сущих»¹². Но будучи иным всему и отрицая всякие определения, сверхмыслимое и сверхбытийное Единое не может удовлетворять и понятию причины:

«Даже когда мы называем Его причиной, мы высказываем нечто присущее не Ему, а нам, поскольку это мы обладаем чем-то происходящим от Него, Он же существует в себе самом. И даже «от Него» и «существует» не должен говорить тот, кто хочет выражаться точно, но следует считать, что это мы, как бы извне ходя вокруг Него, хотим объяснить происходящее с нами, и то приближаемся, то удаляемся от Него из-за связанных с ним апорий»¹³.

¹¹ Ахутин А.В. Поворотные времена. С. 301.

¹² Плотин О Благе или Едином // Эннеады VI 9, 6, 55.

¹³ Плотин О Благе или Едином // Эннеады VI 9, 3, 49 – 54. Также и другие неоплатоники отказывали абсолютно Единому в именовании «причиной» и «началом». Марий Викторин называл его *praecausa* (*Adv. Arrium* I, 3, 25),

Но если причиной и началом Единое можно назвать только с точки зрения его следствий, то как показать необходимость существования этих следствий? Как объяснить происхождение мира из Абсолюта? В истории платонизма было предпринято много попыток тем или иным образом обойти апорию трансцендентного начала. Сам Плотин пытается решить это затруднение, приписав Единому бесконечную силу, то есть, по существу, включив принцип неопределенной двойцы в сам Абсолют. В своих трактатах он называет Единое *δύναμις τῶν πάντων*¹⁴ – «возможностью всего». Однако это определение является противоречивым: оно в определенном смысле делает Единое множеством, хотя и в модусе возможности, силы, поскольку отчасти включает в него его следствия. Единое как начало оказывается тогда единым-многим, утрачивая свою абсолютную трансцендентность по отношению ко множеству. Порфирий делает следующий шаг по этому пути. Он вообще отказывается от идеи абсолютно трансцендентного начала, находящегося вне отношения к чему-либо, и мыслит Единое уже не как лишенное любых определений, а как заключающее в своей неразличимой простоте все будущие определения бытия, различные потом в сфере множества. Ямвлих, подвергая резкой критике учение Порфирия, предлагает новый способ решения загадки Абсолюта. Задача, которую он ставит перед собой, заключается в том, чтобы, с одной стороны, непременно сохранить радикальную трансцендентность Единого, а с другой – показать естественность происхождения из него всего сущего. Результатом соединения этих противоположных тенденций становится необычная концепция «двух» Единых¹⁵, одно из которых мыслится Ямвлихом как абсолютно трансцендентная

ργαεργίσιριум (I, 49, 28). Прокл – «предпричина» (*προαίτιον* In Parm. 1210, 11), «сверхпричина» (*ὑπέρ αἰτίον* In Parm. 1123, 37), «беспричинно причиняющее» (*ἀνατίτως αἰτίον* Th. Pl. II, 58, 24).

¹⁴ Плотин Эннеады III 8, 10, 1

¹⁵ Йенс Хальфвассен пишет о «необычном удвоении Абсолюта в ямвлиховской теории начал». См.: *Halfwassen J.* Das Eine als Einheit und Dreiheit // *Rheinisches Museum.* 1996. S. 61. О двух Единых у Ямвлиха свидетельствует также Дамаский О началах I, 86, 3–10.

и потому совершенно невыразимая и неименуемая природа, а другое – как начало в собственном смысле слова, содержащее в себе неким «скрытым... и непостижимым для нас образом»¹⁶ всё существующее и являющееся поэтому уже не просто Единым, но Всеединым (*ἐν πάντα*).

2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта

В русле этих попыток решить апорию трансцендентного начала должна рассматриваться и теория генад, представляющая собой отличительную черту метафизических систем позднего неоплатонизма. У афинских неоплатоников V в. генады, или «боги», образуют особый уровень реальности, которого еще не было у Платона – уровень первого сверхсущего множества, располагающегося между Единым и умопостижимым бытием. В наиболее полном и систематическом виде теория генад дошла до нас благодаря Проклу, изложившему ее в трактатах: «Начала теологии», где обсуждению генад посвящены теоремы с 113 по 165, и «Платоновская теология», где им посвящена большая часть III книги.

В трактате «Начала теологии» Прокл дает генадам следующее определение: генады суть то, «из чего состоит первое объединение», ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приобщенное к нему, и первое объединение – оно-то и состоит из генад»¹⁷. Под «первым объединением» философ подразумевает такое множество, каждый элемент которого не может быть разложен на новое множество, то есть является чем-то неделимым, некоей единицей. Таким образом, генады суть первые неделимые элементы любого множества или те исходные, не имеющие частей единицы, без которых множество было бы попросту невозможно. Как нетрудно заметить, данное определение одновременно обосновывает и необходимость существования генад. В самом деле, если в ходе эманации должен осуществляться переход от Единого ко множому, а всякое множество состоит из единиц, то ясно, что

¹⁶ *Proclus* In Platonis Parmenidem Commentaria, 1114, 1–10: «скрытым образом оно имеет, а явным – нет. Потому что всё в нем существует невыразимым и непостижимым для нас образом, для него же – постижимым».

¹⁷ *Proclus* Elements of Theology, 6.

входящие в состав множества единицы не могут быть Единым самим по себе, поскольку первое Единое не только едино, но и единственно. Поэтому вслед за первым Единым необходимо допустить существование целого ряда однородных друг другу единств, которые могли бы служить элементами первых множеств или, как предпочитает говорить Прокл, «первых объединений». Эти-то единства и будут генадами.

