

В. В. ПЕТРОВ

*Σύμβολα и συνθήματα*  
В ТЕУРГИЧЕСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ  
ЯМВЛИХА И ПРОКЛА<sup>1</sup>

Вселенная поздних неоплатоников представляет собой многоступенчатую и сложную иерархию. Основными уровнями являются Единое (высшее начало всего, трансцендентное бытию, мышлению и жизни), за которым в нисходящем порядке располагаются уровни Ума и Души. Еще ниже находится материальный космос, который в сравнении с истинным бытием первых трех уровней, даже не считается сущим (это некое инобытие — изменчивое, текучее, неподлинное). В указанной тотальности различаются три аспекта:

- 1) *пробывание* (Единое всегда пребывает в себе);
- 2) *исхождение* (сверху вниз, от единого к множому), в процессе которого высшие сущности порождают низшие;
- 3) *возвращение* (снизу вверх, от множественности к единству), посредством которого раздробленность и распыленность низшего, собираясь, воссоединяется со своим источником.

Единое, будучи абсолютно трансцендентным всему, в то же время имманентно присутствует на каждом онтологическом уровне. Это становится возможным посредством введения особого класса данностей — генад (*ἐνάδες*). Генады (*ἐνάς* — «единица», «единство») находятся в «преддверии» Единого и представляют собой мостик от трансцендентного Единого ко всем произошедшим от него сущим<sup>2</sup>. По определению Прокла (412–485 гг.) «все

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 08–06–00258а). В тех случаях, когда использованы уже имеющиеся переводы, имя переводчика указано в сноске. Для унификации терминологии, внесения уточнений и пр. в переводы внесены изменения, которые не оговариваются. В прочих случаях перевод принадлежит автору статьи.

<sup>2</sup> Ср. Прокл, *Комментарий к Пармениду* 1107, 9-20: «...поскольку первое является всеобщей причиной и расположено превыше жизни, превыше ума и

боги суть сверхсущие генады, стоящие над множеством сущего и являющиеся вершинами сущностей»<sup>3</sup>. Как часть Единого генады (единичности) тождественны друг другу и внутри Единого неотличимы одна от другой. Однако в скрытом виде генады уже содержат в себе элемент дифференциации, и каждая потенциально несет в себе некоторый собственный признак, особенность. Это признак, еще неразличимый на уровне Единого, вся отчетливее проявляется по мере нисхождения по ступеням иерархии. Вот как это объясняет Прокл:

«...у богов все заключено во всем, однако каждый бог есть все и содержит в себе причину всего сообразно своему **собственному признаку** (*ιδιότητα*)... Беря начало от божественных генад, собственный признак распространяется на мыслящие сущности, на божественные души и даже на тела... Среди самих богов собственный признак существует первично, отделяя... генады друг от друга; в умах он выступает как инаковость (*ἑτερότης*), отделяющая целое от частей... в душах он предстает как исхождение и разделение по разным видам жизни, в результате которого одни получают в удел божественный способ существования, другие — ангельский, третьи — демонический, четвертые — еще какой-нибудь; в телах он выступает как протяжение (*διάστασις*), наделяющее одних — одними, а других — другими способностями, ведь даже в телесном присутствуют последние **отблески** (*ἑμφάσεις*) умопостигаемого, благодаря которым одно тело производит одно действие, а другое — другое, и одно связано симпатией с одним, а другое испытывает такую же симпатию к другому»<sup>4</sup>.

---

превыше самого по себе бытия, то в определенном смысле оно содержит в себе причины всего этого невыразимым, невообразимым и в высшей степени объединенным способом, непостижимым для нас. И эти находящиеся в нем скрытые причины целых, суть “прообразы прежде прообразов”, и само первое есть “целое прежде целых”, не нуждающееся в частях» (пер. С. В. Месяц). При изложении теории генад я учитываю материалы докладов С. В. Месяц «Метафизическая система Ямлиха» и «Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих», прочитанных 17. 05. 2007 и 01. 11. 2007 в *Центре античной и средневековой философии и науки* (ИФ РАН).

<sup>3</sup> Прокл, *Комментарий к Пармениду* 1066, 16-21.

<sup>4</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 36, 7-26 (пер. С. В. Месяц). Ср. Прокл, *Первоосновы теологии* 145.

На уровне космоса всеобщее *исхождение* из Единого во многое, одновременно являющееся процессом порождения низших сущностей высшими, связывается неоплатониками с переходом от идей / логосов к их отражениям и подобиям. Обратный процесс *возвращения* к Единому обеспечивается, помимо прочего, присутствием в космосе особых данностей, которые, хотя они являются материальными сущностями, неведомым для нас образом соединены непосредственно с Единым. На техническом языке теургического неоплатонизма эти реалии именуются символами (*σύμβολα*) и синфемами (*συνθήματα*)<sup>5</sup>. Таким образом, символы и синфемы — это точки присутствия божественного Единого на всех уровнях бытия. Они обеспечивают связь каждого уровня с единым.

Отцы вселенной (*τῶν ὄλων*), давая бытие (*ὑφιστάνοντες*) всему, сеяли во всем синфемы и следы (*ἵχνη*) своего триадического бытия. Ведь как сама природа вкладывает (*ἐντίθησιν*) в тела искорки своего собственного признака (*τῆς οἰκείας ιδιότητος ἔναυσμα*), с помощью которых она движет<sup>6</sup> тела, словно [рулевой] с кормы направляя их, так и демиург внедряет (*ἐνίδρυσεν*) во все вещи изображения (*εἰκόνα*) своего монадического превосходства (*ὑπεροχῆς*), с помощью которого он ведет (*ποδηγεῖ*) космос, словно, как говорит Платон, кормчий, берущийся за рули и кормило<sup>7</sup>. Таким образом, упомянутые руль и кормило всего, держа которые, демиург устраивает порядок (*διακοσμεῖ*) вселенной, следует считать не чем иным, как символами всецелой демиургии, для нас трудноуловимыми, а самим богам известными и ясными.

