

**БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
(НИУ «БелГУ»)**

**ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ
ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ**

ДАМАСКИЙ: ФИЛОСОФ И СХОЛАРХ

Выпускная квалификационная работа
обещающей по направлению подготовки 44.03.01
Педагогическое образование, профиль История
заочной формы обучения группы 02021252
Терновской Ольги Николаевны

Научный руководитель:
к.п.н., доцент А.М. Болгова

Оглавление

Введение	3
Глава I. Жизнь и сочинения Дамаския	9
1.1. Основные вехи биографии философа и схоларха	9
1.2. Письменное наследие Дамаския	17
Глава II. Философия Дамаския и афинский неоплатонизм	21
2.1. Метафизика трансцендентного в трактате «О первых началах»	21
2.2. Прочие сочинения	48
Глава III. Афинская школа при Дамаскии	52
3.1. Афинская школа как образовательная институция в VI в.	52
3.2. Закрытие школы и изгнание философов в Персию	60
Заключение	72
Список источников и литературы	80
Приложение	84

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность данной темы определяется повышенным в настоящее время вниманием к периоду Поздней античности как ко времени глубоких трансформаций классического мира и перестройке его в ранневизантийский. Личность Дамаския здесь чрезвычайно важна как одной из ключевых фигур данного процесса. Это последний крупный из позднеантичных философско-неоплатоников и, вместе с тем, лидер важнейшей для этого времени Афинской философской школы - Академии, которая была фактически закрыта в 529 г. Фактически, именно Дамаский был последним главой школы (схолархом), который был открытым язычником, следовавшим теургическим практикам (языческим ритуалам позднеантичного неоплатонизма).

Рассмотрение жизни, сочинений, идей и деятельности Дамаския в контексте истории Афинской школы как образовательного учреждения составляет основную **цель** данного исследования.

Из цели проистекает ряд **задач**:

- проанализировать биографию и сочинения Дамаския;
- рассмотреть основные проблемы философии Дамаския;
- рассмотреть особенности деятельности Афинской школы при Дамаскии;
- дать анализ причин и последствий закрытия Афинской школы при Дамаскии и «изгнания философов».

Хронологические рамки опираются на концепцию Поздней античности (П. Браун, А. Камерон и др.), целиком включающей принятые в отечественной науке рамки истории Ранней Византии: IV-VI вв. (по некоторым позициям – включая также 1-ю треть VII в.). Эта эпоха считается ныне самостоятельной субцивилизацией, Постклассическим миром¹. Однако, акцент в

¹Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World / Ed. by G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar. - Cambridge Mass., 1999; *Ляпустина Е.В.* Поздняя античность - обществовизменения // Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность. – М., 2002. – С. 31-46; *Ващева И.Ю.* Концепция Поздней античности в

данном хронологическом контексте сделан на конце V–начале VI вв. - времени жизни и деятельности Дамаския.

Территориально-географические рамки связаны с основными провинциями Ранней Византии в Восточном Средиземноморье с преимущественным вниманием к Афинам, Александрии и Дамаску как к имеющим наиболее тесное отношение к жизни и деятельности Дамаския Диадоха. Основное внимание уделено Афинам.

Объект исследования– наследие Дамаския Диадоха – философа и схоларха.

Предмет исследования– идеи и деятельность Дамаския как философа и главы Афинской школы.

Методология. Теория локальных цивилизаций предоставляет историку возможность изучения сложных систем, в качестве которых рассматриваются локальные цивилизации, в совокупности ее элементов, причем именно культура здесь считается основным критерием смены циклов. Методологические принципы теории локальных цивилизаций позволяют выдвинуть предположение о том, что христианизирующееся общество Поздней империи являлось особой культурной системой, важнейшим звеном которой была школа как носитель культурного континуитета.

В работе также использован историко-культурологический подход, для которого характерно сосредоточение внимания на различных аспектах историко-культурного наследия Поздней античности.

Интеллектуальная история пополнила арсенал исследовательских подходов как методология, в наибольшей степени подходящая для изучения на-

современной исторической науке // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. № 6 (1). - С. 220–231; *Селунская Н.А.* Late Antiquity: историческая концепция, историографическая традиция и семинар «Empires Unlimited» // ВДИ. 2005. № 1. - С. 249–253; *Болгов Н.Н., Литовченко Е.В., Смирницких Т.В.* Поздняя античность: специфика эпохи и новые подходы к изучению // Гуманитарная наука в современной России: состояние, проблемы, перспективы развития: материалы IX регион. науч.-практ. конф.: в 2 тт. – Белгород, 2007. – Т.1. – С. 47.

следия одного из представителей интеллектуальной традиции Поздней античности.

Методы: историко-биографический, сравнительно-исторический, метод контент-анализа.

Историко-биографический метод является основным, так как он непосредственно рассматривает жизнь и деятельность изучаемой в данной работе персоналии.

Сравнительно-исторический метод используется для сравнения деятельности Дамаския и других схолархов – глав философских школ позднеантичного (ранневизантийского) времени.

Контент-анализ использовался применительно к письменным источникам, на основе которых проводилось данное исследование.

В своей совокупности использование данных методов позволяет решить задачи данного исследования.

Источники. Философские школы Поздней античности изучаются, прежде всего, по сочинениям их деятелей. Наиболее авторитетная при этом – Афинская школа – оставила огромное письменное наследие ее схолархов – от Плутарха до Симпликия. Среди них сочинения Дамаския занимают одно из самых важных мест, так как это был последний античный философ, легально действовавший как глава античной философской школы в Ранневизантийской империи.

Развернутая характеристика корпуса сочинений самого Дамаския будет сделана в основной части работы. Помимо философских сочинений важнейшее место занимает сочинение Дамаския «Философская история» («Жизнь Дамаския»).

Косвенно для решения задач настоящего исследования важны также исторические сочинения ранневизантийского времени, создающие общий исторический фон. Это светские исторические сочинения Прокопия Кесарий-

ского², Агафия Миринейского³, причем последний сообщает важные подробности об исходе афинских неоплатоников в Персию; церковно-исторические сочинения Евагрия⁴ и Иоанна Малалы⁵ (который сообщает о законах Юстиниана, в контексте которых прекратила свою деятельность Афинская школа), хроника Марцеллина Комита⁶.

В целом имеющихся источников вполне достаточно для того, чтобы сделать вполне репрезентативные выводы по рассматриваемому в работе кругу проблем.

Историография. В отечественной науке отдельных работ историков по философским школам Поздней античности, таким, как Афинская, не было сделано вообще. Не исследовалась, соответственно, жизнь, деятельность и письменное наследие Дамаския Диадиха.

Философы же, прежде всего, А.Ф. Лосев в заключительных томах «Истории античной эстетики»⁷, эту тему достаточно полно исследовали. Разумеется, школа здесь понималась как направление мысли, а не как образовательная институция. Изучались исключительно философские идеи на заключительной стадии эволюции позднеантичного неоплатонизма.

Следует также отметить аналитические статьи Л.Ю. Лукомского⁸ как комментарии к его добротным (и первым в России) переводам сочинений Дамаския.

²Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер. и коммент. А.А. Чекаловой. – М.: Наука, 1993.

³ Агафий Миринейский. История после Юстиниана. – М., 1996.

⁴Евагрий Схоластик. Церковная история в 6 кн. / Пер. В.И. Кривушина. - СПб.: Алетейя, 1999-2003. - 3 т.

⁵Иоанн Малала. Хронография / Мир поздней античности. Документы и материалы. Вып. 2, 6, 7. – Белгород, 2014-2016.

⁶Марцеллин Комит. Хроника. – Белгород, 2010.

⁷Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – 544 с.

⁸Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 553-582; Светлов Р.В., Лукомский Л.Ю. Дамаский Диадих как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадих. Опервыхначалах. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 755-828.

По истории Афинской школы есть отдельные работы А.М. Болговой⁹, посвященных отдельным ее схолам, однако, Дамаский до настоящего времени не привлек и ее внимания.

В мировой науке в контексте рассматриваемой темы наиболее важны монография Эдварда Уоттса¹⁰ об Афинской позднеантичной философской школе, его же статья о сочинении Дамаския «Об Исидоре» и статьи Алана Камерона и Жоэль Бокам¹¹ (а также некоторых других авторов) о закрытии этой школы в 529 г.

Важное значение имеет публикация фрагментов «Философской истории» (или «Об Исидоре») Дамаския, предпринятая Полимнией Афанассиади¹². Автор предлагает свой вариант реконструкции данного текста, давая как греческий оригинал, так и английский перевод.

Следовательно, как видно из анализа степени изученности проблемы, специальных монографий или аналитических исследований о Дамаскии в мировой исторической науке так же сегодня не существует, что является дополнительным фактором актуальности предпринятого нами исследования.

В целом, большинство указанных работ, как и исследований данного периода в более широком историческом контексте, носит преимущественно философский, а не исторический характер. Кроме того, большинство из них написано достаточно давно. Тем самым определяется необходимость настоящего современного исторического исследования в контексте культурного

⁹Болгова А.М., Болгов Н.Н. Школа Прокла Диадоха и Афины Vв. // Власть и общество: проблемы взаимоотношений. – Воронеж, 2016. – С. 269-274; Болгова А.М. Плутарх Афинский и Афинская школа (ок. 390-432 гг.) // Ирсина. Вып. V. К 30-летию кафедры всеобщей истории НИУ «БелГУ». – Белгород, 2016. – С. 26-39.

¹⁰Watts E. Damaskius' Isidore: Collective Biography and the Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar // Divine Man and Women in the History and Society of Late Hellenism. – Cracow, 2013. – P. 159-170.

¹¹Beaucamp J. Le philosophe et le joueur. La date de la fermeture de l'ecole d'Athenes // Melanges Gilbert Dagron / Travaux et Memoires. 14. 2002. – P. 21-35; Cameron, Alan. The last days of the Academy at Athens // Proceedings Cambridge Philological Society. 195. 1969. – P. 7-29.

¹²Damascius. The Philosophical History / Ed. P. Athanassiadi. – Apameia, 1999.

континуитета между античностью и средневековьем, с использованием методологических инноваций последних десятилетий (концепция Поздней античности).

Научная новизна работы определяется тем, что она представляет собой первое в отечественной науке историческое осмысление биографии и трудов Дамаския Диадоха в контексте культурного континуитета между античностью и средневековьем.

Практическая значимость предполагает возможность использования материалов и выводов работы в преподавании соответствующих тем в различных дисциплинах в учебных заведениях (история древнего мира, история образования, история культуры, история Византии), а также в дальнейших научных исследованиях.

ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ДАМАСКИЯ

1.1. Основные вехи биографии философа и схоларха

Последний легальный глава Афинской философской школы, последний неоплатоник Дамаский родился в Дамаске (Сирия) в начале 460-х гг.¹³

Из того факта, что Дамаский и его младший брат Юлиан получали высшее образование в Александрии, мы можем смело предположить, что он принадлежал к зажиточной семье¹⁴, чье решение назвать сына по имени родного города может указывать на их особую преданность ему¹⁵. И даже если это было случайно, это обстоятельство имело весьма символическое значение: для сложной и неясной натуры Дамаския это было дублирование как в характере, так и в жизни человека, который носил это имя.

Находясь на границе между землями оседлых поселений и кочевников, а также на расстоянии лишь ста километров от Средиземного моря (из кото-

¹³Дата рождения Дамаския может быть выведена из комбинированной информации из п. 56, который описывает его как κοιδῆ μεράκιον («парень») во время смерти Эдесии, когда он, по-видимому, только приступил к обучению риторике в Александрии, и п. 137В, где Дамаский говорит, что когда он покинул Александрию во время гонений 488/489 г., он потратил 9 лет на занятия риторикой (см. также п. 137С, освещающий этот период).

¹⁴ Кроме того, и Дамаский, и Юлиан учились у Севериана, который происходил из «одной из лучших семей» Дамаска (108) и определенно был другом их семьи. Обучение Дамаския у Юлиана имело место в его родном городе, где последний ушел в отставку после того, как «суровые и бессмысленные» годы он потратил на работу в качестве имперского чиновника. Как альтернатива, возможно, хотя и менее вероятно, что Севериан уехал в Александрию и делал формальную преподавательскую карьеру, так что когда Дамаский и его брат прибыли в метрополию высшего образования, они стали первыми, кто отправился к согражданину и другу семьи. Однако, истории о том, что Дамаский сообщал о Севериане, подтверждают неформальность этого повседневного обучения. Предполагается, что 9 лет Дамаский потратил на риторические упражнения, включавшие как теоретические исследования, так и практические дисциплины в Александрии, так же, как и его предварительное обучение в этих предметах дома под руководством Севериана.