В «Началах теологии» можно найти и другое обоснование существования генад. Согласно одному из основных правил неоплатонической метафизики, «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному»¹⁸. Бестелесная причина производит свои следствия не волевым решением и действием, а самим бытием. В процессе эманации она, по существу, воспроизводит саму себя, но только в более раздробленном и множественном виде. В результате причина порождает целый ряд похожих на нее вещей – «родственное себе множество», как говорит Прокл, – все члены которого «во вторую очередь являются тем, чем их причина является в первую очередь»¹⁹. Так, Ум порождает множество умов, Душа – множество душ, Природа – множество природ. Чтобы не исключать из этого общего правила высшую причину, необходимо признать, что и само Единое порождает родственное себе множество, состоящее из вещей, обладающих единством не предикативно, а по сущности, то есть множество единиц или генад. Некоторые исследователи, в частности Э.Р. Доддс и А.Е. Тэйлор, полагали, что именно это соображение и послужило подлинной причиной введения класса генад в позднем неоплатонизме. «Если помимо Ума существуют умы, а помимо Души – души», – пишет Доддс в своей комментарии к «Началам теологии», – «то почему бы не существовать “единствам” помимо Единого? ... Без сомнения причина нововведения [уровня генад – С.М.] отчасти заключалась в желании построить логически завершенную и непротиворечивую систему»²⁰.

¹⁸ *Proclus* El. Th. 29.

¹⁹ *Proclus* El. Th. 21; El. Th. 18.

²⁰ *Dodds E.R.* Commentary. P. 259 // *Proclus* Elements of Theology, Oxford, 1963

Однако, как признает сам Доддс, если бы все сводилось исключительно к логической строгости и стройности системы, то генады оставались бы в ней чисто декоративным элементом, полностью лишенным какого-либо функционального значения, что конечно же не так. Поэтому ученый предпочитает видеть в них попытку «заполнить зияющую пропасть, которую Плотин оставил между Единым и реальностью»²¹, и сравнивает появление генад в метафизике Прокла с введением второго Единого у Ямвлиха. Иными словами, Доддс предлагает рассматривать генады как очередной способ решения центральной для неоплатонизма проблемы трансцендентного начала. Чтобы убедиться в справедливости этого предположения, рассмотрим, в чем состоит сходство и отличие генад от Единого.

Согласно теореме 116 «Начал теологии», генады отличаются от Единого только тем, что являются приобщимыми (*μεθεκταί*) сущностями, тогда как само Единое неприобщимо. «Ведь если помимо первого [Единого] существует еще какая-то неприобщимая генада, то чем она будет отличаться от Единого?», – спрашивает Прокл²². «Неприобщимой» (*ἀμεθεκτος*), или трансцендентной, философ называет всякую бестелесную причину, которая, порождая множество подобных себе следствий, остается сама незатронутой процессом порождения. Она не меняется, не переходит в свои следствия, но пребывает в себе такой, какова она есть, сохраняя независимость своего бытия от чего бы то ни было. С другой стороны, поскольку следствия становятся похожими на свою причину, в них попадает некое подобие, или отражение, породившего их трансцендентного принципа. Его-то Прокл и обозначает термином «приобщимое» (*μεθεκτός* или *μετεχόμενον*). Третьим элементом описываемой схемы является то изначально бесформенное подлежащее, которое, принимая в себя отражение трансцендентного принципа, уподобляется через него своей причине и тем самым

²¹ Там же.

²² *Proclus* El. Th. 116. P. 102, 17–19. Более подробно о приобщимости генад Прокл пишет в «Платоновской теологии». См.: *Proclus Theologia Platonica* III 4, 14, 16–20; 17, 9–13.

становится ее следствием. Прокл называет его «приобщающимся» (μετέχον). На первый взгляд, из приведенного выше определения следует, что приобщимое непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, то есть что оно всегда принадлежит некоему субстрату и не существует само по себе. Однако в теореме 64 Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей: одни он называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελείς ὑποστάσεις), способными существовать самостоятельно, вне зависимости от приобщившегося к ним подлежащего, а другие – «отблесками» (ἐλάμψεις) этих ипостасей, существующими исключительно в подлежащем и благодаря ему²³. Генады относятся как раз к первой разновидности: как «приобщимые» они соотносятся с тем, что не есть они сами – с бытием, жизнью, умом, душой, телом, а как «самосовершенные» существуют не в причастных им вещах и не благодаря им, но самостоятельно, в качестве особого уровня реальности.

Итак, между абсолютно трансцендентным Единым, настолько обособленным от своих порождений и настолько замкнутым в самотождественности и простоте своей природы, что его нельзя назвать даже началом чего-либо, между ним и множеством его следствий располагается класс сущностей, которые, оставаясь независимыми от всего последующего, тем не менее включают его в себя и определенным образом соотносятся с ним, то есть уже не являются полностью трансцендентными миру. Эти сущности в отличие от самого по себе Единого, которое даже Единым можно назвать только отрицательно, суть единства в положительном смысле слова и, как таковые, могут выступать и действительно выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, то есть в качестве начал. Можно сказать, что генады – это умножившееся из-за соотнесения с иным Единое, или, как говорит о них сам Прокл: «каждая генада – это Единое в аспекте приобщения»²⁴. Поэтому они действительно выступают в роли посредников между абсолютно трансцендентным принципом и множеством существу-

²³ Proclus El. Th. 64, P. 60.

²⁴ Proclus In Parm. 1069, 7

ющих благодаря ему вещей, то есть представляют собой еще один способ решения проблемы трансцендентного начала, аналогичный введению Ямвлихом второго Единого.

3. Теория генад и гипотезы «Парменида»

Прокл не был автором учения о генадах. Согласно его собственному свидетельству, это учение разделял уже его учитель Сириан. В VI книге «Комментария к *Пармениду*» (1061,31–1064,12), излагая предложенный Сирианом способ толкования гипотез платоновского «Парменида», Прокл сообщает о том, что предметом 1-ой гипотезы тот считал «высочайшего Бога», а во 2-ую гипотезу включал помимо умопостигаемого бытия со всеми его порядками и чинами еще и множество божественных генад.