<sup>5</sup> И символ (*σύμβολον*), и синфема (*σύνθημα*) — это сущности, которые отсылают к чему-либо еще. Префикс *συν-* в обоих словах подразумевает, что перед нами — некая часть целого. Они есть то, что должно быть соединено, сопоставлено и скреплено с недостающей половиной.

<sup>6</sup> О роли генад и синфем в теургии Ямвлиха и Прокла см. Andrew Smith, *Porphury's Place in the Neoplatonic Tradition. A study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 105-121; Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus* (The Pennsylvania State University Press, 1995), p. 162-228; А. В. Петров, *Феномен теургии* (СПб.: Изд-во РХГИ, 2003), с. 170-178; 187-193.

<sup>7</sup> См. Платон, *Политик* 272e; Он же, *Евтидем* 291d.

Относительно этого [символов] следует заметить следующее. В каждом из сущих, вплоть до самых последних имеется синфема Причины [= Единого], невыразимой и запредельной умопостигаемому. Через синфему всё крепится (*ἀνήρτηται*) к Причине: одни, [пребывая] дальше [от нее], другие — ближе, сообразно ясности и смутности синфемы в них. Именно это [синфема] и подвигает всё к вожделению (*πόθον*) Блага и к этой неугасимой любви (*ἔρωτα*), проявляющейся в них. Синфема непознаваема (ведь она достигает даже до тех, кто не способен познавать), она выше жизни (ибо присутствует и в неодушевленных), у неё нет мыслящей силы (ведь она вложена и в тех, что не причастны мышлению)...<sup>8</sup>

Для Прокла синфема по своим свойствам и функциям близка генаде, хотя в данном случае — это генада имманентно присутствующая на том или ином низшем уровне. Синфема «внедрена» в вещь или существо и становится средством, с помощью которого вещь или существо возвращается к богу<sup>9</sup>. Смертное причастно (*μετίσχει*) к этим «истечениям» богов (*ἀπορροαί τῶν θείων*), а потому животные и растения несут в себе образы (*εἰκόνας*) тех или иных богов. Прокл также называет синфемы «отражениями» (*ἐμφάσεις*). Посредством «симпатии» отражения богов находятся в чувственных сущностях, а причины чувственных предваряют их, находясь в богах. «Края» (боги и смертные) связываются средними родами демонов, которые поддерживают общность (*κοινωνίαν*) вселенной<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> См. Прокл, *In Crat.* 71, 18-39 (здесь и далее пер. А. В. Петрова).

<sup>9</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 21, 11 sqq.; 215, 24. См. Он же, *In Tim.* I, 139, 22-29: «Здесь вещи просвещаются (*ἐλλάμπεται*) [богами] сообразно своей готовности (*ἐπιτηδειότητος*)... Эту готовность вещей создает и вся природа в целом, вложившая (*ἐντιθεῖσα*) в каждое из просвещаемых божественные синфемы, посредством которых [всё] естественным образом (*αὐτοφυῶς*) приобщается (*μετέχει*) к богам (ведь будучи прикреплена (*ἔξηρτημένη*) к богам, природа влагает (*ἐντίθησι*) в вещи образы (*εἰκόνας*) богов: в одни — одни, в другие — другие)». Ср. Там же, 209, 13.

<sup>10</sup> См. Прокл, *In Alc.* I, 69, 3-12: τὰ θνητὰ *μετίσχει* τῶν θείων *ἀπορροῶν*· καὶ οὕτω δὴ ζῶα καὶ φυτὰ δημιουργεῖται, τὰ μὲν ἄλλων θεῶν, τὰ δὲ ἄλλων *εἰκόνας* φέροντα· καὶ τούτοις προσεχῶς μὲν οἱ δαίμονες τὰς *ἐμφάσεις* τῶν σφετέρων ἡγεμόνων παρέχονται, ἔξηρτημένως δὲ οἱ θεοὶ τοῖς δαίμοσιν ἄνωθεν ἐποχοῦμενοι· καὶ διὰ τοῦτο συμπαθῆ καὶ τὰ ἔσχατα τοῖς πρώτοις ἐστί· τῶν τε γὰρ πρώτων εἰσὶν

Посредством синфем индивидуальная душа соединяется с Единым:

«...наилучший и совершеннейший (τελειωτάτην) [тип жизни] — тот, согласно которому душа сочетается (συνάπτεται) с богами и живет жизнью, наиболее родственной им, соединенной (ἡνωμένην) [с ними] через предельное подобие. [Тогда] её жизнь принадлежит не ей, но им, она превосходит свой ум и пробуждает [в себе] невыразимую синфему единенного (ἐνιαίας) бытия богов и соединяет подобное с подобным (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον)<sup>11</sup>, свой свет (τὸ ἐαυτῆς φῶς) — с тамошним светом, [соединяет] единовиднейшее своей сущности и жизни — с Единым, которое превышает всяческой сущности и жизни»<sup>12</sup>.

Здесь, как и в других местах, Прокл подчеркивает связанность синфем с Единым. Можно предположить, что синфема отождествляется с «Единым внутри нас». Яснее Прокл формулирует это в другой работе:

«Душа составлена из священных логосов и божественных символов, первые из которых происходят от мыслящих видов, а вторые — от божественных генад. Поэтому мы суть образы (εἰκόνες) мыслящих сущностей, но изваяния (ἀγάλματα) непознаваемых синфем. И как всякая душа, является полнотой видов (εἰδῶν), но целиком приведена в бытие (ὑφέστηκεν) согласно одной причине, так она причастна (μετέχει) и всем синфемам, через которые сочетается (συνάπτεται) с богом, тогда как её существование (ὑπαρξίς) обособляется в едином»<sup>13</sup>.