¹⁵ Дамаский – редкое имя, которое не зафиксировано ни в одной опубликованной надписи из Римской Сирии. Однако, мы не знаем никакой традиции, которая подтверждала бы, что, как и в случае Порфирия, Дамаский приобрел свое имя в подростковом возрасте через перевод или каким-либо иным способом.

рых, однако, двойная цепь гор являлась значимой преградой), Дамаск контролировал пути, которые соединяли Аравию и Анатолию¹⁶.

Горное, целебное место и процветающая, самоуверенная и утонченная метрополия задолго до прихода греков, Дамаск сочетал арамейские, набатейские и греческие традиции, которые, таким образом, были великолепно выражены в личности самого Дамаския¹⁷. Это отражало во все времена неразрывную связь трех элементов, которые проявлялись прежде всего в облике его родного города, но одно может, тем не менее, обнаружить преобладание каждого из них, в свою очередь, в поведении Дамаския, и определяет основные критические моменты его опыта. Так, инстинкт кочевника проявлялся прежде всего в длительных пожизненных странствиях Дамаския в поисках внутреннего мира, неразрывное вращение в арамейскую родину маркируется его решением закончить свою жизнь в Сирии, и, наконец, греческий компонент обозначает самую вершину его исключительного понимания Платона, а также в его крайней простоте, в которой он жил, поселившись в Александрии и особенно в Афинах, чей финальный расцвет был вызван в значительной мере самим Дамаскием.

Обычно считается, что свое образование Дамаский начал в Александрии у ритора Теона Александрийского, в риторической школе Горуполлона и у философа-неоплатоника Аммония (между 475 и 485 гг.).

В начале 480-х гг. Дамаский приехал в Александрию учиться риторике в школе Горуполлона. Это было уникальное учебное заведение высшего образования, где самые знаменитые риторы и философы Александрии обучали смешанную аудиторию, состоявшую из языческих и христианских студентов со всех концов Средиземноморского мира¹⁸.

¹⁶Isaac B. *The Limits of Empire*. - Oxford, 1992. - P. 138-139.

¹⁷См. обзор: *Elisseeff N. Dimashk // Encyclopedie de l'Islam. Vol. II. - Col. 286.*

¹⁸ Атмосфера школы передана для нас одним из ее студентов, Захарией Схоластиком, епископом Митиленским, в биографии его соученика Севера. Сохраненная в сирийском переводе в «Восточной патрологии» II (1904), «Жизнь Севера» монофизитского епископа Антиохии есть отражение текста «Философской истории» Дамаския в отношении событий в Александрии, и в меньшей степени в Афродисии, в 480-е гг. Кроме

Гораполлон нес ответственность за обращение многих учащихся из христианства в язычество («эллинизм»), деятельность которого принесла ему прозвище «Душегубитель»¹⁹. Его отец Асклепиад был также благочестивым язычником и знатоком традиционной египетской культуры²⁰, и эти вкусы он привил своему сыну, которому мы обязаны монографией об иероглифике²¹.

Во время, когда Дамаский поступил в эту школу, виднейшей фигурой там был Асклепиад, посвящавший гимны египетским богам и составлявший труды (которые он, между прочим, никогда не заканчивал), в соответствии с египетским и прочим языческим богословием²². Дамаский, хотя и был студентом в области риторики, должен был иметь ежедневные контакты с философами, которые были связаны со школой как официальными, так и неформальными отношениями²³.

Одним из наиболее существенных из них был младший брат Асклепиада, праведный (святой?) Гераиск, которого немедленно охватывала головная боль, когда он оказывался в присутствии менструирующей женщины и, на более возвышенной ноте, мог сказать, является или нет культовая статуя воплощением бога²⁴. Его энциклопедический труд о египетской религии, посвященный Проклу, был популярным пособием среди учащихся, один из которых, Исидор, проповедовал принципы обоих братьев широкой аудитории обеих половин Средиземноморья. Однако, в то время Исидор только начинал

того, два текста, составленные приблизительно в одно время («Жизнь Севера» написана между 512 и 516 гг.), представляют и другие значительные параллели: например, погребальная речь Эдесии, произнесенная Дамаскием, соотносится с тем, что была дана Захарией в честь Мины (Menas) (VS 45), речь, в которой сокрушение идолов Менуфиса и Александрии было ведущей темой.

¹⁹ Психаполлон (VS 32).

²⁰ 72AD.

²¹ Это упражнение вызвало романтический интерес к египетским древностям и не имело отношения к школьным реалиям. Это сочинение быстро стало устаревшим и непонятным уже во времена Гораполлона.

²² 72D.

²³ Об этосе и организации этого двухдисциплинарного учреждения пишет Захария (VS 23): по пятницам философы и Гораполлон вели обучение в школе, по контрасту с риторами, которые «шесть дней в неделю» вели свои классы дома.

²⁴ 76E.

преподавательскую карьеру в школе Гораполлона, где он впечатлял своих студентов как своей духовной одаренностью, так и своеобразными (преподавательскими) приемами.

Исидор не был единственным философским бриллиантом среди молодого поколения школы Гораполлона. Небесспорный Аммоний – учитель Иоанна Филопона и Захарии Митиленского – среди прочих – также учился там в 480-е гг., как и эрудит Асклепидот²⁵.

Среди многих студентов полиэтничного сообщества Гораполлона – язычников или христиан, одаренных или наоборот, Дамаский был незамедлительно выделен как один из самых исключительных, по общему мнению. По существу, он был введен в круг тех персон, которые даже более, чем ее преподавательский состав, создавали школе Гораполлона ее отличительную ауру как цитадели нового язычества. Знаменитейшей из них была Эдесия, светская дама, «самая знаменитая и знатная из александрийских женщин», вдова философа Гермия и мать Аммония.

То обстоятельство, что Дамаскию пришлось вскоре после того, как он приехал в Александрию, дать надгробную речь Эдесии, указывает не только на его близкие отношения с почтенной дамой, которая, возможно, говорила ему о своих религиозных поисках (и опытах), но и в равной степени на тот факт, что он должен был быть признан настолько технически (профессионально) компетентным в школе с высочайшей конкуренцией, чтобы ему было доверено его преподавателями выполнение такой задачи, которая требовала бы такого интеллектуального превосходства и была бы так важна в плане эмоциональной вовлеченности.

На противоположном полюсе общения Эдесии находился Сарапион, одинокий праведник, который даже в большей степени, нежели Асклепиад и Гераиск, послужил Исидору в качестве духовного проводника (111).

²⁵VS 16, 22.

Дамаский изобразил Сарапиона – главного образца для Исидора – в архетипе человека из золотого века прошлого, жившего непорочно в развращенном настоящем, хотя он сделал вполне ясным, что мизантропия Сарапиона была лишь его моральной защитой от морального осквернения, так же, как его библиофильская бережливость была самым верным путем предотвращения его разума от прогрессирующего загрязнения всей ерундой, которую современные философы и прочие умы хранили, извлекая и собирая в мире чудовищного Тифона, в котором этот Крон служил образцом святости²⁶. Связь Дамаския с Сарапионом известна лишь через сообщение Исидора о ней, но ретроспективно он стал рассматривать Сарапиона как своего духовного предшественника, который физически присутствовал в Александрии при его приезде, взаимодействуя там с ним, оказывая мощное влияние и являясь долговременной вдохновляющей силой.

В дальнейшем Дамаский около 9 лет преподавал риторику в Александрии. 480-е годы были особенно беспокойными для Александрии. В начале этого десятилетия обстановка, в которой Дамаский находился, оставалась без изменений, не была затронута бушующими конфликтами между халкидонитами и различными монофизитскими партиями, как свидетельствует Дамаский²⁷, но вскоре последствия распри достигли школы Гореполлона, где некоторые из будущих иерархов Восточной церкви впоследствии обучались²⁸. Оживленные богословские споры среди христиан и эллинов, которые продолжались в течение нескольких дней, были частыми в школе, и некоторые из самых горячих аргументов того времени были впоследствии переделаны

²⁶ На протяжении «Философской истории» Дамаский нападает на «полидоксию» (35). Естественный продукт существования *πολύδοξοι* (37E; о сокрушительной критике *πολύδοξοι*: Plato, Phaedr., 275ab). Сарапион прочел «две или три книги» как дело принципа, отношение, которое Прокл одобрял (Marin.VP 38). Мы движемся вниз, в Средневековье, когда основным источником знаний есть Господь и вдохновение или божественные установления (о явной защите этих двух – 35B).

²⁷ 73, 75 DE. Интересно указание, в котором Иоанн Эфесский среди прочего назвал свою партию «ортодоксальной» и «верующими», получив от халкидонитов наименование «синодиты». Халкидониты, сосвоесторонны, называли монофизитов «диакриномены».

²⁸ Среди прочих – Север, Захария, Афанасий.

их протагонистами в философские диалоги или трактаты. Такие люди, как Захария Митиленский, Эней Газский и, следует добавить, анонимный автор Тюбингенской теологии, дают нам прямое понимание природы этих споров, которые вовлекали не только студентов, но и преподавателей, и даже их родственников и друзей²⁹.

Мятеж полководца Илла против императора Зенона (484-488)³⁰ стал дополнительным отягощающим фактором относительно этих споров: защитник халкидонской догмы Илл был также связан со своим египетским приятелем Пампрепием, защитником язычества, что вдвойне в его политике направляло (его) против религиозных чувств подавляющего большинства египтян. Пампрепий, в частности, который посетил Египет в начале 480-х гг., распространял собственные пророчества о восстановлении язычества и подразумевал, что он связан с философами, явившись Дамаскию как явное воплощение зла³¹. В том виде, в котором «Философская история» дошла до нас, Пампрепий доминирует, или скорее появляется в центральной части книги (разделы VI и VII), где он специфически контрастирует с Кроновым Сарапионом.

После смерти Прокла (485 г.) Дамаский, скорее всего, достаточно быстро приезжает в Афины.

Дамаский не принадлежал к числу непосредственных учеников великого Прокла. Об этом говорит как хронологический разрыв, так и оригинальность и самостоятельность философии Дамаския. Его истолкование ряда идей Платона радикально отличается от Прокла. Сам же Дамаский считал себя идейным продолжателем Сириана.

Тем не менее, ученик Дамаския Симпликий утверждал, что тот учился все-таки у Прокла. Удовлетворительного объяснения этого феномена нет. Возможно, Дамаский все же пересекся с Проклом в Афинах, но фактически

²⁹ Аммоний и дядя Исидора по матери, Египт, представляют пример такого рода.

³⁰ Овосстании см.: Downey G. History of Antioch in Syria. - Princeton, 1961. - P. 490-496.

³¹ 112А: «зверь, еще более искаженный и оголтелый, чем сам Тифон».

уже не мог ничему у него научиться в силу того, что в последние годы Прокл уже почти не учил и был очень негативно настроен к «ученикам».

Не вызывает сомнений тот факт, что Дамаский обучался философии у Зенодота и Марина. После смерти схоларха Марина в 495 г. главой Афинской школы становится Исидор Александрийский. Он перешел от занятий риторикой к занятиям философией Аристотеля. Поэтому из всех афинских неоплатоников элементы аристотелизма проявятся наиболее полно у Дамаския. Вместе с тем, оба философа – и Исидор, и Дамаский – в итоге пришли к платонизму и теургии.

Дамаский сменяет Исидора на посту главы школы, но когда это случилось, точно не известно. Скорее всего, это были первые годы VI в. Во главе школы Дамаский возобновляет теоретические философские исследования, характерные для эпохи Прокла и несколько отошедшие в тень во времена Марина и Исидора. В содержании образования платонизм дополнялся элементами аристотелизма (логикой), а также орфикой, «Халдейскими оракулами» и геометрией Евклида.