«Вся 2-ая гипотеза обнаруживает перед нами множество самосвершенных генад, от которых зависит все то, о чем учит вторая гипотеза [т.е. множество умопостигаемых сущностей – С.М.], и посредством этих [имен] последовательно раскрывает нам все их собственные признаки»²⁵.

Под именами, «раскрывающими собственные признаки» генад, Прокл имеет в виду предикаты, которые последовательно приписываются Единому во 2-ой гипотезе: сущее, целое, бесконечное множество, число, части, фигура (начало, конец, середина), бытие в себе самом и в ином, движение и покой, отличие от себя и иного, тождество себе и иному, равенство и неравенство, соприкосновение и несоприкосновение (дискретность) и т.д. Каждое из этих имен, говорит Прокл, есть символическое обозначение определенного божественного чина или устройства. В частности, единое, о котором говорится во 2-ой гипотезе как об образующем вместе с бытием единое-сущее, есть не что иное как генада умопостигаемого бытия. В самом деле, соотнося в начале 2-ой гипотезы единое с бытием и говоря, что вместе они образуют единое-сущее (ἐν-ὄν), Платон утверждает, что эти два понятия не тождественны друг другу, иначе «ни бытие не было бы бытием единого, ни единое не было бы причастно бытию, но сказать “единое существует” было бы все

²⁵ Proclus In Parm. 1062, 34–35

равно, что сказать “единое едино”»²⁶. А раз единое и бытие, с одной стороны, не тождественны друг другу, а с другой – образуют вместе существующее единое, являясь как бы его частями, то ясно, что единое, входящее в состав единого-сущего, не является ни единым самим по себе (единым 1-ой гипотезы), которое никак не соотнесено с бытием, ни имманентным бытию единством, благодаря которому бытие выделяется в некую отдельную идею и представляет собой нечто одно. Следовательно, делает вывод Прокл, единое, о котором говорится в начале 2-ой гипотезы, есть единое, которое одновременно и соотнесено с бытием, и существует независимо от него, а это есть не что иное как самосовершенная приобщимая генада, генада бытия.

«Единое второй гипотезы не есть ни первое единое, поскольку сплетено с бытием, ни имманентное бытию единое, которое в качестве некоего свойства бытия существует в самом бытии. Платон ясно их различает, говоря что данное единое существует отдельно [от бытия]. Понятно, что такое единое есть обозначение самосовершенной божественной генады»²⁷.

Разбор 2-ой гипотезы платоновского «Парменида» мы встречаем также в III книге «Платоновской теологии»²⁸. Здесь Прокл обращается к тому месту диалога, где доказывалось, что бытие и единое, будучи соотнесены друг с другом в составе единого-сущего, по необходимости оказываются раздробленными на бесконечное количество частей. «Таким образом само единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество», – пишет Платон, специально оговаривая, что речь идет не о существующем едином, а именно о том, которое наряду с бытием является частью единого-сущего: «не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим»²⁹. Чем же еще могут быть части такого

²⁶ Платон. Парменид, 142 с.

²⁷ Proclus In Parm. VI, 1062, 17–23

²⁸ Proclus Th. Pl., III, 15, 8–15

²⁹ Платон. Парменид, 144 с.

единого как не генадами? Ведь каждая будет относиться к соответствующей части бытия так же, как и само единое относится к бытию в целом, – то есть как одновременно и приобщимая, и независимая от того, что приобщается к ней. Но приобщимость и независимость суть свойства генад; следовательно, части единого – генады. Отсюда видно, что генад ровно столько, сколько и частей бытия, и что основные членения бытия соответствуют наиболее общим членениям самих генад. Поэтому так же как приписываемый единому предикат «сущее» указывал на существование генады бытия, так предикат «целое» указывает на существование генады целого (особого типа единства, присущего целому); «часть» указывает на существование генады части; «тождество» – на существование генады тождества и т.д. Всего же, по подсчетам Саффраэ и Вестеринка, Прокл выделял во 2-ой гипотезе 14 основных предикатов единого-сущего, соответствующих 14 различным устроениям и порядкам божественных генад от умопостигаемых до внутрикосмических³⁰. В этом Прокл следует за своим учителем Сирианом, который, по его словам, первым истолковал положительные предикаты единого-сущего во 2-ой гипотезе как символические обозначения генад.

«Среди всех комментаторов, насколько мне известно, только наш учитель, уподобившись самому Платону в знании вещей божественных, понял, что всё утверждаемое Платоном во 2-ой гипотезе, как мы уже неоднократно говорили, отрицается относительно Единого в 1-ой, и что каждый из утверждаемых во 2-ой гипотезе [предикатов] есть символ некоего божественного чина, а именно: многое, целое, фигура, пребывание в себе и в ином и т.д. Потому что все эти [предикаты] не обнаруживаются одинаковым образом в каждом чине сущего, но в одном обнаруживается множество, в другом – какая-то другая из божественных особенностей»³¹.

³⁰ *Proclus Théologie platonicienne* / Ed. D. Saffrey and L.G. Westerink. Vol. 1, Paris: Les Belles Lettres, 1968. P. LXIX; III, P. XLIX–L. См. также таблицу, сопоставляющую гипотезы «Парменида» и порядки богов в издании: *Дамаский. О первых началах* // изд. Л.Ю. Лукомский и Р.В. Светлов. СПб. 2000. С. 819–827, отображающую таблицу в издании Саффраэ-Вестеринка.

³¹ *Proclus In Parm.* 1085, 12–24.