---

ἐν τοῖς ἐσχάτοις ἐμφάσεις καὶ τῶν ἐσχάτων ἐν τοῖς πρώτοις τὰ αἷτια προείληπται τὰ τε μέσα γένη τῶν δαιμόνων συμπληροῖ τὰ ὅλα καὶ συνδεῖ καὶ συνέχει τὴν κοινωσίαν αὐτῶν, μετέχοντα μὲν τῶν θεῶν, μετεχόμενα δὲ ὑπὸ τῶν θνητῶν.

<sup>11</sup> Ср. Прокл, *In Alc.* 247, 7-12: αὐτὴν τὴν ἄκραν ὑπαρξίν ἀνεγείραι δεῖ τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἔν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἐνίξεται τὸ ἐν ἡμῖν. ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ ἔνωσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ οἶον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν... Он же, *In Crat.* 113, 33-34: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν. См. Rist, "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", *Hermes* 92 (1964), p. 220 f. [213-225].

<sup>12</sup> См. Прокл, *In Rem.* I, 177, 15-23.

<sup>13</sup> См. Прокл, *De Phil. Chald.* 5. См. Rist, "Mysticism and Transcen-

### Теургия и Халдейские речения

Остается неясным, кто первым стал разрабатывать теорию генад: был ли это Ямлих (240/5 – ок. 325 гг.), или в виде более или менее разработанного учения представления о генадах сформировались позже — у Сириана. Еще более вероятно, что теория генад постепенно развивалась, получив оформленный статус только у Прокла. Но Ямлих безусловно является первым, кто сознательно попытался соединить теорию неоплатонизма с обрядовой практикой таинств и теургии. Привлечение понятийного аппарата неоплатонической философии позволило Ямлиху поднять теургию над уровнем обыденной магии. В его системе для возвращения и единения с богами уже не достаточно созерцательной анагогии. Необходимым условием становится священнодействие: обряды «иератического искусства» (теургии) возводят ум теурга к богу и обеспечивают его единство с богами.

Важным священным текстом, служащим отправной точкой для религиозно-метафизических построений Ямлиха, являются так называемые *Халдейские речения* (*оракулы*). Традиция приписывает авторство этих составленных в стихах *Речений* (*λογία δι' ἐπῶν*) Юлиану Халдею и его сыну Юлиану Теургу, жившим в период правления Марка Аврелия (121–180 гг.). Влияние *Речений* на поздний неоплатонизм значительно. Согласно Дамаскию Ямлих написал трактат из двадцати восьми книг, посвященных халдейскому богословию. Прямое или опосредованное знание *Речений* демонстрируют Порфирий (ок. 232–303 гг.), а также африканские авторы — Арнобий из Сикки (ок. 253–327 гг.), Марий Викторин (ок. 280 – ок. 363 гг.), в работах которого сохранились многие фрагменты. У Августина (в *О граде Божиим*) фрагменты *Речений* смешаны с Порфириевыми *De regressu animae*. Идеи *Речений* различимы у Африкана, Синезия из Кирены (ок. 370–413 гг.), Марциана Капеллы (fl. кон. V в.). Прокл оставил комментарий на *Речения*, отрывки которого достигли нас через Пселла (ок. 1018–1082 гг.). В философском плане учение *Речений* напоминает таковое у Нумения. Ос-

---

dence...”, p. 220 f. «Существование» (*ὑπαρξίς*), упоминанием которого заканчивается цитируемый отрывок, отличается от «сущности» (*οὐσία*), являясь высшим видом бытия. То, что выше бытия — это не *οὐσία*, но *ὑπαρξίς*. Такое терминологическое различие появляется уже у Порфирия.

тается неясным последовательность влияния. Фестюжьер и Важинк считают, что *Речения* представляют собой стихотворное переложение философской системы Нумения, напротив, Леви и Доддс полагают, что это Нумений строит на них свою философию<sup>14</sup>.

### Теургическое восхождение души

Прокл говорит, что в обряд халдейских таинств входило «отделение души от тела». Он утверждает, что это «иератическое» (т. е. теургическое) действие выполнялось посредством некоего посвящения<sup>15</sup>. Описание теургического акта у Ямвлиха подражает тому, как Плотин описывал таинственное единение с высшим бытием. Ямвлих говорит, что боги соединяют с собой души теургов, приучая их отделяться от тела, в то время когда они еще находятся в телах<sup>16</sup>.

Как замечает Леви<sup>17</sup>, указанные тексты демонстрируют влияние *Речений*, соединенных с платоновскими представлениями об отделении души от тела (*Федр* 67cd) и созерцании умопостигаемого сущего (*Федр*, passim). И то, и другое спасительно для души<sup>18</sup>, поскольку

«...созерцающая блаженные зрелища ( $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\grave{\alpha} \theta\epsilon\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\alpha$ )<sup>19</sup>, душа обретает иную жизнь ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\nu \zeta\omega\eta\nu$ )<sup>20</sup> и осуществляет иную деятельность ( $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}$ ), и ей кажется, что она уже не человек<sup>21</sup>, и так это и есть на самом деле. Часто, отбросив

<sup>14</sup> Подробнее см. Édouard des Places, “Notice”, в *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É. des Places* (Paris: Les Belles Lettres, 1971), p. 7-52. О *Халдейских речениях* см. фундаментальное исследование: Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (<sup>1</sup>1956). Nouvelle édition par Michel Tardieu (*Études Augustiniennes*, 1978).

<sup>15</sup> См. Прокл, *In Rem.* II, 123, 8-21.

<sup>16</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* I, 12, 10-16: «боги в изобилии изливают свет ( $\tau\grave{\alpha} \phi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\lambda\acute{\alpha}\mu\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ ) на теургов, призывая ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ) к себе их души, сообщая ( $\chi\omicron\rho\eta\gamma\omicron\upsilon\delta\nu\tau\epsilon\varsigma$ ) им единение с собой и приучая души, пусть даже пребывающие в телах, отделяться ( $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ) от тел и обращаться ( $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) к их вечному умопостигаемому началу».