В Афинах Дамаский жил скорее всего в «доме С». Обоснование такого предположения дала П. Афанассиади.³² Он был открыт раскопками в 1970 г. Дом имел как частную, так и общественную части, а также перистильный двор. В целом это блестящая резиденция, напоминающая дом в Афродисии, приписываемый Асклепидоту. В доме открыта интересная система водоснабжения с нимфейоном. Чисто умозрительно П. Афанассиади предполагает связь этого дома как школьного здания и «дома Дамаския» с деятельностью афинских магнатов Феагена и Эгия. В доме имелась также коллекция статуй. Возможно, в 529 г. статуи были повалены, у некоторых из них, в частности, Афины, отбиты головы (как показывает археологический контекст).

Круг учеников Дамаския вряд ли был очень многочисленным, в том числе и по причине невероятной даже для нашего времени образованности и

³²*Athanassiadi P. The house of Damascius? // Damascius. The Philosophical History / Ed. P. Athanassiadi. – Arapeia, 1999. – P. 342-347.*

усидчивости, необходимых для вхождения в платоновскую традицию. Последняя представляла собой также и образ жизни, была окружена мистериальной аурой, ощущением избранности, особыми нравами. Это был особый организм, и чтобы войти в него требовался немалый труд. Достижение высот предполагало длительный собственный рост в сердцевине академической мысли.

По многим признакам Дамаский не отличался от схолархов типа Сириана и Прокла. Он занимался прежде всего подробным комментированием Платона.

Когда Афинская школа была закрыта в 529 г. по указу Юстиниана, предписывавшему местным городским властям лишить финансирования языческие школы, Дамаский был уже далеко не молод. После двух лет тщетных ожиданий и надежд на возобновление работы школы, он с группой коллег и учеников совершает путешествие в Персию (531 г.), для приобщения к мудрости неоплатонизма нового шаха Хосрова.

После «Вечного мира» 532 г. между Византийской империей и Ираном Сасанидов упомянутые философы вернулись на родину (533 г.). Дамаский остановился в каком-то из городов Востока, ближе нам не известном, и вряд ли смог или захотел набирать новый круг учеников.

После этого Дамаскию оставалось жить уже совсем немного. Точная дата его смерти неизвестна, но можно предположить, что она ограничилась 30-ми годами VI столетия. В справочной литературе эта дата обычно указывается как 538 г.

Есть версия, что философ умер в Александрии в 550 г., но она не опирается на источники. Кроме того, трудно предположить, что такой автор не писал бы еще в течение 17 лет, находясь в философской среде огромного города.

1.2. Письменное наследие Дамаския

Основной корпус сочинений Дамаския составляют комментарии к диалогам Платона. Сохранился комментарий к «Пармениду». Не сохранились комментарии:

- к «Филебу»,
- к «Федону»,
- к «Алкивиаду I»,
- к «Тимею».

Прочие сочинения: «О первых началах», «Жизнь Исидора» («Философская история», сохранилась только в пересказе Фотия, cod. 130, и некоторых иных фрагментах; реконструирована П. Афанасиади).

Не сохранилось весьма большое количество прочих сочинений. Среди них известны по названиям: «О числе, месте и времени», «Халдейские беседы», 4 трактата о чудесных явлениях («Невероятные рассказы» - «О невероятных дениях» в 352 главах, «О демонах» в 52 главах, «О посмертных явлениях душ» в 63 главах и «О чудесных явлениях» в 105 главах).

Главное сочинение Дамаския из сохранившихся – это «О первых началах». По мнению А.Ф. Лосева, это произведение уникально для всей античной философии. Оно наполнено труднейшими логическими выкладками, оригинальными, весьма детальными и часто весьма изысканными суждениями. Этот труд в науке почти не изучен.

Трактат состоит из 460 небольших глав, из которых первые 125 трудно делимы и составляют общее введение в тему, учение о первопринципе.

Комментарий к «Пармениду» (как и «О первых началах») сохранился в единственной рукописи. Начало этого трактата не сохранилось. Ряд ученых считает, что эти два сочинения представляют собой одно целое. В этом сочинении, завершающем, по сути, античную философию, мы видим наиболее полную, непротиворечивую и детальную картину того, как в древности понимали учение Платона вообще, и его взгляды на Единое, в частности. Дамас-

ский параллельно комментирует как самого Платона, так и комментариев Прокла на это же сочинение. Также комментарий Дамаския можно рассматривать как прямое продолжение аналогичного сочинения Прокла. Дамаский, в отличие от Прокла, занимается не прямым комментированием, а анализом проблемных мест.

Наконец, в 1999 г. П. Афанасиади предприняла попытку реконструкции «Философской истории» Дамаския. На основании Фотия, Суды и других фрагментов, в которой значительную часть составляет «Жизнь Исидора», предпринята попытка описания ситуации в философских школах Афин и Александрии. Это сочинение несет в себе наибольшую историческую информацию среди всех сочинений Диадокха.

Структура «Жизни Исидора» выглядит следующим образом:

Вступление. I. Египет и эллинизм: 1-4. Египет и эллинизм. Под неоплатоновским покровительством египетская и греческая мифология, теология и ритуал смешиваются. Фундаментальный неоплатоновский миф о растерзании Диониса титанами сливается с национальным египетским мифом об Осирисе, который был разорван Сетом-Тифоном. Символизм, объясняющий страсти Диониса, драматизирует платоновское учение об уходе – движении – возвращении, и это напоминает о дихотомии единства-множественности, или о бытии-становлении, которое управляет человеческой жизнью, и об одинокой борьбе, которую каждая воплощенная душа должна вести, чтобы быть восстановленной в единстве; страдания Осириса, с другой стороны, намекают на коллективные бедствия человечества в целом, и «священного народа», в частности, в христианской империи.

II. Исидор: 5-38. Темой книги, заявленной в гл. 5, является нисхождение души с небес на землю, от бытия до становления. Из-за ее осознания своей судьбы, душа Исидора связана с первым рангом людей, которые есть философы; в нем также есть дар пророчества. Далее следует несколько методологических замечаний о биографическом жанре. Среди людей, которых Исидор встретил как молодых людей в Александрии, был Север, консул 470 г., и

с ним вводятся две из основных тем книги, просопографическая и парадоксографическая. Далее следует описание Исидора от внешности до внутреннего человека; анекдоты, относящиеся к его жизни и карьере, и максимы, приводящие его изображение к жизни (оживляющие), в то время как зачастую очевидно противоречивые утверждения Дамаския о своем учителе передают сложность его личности. Так возникает портрет истинного эксцентрика, противоречивой личности, как святого человека, так и интеллектуала.

III. Александрия: просопография и история: 39-58. Александрия: просопография и история языческой общины с конца IV в., перемежающаяся двумя отступлениями (гл. 53 и 58), которые указывают на драматические события гонений на философов в 488 и 489 гг.

IV. Афины в 470-е гг.: 59-70. Афинская интеллектуальная сцена 470-х гг. изображается на фоне мировой политики и культурной истории. Раздел открывается первым приездом Исидора в Афины для дальнейших философских занятий у Прокла где-то в начале или в середине 470-х гг.

V. Александрия в 470-е гг.: 71-96. Возвращение Исидора в Александрию (середина или конец 470-х гг.). Здесь частично господствует Асклепидот, чьи таланты, связи и путешествия возвещают решительно космополитическую атмосферу. Этот раздел также характеризуется повсеместным проникновением международной политики. Личность Пампрепия кажется крупной, в то время как неизбежные связи между его безоговорочной поддержкой язычества и финальным гонением в Александрии ярко выходят на первый план. Отсылка к начальным эпизодам конфликта между этими двумя общинами в Менуфисе предоставляет возможность для существенных вставок о поклонении египтян животным, о теологии, иконографии, символизме и иероглифах, которые могли инспирированы или, как минимум, испытать влияние личных интересов Гораполлона к этим темам.

VI. Золотая цепь: 97-105. «Золотая цепь», или порочная борьба за платоновское наследие в начале 480-х гг., когда Прокл был еще жив, но был сражен старостью.

VII. Александрия в 480-е гг.: 106-131. Александрия в 480-е гг. Люди и события по свидетельству Дамаския. Крон-Сарапион и Тифон-Пампрепий. Злополучный мятеж Илла и его последствия для языческой общины Александрии, где личное соперничество и ненависть использованы монофизитским патриархом Петром Монгом. Описание различных этапов гонений 488-489 гг.

VIII. Обращение в философию: 132-144. Обращение Дамаския в философию под покровительством Исидора и его окончательный отъезд из Александрии. Описание пути следования этих двоих вплоть до приезда в Афины: в Газе им помогает Антоний, которому Дамаский остается навсегда благодарен; затем они приезжают в Бостру, где встречают Дора и делают несколько экскурсий с ним, которые служат примером пристрастия всех этих троих к духовному туризму. Все они (далее) живут в Карию, но не перед посещением Дамаска, Гелиополя и Бейрута, где Исидора встречает неудача. Потратив некоторое время на Асклепиодота в Афродисии они высаживаются в Пирее.

IX. Афины «конца времен»: 145-152. Упадок и интриги в платоновской школе. Неопределенные фрагменты: 153-159.

Дамаский написал также собрание сказочных и фантастических историй, наподобие «1001 ночи», но это сочинение, к сожалению, не сохранилось до наших дней.

В целом обширное и разнообразное письменное наследие Дамаския Диадоча исключительно важно для понимания финальной фазы развития античной философии в целом, и неоплатонизма в его афинском изводе, в частности.

ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ДАМАСКИЯ И АФИНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

2.1. Метафизика трансцендентного в трактате «О первых началах»

Специфической особенностью неоплатонизма была формулировка развернутой метафизической системы. Разбирая традиционные понятия неоплатонизма (начало, единое, всё, сущее, сущность, ум), Дамаский не столько указывает сферы их смыслов и значений, сколько выясняет возможность выразить их в словесной форме. Имя может указывать на суть бытия. Но для античной культуры «божественные имена» не есть предмет богословия и философии. Но Дамаский показывает, что предельные философские понятия сами являются именами. Разум создает форму, в которой объект может быть мыслим. Поэтому все основные категории неоплатонизма по Дамаскию являются лишь именами³³.

Дамаский ищет то, что мы могли бы сказать о лежащем за пределами знания. В теории сущности он оказывается в рамках неоплатонизма несколько ближе к Ямвлиху и Сириану, нежели к Плотину и Проклу.

Говоря о жизни, бытии и уме, Дамаский не стремится создать единую, максимально непротиворечивую конструкцию. Он хочет быть наиболее здравым и правдоподобным. Отсюда в его рассуждениях доминирует не логика, а поиск наиболее подходящих к предмету слов и имен.

Все откровенное или традиционное в неоплатонизме проходит обработку разумом, чаще выступая иллюстрацией к философским схемам, нежели являясь причиной их построения. В этом языческая философия и христианское богословие никогда не могут быть примирены друг с другом. В познании бытие равно формам мышления. Мир же все равно ускользает от полного охвата его разумом. Структура опыта такова, что в нем все равно

³³Светлов Р.В., Лукомский Л.Ю. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадох. О первых началах. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 755-828.

присутствует нечто, не являющееся разумным и не сводимое к последнему. Но бытие – не чистое умствование. Оно – способность и включает в себе внутреннюю динамику, отпечатывающуюся в нашем существовании, хотя и ускользает от интеллектуального взора.

Содержание трактата «О первых началах» насыщено и переполнено множеством разного рода детальных наблюдений. Трактат состоит из 460 небольших глав, которые только начиная со 126 главы поддаются достаточно простому и легкому разделению ввиду совпадения наличной здесь проблематики с основной ноуменальной триадой Прокла, включая учение о приобщении. Но что касается первых 125 глав, то они с трудом поддаются какому-нибудь простому членению ввиду сложности их содержания и перегруженности деталями. Тем не менее, всякий внимательный читатель Дамаския не может скрыть сам от себя своей настойчивой потребности детально разобраться в этой области, хотя для этого и приходится излагать материал указанных 125 глав не буквально в том порядке, в каком содержание этих глав развивается фактически³⁴.

Итак, если иметь в виду эти первоначальные 125 глав, то как можно было бы себе представить общее разделение трактата "О первых принципах"? Поскольку эти первые 125 глав являются введением в основное содержание трактата, то необходимо дать для этого введения и общее название. Мы считаем, что таким названием можно было бы считать следующее: "Общее учение о первопринципе, включая всю доноуменальную ступень". Но тогда станет ясным, что дальнейшая обширная часть трактата (126-319) посвящается ноуменальной ступени с разделением на интеллигибельную часть (126-190), интеллигибельно-интеллектуальную (191-263) и просто интеллектуальную (264-319). После общих разъяснений о всей ноуменальной области (320-337) в дальнейшем, как и у Прокла, у Дамаския следует посленоуменальная ступень (338-396) с подразделением на сверхкосмическую (338-350),

³⁴ Там же. – С. 760.