Приведенные свидетельства убедительно показывают, что в афинской неоплатонической школе теория генад была непосредственно связана с толкованием гипотез платоновского «Парменида», так что, возможно, именно здесь следует искать истоки ее происхождения. Но кто же первым ввел генады в неоплатоническую систему реальности? В 1972 году в журнале *Phronesis* Джон Диллон опубликовал статью, в которой высказал предположение, что этим человеком мог быть Ямвлих³². В подтверждение своего мнения он указал на два фрагмента из прокловского «Комментария к *Пармениду*», которые с большой вероятностью могут быть атрибутированы Ямвлиху и, предположительно, свидетельствуют о наличии у него учения о генадах. В первом фрагменте Прокл, пересказывая одно из предшествующих толкований «Парменида», пишет о некоторых комментаторах, которые

«...утверждали, что первая [гипотеза платоновского «Парменида»] относится к Богу и богам, потому что повествует не только о Едином, но и обо всех божественных генадах. <Вторая гипотеза касается богов мыслящих и> умопостигаемых. Третья – не души, как думали их предшественники, а превосходящих нас родов – ангелов, демонов, героев (эти роды непосредственно зависят от богов, существуют благодаря им и, что представляется в их словах самым необычным, превосходят даже всеобщие души, почему и располагаются раньше душ в порядке гипотез)».³³

Диллон атрибутирует это толкование Ямвлиху на основании анонимной схолии *ad loc* и фрагмента Дамаския, где тот прямо называет Ямвлиха автором отождествления 3-ей гипотезы «Парменида» с «вечными спутниками богов», или так называемыми «высшими родами». А поскольку, согласно свидетельству Прокла, подобную точку зрения не высказывал больше никто из комментаторов, то есть все основания приписать это толкование Ямвлиху.

³² *Dillon J.* Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads // *Phronesis*. XVII: 2, 1972. См. также Appendix B in: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden, 1973. P. 412–416.

³³ *Proclus*. In *Parm.* 1054,37–1055,2

Впрочем, остается неясным, принадлежит ли выражение «божественные генады» самому Проклу или цитируемому им источнику. Но даже если оно принадлежит самому Ямвлиху, все равно непонятно, в каком смысле тот понимал генады, в том же, в каком и сам Прокл – как превосходящие бытие и ум божественные единицы, или как-то иначе? Ситуацию проясняет следующий фрагмент.

«Итак, необходимо, если только божественное, причем все целиком, выше бытия, чтобы настоящее рассуждение [первая гипотеза] касалось или одного только первого Бога, или всех богов вместе, в том числе, и следующих за Ним, как считали внушающие нам уважение мужи»³⁴.

Как считает Диллон, под «внушающими уважением мужами» подразумевается не кто иной, как Ямвлих. Это не может быть ни Сириан, ни Порфирий, так как оба относили 1-ую гипотезу к одному единственному первому Богу и помещали всех последующих богов во 2-ую гипотезу. Если же речь идет о Ямвлихе, и если он действительно помещал множество богов в 1-ую гипотезу вместе с самим по себе Единым, то, как и само Единое, эти боги могут быть только сверхсущими. Поэтому слова Прокла в конце процитированного фрагмента «ибо все боги суть сверхсущие генады (*ἐνάδες ὑπερούστοι*)» отражают, по-видимому, не его собственное представление о генадах, но позицию самого Ямвлиха. Если гипотеза Диллона верна, то возникает вопрос: что представляла собой ямвлиховская теория генад? Была ли она во всем тождественна учению афинской неоплатонической школы или же напоминала его только отчасти? И главное: если прав Доддс, сравнивший роль генад в философских системах Прокла и Сириана с ролью «второго» Единого у Ямвлиха, то как объяснить наличие генад в метафизике самого Ямвлиха? Ведь благодаря введению «двух» Единых проблема трансцендентного начала по-видимому разрешалась, так что генады в качестве посредников между абсолютно трансцендентным Началом и миром были уже не нужны. Как же тогда объяснить их включение в систему? Какую функцию они могли выполнять в ней?

³⁴ *Proclus In Parm.* 1066, 16–21.

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо по имеющимся в нашем распоряжении разрозненным свидетельствам попытаться реконструировать ямвлиховскую теорию генад.

4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции

На данный момент существует, по крайней мере, две ее реконструкции. Согласно одной, ямвлиховские генады ничем не отличаются от генад Сириана и Прокла за исключением того, что Ямвлих относит их к 1-ой, а афинские неоплатоники – ко 2-ой гипотезе. Другая предложена Дж. Диллоном в статье «Iamblichus and Henads again»³⁵. Для решения проблемы генад, считает ученый, необходимо точно установить, какое место занимает в системе Ямвлиха умопостигаемое бытие. Как мы видели, умопостигаемый уровень реальности представлен у сирийца триадой: бытие – жизнь – ум, причем высший элемент этой триады, бытие, является тем единым-сущим (ἐν-ὄν), которое составляет предмет рассмотрения 2-ой гипотезы. Однако в метафизике Ямвлиха, замечает Диллон, действует принцип, согласно которому низший элемент вышестоящего уровня реальности совпадает с высшим элементом нижестоящего. В соответствии с этим правилом, если следующим за Единым уровнем реальности является умопостигаемое бытие, то его высший элемент ἐν-ὄν принадлежит одновременно и уровню Единого, и уровню бытия. И, как принадлежащий уровню Единого, он вполне может быть включен в 1-ую гипотезу и рассматриваться как сверхбытийный. В подтверждение своих слов Диллон приводит один из фрагментов Ямвлиха (fr. 29), где говорится, что единое-сущее «превосходит все роды бытия и идеи», «располагается на вершине умопостигаемой сущности» и «первым приобщается к Единому». Именно в этом принадлежащем уровню первого Единого едином-сущем и находятся, по мнению Диллона, генады. Эти генады еще нельзя назвать в полном смысле слова идеями. Они суть «монады форм» (выражение Ямвлиха), то есть конституирующие элементы идей, которые, становясь объектом созерцания «чистого» или «первого»

³⁵ *Dillon J. Iamblichus and Henads again // The Divine Iamblichus / Ed. H.J. Blumenthal and E.C. Clark. London, 1993. P. 48–54.*