<sup>17</sup> См. Lewy, *Chaldean Oracles*... p. 188, n. 42.

<sup>18</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* I, 12, 18:  $\tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ .

<sup>19</sup> Ср. Платон, *Федр* 247a 4; 250b 6.

<sup>20</sup> Плотин (I, 2, 7) цитируется Марином — см. *Прокл, или О счастье* 25.

<sup>21</sup> Плотин VI, 9, 9 et passim.

собственную жизнь, она получает взамен, как вершину блаженства, деятельность богов (*τῶν θεῶν ἐνέργειαν*)... Восхождение, обретаемое путем заклинаний (*ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος*), дает жрецам очищение от страстей, избавление от мира становления и единение с божественным началом»<sup>22</sup>.

Душа, освободившаяся от тела, становится бессмертной в теургическом восхождении. Это центральная тема *Халдейских речений*. В нескольких *Речениях* описывается восхождение души, отделившейся от тела (Леви считает, что здесь описан теургический обряд соделывания души бессмертной):

«...исследуй луч души — откуда [она спустилась] определенным порядком<sup>23</sup>, чтобы служить телу, [и как], соединив [жреческое] дело со священным словом, ты возведешь её обратно к [небесным] порядкам»<sup>24</sup>.

Поиски луча души — это воспоминание о её небесном происхождении. Посвящаемый готовит себя к возвращению посредством магических обрядов и слов, поскольку:

«Отчий ум не принимает во внимание желание души вернуться к нему до тех пор, пока она не выйдет из забвения и не изречет слово (*ῥῆμα*), припомнив (*μνήμην ἐνθемένη*) Отчую священную синфему»<sup>25</sup>.

Желание души вернуться туда, откуда её послал вниз Отчий Ум, осуществится только, если она вспомнит тайное слово-синфему, забытое<sup>26</sup> ею при вхождении в тело. Условный пароль,

<sup>22</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* I, 12, 18-25.

<sup>23</sup> «Неким порядком», т. е. через эфир, солнце, луну и воздух, в тело посвящаемого, который должен отвести луч души назад к её умному истоку.

<sup>24</sup> См. Пселл, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 131, 16-18 (1129С, Kroll): *δίξηαι ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει / σώματι θητεύσας \*\* ἐπὶ τάξιν / αἰθῆς ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας*.

<sup>25</sup> См. *Халдейские оракулы* 109, 1-3: *Ἄλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, / μέχρῃς ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ / μνήμην ἐνθемένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ*.

<sup>26</sup> О забвении, охватывающем душу при вхождении в тело, см. Платон, *Федр* 250а, *Государство* 621а; Плотин IV, 3, 26; Порфирий, *Sent.* 29, 2; Ямв-



произнесение которого делает высший Ум благосклонным к желанию души, тождественен одному из тайных звучаний-символов, которые Ум рассеял по миру:

«Отчий Ум, который мыслит умопостигаемое и облекается в невыразимую красоту<sup>27</sup>, рассеял по миру символы»<sup>28</sup>.

Позднейшие комментаторы интерпретировали это *Речение* так, что символы засеивались Отцом в разумные души. Например, Прокл пишет о «невыразимых символах, которые Отец душ в них посеял»<sup>29</sup>. Того же мнения придерживается Пселл<sup>30</sup>. Однако, нет необходимости предполагать подобное для самого текста *Речения*.

Как бы то ни было, общий смысл учения, подразумевающегося в *Халдейских речениях* ясен. Магические имена и формулы, посредством произнесения которых теург получает единство с божеством, вложены в мир самим высшим Отцом, который рассеял их, дабы сохранить бытие и гармонию вселенной.

лих, *О таинствах* III, 20; Синезий, *De insomniis* 5, 1296B; Прокл, *In Alc.* 472, 20; 502, 3; 545, 14; Он же, *In Parm.* 670, 16; Он же, *In Tim.* I, 82, 30.

<sup>27</sup> «Невыразимая красота» — это умопостигаемое, ср. Филон, *О сотворении мира* 71: «там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту (τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη) того, что он здесь видел чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но исполнившись иного желания и вожделения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю».

<sup>28</sup> См. *Халдейские речения* 108: Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἄφραστα κάλλη <...>εἶται). Это место в рукописях испорчено. Даются чтения: κάλλη εἶται [perf. med. от ἐννυμι], καλεῖται, κάλλη νοεῖται. В Lewy, p. 191, n. 55 предложена эмендация <ἐφ>εἶται, но она не кажется убедительной. Ср. также Прокл, *In Tim.* II (Festugiere, p. 32, n. 2).

<sup>29</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 211, 1-2: συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατὴρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς. В другом месте Прокл дает парафраз первой строки *Речения*: «по словам теургов, невыразимые имена богов наполняют целый космос» (*In Alc.* I 150, 10-11: τὰ γὰρ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὄλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσι).

<sup>30</sup> Ср. Пселл, *Expositio in Oracula chaldaica* 140, 10 (O'Meara, PG 122, 1141A): «символы, которые отчий ум посеял в душах» (σύμβολα πατρικὸς νόος ἔσπειρε ταῖς ψυχαῖς).

То, что *σύμβολα* и *συνθήματα* тождественны магическим именованиям подтверждается тем, что для Прокла это синонимы. Например, в *In Crat.* 71, 1, где говорится о божественных именах (*περὶ θείων ὀνομάτων*), последние обозначены и как «символы»<sup>31</sup>, и как «синфемы»<sup>32</sup>.