сверх-и-внутрикосмическую (351-377) и внутрикосмическую (378-396). Заканчивается трактат обширным рассуждением о гипотезах платоновского "Парменида" (397-460), которые получают на этот раз подробную и последовательную характеристику, поскольку до этих пор платоновский "Парменид" хотя привлекался в трактате и очень часто, но спорадически и вполне случайно.

Общее учение о первопринципе, включая всю доноуменальную ступень (1-125). Если рассуждать строго логически, то основной проблемой является здесь, как это ясно уже из названия трактата, проблема начала всех начал. Здесь выставляется следующий основной тезис: начало всего не может входить в это все, так как подобного рода начало будет уже внутри всего и не будет началом всего как целого. С этого тезиса и начинается изложение у Дамаския (гл. 1).

Если мы твердо займем эту позицию, то ясно, что такой первопринцип нельзя будет сводить ни на что другое, поскольку это другое уже предполагает для себя принцип и является не принципом, но чем-нибудь подпринципным. Но тогда, в целях последовательного развития мысли, сюда же нужно будет присоединить соответствующие главы, в которых говорится о том, что нельзя считать первопринципом. Таким первопринципом не может быть ни тело (9), ни природа (10), ни неразумная душа (11), ни разумная душа (12), ни даже сам разум, если его понимать как нечто реально существующее в виде той или иной смысловой объединенности, так что если единое понимать как объединенность, то и единое не есть первопринцип (13). Таким образом, эти главы 9-13 логически прямо следуют за главой 1. Даже и самодвижность, как и неподвижность, и даже само сущее не есть первопринцип (19-21). Первопринцип не есть даже и причина различия, которая относится к его сфере, но не есть он сам (35). Все эти виды действительности сами возможны только благодаря тому или иному принципу, и потому ни в коем случае не могут быть первопринципом, который уже не нуждается для себя ни в каком другом более высоком принципе.

Поскольку этот первопринцип объединяет многое и даже все, он, конечно, есть нечто единое. Но это есть такое единое, которое выше всякой множественности и не нуждается в ней. В то же время, однако, оно должно находиться в определенной диалектической связи со множественностью. Отсюда три типа единства (5). Если начинать снизу, то сначала это есть такое единство, которое является результатом множественности. Выше этого - единое, которое имманентно множественности. И выше всего - единое, предшествующее всякой множественности. Об отношении единого и многого вообще говорится в трактате много раз. Но, пожалуй, один из самых ярких текстов в трактате повествует об этой проблеме в связи с вопросом об "участии" низшего в высшем (108-109). Отсюда становится ясной диалектика единого, многого, бесконечного, всего, целого и первопричины (4, 28-37, 47-48, 52 а). О том же - в связи с понятием монады и диады (50) и в связи с теорией Ямвлиха (51). Сюда же нужно присоединить еще момент максимальной простоты первопринципа (3, 52), присутствующей везде, на всех этапах бытия наряду со сложностью подчиненных частных (8). А это значит и то, что первоединое, которое выше всего и потому непознаваемо, представлено в сфере множественности уже и как познаваемое (2, 6-7, 22, 25-27, 45-46, 49).

Здесь же уместно будет сказать, что Дамаский весьма озабочен правильным пониманием его абстрактных рассуждений у читателя³⁵. Он весьма энергично напоминает и о реальном существовании нашего, то есть материального, мира, и о реальном существовании другого, то есть ноуменального (23), и о реальном существовании мировой души (24). Самое же главное - это то, что Дамаский, по давнишнему платоническому образцу, именует свое первоединое "благом" (22, 31 а, 440), желая подчеркнуть, что в основе всего лежит не просто диалектическое рассуждение, но реальное бытие, вполне качественное и содержательное, но притом еще и совершенное, включая совершенство и всего из него происходящего (53).

³⁵Гарнцев М. Дамаский о невыразимом // Логос. - М., 1999. Вып. 6. - С. 23.

В результате диалектики единого и многого Дамаский находит нужным говорить уже и о структуре получаемой им единораздельной цельности (38), а также о потенции и энергии (14-16, 64-65), а с этим уже связывается и учение об эйдосе и материи.

Что касается наиболее общей характеристики структуры, то эту последнюю Дамаский рисует при помощи терминов "элемент" (stoicheion), "часть" (meros) и "облик", наглядно данная органическая часть (eidos). Посвященные этому вопросу две главы (56-57) написаны чрезвычайно трудным языком, часто граничащим с настоящим туманом, вследствие чего мы здесь не будем входить в анализ этих глав строка за строкой, а формулируем только результат нашего анализа.

Дамаский исходит здесь из весьма популярного во всем неоплатонизме суждения Платона о том, что все конкретно мыслимое является результатом слияния границы и безграничного, или предела и беспредельного. Это слияние Платон называет смешанным. И вот в этом смешанном, говорит Дамаский, мы и должны находить расчлененное целое, которое хотя и состоит из многого, но в то же самое время и присутствует во всем этом многом. Элемент целого - это есть такая его часть, которая еще не отражает никакого целого, а существует сама по себе, как будто бы никакого целого и не существовало. Но взяв такой отдельный и самостоятельно существующий элемент, мы сразу же замечаем, что он относится к чему-то целому, выражает собою то или иное целое и это целое является для него каким-то более или менее существенным атрибутом. Но тогда это уже не будет элементом целого, а будет частью целого³⁶.

Цельность, неразвернутость и максимальную компактность единого, не перешедшего в сферу множественности, Дамаский называет "сплоченностью", или "скованностью" (rhexis). Переходное состояние единого, когда оно стремится стать многим, Дамаский называет "текучестью" (chysis); а такое

³⁶ Там же. – С. 24.

протекание, которое мыслится не в чистом виде, но как процесс изменения какого-нибудь определенного предмета, Дамаский называет "стремлением" (rhyxis). И если *hen* значит "единое", то Дамаский употребляет интересный термин *henoma*, который трудно перевести на русский язык и который можно перевести только описательно - именно как "состояние единого в каждом отдельном моменте его проявления во множественности". Таков же и термин *diacrima*, означающий у Дамаския "состояние раздельного в каждом отдельном моменте проявления этой раздельности в области множественного". Для нас здесь важно еще и то, что свою единораздельную структуру целостности Дамаский ни в каком случае не понимает статически. Все моменты этой структуры мыслятся им обязательно в процессе становления, разумеется, в процессе еще смыслового, но не материального становления. Это обязательно всегда еще и динамическая структура, а не просто структура³⁷.

Что такое эйдос? Он относится к сфере ума и есть то, что в нем установлено как таковое в отличие от всего другого (116), поскольку и сам ум есть прежде всего самотождественное различие (221). Другими словами, эйдос просто есть то, что существует в уме как таковое, то есть он есть ум как бытие (438). Он и сам по себе есть достигнутая и зафиксированная разделенность в сфере ума (86); и, с другой стороны, он, конечно, должен быть отличаем и от всего прочего (18). Поэтому он и существует решительно везде, где что-нибудь отличается и фиксируется, не исключая и материи (40, 93), хотя он вполне от нее отличен (37, 72). Отличаясь от всего прочего, эйдос, конечно, отличается и от первоединого, но даже и с первоединым эйдос совпадает тем, что он, будучи составленным из единого и многого (58) и, значит, будучи чем-то составным (9), является в себе тоже неделимым и состоит тоже из таких же неделимостей, "атомов" (454). Только потому, что он неделим в себе и в то же самое время оформляет все делимое, - только поэтому он является основной характеристикой демиургии (346). Но еще и до демиургии эйдос

³⁷Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 244.

сы, полностью отличаясь друг от друга, обязательно участвуют одни в других (126) и по самой своей природе не могут существовать отдельно, одни без других (126b).

Но для определения эйдоса необходимо иметь в виду и отношение эйдоса к материи. То, что он отличен от материи и, тем не менее, в ней всегда присутствует, мы уже знаем. В этом смысле материя ничем не отличается и от всего прочего, что участвует в эйдосе. Ведь все вообще феноменальное и указывает на идеальное, на эйдосы, то есть на разные свойства этого идеального (102); и, с другой стороны, эйдосы являются парадигмой всего зависящего от них феноменального (218), как и образы человеческого мышления в свою очередь зависят от чистых эйдосов (345). А если эйдос есть парадигма для материальных вещей, то это значит, что он является некоторой общностью для того или иного множества вещей, то есть является уже родовой конструкцией. Но это не мешает ему ни сохранять свою неделимую единичность, ни предполагать над собой еще более высокие родовые конструкции (375). Что же касается эйдетического функционирования в низших областях, то жизнь, например, не существует без эйдоса жизни (284), а конечным пунктом инобытийного становления эйдоса является самое обыкновенное материальное тело, которое тоже есть эйдос, но только не чисто смысловой, а материально осуществленный (там же). Таким образом, чистый эйдос, погружаясь в материю, находит себя в материи, то есть возвращается к самому себе в обогащенном виде (274), так что существует целая иерархия инобытийного функционирования эйдоса (100).

Итак, последним достижением понятия эйдоса является констатация его триадической структуры³⁸. Но раз мы дошли до триадической структуры, то в дальнейшем эйдос будет играть отнюдь не первую и отнюдь не исключительную роль, но - только в связи с триадой вообще.

³⁸ Там же. – С. 299.

Эту общую триаду Дамаский в основном понимает, вместе с другими неоплатониками, как бытие (субстанция), жизнь и ум в собственном смысле слова (58). Та же триада формулируется у Дамаския как "отец", "потенция" и "ум", а также как "наличие" (*hyparxis*), "потенция наличия" и "мысль потенции" (54). После общей формулировки этой основной триады (сюда же 66) Дамаский специально рассматривает сначала первый из этих принципов как в его связи с более высоким принципом (44, 62-63, 68), так и в его собственной значимости (67), равно как и отношение третьего из этих принципов к первым двум (60-61, 69). Второй принцип Дамаский связывает с учением Платона о "свете души" (41), в то время как "свет истины" Платон связывает с единым (40). Кроме того, свой третий принцип Дамаский отождествляет с тем "смешанным", в котором сливаются "предел" и "беспределное" в "Филебе" (у Дамаския 55).

Однако весьма существенной характеристикой основной триады является не просто перечисление и статический анализ соответствующих категорий, но и их смысловое становление и их взаимный переход. Дамаский тратит огромные усилия, чтобы всю эту диалектику пребывания на месте, эманации и реверсии (возвращения) сделать возможно более глубокой, разносторонней и обстоятельной.

Далее, очень важным является у Дамаския одно рассуждение об эманации, которое выражено у него чрезвычайно трудно и мудрено, но которое, как нам кажется, нам удалось расшифровать и изложить простейшим образом. Это - учение о двух типах эманации, гомогенном (или гомомерном) и негомогенном (или негомомерном).

Вообще весь этот раздел, то есть главы 1-125, написан весьма трудным языком, в котором мы выше пытались найти наличную здесь скрытую и вполне ясную логическую систему³⁹. Из всей этой части трактата можно указать еще на главы, посвященные теории познания (70-71, 80-84), но, судя по

³⁹ Там же. – С. 300.

другим главам (72-79), вся эта проблема относится скорее к реверсии, чем к эманации. Точно так же в этой части трактата попадаются главы, посвященные предварительной концепции отождествления диалектики и мифологии (110-111, 113, 123-125). Наконец, здесь имеются главы, которые являются прямым введением в триадическую диалектику всей ноуменальной области (99, 112, 115, а также в значительной мере 104, 106, 116-122).

Первый раздел всей ноуменальной области - это интеллигибельная часть - рассматривается здесь с подразделениями на ту часть, которая возникает ввиду участия в бытии всех его эманационных функций, кончая учением о бесконечности, или вечности (126-138), на диалектику единства, множества и цельности (139-172) и на учение о целостной бесконечности (173-190). Эта ступень ноуменальной области заслуживает самого тщательного анализа; и этому тщательному анализу стиль Дамаския отнюдь не мешает, хотя философ трактует здесь крайне изысканные извивы своей мысли; но этот стиль только способствует анализу, поскольку Дамаский везде старается здесь внимательнейшим образом отдельно сформулировать каждую проблему.