ума, входящего в умопостигаемую триаду, оказываются тем самым умопостигаемыми. «Роль генад в том, чтобы служить архетипами или монадами идей», – пишет Диллон³⁶. Этой же точки зрения на ямвлиховские генады придерживаются и некоторые другие ученые. Например, Йенс Хальфвассен обращает внимание, что само по себе Единое (Единое 1-ой гипотезы) имеет у Ямвлиха характер всеобщности. Оно есть *ἐν πάντα*, «Всеединое», и как таковое содержит в себе причины бытия, жизни и ума, по существу, предвосхищая в себе всю полноту умопостигаемой реальности. Это обстоятельство, в частности, дает повод Проклу упрекать Ямвлиха в удвоении реальности. Ведь если, рассуждает Прокл, мы поместим в Единое причины не только бытия, жизни и ума, но и красоты, добродетели, справедливости и т.д., то получится, что Единое как бы удваивает собой все сущее – весь Ум с его мыслительным содержанием³⁷. Если Прокл не распространяет здесь ямвлиховскую концепцию Единого за пределы, предусмотренные самим автором, то из его слов выходит, что Единое содержит в себе также и причины отдельных идей³⁸. Но чем могли бы быть причины идей в Едином? Только генадами, считает Хальфвассен. Таким образом генады суть аспекты самого по себе Единого, служащие основаниями идей и определяющие единую множественную структуру умопостигаемого космоса. А поскольку ту же самую роль в платонизме играют идеи-числа, то генады могут быть идеями-числами, поднятыми до сверхбытийного уровня³⁹.

Предлагая понимать генады Ямвлиха как прообразы и основания идей в Едином, Диллон и Хальфвассен пытаются тем самым объяснить неоднократно встречающееся у Прокла отождествление

³⁶ *Dillon J. Iamblichus and Henads again // The Divine Iamblichus, ed. H.J. Blumenthal, E.G. Clark. London. 1993. P. 52.*

³⁷ *Proclus In Parm. 1107, 38–1108,6*

³⁸ *Proclus In Parm. 1107, 9–20.* По словам Ямвлиха, эти скрытые в Едином причины всего в целом суть «прообразы прежде прообразов». Но «прообразами», замечает Хальфвассен, неоплатоники обычно называли идеи, поэтому данная характеристика Единого может указывать на то, что Ямвлих действительно считал его содержащим прообразы идей. См. *Halfwassen J. Das Eine als Einheit und Dreiheit // Rheinisches Museum. 1996. S. 77–78.*

³⁹ *Halfwassen, J. Das Eine...S. 80.*

генад с умопостигаемыми богами, на которое указывают в своей критике Саффрэ и Вестеринк. И хотя предложенная ими интерпретация является весьма интересной и заслуживающей внимания, тем не менее у нее есть один существенный недостаток: она сильно расходится с той классической теорией генад, которая известна из Сириана и Прокла, и в которой генады служат не основаниями («монадами») идей, а вершинами различных родов и серий сущего. Поэтому в предложенном Диллоном виде ямвлиховская теория генад не может рассматриваться как предшественница классической, так что Саффрэ и Вестеринк оказываются правы: Ямвлих не был автором учения о генадах, разделявшегося афинскими неоплатониками. Более того, Ямвлих не мог быть и автором учения о генадах как монадах идей, поскольку это учение имеет гораздо более раннее происхождение и может быть возведено к Плотину или даже к предшествующей неопифагорейской традиции. Поэтому возникает необходимость заново пересмотреть все доступные нам свидетельства о ямвлиховской теории генад и попытаться, сведя их все воедино, предложить новую ее реконструкцию, лишенную недостатков, свойственных предыдущим.

Итак, сформулируем еще раз свойства ямвлиховских генад, известные нам по сообщениям Прокла. (1) Генады суть единицы, непосредственно следующие за Первоединым и составляющие вместе с ним предмет рассмотрения 1-ой гипотезы платоновского «Парменида». (2) Поскольку Единое – принцип божественности, то генады суть боги, превосходящие всех остальных богов «простотой и единством». (3) Как и само Единое, генады сверхсущие, но «возвышаясь над множеством всех вещей», они одновременно выступают в качестве «вершин», или причин, сущностей. (4) Предикаты, отрицаемые относительно Единого в 1-ой гипотезе, относятся и к самим генадам.

Последняя характеристика, на наш взгляд, является решающей для понимания роли генад в системе Ямвлиха. Как мы показали выше, большинство неоплатоников рассматривали отрицательные характеристики Единого как чисто апофатический способ описания Абсолюта. По мнению Плотина, даже такие имена как «Еди-

ное», «Благо» и «Причина» являются, по существу, отрицательными, то есть показывают Абсолют исключительно с точки зрения его следствий и ни в малейшей мере не раскрывают его в его собственной природе⁴⁰. Прокл даже формулирует в этой связи общее правило: «ни одна причина не есть то же самое, что ее следствия, поэтому если [Единое] не есть что-либо из осуществленного им, а оно осуществляет все, то, значит, оно – ничто из всего»⁴¹. Ямвлих же понимает апофатическую теологию 1-ой гипотезы иначе. По его убеждению, отрицательные определения способны отчасти приоткрыть нам подлинную природу Единого. Вот что сообщает по поводу его толкования 1-ой гипотезы Прокл.

«Другие [Ямвлих] утверждали, что поскольку Первое является всеобщей причиной и расположено превыше жизни, превыше ума и превыше самого по себе бытия, то в определенном смысле оно содержит в себе причины всего этого неизреченным, невообразимым и в высшей степени объединенным способом, непостижимым для нас. И эти находящиеся в нем скрытые причины всего в целом суть «прообразы прежде прообразов», и само Первое есть «целое прежде целых», не нуждающееся в частях. Потому что «целое прежде частей» в некотором смысле нуждается в частях, и это как раз то целое, которое отрицает здесь Платон, целое же прежде целых совсем не нуждается в частях»⁴².