Имея происхождение в умопостигаемом, человеческая душа знает эти правящие миром «имена», но забывает их при нисхождении в область материального и вновь вспоминает их, только когда освобождается от земных уз. Посредством произнесения этих магических именований теург получает власть над космическими силами и помогает своей душе соединиться с «невыразимой красотой» наднебесного мира.

Впоследствии представление *Халдейских речений* об именах-символах, рассеянных Отцом всего по миру, было развито Проклом в учение о том, что, создавая мир, демиург одновременно давал каждой вещи имена:

«Уподобительное действие демиургического ума двояко. Одним он, глядя на умопостигаемый образец, дает бытие целому космосу (*ὑφίστησι*), а другим он провозглашает (*ἐπιφημίζει*) для каждой вещи подобающие имена... *Речение* гласит:

*отчий ум рассеял в мире символы,  
посредством которых он мыслит умопостигаемое  
и соединяет с невыразимой красотой»*<sup>33</sup>.

### Синфемы и идеи-логосы

Как уже было отмечено, идеи (логосы) и синфемы соотносятся с разными аспектами всеобщего исхождения из Единого и возвра-

<sup>31</sup> Ср. Прокл, *In Crat.* 71, 27-28: *σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας*; 71, 43-44: *οἱ θεοὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένοις ἐνδιδόασιν τῆς σφετέρας αἰτίας σύμβολα*.

<sup>32</sup> Там же, 71, 18-19: *συνθήματα καὶ ἔχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν*; 71, 29-31: *ἐκάστῳ τῶν ὄντων σύνθημα*; 71, 33-34: *τοῦ ἐν αὐτοῖς συνθήματος*; 71, 40-41: *πατὴρ ἐνέσπειραν τοῖς δευτέροις τῆς οἰκείας ιδιότητος συνθήματα*; 71, 45-46: *ἐνσπειρόμενα τοῖς δευτέροις συνθήματα ἄρρητὰ ἐστὶν καὶ ἄγνωστα*.

<sup>33</sup> См. Прокл, *In Crat.* 52, 1-15; *Халдейские речения*, р. 50 (Kroll): *σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, / οἷς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφράστῳ κάλλει ἐνοῦται*. Ср. также Он же, *In Tim.* I, 340, 12 sqq.

щения в Единое. Таким образом, и те, и другие, в некотором смысле, могут считаться «вратами богов». Не случайно, они сопологаются и в текстах. Например, Ямвлих представляет их как пару<sup>34</sup> (противопоставляя моменты «демиургии», связанной с логосами, и «обозначения», связанного с синфемами). Прокл также сопологает их, в то же время разводя логосы (идеи) и синфемы:

«Философия наставляет, что причинами отпадения от богов и возвращения к ним являются, [соответственно], забвение и припоминание вечных логосов. А [Халдейские] речения [учат, что указанное выше связано с забвением и припоминанием] отчих синфем»<sup>35</sup>.

Прокл тоже упоминает синфемы вместе с логосами, говоря, что «[мировая] душа происходит (*παράγεται*) от демиурга и наполняется гармоническими логосами и божественными демиургическими символами»<sup>36</sup>. Он же часто говорит о причастности всего к синфемам:

«прохождение во всё являет демиургическую и творческую (*ποιητικῆς*) Причину, которая стремится наполнить всё собой и сделать его благим, для чего *всё, насколько возможно, уподобляется демиургу*<sup>37</sup>, причаствуя (*μετασχόντα*) чему-то божественному и невыразимым синфемам, которыми оно наделяется при создании вселенной»<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* III, 15 (136), 20-28: «[Демоны] показывают волю богов в символах (*συμβολικῶς τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι*) и, по словам Гераклита, предсказание о будущем «не говорят, не утаивают, но обозначают» (*σημαίνοντες*), поскольку также и в этом предсказании они отпечатывают (*ἀποτυποῦσι*) способ демиургии (*τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον*). И подобно тому, как они порождают все посредством образов (*δι' εἰκόνων γεννώσι*), они также обозначают все посредством символов (*σημαίνουσιν διὰ συνθημάτων*). Ср. *выше*, примеч. 10.

<sup>35</sup> См. Прокл, *De Phil. Chald.* V: «Ἡ φιλοσοφία τὴν τε λήθην καὶ ἀνάμνησιν τῶν αἰδίων λόγων αἰτιᾶται τῆς τε ἀποφοιτήσεως τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τῆς ἐπ' αὐτοὺς ἐπιστροφῆς· τὰ δὲ λόγια, τῶν πατρικῶν συνθημάτων. Хотя здесь, возможно, у Прокла речь идет об одних вещах, но разных контекстах — философском (логосы) и религиозном (символы).

<sup>36</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 4, 32.

<sup>37</sup> См. Платон, *Тимей* 29e 2-4.

<sup>38</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 365, 21-26.

Если посредством логосов сущее выводится в бытие и наделяется формой, то знаки дают сущему совершенство и возвращение:

«Виновник вселенной (τῶν ὄλων) повсюду рассеял синфемы своего всецелого превосходства (ὑπεροχής) и через них укрепил (ἰδρυσεν) всё окрест себя. Таким образом, он невыразимо присутствует (παρεστίω) во всем, оставаясь за пределами всему. Поэтому каждый, проникая в невыразимое своей природы, обнаруживает там символ Отца всего. Всё от природы читает Его и соединяется (ἐνίζεται) с Ним через надлежащую таинственную синфему, совлекая с себя собственную природу. Вождедея (πρόθω) непознаваемую природу и исток блага, всё стремится быть лишь его синфемой и лишь участвовать (μετέχειν) в нем. Возбравшись к этой Причине, оно [застывает] в безмятежности и избавляется от присущих всему по-природе мучений и любви (ἔρωτος) по отношению к непознаваемой, невыразимой, не допускающей участия в себе (ἀμεθέκτου), сверхполной Благодати»<sup>39</sup>.