Исходя из нерасчлененного единого и переходя к его множественному членению, философ естественным образом объединяет категории единства и множества в новую категорию, которую он называет бесконечностью. С другой стороны, однако, переход от единства к множеству, по Дамаскию, не может совершаться как попало, то есть смутно и глобально, но только и определенном порядке, структурно; и, следовательно, философ тут же должен трактовать о соединении единства и множества еще в новую категорию цельности. И получается основной вывод всей интеллигибельной триады - это структурная бесконечность, единораздельно-целостная бесконечность. Уже тут залегает категория божества, хотя до отдельных божественных имен еще далеко. И тут же залегает категория эйдоса, который есть не что иное, как единораздельно данная целостность бесконечного⁴⁰.

⁴⁰ Там же. – С. 312.

Интелигибельно-интеллектуальное (191-263). После интелигибельной области всей общеноуменальной сферы Дамаский переходит к той области, которую он вместе с Проклом называет областью интелигибельно-интеллектуальной. Насколько нам удалось проанализировать эту часть трактата, мы могли бы сказать следующее. Дамаский также и здесь подчеркивает, что все вообще его деления сводятся к основному триадическому разделению: пребывание в себе, эманация и возвращение. Это самое деление он применяет и ко всей интелигибельно-интеллектуальной области, взятой в целом, как об этом можно читать в специальной главе (191), и в применении к внутреннему разделению самой этой области (204). Следовательно, если полученная у нас первая интелигибельная ступень заканчивалась учением об эйдосе, то вторая ступень, интелигибельно-интеллектуальная, - есть эманация эйдоса, то есть его функционирование во внеэйдетической области.

Здесь после общего перечня проблем, относящихся к этой области (191), мы находим сначала общее учение о числе (192-239) с разъяснением числа в отличие от просто множества (196-197), от монады, которая вполне мыслима еще на интелигибельной ступени (199, 201-203), а также от единства и бесконечности вообще (200).

Установленная здесь категория числа в дальнейшем уточняется 1) в связи с необходимостью находить в числе три интелигибельных момента, а именно единства, сущего и единства сущего (204-216), 2) в связи с собственным оформлением этого непрерывно становящегося эйдоса, то есть числа, в виде жизни с присущими ей своими собственными субстанциально-смысловыми структурами (217-229) и 3) в связи с соответствующим анализом платоновского "Парменида" (230-239). Здесь Дамаский вводит очень важную категорию жизни⁴¹; и нужно понимать, почему он это делает именно в контексте учения о числе. Дело в том, что число как количество не содержит в себе того качества, которым характеризуется интелигибельный эйдос.

⁴¹Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 313.

Но жизнь, взятая в чистом виде, когда уже не видно ее интеллигибельно-смысловой целенаправленности, тоже есть не что иное, как смутное становление и творчество. Поэтому, с точки зрения Дамаския, жизнь и надо рассматривать именно в контексте учения о числе.

Наконец, последний раздел всей этой интеллигибельно-интеллектуальной части, как того требует основной триадический закон, является объединением числа вообще и его жизненного осуществления. Именно если предыдущий раздел закончился категорией свершения, то весь этот раздел является учением о совершенстве и потому основная функция числа и жизни трактуется здесь как усовершенствительная (*telesioyrgice*). Этот усовершенствительный принцип полагает своих усовершенстелей как исходное начало (*telestice*) и как окончание процесса совершенствования (*demioyrgice*) (252-260).

Поскольку, однако, речь идет не только о жизненных функциях числа, но и об его чисто количественных функциях, то Дамаский вводит еще категорию фигуры (261-262). Еще и раньше (254) Дамаский заговаривал о такой эманации целостности, когда эта последняя получает свою собственную структуру, а именно начало, середину и конец. И вот теперь, в конце всей этой интеллигибельно-интеллектуальной части, Дамаский - и со своей точки зрения вполне последовательно - рассматривает уходящую в неопределенную даль числовую эманацию также и в своем окончательном, то есть уже установившемся, виде. Это значит, что число эманировало в сферу пространства и с достижением окончательной и совершенной структуры этого пространства необходимым образом приняло вид той или иной фигуры.

Мифология представлена у Дамаския довольно расплывчато⁴². Дело в том, что предыдущая интеллигибельная область имела настолько общий характер, что там еще не появлялись имена определенных богов, а можно было говорить только о божественном вообще. Вся эта область была одинаково и

⁴² Там же. – С. 350.

светом и тьмой (125b). Но интеллигибельно-интеллектуальная область уже вносит сюда определенную структуру, правда, пока все еще слишком общую. Дамаский перечисляет здесь малопонятные имена разных восточных богов. И, насколько можно судить, трактуя всю интеллигибельную область как мировое яйцо, Дамаский считает, что интеллигибельно-интеллектуальная область есть такое яйцо, которое уже расколосось на небо и землю, и вот эту-то первую космическую или, лучше сказать, докосмическую брачную пару он именует Ураном и Геей (125с). Об Уране в трактате имеется еще несколько указаний (94, 205), но у Прокла (выше, с. 91) диалектически-мифологическое место Урана указано более определенно.

Интеллектуальное (264-319). После предварительного и для настоящего трактата обычного перечисления основных проблем (264) и после аргументации о седмичном разделении этой области вместо обычного триадического (265-267) Дамаский весьма многословно трактует о том, что значит "в себе" и "в ином" для этой ноуменальной области (268-277). И только в конце этой части (275-276) Дамаский, не употребляя термина "организм", дает изображение именно того соотношения "в себе" и "в ином", которое характерно как раз для организма. Именно "в себе", то есть единая и нераздельная субстанция, должно целиком присутствовать в каждой своей части; а поскольку каждая такая часть в отношении целого есть уже его иное, то и возникает необходимость такой категории, которая после этого иного субстанциально вернулась бы к исходному целому⁴³.

Учение Дамаския об интеллектуальной области есть, попросту говоря, учение об организме. Точнее говоря, понятием организма у Дамаския заканчиваются все три ноуменальные области; но только в интеллигибельной области организм мыслился как бытие, в интеллигибельно-интеллектуальной области - как жизненно-числовая структура и в интеллектуальной области - как слияние бытия и жизни в одно живое существо.

⁴³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 352.

Если получена категория жизни, представленной как целесообразный и структурно определенный организм, то ясно, что дальше должна пойти речь о функциях этого организма. В посвященном этому вопросу разделе (278-293) очень много слишком общих рассуждений о покое и движении, о которых, по Дамаскию, необходимо говорить при изучении вопроса о функциях жизни. Как он правильно рассуждает, дело здесь не просто в покое и движении как самостоятельных категориях, но в том, что является оформленным через этот покой и это движение, то есть не в интеллигибельном бытии, но в интеллектуальной жизни (286, 288-291). Сущность же данной ступени рассуждения формулируется как жизнепородительная (*dzoogonos*). Среди обширного многословия этот момент формулируется у Дамаския очень ясно (283-284), с последующими тонкими сопоставлениями проводимой теории и учений Платона и Прокла (294-300).

Однако, если сама категория жизни была продолжена анализом функций этой жизни, то есть в виде жизнепорождающих функций, то и эти жизнепорождающие функции тоже должны быть взяты в их цельности и нераздельности. Но для этого уже мало только категорий покоя и движения, конструирующих эту жизнепородительную функцию. Необходимо, чтобы она развивалась столько, сколько надо, но где-то должна также и прекратить свое становление, чтобы ее можно было обозреть как целое.

Дамаский уточняет чисто жизненную пару категорий и называет их тождественность (*taytotes*) и инаковость (*heterotes*)⁴⁴. Новым названием для этой заключительной части всего учения о жизненном организме, или об органической жизни, является у Дамаския термин "демиургия" (301-311). Дается также и расширительное его толкование в связи с категориями причины и действия, рода и вида, субстанции и акциденции; и все это - с неизбежными ссылками на Платона и Прокла (312-319). Тут же - и разного рода подробности о всех предыдущих категориях, относящихся к трем основным ноуме-

⁴⁴ Там же. – С. 365.

нальным областям (320-337). А дальше уже начинается анализ того, что следует после всей ноуменальной области, то есть начинается диалектика не ума, но души, то есть космической души.

Не совсем понятно, почему Дамаский так мало говорит о мифологии второй интеллектуальной ступени, после того как много и подробно говорится у него о Кроносе и о разных мифологических существах, характерных для его области (205-206). О второй интеллектуальной ступени, то есть не о жизни просто, но об ее функционировании, говорится только, что ее возглавляет Рея (267, 284), которая без Кроноса рождает Куретов (278). Эти Куреты именуются "неумолимыми", или "суровыми", поскольку они охраняют собою все достижения реально функционирующей жизни. Они существуют еще в Кроносе, но как причина, в Рее - как факт причинения, а в Зевсе - как способ участия в действительно причиненной жизни (292). Об Афине, которая, по Проклу (выше, с. 94), играет огромную роль в этой второй интеллектуальной области, упоминания у Дамаския не очень внятные.

О Зевсе в трактате, тоже говорится слишком мало. То, что он обнимает в себе одно и все (311), не так интересно, потому что, в конце концов, это относится и ко всем богам. И что он именуется Паном ("Пан" - это по-гречески и есть "Все") - это тоже для Дамаския не удивительно (123). Важнее утверждение, что Афина есть "внутренняя сущность" (*hуpαrχis*) Зевса, то есть она - его разум (96). Но что касается уточнения этого разума Зевса, то тут мы имеем у Дамаския прекрасное по своей ясности суждение. Таким образом, Зевс есть не что иное, как предел всех жизненных эйдосов, а Рея есть предел жизни вообще (284). Между прочим, такое понимание Зевса трактуется у Дамаския как условие возможности теургии, потому что теургическая операция есть только частный случай, или частное выражение, всеобщего данного тождества разума как идеи и жизни как материального воплощения этой идеи (96).

Посленоуменальная область (338-396). Мы уже знаем, что эта область, как и у Прокла, состоит у Дамаския из трех ступеней - сверхкосмической

(338-350), сверх-и-внутрикосмической (351-377) и внутрикосмической (378-396).

Сверхкосмическая ступень (338-350). В сравнении с Проклом эта ступень, как и вся посленоуменная область, представлена у Дамаския чрезвычайно абстрактно и решительно без приведения каких бы то ни было мифологических примеров. Общая идея этой ступени рассматривается в двух последних главах (349-350) и, несмотря на крайнюю замысловатость, сводится к одному простому тезису.

При переходе интеллекта в свое инобытие мы получаем уже не просто одну субстанцию, которой вначале был чистый интеллект до перехода в свое инобытие, но имеем уже две субстанции⁴⁵. И в этом случае нужно говорить уже не просто о различии одного и иного, но об отличии одной субстанции от другой, когда одна субстанция не нуждается в другой, а эта другая впервые только и возникает благодаря своему подобию первому и исходному субстанциальному моменту. Эта простая мысль излагается у Дамаския при помощи весьма мудреных рассуждений, понимание которых для нас осложняется еще и тем, что Дамаский в данном случае все время пытается использовать платоновского "Парменида", а целесообразность этого использования отнюдь не везде для нас очевидна.

Сверх-и-внутрикосмическая ступень (351-377). По существу дела, здесь мы не находим ничего принципиально нового по сравнению с тем, что находили у Прокла по вопросу об этой диалектико-мифологической ступени, или о так называемых "независимых", "промежуточных" или "абсолютных" богах. Здесь у Дамаския тоже приводится очень важная диалектика самой категории олимпийских богов, которая указывает на их промежуточное положение - между сверхкосмическим и внутрикосмическим принципами.

Собственно, это и есть самые настоящие космические боги, если под космосом понимать нечто целое и неделимое и нечто закругленное в себе,

⁴⁵ Там же. – С. 398.

которое резко отличается и от того, что выше космоса, и от того, что внутри космоса. Это есть как бы пограничная окружность космоса, в которой соприкасаются области сверхкосмические и область внутрикосмическая. Подробную диалектику этого соприкосновения Дамаский осуществляет здесь в специальных главах (355-357, 362). Рассматриваются здесь и другие категории, заимствованные из "Парменида", вроде большого и малого или равенства и неравенства (372, 374-375)⁴⁶.