В самом начале 1-ой гипотезы (137с) Платон приходит к выводу, что само по себе Единое не может быть целым. Он рассуж-

⁴⁰ Плотин О свободе и волеии Единого // Эннеады VI 8, 8, 7–15: «Мы ничего не можем высказать относительно Него, не говоря уже – о Нем. Потому что все, даже прекрасное и высокое, – после Него, ибо Он – начало всего, хотя в другом смысле – и не начало. Для исключаяющих всякое определение даже принадлежность самому себе и самодостаточность есть нечто последующее, поскольку все это уже подразумевает действие, направленное на другое... О Нем же вообще нельзя говорить как о находящемся в отношении к другому: Он есть то, что Он есть до того, как появилось другое. Потому что даже само «есть» мы должны отнять у Него, а вместе с ним – и какое-либо отношение к существу».

⁴¹ Proclus In Parm., 1075, 30.

⁴² Proclus In Parm., 1107, 9–20.

дает следующим образом: если Единое не есть многое, то у него не должно быть частей, но не имея частей, оно не может быть и целым. Ведь целое – это то, в чем нет ни одной недостающей части. Прокл, как и большинство неоплатоников, понимает эти слова Платона в том смысле, что Единое не есть ни целое, состоящее из частей, ни целое, существующее до частей. Ямвлих же вводит новый тип целого – «целое до целых», которое, в отличие от других целых, никак не связано и не соотносено с частями. Такое целое существует непостижимым для нас образом, поэтому указать на него можно лишь одним-единственным способом – путем отрицания. Ведь отрицание – тоже своего рода определение. Иначе почему в 1-ой гипотезе Платон отрицает относительно Единого не какие угодно, а вполне конкретные предикаты? Ямвлих предлагает понимать эти отрицания в положительном смысле, как если бы они указывали на некие скрытые характеристики Абсолюта, в которых непостижимым для нас образом предвосхищены все будущие категории умопостигаемого мира: единство и множество, целое и часть, тождественное и иное, движение и покой и т.д. Будучи причиной бытия, жизни и мышления, рассуждает Ямвлих, Единое должно каким-то образом содержать их в себе, иначе почему бы из него рождались бытие, жизнь и ум? Разве может то, что нельзя уловить ни путем утверждения, ни путем отрицания, иметь своим первым порождением множество умопостигаемых сущностей? Нет, поскольку началом множества может быть только положительно определенное единое.

А вот другой пример ямвлиховского толкования 1-ой гипотезы. В «Пармениде» 137d Платон утверждает, что Единое, не будучи целым и не имея частей, будет лишено начала, середины и конца. С другой стороны, в «Законах» (715e) тот же Платон называет Бога началом, серединой и концом всего сущего. Желая объяснить это противоречие, Ямвлих предлагает рассматривать Единое как одновременно и содержащее, и не содержащее в себе начало, середину и конец:

«Первое одновременно и имеет начало, середину и конец, и не имеет. Скрытым образом оно их имеет, а явным – нет. По-

тому что все в нем существует невыразимым и непостижимым для нас образом, для него же – постижимым»⁴³.

Если Проклу, которому принадлежит это свидетельство, такое понимание Первоединого кажется ошибочным смешением его со множеством, то для Ямвлиха – это естественное и необходимое следствие его бытия началом. Чтобы начинать из себя все, Единое и само в каком-то смысле должно быть всем. Поэтому философ называет его *ἐν-πάντα*, Всеединым⁴⁴. Однако соотнесенность Абсолюта со множеством явно нарушает его совершенную невыразимость и несопоставимость ни с чем. Вот почему помимо сверхсущего Единого, являющегося началом всего, Ямвлих вынужден вводить еще одно сверхсущее начало, которое и выполняет в его метафизической системе функцию Абсолюта в строгом смысле слова, и которое он обозначает как «совершенно Невыразимое», то есть не уловимое ни путем утверждения, ни путем отрицания.

Такое своеобразное решение апории трансцендентного начала и истолкование Единого 1-ой гипотезы как Всеединого дает нам ключ к пониманию роли генад в философии Ямвлиха. Действительно, если отрицания 1-ой гипотезы, взятые все вместе, описывают Единое как причину всего, то можно предположить, что каждое из них по отдельности описывает Единое как причину определенного класса вещей. Например, говоря, что Единое «не есть целое», мы, следуя логике Ямвлиха, утверждаем, что оно является причиной целых. Но Единое, рассматриваемое только как причина целых, очевидно, уже не содержит в себе всего множества своих следствий, то есть не является Всеединым. Оно представляет собой в этом случае более частный вид единства, соотнесенный не со множеством всех вещей вообще, а только со множеством целых. Таким образом, одно и то же Единое, рассматриваемое как причина различных родов сущего, предстает в виде совокупности различных типов единств: единства целых, частей, тождественного, иного и т.д. Не исключено, что именно эти более частные единства, представляющие собой различные аспекты Первоединого или различные модусы его бы-

⁴³ Proclus In Parm., 1114, 1–10

⁴⁴ О Едином как Всеедином у Ямвлиха см.: *Дамаский* О началах I, 87, 8–20

тия причиной, как раз и были названы Ямвлихом генадами. Если высказанное предположение верно, то вопрос о том, почему философ относил генады к 1-ой, а не ко 2-ой гипотезе, легко решается. Дело в том, что в его системе генады не являются порождениями Единого, как у афинских неоплатоников. Они не «вторичны по отношению к Единому» и не «следуют за ним» как у Сириана или Прокла⁴⁵, но по существу и являются самим этим Единым, только соотнесенным каждый раз – с определенным множеством вещей и рассматриваемым как причина именно этого множества.