### Единство и теургия

У Прокла (и, возможно, у Сириана) механизм достижения единства с богами в теургии получил теоретическое обоснование при помощи учения о генадах, которые объясняли присутствие Единого на различных онтологических уровнях. Считалось, что чем выше чин ипостаси, тем шире область её действия<sup>40</sup>. Если говорить о связи разных уровней в системе Прокла, то теснее всего соединяются наиболее удаленные друг от друга. Например, материя (низший уровень), как лишенная бытия, жизни, ума, связана узами «симпатии» с самим Единым (высший уровень), с которым у неё гораздо больше сходства, чем с более близкими уровнями растительного, животного и разумного. Камни, имеющие только существование (вто-

<sup>39</sup> См. Прокл, *Платоновская теология* II, 56, 16-24 (пер. Л. Ю. Лукомского). Ср. Прокл, *In Tim.* I, 161, 10: «мировая Душа, обладающая логосами всех божественных [идей] и связанная с тем, что ей предшествует, вкладывает (ἐντιθησιν) в разные части [протяженности] сродство (οἰκειότητα) с разными силами и символы различных божественных чинов... Душа посредством божественных синфем делает и этот мир протяженным и живым» (пер. С. В. Месяц).

<sup>40</sup> См. Прокл, *Первоосновы теологии* 57; 59; 140.

рой снизу уровень), связаны с сущим в Уме, растения — с жизнью в Уме и т. д. Таким образом, Единое, которое действует на всех уровнях, наиболее явно наличествует на высшем и низшем из них.

Подобное представление дало теоретическую основу магическому учению о силе камней, трав и прочих материальных объектов, находящихся у подножия иерархии. Тем не менее, сам Прокл нигде не говорит о том, что высшее мистическое единство может быть достигнуто через операции с камнями и травами. Он предполагает скорее обратное, и как у Ямвлиха, эти средства оставлены у него за низшими уровнями теургии. Прокл замечает, что мы поднимаемся к высшим уровням через отвлечение от «природы и природных энергий» (*τὴν φύσιν καὶ τὰς φυσικὰς ἐνεργείας*) и через использование «перводействующих божественных сил» (*ταῖς πρωτουργοῖς καὶ θείαις δυνάμεσι*)<sup>41</sup>. Поскольку до этого он упоминал синфемы, соединенные с материальными объектами, эта заключительная фраза предполагает, что теург переходит от уровня генад, имманентных телесному (т. е. от синфем), к генадам, находящимся в Едином. Это подтверждают отрывки, в которых Прокл обсуждает высший уровень соединения и в этом контексте упоминает о «цветке ума» (*ἄνθος νοῦ*) индивидуальной души. Скорее всего, «цветок ума» (как высшая часть души или даже как Единое, с которым может соединиться ум, превысив самого себя) тождествен «невыразимой синфеме единенной ипостаси богов»<sup>42</sup>. Таким образом, на высшем уровне теургии синфема, отвечающая за восхождение теурга, является тем знаком присутствия Единого в нас, который сам есть «озарение» (*ἐλλάμψις*) от генады». Прокл нигде явно не говорит об «ἐλλάμψις генады» в душе, но указанный отрывок (*In Rem. I, 177*) близок к этому смыслу, поскольку Прокл обычно говорит о присутствии генад в виде синфем<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> См. Прокл, *De sacrificio et magia* 151, 22-23.

<sup>42</sup> См. Прокл, *In Rem. I, 177*: τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως.

<sup>43</sup> См. Прокл, *In Tim. I, 36, 7-26*. Метафизический принцип, лежащий в основе представлений об «озарении» (*ἐλλάμψις*) и «собственном признаке» (*ιδιότητες*) объясняется Проклом в *Первоосновах теологии* 125, и особенно в 64: αἱ ἐλλάμψεις ἐνώσεων. С другой стороны, следует быть осторожными в отождествлении имманентной генады и индивидуальной синфемы. Полеми-

Применительно к учению о теургии важнейшим нововведением Ямвлиха было постулирование наличия у симпатии трансцендентной причины и понятие о локализации, посредством которой божественная воля наделяет те или иные материальные сущности или существа особыми способностями. Это существенно отличается от представлений о всемирной симпатии у Плотина<sup>44</sup>.

Прокл, как и Ямвлих, почти наверняка разделял теургию на высшую и низшую. Оба рассматривали когнитивный элемент как важный, но недостаточный без теургии, поскольку оба считали соединение превышающим человеческие усилия (включая и мыслительные). Как представляется, оба допускали ритуал на высшем уровне теургии, хотя и последовательно ограничивали его роль по мере приближения к окончательной цели. Ключевым в Прокловом изложении теургии является её связь с единством. Теургия в конечном итоге зависит от Единого через генады, представленные на различных уровнях посредством синфем.

В *О таинствах* Ямвлиха постулируется божественное происхождение теургического единения:

Теургическое единение обеспечивается совершенноделанием (τελεσιουργία) невыразимых дел, благочестивое исполнение (ἐνεργουμένων) которых превышает всякое мышление, и силой невыразимых **символов** (ἀφθέκτων συμβόλων), понимаемых только богами. Поэтому мы и не совершаем это при помощи мышления — в таком случае их исполнение (ἐνέργεια) будет чисто мыслительным (νοερά) и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. Ибо, даже когда мы не мыслим, **синфемы** сами по себе делают (δραῖ) свое дело, и невыразимая сила богов, к которым восходят (ἀνήκει) эти синфемы, узнает свои изображения (εἰκόνας) сама по себе, но не потому, что пробуждается (διεγείρεσθαι) нашим мышлением. Ведь противно природе, чтобы объемлющее приводилось в движение объемлемым, или совершенное — несовершенным, или же целое — частями. Именно потому в первую очередь не нашими мысля-

---

зируя с Порфирием, Ямвлих в *О таинствах* IX, 8 выступал против полного отождествления личного демона и «я». Их отношения тесные, но не до конца ясные.