Внутрикосмическая ступень (378-396). Эта ступень рассматривается у Дамаския тоже в связи с толкованием определенных мест из платоновского "Парменида". На этот раз Дамаский использует текст "Парменида" о времени (152 а - 155 d), поскольку вся эта внутрикосмическая область как область подлунная характеризуется именно нашим конкретным временем, то есть таким становлением, которое то причастно бытию, то не причастно бытию и которое становится то старше, то моложе, возникая, развиваясь и вновь погибая. Тут, конечно, есть и свои боги (381), но это такие боги, которые уже не являются богами только бытия, но являются в то же время и богами становления, так что в данном случае бытие и становление являются одним и тем же (383). Особенно интересно привлечение Дамаскием указанного рассуждения Платона о том, что во времени бытие становится и старше себя, и моложе себя, и оказывается одновременным с самим собою (385). Время, как его изображает Дамаский, предполагает категорию вечности, а также категорию автодзоона (387), так что время оказывается сразу и непрерывным и прерывным (389). Дается диалектика вечности (времени) и мгновения (390), а также и диалектика моментов времени, то есть прошедшего, настоящего и будущего (392).

В заключение даются разного рода уточнения и дополнения по всей данной внутрикосмической ступени (394-396).

⁴⁶Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 412.

После анализа всей ноуменальной области трактат Дамаския "О первых принципах" заканчивается анализом так называемых гипотез. Необходимо вспомнить то, что мы раньше (выше, I 9) говорили о существовании этих гипотез. Кратко говоря, это - те основные ступени диалектики одного и иного, которыми занимается Парменид Платона и которых в "Пармениде" насчитывается восемь. Другие философы общее количество основных диалектических ступеней увеличивают до девяти. Так поступает и Дамаский.

Но это исследование "Парменида" в течение всего трактата хотя и было очень частым, но все же было более или менее случайным⁴⁷. Естественно, что в конце своего трактата Дамаский захотел дать свое понимание "Парменида" уже в систематическом порядке с анализом не своих собственных проблем в связи с "Парменидом", но с анализом специально самого "Парменида" в порядке систематического развития его самого, то есть "Парменида" в целом. Не забудем также и того, что указание на комментаторство платоновского "Парменида" содержится уже в названии самого этого трактата, что также делает вполне естественным обращение к анализу "Парменида" в целом.

Но естественным является также и то, что свой анализ платоновских гипотез (397-460) Дамаский начинает не с первой гипотезы, но с третьей. Это - потому, что первая гипотеза, которая касается исходного первоединства, и вторая гипотеза, содержащая в себе основные логические категории, слишком часто использовались Дамаскием в течение всего трактата. Чтобы указать на самое главное, скажем, что на платоновском учении о первоединстве основываются такие главы, как 5, 13, 46, 57, 69, 101 а, 198, 209, 217, а на теории основных логических категорий - множество глав, начиная с 84 и кончая 357.

Итак, вся эта последняя часть трактата Дамаския начинается с третьей гипотезы. Свою третью гипотезу (397-415) Дамаский, так же как и Прокл, понимает не в связи с разделением у Платона. У Платона третья гипотеза

⁴⁷Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 553-582.

формулирует выводы для иного, которые получаются на основе относительного полагания одного. В "Пармениде" Платона этому посвящены страницы (157 b - 160 b), которые не относятся к третьей прокло-дамаскиевской гипотезе. Свою третью гипотезу Прокл и Дамаский находят в том окончании второй платоновской гипотезы (155 e - 157 b), которое посвящено не системе самих категорий, но их становлению в виде взаимопронизываемой непрерывности, когда, собственно говоря, нельзя указать, где кончается одна категория и начинается другая, так что этот раздел у Платона (155 e - 157 b) кончается учением о "внезапности" возникновения каждой категории в связи с предыдущей и последующими категориями (156 de). Таким образом, то, что Дамаский будет называть своей четвертой гипотезой, будет соответствовать платоновской третьей гипотезе, так что платоновская вторая гипотеза оказывается разбитой у Дамаския на две отдельные гипотезы⁴⁸.

Свою четвертую гипотезу, которой он посвящает тоже достаточно места (416-423), Дамаский, значит, отождествляет с третьей платоновской, которая, как мы сейчас сказали, является ответом на вопрос, что такое иное при относительном полагании одного.

Пятая гипотеза Дамаския (424-431) -это платоновская четвертая гипотеза (157 b - 159 b). Есть становление эйдосов без самих эйдосов. Это общенеоплатоническое учение об умственной материи. Она есть та логическая сплошность и непрерывность, которая является материалом для эйдетических оформлений, но сама лишена отдельных эйдосов.

Шестая гипотеза Дамаския (432-440), как это теперь уже само собой ясно, есть не что иное, как пятая платоновская гипотеза (160 b - 163 b), трактующая отрицание одного (в отличие от прежних его утверждений в первых четырех платоновских гипотезах) и возникающие из этого выводы для самого же одного. Уже заранее можно сказать, что если одно отрицается, то это еще не значит, что оно отрицается целиком. В этой пятой платоновской и

⁴⁸ Там же. – С. 555.

шестой дамаскиевской гипотезе говорится не об абсолютном отрицании одного, но пока только о его относительном отрицании, то есть отрицается здесь, собственно говоря, не все одно, но только его отдельная структура, то есть отрицается его эйдос. Но что же такое эйдос, который уже не имеет своей эйдетической структуры, но все же есть нечто? Дамаский думает, что это есть чувственное тело, которое чем-то остается, но только не эйдетически-смысловой отдельностью. Его отдельность - иная, то есть уже чувственная⁴⁹.

В седьмой гипотезе (441-447), которая развивается параллельно платоновской шестой (163 b - 164 b), речь пойдет не об одном в условиях его относительного отрицания, но об одном в условиях его абсолютного отрицания. Что же мы должны думать о таком одном, если в нем вообще все отрицается, то есть все отдельное и расчлененное? Очевидно, это будет такое одно, которое вообще есть просто ничто или, точнее сказать, только еще возможность чего-нибудь. И если в шестой гипотезе речь шла о отдельных, чувственных телах, то, очевидно, здесь пойдет речь уже о чувственной материи вообще, подобно тому, как в умственной области мы переходим от отдельных эйдосов к безраздельной, не-расчлененной и непрерывной материи, пока еще чисто умственной; подобно этому Дамаский и здесь переходит от чувственных тел своей шестой гипотезы к чувственной материи своей седьмой гипотезы.

Восьмая гипотеза Дамаския (448-454) соответствует, как теперь уже заранее очевидно, платоновской седьмой гипотезе (164 b - 165 e). Она основана на том, что из относительного отрицания одного делаются выводы для иного. Относительное отрицание в платоновском "Пармениде", как и относительное утверждение, говорит о структуре отрицаемого или утверждаемого одного. Здесь, следовательно, ставится вопрос о том, как нужно понимать такое иное,

⁴⁹ Там же. – С. 556.

которое является становлением, в котором нет определенной структуры, то есть нет эйдетической структуры.

Дамаский занят чувственно-материальным телом уже как суммой дискретных качеств. Такие качества, конечно, все время плывут, поскольку они, как материально становящиеся, никогда не пребывают в одном и том же месте. И если здесь можно говорить о чем-нибудь постоянном, то это будут не тела и не их свойства, но, скорее, абстрактно понимаемые атомы вещей и их свойств. Об этих атомах дискретно составленного чувственно-материального тела Дамаский говорит специально (449)⁵⁰.

Эта вещественная текучесть дискретно сложного тела подчеркивается у Дамаския различием "иного" (*ta alla*) и "другого" (*ta hetera*). И этому тоже посвящается целая глава (452). Дело в том, что об "ином" говорится в том случае, когда оно не определяется субстанциально, а говорится только об отличии его от одного. Когда же употребляется термин "другое", то тут имеется в виду не просто какая бы то ни было вещь, лишь бы она отличалась от одного, но имеется в виду и какое-нибудь определенное свойство этого иного, какая-нибудь та или иная его субстанция. Так вот, поскольку в восьмой гипотезе Дамаский заговорил о дискретно-сложном теле, то и все свойства такого тела тоже должны быть сложны и дискретны, а для этого они должны обладать своей собственной и тоже вещественной субстанцией.

Дамаский, трактуя в своей восьмой гипотезе о дискретно-сложном теле и об его дискретно-сложных свойствах, подчеркивает всю нереальность такого чисто телесного же понимания тела и таких же свойств. Реально такое тело, которое что-нибудь значит, то есть несет на себе какую-либо идею. А если нет никаких идей, то, строго говоря, не существует и никаких вещей и никаких их свойств. И если мы все же говорили о таких бессмысленных вещах и их свойствах, то это вовсе не есть результат нашего реального восприятия их. Это, скорее, наше сновидение, а не результат реального восприятия ре-

⁵⁰ Там же. – С. 558.

ально существующих тел. И об этой сновидческой природе тела, представляемого как конгломерат дискретных особенностей и частей, у Дамаския тоже целая глава (453).

Девятая гипотеза Дамаския (455-459), соответствующая восьмой гипотезе Платона (165 e - 166 c), трактует выводы для иного теперь уже при абсолютном отрицании одного. Если при относительном отрицании одного оставались в ином все же какие-то тела, хотя и дискретно-множественные, то здесь, поскольку отрицается само одно уже целиком, в ином не остается даже и дискретно-множественных тел, а остается, собственно говоря, ничто, но ничто особого рода, то есть материя тоже особого рода. Это - материя дискретно-множественной телесности, то есть что-то уже сугубо абстрактное, сугубо "сновидческое"⁵¹.

После обзора девяти гипотез в трактате Дамаския имеется еще последняя глава (460), которая, как это естественно, трактует о разных понятиях иного, которые выступали во всех предыдущих главах трактата. Ведь если диалектика одного и иного является основной для выяснения вопроса о первых принципах, то естественно сделать заключение и о том, что как одно, так и иное во всех гипотезах выступали в разных смыслах. Но что касается одного, то разное употребление этого термина характерно уже для "Парменида" самого Платона. Именно одно было утверждаемое и отрицаемое, и оно утверждалось и отрицалось то в абсолютном, то в относительном смысле. Что же касается иного, то типы его функционирования не выступали с такой же логической отчетливостью ни у Платона, ни у Дамаския. Поэтому Дамаский в данной главе намечает разные типы этого иного. Таким образом, инаковость во всех девяти гипотезах была разная, она выступала в разной степени и, следовательно, подчиняется определенному иерархическому порядку.

В этой главе важно еще и то, что Дамаский подчеркивает свое отличие от Прокла, хотя и не указывает, в чем именно заключается это отличие. Мы

⁵¹ Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 580.

уже видели, что оно заключается по преимуществу в толковании гипотез от шестой до девятой в положительном смысле, то есть в толковании их как диалектики феноменальной картины действительности в отличие от существенно-смыслового ее понимания.

Весь трактат Дамаския о первых принципах посвящен проблеме единства, или, точнее, проблеме первоединства с вытекающими из него бесконечно разнообразными триадами. Без преувеличения надо сказать, что первоединство и его триадические эманации не просто рассматриваются здесь, не только продумываются и излагаются, но являются неустранимым предметом каких-то напряженнейших и неистовых исканий. Это не просто внимательность или увлечение. Это - самый настоящий восторг и какой-то рассудочный экстаз. Проблема единства в его триадической выраженности - это у Дамаския какое-то сплошное неистовство, какая-то нигде не слабеющая одержимость⁵².

Дамаский неистоим в постановке все новых и новых проблем; и при этом что ни проблема, то новое противоречие. В трактате масса мест, где, казалось бы, данная проблема решается окончательно. Однако тут же оказывается, что это вовсе не есть окончательное решение проблемы, а только указание на необходимо следующее за этим отрицание предложенного решения и на возникновение еще новой проблематики, противоречащей только что полученному положительному решению предыдущей проблемы.

Дамаский - это созерцатель и провозвестник всеобщей и непрестанно бурлящей негативности и поэт неизменно и без конца клокочущих противоречий всего бытия с начала и до конца и всей жизни, не только человеческой и природной, но даже и божественной и, что интереснее всего, всей сверхбожественной жизни, знатоком и упоенным провозвестником которой, между прочим, Дамаский тоже является. О Дамаскии обычно пишется, что он также и мифолог, и мистик, и теург. В значительной мере это правильно, поскольку

⁵² Там же. – С. 581.

у него имеются ссылки на разный род "халдейские", "египетские" и так называемые "орфические" представления.