Прокл на страницах своего «Комментария к *Пармениду*» подвергает толкование Ямвлиха обстоятельному разбору и критике. Он убежден, что включение Единого и генад в одну и ту же гипотезу невозможно, поскольку они по-разному относятся к бытию: Единое, как Абсолют, не только превышает бытие, но и является неприобщимым для него, генады же, хотя и являются сверхсущими, тем не менее допускают приобщение к себе со стороны различных родов бытия. Как, спрашивает Прокл, могут неприобщимое и приобщимое составлять предмет одной гипотезы и описываться одинаковыми отрицаниями, если у них различные и отчасти даже противоположные свойства⁴⁶? Желая показать, что Ямвлих не только допускает здесь логическую ошибку, но и противоречит сам себе, Прокл ссылается на его собственные слова, в которых философ описывает Первоединое как «исключительное», «несопоставимое со всем прочим», «неприобщимое», «устраняющее себя из всего в целом», «обособленное» и «не постижимое ни для чего».⁴⁷ Все эти выражения, считает Прокл, однозначно указывают на то, что Ямвлих понимал Первоначало как трансцендентное и несопоставимое ни с чем. Но тогда, удивляется он, как может этот высший Бог оказаться в одном ряду с другими богами, которые не являются такими же абсолютными, как и Он?

⁴⁵ *Proclus* In Parm., 1068, 21.

⁴⁶ *Proclus* In Parm., 1067, 9–19: «Разве можно относить к одной гипотезе Единое, не принадлежащее к числу сущих и совершенно не сопоставимое со множеством, и генады, которые являются приобщимыми со стороны сущих и сопоставимы со множеством?»

⁴⁷ *Proclus* In Parm., 1066, 33–1067, 4

Критика Прокла, впрочем, не достигает своей цели, поскольку Ямвлих, как видно из его сочинений, никогда не противопоставлял богов Единому на том основании, что первые приобщимы, а второе нет. Наоборот, в трактате «О египетских мистериях» он неизменно говорит о богах как о трансцендентных сущностях, описывая их практически в тех же терминах, что и само Единое. Боги, говорит он, «существуют сами по себе, не зависят от других вещей и не имеют в них ипостаси». Они «обособлены» и «отделены» от всего, поскольку определяются исключительно сами собой и не могут быть объединены в один род ни с чем существующим. Божественное «превосходит все, не имеет ничего общего с другими вещами, не смешанно и отдельно по бытию, силе и энергии»⁴⁸. В качестве еще одного свидетельства можно привести открытый Д. О'Марой фрагмент сочинения Ямвлиха «Об этической и теологической арифметике», в котором говорится, что высшие природы (то есть боги) и свойственное им число, в котором большинство исследователей видят указание на генады, являются «обособленными от всего бытия, абсолютными и самими по себе»⁴⁹.

В то же время, несмотря на свою трансцендентность ямвлиховские боги допускают участие в себе со стороны других вещей. Поэтому, говоря о них, Ямвлих иногда использует термин *μετεχόμενα*, «приобщимые».⁵⁰ Более того, распространяющаяся на весь космос «причастность к божественным видам» является основной темой обсуждения на протяжении всего трактата. Боги, по словам Ямвлиха, присутствуют во всем, так что даже земные вещи – животные, растения и неодушевленные существа – не лишены в них участия. Как первопричины, боги «охватывают в себе» все вещи, «знают» о них, «наделяют» их сущностью и формой, «предоставляют себя» им, «обладают» и «руководят» ими, «связывают» и «дают единство» с самими собой. Присутствие богов обнаруживается в самой сущности вещей, хотя они и не принадлежат вещам, и не находятся в них. «Как свет окружает извне освещаемые предметы, так сила

⁴⁸ *Iamblichus De Mysteriis* I, 4, 46–49; I, 4, 1–14; I, 5, 61–69.

⁴⁹ См.: *O'Meara D. Pythagoras revived*. 1989, Appendix I, P. 227–228.

⁵⁰ *Iamblichus De Mysteriis* I, 13, 8–12

богов извне объемлет причастное ей. И так же как свет пронизывает воздух, не смешиваясь с ним, так и свет богов присутствует во всем обособленно и, проходя сквозь все, остается в самом себе незыблемым».⁵¹ Несмотря на то, что божественный свет «повсюду один и тот же и безраздельно присутствует во всем, что может быть ему причастно»⁵², разные боги обладают разными божественными «наделами», то есть местами, где их присутствие ощущается наиболее сильно и которые поэтому считаются священными. Это могут быть отдельные части мира – небо или земля, некоторые города, храмы и даже статуи. Ямвлих специально оговаривает, что выбор божественных наделов происходит не потому, что боги уподобляются природе воспринимающих их вещей, а потому что сами выбирают их в соответствии со своими особенностями. Таким образом, своеобразие «наделов» оказывается предвосхищено в свойствах самих богов, а, значит, они не полностью обособлены от причастных им вещей, но определенным образом соотносятся с ними.

Итак, ямвлиховские боги, или генады, совмещают в себе свойства как приобщимых, так и неприобщимых сущностей. Допуская причастность себе, они в то же время остаются незатронутыми процессом приобщения: не склоняются к своим следствиям, не смешиваются с ними, сохраняя свою несопоставимость с ними по сущности⁵³. С точки зрения Прокла, такое совмещение противоположных характеристик выглядит невозможным, однако для Ямвлиха это – естественное следствие того, что он понимает под «трансцендентностью». Быть «абсолютным», «отрешенным», «обособленным» и «превосходящим все» для него не значит – пребывать в чистом тождестве с самим собою и быть свободным ото

⁵¹ *Iamblichus De Mysteriis* I, 9, 20–22

⁵² *Iamblichus De Mysteriis* I, 9, 35–36

⁵³ Ср. *Proclus* In Tim. III, 33, 17–27, где Прокл цитирует самого Ямвлиха, утверждающего, что самые первые (*πρώτισται*) сущности допускают приобщение со стороны другого, но при этом сами не оказываются в причастных им вещах: «... в самых первых сущностях не должно быть подобия, потому что, будучи первыми, они не приобщаются [к чему-то высшему], но, скорее, сами допускают приобщение к себе со стороны другого, при этом не оказываясь в причастных им вещах, но иным способом обращая их к самим себе.»