<sup>44</sup> См. Smith, *Porphyry's Place...* p. 139.

ми (*νοήσεων*) божественные причины призываются к действию; напротив, нужно полагать эти мысли, и всецелые лучшие расположения (*διαθέσεις*) души и нашу чистоту прежде всего некими сопутствующими причинами (*συναίτια*), а собственно пробуждающими (*ἐγείροντα*) божественное воление (*βούλησιν*) являются сами божественные синфемы<sup>45</sup>.

Из приведенного текста следует, что для теургического соединения с богами необходимы три условия: 1) божественные сила и причины (*τὰ θεία αἴτια, δύναμις θεία*); 2) обряды, активизирующие символы и синфемы (*σύμβολα, συνθήματα*); 3) мышление-понимание и добродетель самого теурга. Все три компонента рассматриваются Ямвлихом как необходимые.

Что касается добродетели, то предшественник Ямвлиха Порфирий, скорее всего, полагал, что личные качества не влияют на действенность теургического священнодействия. Напротив, начиная с Ямвлиха они считаются обязательными для успеха теургии<sup>46</sup>. Позднее Олимпиодор даже будет специально выделять в особый класс иератические добродетели, коррелирующие с «боговидным в душе». При этом он указывал, что первым о них заговорил Ямвлих, а продолжили обсуждать — в кругу Прокла<sup>47</sup>. Соответствующее сочинение Ямвлиха (*О добродетелях*) утрачено, но термин схожий с *θεοειδές τῆς ψυχῆς* можно найти в других его работах<sup>48</sup>.

В отношении важности когнитивного фактора, Ямвлих подчеркивает: «без познания не бывает действенного соединения, но познание не тождественно ему»<sup>49</sup>, а в приведенном тексте мышление

<sup>45</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* II, 11 (96-97), 20-41.

<sup>46</sup> См. Smith, *Porphyry's Place...* p. 134.

<sup>47</sup> См. Олимпиодор, *In Phaed.* 114.16 sqq. (= Damascius, *In Phaed.* [versio 1] 143, 1 Westerink): «Ὅτι εἰσὶ καὶ αἱ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδές ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὖσαι ἐνιαδαί γε ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.

<sup>48</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* I, 15 (46), 22: «божественное в нас и мыслительное, и единое (*τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἓν*)»; 3, 28 (168), 14: «от сущностей единовидных и умопостигаемых».

<sup>49</sup> Там же, II, 11 (98), 49-50: «Ἄλλ' οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτὲ ἢ δραστικῇ ἔνωσις.

(νόησις) и «все лучшие расположения души» (τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις) названы вспомогательными причинами (συναίτια)<sup>50</sup>. Таким образом, когнитивные процедуры с необходимостью подводят теурга к соединению, но само соединение совершается на уровне, на который человек как таковой подняться не может.

И здесь важны упомянутые символы и синфемы. Именно «божественные синфемы», согласно Ямвлиху, являются тем, что «собственно пробуждает божественную волю». Синфемы «совершают свое дело сами по себе» (αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον)<sup>51</sup>. Трансцендентные миру боги откликаются, когда теург активизирует эти материальные символы. Синфемы-знаки присутствуют в мире, чтобы напоминать нам о богах — πρὸς ἀνάμνησιν τῶν θεῶν<sup>52</sup>. При этом «невыразимая сила богов... сама по себе узнает свои образы» (ἢ τῶν θεῶν... ἄρρητος δύναμις αὐτῇ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγινώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας)<sup>53</sup>. Следовательно, хотя синфемы, пригодность и νόησις теурга являются необходимыми, но не достаточными условиями соединения с богами; последними нельзя манипулировать, боги не зависят от человека<sup>54</sup>. Не случайно сами синфемы именуются «божественными», а не человеческими. Поэтому Ямвлих говорит, что «божественное приходит в движение от себя самого» (τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται). «Невыразимая сила» (= «божественная причина») и «божественные синфемы» помещаются Ямвлихом на один уровень. Эта же идея повторяется в другом месте, где сказано, что в силу присутствия «невыразимых символов» человек возводится на уровень богов (т. е. действует уже не как человек, но как бог) и тогда получает право соединиться с ними<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Там же, II, 11 (97), 36-37.

<sup>51</sup> Там же, II, 11 (97), 27.

<sup>52</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 213, 17.

<sup>53</sup> См. Ямвлих, *О таинствах* II, 11 (97), 28-30.

<sup>54</sup> Там же, II, 11 (97), 10-11: «то, что собственно пробуждает божественную волю, это сами божественные знаки. Таким образом, божественное приходит в движение само по себе и не получает начала деятельности ни от какого менее совершенного существа».

<sup>55</sup> Там же, IV, 2 (184), 23-32: «теургия, опираясь посредством божественных синфем (τοῖς θείοις συνθήμασι) и поднимаясь через них (δι' αὐτῶν)



Для Ямвлиха «символы» на низшем уровне — это «орудия», проводящие силу богов<sup>56</sup>. Они необходимы потому, что бог сам не присутствует там, где ощущают его воздействия<sup>57</sup>. «Бог присутствует извне и использует прорицателя как орудие, который уже не является собой и совершенно не сознает того, что говорит и где находится»<sup>58</sup>. Ямвлих подчеркивает, что бог «остаётся» выше, тогда как его воздействия ощущается внизу:

«[Прорицание] не низводит ум высших существ до здешнего и до нас, но обращает (*ἐπιστρέφει*) к [уму], пребывающему в самом себе, знамения и все искусство прорицания и обнаруживает (*ἀνευρίσκει*) их, исходящих (*προϊόντα*) от него»<sup>59</sup>.