Есть одна поразительная особенность Дамаския, которая роднит его с общеантичной скептической традицией. Собственно говоря, кто верит в судьбу, тот отрицает осмысленную закономерность существующего, никогда не знает, что может случиться, и потому всегда скептик. Вся античность верит в судьбу. Следовательно, вся античность скептически⁵³. Но это одна сторона дела. Рядом с непознаваемой судьбой античный гений признавал прекрасно и закономерно устроенный космос. Поэтому неоплатоники не очень любили говорить о судьбе. Они говорили о ней только в том смысле, что она совпадала с разумной закономерностью всего существующего. Поскольку, однако, реалистически мыслящий античный гений не мог отрицать в жизни и космосе наличия бесконечных случайностей, бесконечных неразумных явлений и частых катастроф, постольку всю эту катастрофическую действительность он пытался объединить с постоянной разумной упорядоченностью. Отсюда вместо веры в неразумную судьбу у них возникла убежденность в существовании такой высочайшей причины, которая уже совмещает в себе и все разумное и все неразумное и которая несводима ни на то, ни на другое, будучи выше того и другого. Со времен Платона этот наивысший принцип всего существующего стал именоваться единым, или первоединым; и этот первопринцип перешел ко всем платоникам, а в неоплатонизме он даже возобладал. История неоплатонизма есть не что иное, как постепенное углубление и расширение этой идеи сверхсущего первоединства. Налично первоединство и у Дамаския, и не просто налично, но, можно сказать, торжествует свою всеокрушительную победу и является предметом самого настоящего иступленного молитвословия. Но тут важен не только самый прогресс идеи первоединства. Поскольку у Дамаския такая невероятная мощь диалектически изысканных и микроскопических построений, то сам собой возникает

⁵³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 301.

вопрос, как же все эти логические изыски совместить с учением о непознаваемом первоедином⁵⁴.

В самом деле, взяв любой предмет мысли, мы, по Дамаскию, тут же должны констатировать, что предмет как целое и предмет как части целого неразличимы, поскольку первоединое одинаково присутствует в предмете как в целом и в предмете как сумме частей целого. Но если мы возьмем два предмета мысли, то их, собственно говоря, будет не два, а один, поскольку в своей последней основе они есть не что иное, как неразличимое первоединое. То же самое необходимо сказать и о трех, и о четырех, и о сколько угодно многих предметах. Получается, что нет ни более раннего, ни более позднего предмета, поскольку и более ранний и более поздний предметы все равно есть один и тот же предмет. Нельзя отличить ни большого и малого, ни причины и действия, ни идеального и материального, ни подвижного и неподвижного, ни вообще движения и покоя. В конце концов, получается, что вообще нельзя различать, что познаваемо и непознаваемо, что логически выше и ниже, что общее и что единичное. Все покрывается одним неразличимым туманом всеобщего первоединства. Но кто-нибудь спросит: вы что-нибудь утверждаете или ничего не утверждаете, когда говорите о всеобщей непознаваемости? В ответ на это настоящий философ, по Дамаскию, должен сказать, что он, собственно говоря, не утверждает и этой непознаваемости. Так что же вы, в конце концов, утверждаете, если вы не хотите утверждать даже своего отрицания? А мы, как нужно думать по Дамаскию, вообще ничего не утверждаем и не отрицаем. Мы не только ничего не утверждаем, поскольку мы все отрицаем; но мы даже ничего и не отрицаем, и наше отрицание есть, собственно говоря, "сверх-незнание" (De pr.I 29, p. 56,8).

Ноуменальная диалектика первоединого приводит Дамаския к тому, что нельзя утверждать даже отличия первоединства от всего прочего и нельзя утверждать и его тождества с этим последним. Оно выше всего; и, следова-

⁵⁴ Там же. – С. 311.

тельно, оно выше и себя самого. Оно ни в чем не нуждается; и, следовательно, оно не нуждается даже и в самом себе. В результате таких почти, можно сказать, нигилистических порывов рушится не только всякая логическая система, но и вообще возможность иметь какое бы то ни было логическое суждение.

Подобного рода ход мысли, несомненно, оказывается скептицизмом⁵⁵. Но, отдав дань этому скептицизму Дамаския, тут же необходимо его ограничить. Прежде всего, никуда не денешься от рассмотренного у нас выше неустанного логического энтузиазма, которым наполнен трактат Дамаския. Скептицизм характерен для Дамаския. Но он нисколько не исчерпывает философии Дамаския, а только является одной из ее особенностей. Кто не понимает этого совмещения логического скептицизма и логического энтузиазма у Дамаския, тот даже еще и не приблизился к пониманию подобного рода странной и незамысловатой философии.

Далее, если мы даже и решились бы свести теоретическую философию Дамаския только на один скептицизм и только на один нигилизм, то все же у Дамаския еще остается нетронутой вся практическая философия; а в ней мы находим и теургию, и магию, и всю философию. Иной, может быть, скажет, что вся теоретическая философия Дамаския кончается скептицизмом именно ради возвеличивания теургии. Но это не так. Скептицизм осуществляется у Дамаския не ради превознесения теургии, но ради исчерпания всех логических возможностей вообще. Правда, Дамаский настолько увлечен своим логическим энтузиазмом, что часто забывает делать какие-нибудь выводы для мифологии и теургии. Но, конечно, дело не в этом. Дело в том, что Дамаский хочет быть до конца и логическим скептиком и логическим энтузиастом; и независимо от этого он в то же время хочет быть и последовательным теургом. Таков неумолимый скептицизм этого последнего этапа античной философии.

⁵⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 254.

Наконец, повсеместное и вездесущее пребывание непознаваемого первоединства еще и потому не пугает таких мыслителей, как Прокл и Дамаский, и еще потому радостно для них, что само это абсолютное первоединство есть для них не что иное, как последнее обобщение исходных для всей античности космических интуиции. В предыдущем мы уже много раз убеждались в том, что исходный, непререкаемый и максимально убедительный для античности абсолют - это чувственно-материальный, видимый и слышимый космос с землей в центре, которая окружена вечно и закономерно движущимся небесным сводом. Тут не было абсолютной личности, которую стали признавать в периоды монотеизма и которая была бы выше всякого чувственного космоса. Этот чувственно-материальный космос был живым, одушевленным и разумным существом; но в смысле абсолютной личности он был и вполне безличен и вполне бездушен. И это для античных людей было очень утешительно⁵⁶.

Но отсюда мы уже не можем удивляться тому, что наивысшая обобщенность всего существующего, которую неоплатонизм понимает в виде сверхсущего первоединого, тоже и лишена личности, и лишена души, и лишена своей священной истории, и характеризуется только арифметическим термином "единство". Его естественность, его убедительность и его утешительность в такой же мере непререкаемы, как непререкаем и астрономический космос, тоже в своей основе бездушный и безличный. Ведь эти бездушные и безличие могут приписываться античному космосу только с точки зрения либо средневекового персонализма, либо новоевропейской абсолютизации человеческого субъекта. Для самих античных людей это первоединое как последняя обобщенность чувственно-материального космоса было и достаточно лично и лишено всякого бездушия. Следовательно, уже и культурно-исторический стиль античного первоединого вполне обеспечивал для античной мысли и всю ее антискептическую тенденцию и весь ее постоянный чув-

⁵⁶ Там же. – С. 188.

ственно-материальный оптимизм. В этом смысле можно прямо сказать, что Дамаский является самым настоящим античным мыслителем, мало чем отличным от всех предыдущих философских систем. Не уходя ни в какие исторические параллели, мы можем сказать, что философская эстетика Дамаския в основном ничем не отличается, например, хотя бы от Гераклита.

Вот почему в лице Дамаския античная философская эстетика умирала с улыбкой на устах. Была осознана вся сущность бытия как всеобщая и вечная картина бурлящей своими безвыходными противоречиями действительности. Исходный чувственно-материальный космос был осознан до конца и в своей красоте и в своей безвыходности. Со страниц Дамаския веет безрадостностью, но и беспечальностью. Как в вечности. Потому и улыбка⁵⁷.

⁵⁷Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 401.

2.2. Прочие сочинения

Биографические сведения о Дамаскии, почерпаемые нами из фрагментов его трактата "Жизнь Исидора" у Фотия, тоже не лишены мистических элементов. Однако такой, например, его трактат, как "Невероятные рассказы", насколько мы можем судить по Фотию (cod. 130), содержит "невозможные, дурно оформленные чудотворения и глупости".

В этом отношении приведенное мнение Фотия о "Невероятных рассказах" Дамаския чрезвычайно важно; и можно только пожалеть, что эти тексты Дамаския до нас не дошли, а дошли только краткие упоминания о них у Фотия.

По-видимому, под этим названием кроется даже не один трактат, а целых четыре. Фотий сообщает, что первое рассуждение имело у Дамаския специальное название "О невероятных (paradoxon) деяниях" и содержало 352 главы. Второе рассуждение относилось к области демонов и содержало 52 главы. Третье рассуждение в 63 главах касалось явлений душ людей после их смерти. Четвертое рассуждение в 105 главах - о невероятных "природах" (physeon), то есть вообще о чудесных явлениях. Следовательно, это был огромный труд Дамаския, содержащий в себе большое количество разных невероятных рассказов, но о которых мы можем сейчас судить только по их характеристике у Фотия.

Фотий - это талантливейший специалист в области классической филологии и археологии, можно сказать, влюбленный в античность. Однако эта влюбленность у Фотия - чисто музейная и коллекционерская. По существу же вся античность для него, как для христианского патриарха, - это только беспросветное язычество, которого не коснулась благодать христианской веры. Поэтому отзыв Фотия о Дамаскии может восприниматься нами только критически; и возможно, это "невероятное", "безумное" и "глупое" у Дамаския есть, попросту говоря, античная мифология и связанная с ней теургия.

К этому можно было бы прибавить еще и то, что Фотий даже в своей уничтожающей критике Дамаския все-таки остается талантливый и пронительным филологом. Он характеризует стиль этих "невероятных выдумок" как точно расчлененный, не лишенный ясности и даже изящества.

Во всей этой проблеме ясно только то, что Дамаский свою точнейшую и недоступную ни для каких возражений диалектику поразительным образом совмещает со всеми крайними и даже фантастическими представлениями в области мифологии. Весь космос для него при всей точности его диалектической конструкции с начала и до конца бурлит неожиданными и никакой диалектикой не объяснимыми, иной раз даже чисто фантастическими чудесами. Можно сказать, вся эта логическая симфония всеобщей противоречивости настолько пронизана у Дамаския мифологией с начала и до конца, что говорить здесь специально о мифологии у Дамаския даже и не было потребности. Конечно, связь Дамаския с Ямвлихом и Проклом, о которой говорит Симплиций (Phys. 795, 15), не может подвергаться сомнению. Все же, однако, по мнению того же Симплиция (там же, 624, 28), Дамаский - это "муж, больше всего преданный исследованиям и в области философии предпринявший множество трудов".

Учение об эманации представляет собой тот стержень, вокруг которого строилась вся философская система Афинской школы неоплатонизма. Это оригинальный и величайший, хотя и недооцененный вклад в мировую философию. Хотя считается, что это учение восходит к Плотину, все же надо признать, что в своем законченном виде учение об эманации не создано Плотинном, а также не связано с концептом переизбытка и необходимости бытия.

Эманация в триадической форме описывает универсальную модель функционирования Всего – переход от предшествующего к последующему. Этот переход осуществляется в три этапа: пребывание, выход за свои пределы (собственно эманация), и возвращение.

Такая терминология становится технической в Афинской и Александрийской школах неоплатонизма примерно с середины V в., со времени Сириана и Прокла.

В законченном виде учение об эманации было сформулировано Сирианом. От сочинений Сириана сохранились лишь фрагменты. В ходе эманации неопределенное превращается в определенное. Эманация подобна порождению потомства. Единое – причина тождественности, вечного пребывания и нахождения в определенном положении. Многое является эманацией единого.

Наиболее полно и систематизированно учение об эманации содержится у Прокла и Дамаския. Дамаскию принадлежит пять принципов эманации:

1. Эманацию совершают действительные предметы, представленные как умопостижимое.
2. Начало эманации полагает наглядно-очевидное, которое в ходе эманации превращается в эйдетически определенное.
3. Катафатическое следует за апофатическим.
4. Эманация приводит к иерархическому структурированию сущего.
5. Эманация происходит сначала как внутренняя, затем как внешняя.