всего иного; но значит – определенным образом включать, вбирать в себя иное, оставаясь при этом независимым от него в своем существовании. Такое понимание трансцендентности позволяет сирийскому философу вводить на каждом уровне реальности не одну, как у Прокла, а несколько неприобщимых сущностей, представляющих собой как бы различные аспекты единой трансцендентной причины – разные способы, какими она раскрывает себя для своих следствий⁵⁴. В результате его трансцендентное начало оказывается едино-множественным и в определенном смысле предвосхищающим в себе все будущее многообразие своих произведений. Такое расхождение с Проклом в понимании основных метафизических принципов объясняет и отличие ямвлиховской теории генад от классической. У Ямвлиха генады не являются посредниками между замкнутым в себе Абсолютом и миром, не объясняют переход от Единого ко множому. Иными словами, они не служат для решения апории трансцендентного начала, которую, как мы показали выше, Ямвлих решает путем введения совершенно неименуемого и непостижимого принципа. В его системе Единое мыслится как Всеединое, то есть как причина в собственном смысле слова, поэтому, подобно любой другой трансцендентной монаде, оно умножает себя в виде совокупности более частных причин или генад. Однако не следует думать, будто генады делят Единое на части, превращая его таким образом во множество. Каждая из них есть оно само, но только как начинающее и возглавляющее каждый раз определенный род сущего.

В реконструированном виде ямвлиховская теория генад, хотя и отличается в ряде моментов от классической, принадлежащей Сириану и Проклу, имеет с ней много общего, и потому вполне может быть признана ее предшественницей. Наоборот, сблизить ее с более ранними, «неопифагорейскими» версиями учения, где генады предстают как монады идей или идеи-числа, не позволяет хотя

⁵⁴ В качестве аналогии можно привести божественные атрибуты или имена Бога у Дионисия Ареопагита, по словам которого, «Писание отрицает, что Благо – это одно, Бытие – другое, Жизнь и Премудрость – третье, что существует множество причин и что разное производится разными богами». См.: *Дионисий Ареопагит* О божественных именах V, 2, 181,16.

бы тот факт, что согласно некоторым свидетельствам⁵⁵, сам Ямвлих относил монады идей или «умопостигаемые монады» к следующему за Первоединым уровню реальности – единому-сущему или чистому Уму, а не к нему самому. Поскольку, как мы показали, классическая теория генад берет свое начало из толкования платоновского «Парменида», то не исключено, что именно Ямвлихом была впервые высказана идея рассматривать предикаты Единого в первых двух гипотезах как характеристики различных классов богов. Можно предположить, что последующие философы, отказавшись решать загадку Абсолюта путем введения второго Единого, обратились к генадам как к более подходящим для этого сущностям, что и привело к переосмыслению и дальнейшему развитию ямвлиховской теории в афинской неоплатонической школе.

Библиография

- Аристотель* Метафизика Соч. в 4 т. / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина / Т.1. М.: Мысль. 1976.
- Дамаский Диадокх* О первых началах / Пер. Л.Ю. Лукомского под ред. Р.В. Светлова. СПб.: РХГИ, 2000.
- Дионисий Ареопагит* О божественных именах // Корпус сочинений / Пер. Г.М. Прохорова. СПб. 2006.
- Платон* Государство / Соч. в 4 т. / Пер. А.Н. Егунова / Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Платон* Парменид / Соч. в 4 т. / Пер. Н.Н. Томасова / Т. 2. М.: Мысль, 1993.
- Плотин* Трактаты 1–11 / Пер. и общ. ред. Ю.А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007.
- Ямвлих* О египетских мистериях / Пер. И.Ю. Мельниковой. М.: Алетейя, 2004.
- Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* / Ed. J. M. Dillon. Leiden, 1973.
- Iamblicus* On the Mysteries / Transl. by E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell. Atlanta, 2003. (De Mysteriis)
- Plotin* Enneades / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.

⁵⁵ Прокл (In Parm. 1090, 13–25) и Дамаский (In Phileb, 105, 1–6). См. также: Dillon J. Iamblichi fragmenta. P. 436 (note 66).

- Proclus* In Platonis Parmenidem Commentaria / Ed. V. Cousin. Paris: Durand, 1864 (repr. Hildesheim: Olms, 1961).
- Proclus* Commentary on Plato's Parmenides / Transl. G.R. Morrow and J.M. Dillon. Princeton University Press, 1987.
- Proclus* The Elements of Theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford, 1963. (El.Th.)
- Proclus* Théologie platonicienne / Ed. D. Saffrey and L.G. Westerink. Vols. 1–5, Paris: Les Belles Lettres, 1968–1987. (Th. Pl.)
- Proclus* In Timaeum Commentaria / Ed. E. Diehl. Leipzig, 1903–1906.
- Deuse W.* Demiurg bei Porphyrios und Jamblich // Die Philosophie des Neuplatonismus / Ed. C. Zintzen. Darmstadt, 1977. S. 238–280.
- Dillon J.* Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads // Phronesis. 1972. № XVII, 2. P. 102–106.
- Dillon J.* Iamblichus and Henads again // The Divine Iamblichus / Ed. H.J. Blumenthal and E.C. Clark. London, 1993. P. 48–54.
- Dodds E.R.* The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One" // Classical Quarterly. 1928. P. 129–142.
- Halfwassen J.* Das Eine als Einheit und Dreiheit // Rheinisches Museum. 1996. S. 52–83
- O'Meara D.* Pythagoras revived. Oxford. 1989.
- O'Meara D.* The hierarchical ordering of reality in Plotinus // The Cambridge Companion to Plotinus. 1996. P. 66–81.
- Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005.