ввысь, сочетается с лучшими [сущностями] и гармонично присоединяется к их порядку (*διακόσμησιν*), так что становится способной облечься в божественную форму (*τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι*)... [С одной стороны], она естественным образом призывает идущие от вселенной силы, как [некто] более высокое, [чем она сама], поскольку призывающий является [всего лишь] человеком, а с другой стороны, она повелевает (*ἐπιτάττει*) ими, поскольку посредством невыразимых символов она некоторым образом облачается в иератическое божественное убранство (*τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα*).

<sup>56</sup> Там же, III, 1 (100-101), 20-27. Ср. Прокл, *De sacrificio et magia* 148, 20-149, 9.

<sup>57</sup> Там же, III, 11 (126), 62-67: «...возле [дельфийской пророчицы] является озаряющий (*ἐπιλάμπων*) бог, который не есть ни огонь, ни дух, ни собственный трон или все природные или священные приготовления, наблюдаемые в этом месте». Здесь слово «озаряющий» (*ἐπιλάμπων*) отсылает к уже упоминаемому термину *ἔλλαμψις*, который у неоплатоников описывал просвещение, получаемое теургом от богов; III, 11 (125), 26-29: «божественное не распространяется, как протяженное и имеющее части (*διαστατῶς καὶ μεριστῶς*), на вещи, которые ему причастны, но присутствует извне и озаряет (*παρέχον ἔξωθεν καὶ ἐπιλάμπων*) [водный] источник, наполняя его своей пророческой (*μαντικῆς*) силой».

<sup>58</sup> Там же, III, 11 (125), 37-39: *πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὡς ὄργανον τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστίν*. Ср. Там же, III, 16 (138), 36-41: «посылая людям знамения, боги пользуются множеством вспомогательных средств (*ὡς ὄργανοις μέσοις πολλοῖς οἱ θεοὶ χρώμενοι*): с помощью демонов, душ, всецелой природы, с помощью всех повинующихся им явлений мира, сохраняя и направляя одним началом, согласно своей воле, исходящее из себя движение».

<sup>59</sup> Там же, III, 16 (139), 47-50.

Выше рассматривались три необходимых условия теургического соединения с богами, согласно Ямвлиху. Прокл превращает эту троицу в пятерицу, когда рассуждает о единстве с богами через посредство молитвы рассуждает и Прокл. При этом он перечисляет пять видов причин, обеспечивающих это единство:

- (1) творящие (*ποιητικός*) причины — это сами действующие силы богов (*δραστηρίους τῶν θεῶν δυνάμεις*);
- (2) совершительные / целевые (*τελικός*) причины — это незапятнанные блага души (*ἄχραντα ἀγαθὰ τῶν ψυχῶν*);
- (3) парадигматические (*παραδειγματικός*) суть перводействующие причины (*πρωτοουργὰ αἴτια*) сущих. Исходя из Блага, эти причины остаются соединенными с ним в одном невыразимом единстве;
- (4) видовые / формальные (*ειδικός*) причины уподобляют души богам (*τὰ ἀφομοιωτικὰ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς*) и приводят к совершенству их всецелую жизнь;
- (5) материальные (*ὕλικός*) причины — это синфемы (*συνθήματα*), которые демиург вложил (*ἐνδοθέντα*) в сущность душ, чтобы те вспоминали богов (*πρὸς ἀνάμνησιν τῶν θεῶν*), давших бытие (*ὑποστησάντων*) им и всем прочим<sup>60</sup>.

Таким образом, синфемы, вложенные демиургом в каждую душу, у Прокла считаются материальными причинами.

Важно, что и у Ямвлиха, и у Прокла главными причинами единения являются сами боги, а не человек. Синфемы для обоих являются сопутствующими причинами. Тем не менее, в системе Прокла синфемы занимают более скромное место, чем у Ямвлиха.

Говоря о синфемах, которые являются собственными признаками (*ἰδιώματα*) богов, вложенными в нижестоящие порядки бытия, Прокл различает:

- 1) невыразимые «качества (*χαρακτῆρες*) света», которые пронизывают все порядки бытия и просвещают все сущее;
- 2) «символы богов», средние между невыразимым и изреченным;

<sup>60</sup> См. Прокл, *In Tim.* I, 213, 8-18.

3) «божественные имена», посредством которых богов призывают и воспевают<sup>61</sup>.

Синфемы первого и второго рода существуют по разному на разных уровнях бытия. Применительно к символам богов Прокл пишет:

«Таково то, что именуется символами богов. В более высоких порядках (*διακόσμοις*) они существуют единовидно (*μονοειδῆ*), а в тех, что уступают [им] — многовидно (*πολυειδῆ*). Подражая этому, теургия тоже задействует (*προφέρεται*) их [символы] посредством высказываемых (*ἐκφωνήσεων*), хотя и нечленораздельных [выражений]<sup>62</sup>».

Здесь под «нечленораздельными» символами Прокл имеет в виду магические заклинания на неведомых языках. С одной стороны, они высказаны, т. е. переведены из сокрытости в явленность (что соответствует низшей сфере бытия), с другой, — они нечленораздельны, т. е. остаются свернутыми и нерасчлененными (развернутость появляется на уровне «рассуждения»). Таким образом, все значимые элементы священнодействия получают теоретическое обоснование и философскую интерпретацию.

Завершая рассмотрение функции «символов» и «синфем» в позднем неоплатонизме, можно заключить, что в системах Ямвлиха и Прокла религиозная и обрядовая практика получила в качестве основания сложную и развитую метафизику, с её представлением об иерархии вселенной; отождествлением блага и божественного — с Единым; с идеей о спасительном для человека характере восхождения и воссоединения с этим Единым.

---

<sup>61</sup> См. Прокл, *In Crat.* 71, 39-120.

<sup>62</sup> Там же, 71, 64-73.