Эманация осуществляется как разворачивание множества из единого. В этом смысле всякая сущая вещь может пребывать в трех состояниях: в качестве причины, в наличном бытии и в смысле сопричастности.

Эманация разворачивается в пространстве двух родов – в одномерном и двумерном.

Девять гипотез «Парменида» являются, по сути, развернутым учением об эманации.

В целом, как можно судить на основании сохранившихся сочинений и фрагментов, Дамаский как неоплатонический философ, развил основные философские достижения Прокла и поднял афинский неоплатонизм на новый,

более высокий уровень.⁵⁸ К сожалению, условий для дальнейшего развития этой традиции в Афинах больше не было, и неоплатонизм афинской традиции после Симпликия во 2-й половине VIв. постепенно, но неуклонно угасает.

⁵⁸ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 411-446.

ГЛАВА III. АФИНСКАЯ ШКОЛА ПРИ ДАМАСКИИ

3.1. Афинская школа как образовательная институция в VI в.

Между смертью Прокла и приходом Дамаския к руководству Афинской школой имело место некоторое «междоцарствие», так как от тогдашних схолярхов Исидора и Эгия не осталось написанных ими сочинений. По мнению Э. Уоттса, важное место в этот период занимала проблема преемства в образовательной парадигме и в администрации школы⁵⁹. Это было время некоторого проникновения элементов аристотелизма в содержание образования.

Подвергая критической экспертизе положения Прокла, Дамаский не ограничивался теоретическими трактатами и обсуждением проблем внутреннего круга школы. Это очевидно каждому в его комментариях на «Федон» и «Филеб». Они изначально были лекционными заметками, сделанными Дамаскием для студентов и, таким образом, они показывают, каким образом он учил их на его семинарах.

В каждой лекции, когда тема урока касалась этого, Дамаский представлял Платонов текст. Затем он давал объяснение пассажам комментариев Прокла, а затем его собственный анализ как текста Платона, так и Прокловой интерпретации. В отличие от пути Прокла, идеи вводятся в письменных работах Дамаския, а в своих лекциях Дамаский цитирует интерпретации Прокла, объясняет их, и рассматривает его значение таким образом, что предполагает, что слушатели были знакомы с ним.

Это означает, что критическая оценка идей Прокла представляла собой важную часть более элементарных учений Дамаския, а также его дискуссий для внутреннего круга слушателей.

Дамаский сотрудничал (со школой) при условии (сохранения) философского обучения при Эгии, и картина, которую он рисует, хотя и предвзя-

⁵⁹Watts E. City and School in Late Antique Athens and Alexandria. - Berkeley/Los Angeles, 2006. – P. 122 и далее.

та, но показывает школу как работающую с небольшими пожеланиями в отношении города вокруг нее, что может быть найдено приятным. Как и Прокл, Эгий подчеркивал религиозные элементы философского образования больше, чем все прочие части школьного учебного плана. Дамаский пишет, что Эгий практиковал языческие религиозные ритуалы, в результате, вступил в конфликт с местными властями⁶⁰. Из сообщения Дамаския следует, что эти религиозные ритуалы, как представляется, были двух типов. Первый – «ритуалы наших предков» - были тайно празднуемы «по всей Аттике»⁶¹ и могли быть теургическим типом ритуалов, что были частью (ритуалов) семьи Эгия на протяжении более 150 лет. Эти ритуалы, возможно, включали некоторое количество вещей, таких, как урожай благословения и исцеления, и могли напоминать те, что устраивались Несторием для предотвращения землетрясений и которые применял Прокл, чтобы вызвать дождь⁶². Второй вид религиозных практик, оживление «спящих» религиозных ритуалов, вновь сочетается с исторической деятельностью афинских схолархов⁶³.

Постольку, поскольку она соотносилась с философскими идеалами, деятельность Эгия была защищающейся. Акцентируя религиозные ритуалы перед всем остальным в школе, Эгий широко следовал по образцу, установленному его учителем, Проклом. В реальности, однако, поведение Эгия отличалось решающим образом от поведения предыдущего схоларха. В отличие от Прокла и его предшественников, Эгий имел небольшой интерес к этим

⁶⁰ «От этих действий возник скандал в городе, и он навлек гнев и ненависть как против тех, кто жаждал обильных имуществ, так и тех, которых он был учителем, и некоторых из тех людей, кто устанавливал законы» (Vit.Is.Ath.145B; Z. fr. 351).

⁶¹ Этот пассаж довольно темен. П. Афанассиади (Damascius.- P. 319, n. 382) переводит фразу как «он завершил работу над святынями его родственников по всей Аттике, в тайне», и альтернативно, «он выступал по всей Аттике со святыми обрядами от имени своего в законах тайно». Кажется, лучше принять здесь генитив как простой possessiv генитив. Ритуалы затем стали не просто ритуалами, служившими к славе умерших родственников, но это были обряды, предпочитаемые этими предками.

⁶² См. об этом гл. 4.

⁶³ Труды Прокла переустановили традиционные культы, в особенности знати, в данном случае. Самый памятный пример этой деятельности имел место во время его изгнания в Азию (Vit.Procl. 15). П. Афанассиади (Damascius. -P. 320, n. 382) также указывает на сходство между деятельностью Эгия и такой же Прокла.

вещам и делал их скрытно⁶⁴. Фактически, он частично занимался показухой в языческих ритуалах, которые он творил.

Показуха Эгия была частично плохим решением в афинском политическом климате начала VIв. Большинство внешних покровителей школы растворились вслед за гибельными сражениями за преемство а 480-е и 490-е гг. С Эгием во главе политическая и финансовая помощь школе стала в подавляющем большинстве случаев происходить из семьи Феагена. В финансовом отношении семья, возможно, могла продолжить поддерживать школу еще надолго в будущем. Однако, политическая ситуация отличалась от той, что была ранее.

Несмотря на то, что Феаген был достаточно колючим человеком, он был личностью, которая довольно хорошо маневрировала в политических кругах. По контрасту, Эгий имел мало прямых политических контактов с его отцом и еще меньше остроты своего политического зрения. Еще хуже, его показное язычество увеличивало его политическую неэффективность. Это создавало опасное положение как для самого Эгия, так и для школы. Ослабляя политическое прикрытие, создаваемое его отцом, публичная религиозная деятельность Эгия делала его для врагов привлекательной и относительно легкой мишенью.

Фактически, поведение Эгия привлекало внимание как доносчиков внутри города, так и магистратов провинции Ахайи⁶⁵. Хотя Эгий и избегал в своей жизни богатства, он был публично наказан⁶⁶. О том, что последовало далее, ничего не известно, но никто не может себе представить, что это были обстоятельства, удобные для любой школы или схоларха. Однако, с другой стороны, более важны последствия Эгиевых неприятностей. Впервые после того, как Прокл собирал своих могущественных покровителей в 450-е гг.,

⁶⁴ Дамаский говорит, что его поведение было «более безответственным, нежели благочестивым» (Vit.Is.Ath.145B; Z. fr. 351).

⁶⁵ Они должны быть тождественны с «людьми, которые устанавливают законы», описанные в Vit. Is.Ath. 145B; Z. fr. 351.

⁶⁶ Там же.

оппонентам неоплатонической школы удалось одержать победу над философами, которые преподавали в городе. Действия, предпринятые против Эгия, сделали уязвимость школы и ее схолаха очевидной для всех афинян.

Дальнейшая судьба Эгия нам неизвестна, но либо из-за смерти, либо из-за ухода с должности, Дамаский сменяет его на посту схолаха⁶⁷. Какими бы ни были обстоятельства этого, смена администрации Эгия на администрацию Дамаския привела к заметному сдвигу в управлении школой. Становится достаточно ясно, таким образом, что Дамаский по своему усмотрению представил своего предшественника в «Жизни Исидора». На самом базовом уровне описания Эгия, содержащиеся в тексте, далеки от лести. Эгий был ярким и нетерпеливым, но был склонен к даваемым ему плохим советам⁶⁸. В конечном итоге, эти характеристики показывают, что он вел себя таким образом, который был почти полностью нефилософским, и когда Дамаский взял власть над школой, он был готов дезавуировать (многие) дела Эгия.

Помимо простой критики деятельности Эгия, Дамаский также инициировал пересмотр доктрин, которым велось обучение в школе. Дамаский сильно отличался от своего предшественника в своем понимании обучения платонизму и его значения. Действительно, когда Дамаский взял на себя управление школой, он инициировал такой тип преподавания, который ставил под вопрос не только доктрины и интерпретации Эгия, но даже и самого Прокла. Его подход к образовательной программе Прокла становится ясным из двух написанных им трактатов. Эти два труда – комментарий на «Парменид» Платона и монография на аргумент из противоположностей, находимых в «Федоне», имеют общую структуру⁶⁹. Они используют Прокла в качестве

⁶⁷ «Жизнь Исидора» - единственный источник, который дает какую-либо информацию о школе в первые два десятилетия VI в. В ней нет упоминания о том, как закончилось пребывание Эгия на посту схолаха, и кто был избран ему на смену. Дата, когда это произошло, в такой же степени неясна. Дата 500 г. возможна так же, как и дата 520 г. Дата около 515 г. предложена Ж. Комбе и принята П. Афанасиади (Damascius.- P. 43).

⁶⁸ Vit. Is. Ath. 145B; Z. fr. 351.

⁶⁹ Комментарий к «Пармениду» образует вторую часть рукописи, которая сохранила нам сочинение «О первых началах». Этот «комментарий» в действительности является серией записей лекций, в которых моно-

отправной точки для дискуссий и продолжают развивать идеи таким образом, что либо дополняют его, либо, время от времени, опровергают Прокла. Эти сочинения были явно написаны исключительно для самых образованных читателей, так как, несмотря на обилие ссылок на Прокла в труде, Дамаский зачастую пренебрегает тем, чтобы дать полное описание позиции Прокла в отношении определенных тем. Только аудитория посвященных, которые имели доступ как к тексту Дамаския, так и к сочинениям Прокла, которые он упоминает, могли эффективно использовать это обучение.

Критическая проверка позиций Прокла не ограничивается теоретическими трактатами Дамаския и дискуссиями во внутреннем круге школы. Никто из его современников не считал хорошими его комментарии на «Федон» и «Филеб». Это были оригинальные записи лекций, сделанные студентами Дамаския и, по существу, они показывают манеру, в которой он учил на своих семинарах. В каждой лекции, когда урок требовал этого, Дамаский вводил платоновский текст. Затем он давал объяснение Проклова пассажа, следуя своему собственному анализу как платонического текста, так и прокловых интерпретаций⁷⁰. По контрасту с методикой введения в идеи Прокла, изложенной в сочинениях Дамаския, в своих лекциях Дамаский ссылается на Прокловы интерпретации, объясняет их и рассматривает их значение таким образом, который наводит на мысль слушателей, незнакомых с ним. Это указывает на то, что в критической оценке идеи Прокла представлялись как важная часть более элементарного курса Дамаския, как и дискуссий среди его внутреннего круга.

В каждом контексте Дамаский был особенно старателен относительно проверки Прокловых интерпретаций Ямвлиха. Ямвлих играл критическую роль, помогая сформировать идеи Афинской школы, так что Прокл, кажется,

графия Дамаския была переписана. Для более детального ознакомления с этими двумя подборками и их отношениями к текстам, в которых они были найдены.

⁷⁰О типичных примерах этой структуры см InPhaedonem 1.100.

неправильно понимал большую часть Ямвлиховой системы⁷¹. Познавая ее, Дамаский работал над тем, чтобы донести истинный смысл Ямвлихова учения назад в школу. В словах к своему студенту Симпликию Дамаский «не колебался противостоять многим из доктрин Прокла, потому что обладал трудолюбием и был привержен идеям Ямвлиха»⁷². На самом деле он был нацелен на улучшение преподавания в школе, закрепляя некоторые из проблемных элементов учения Прокла и ставя школу назад, на твердое основание доктринального фундамента Ямвлиха⁷³.

Хотя преодоление стиля руководства Эгия и опровержение некоторых философских положений Прокла было важнейшими элементами администрации Дамаския, изменения, которые он привнес, продлились еще дальше. Из того, что можно сказать на основе его фрагментарного корпуса трудов, Дамаский пытался установить исчерпывающую новую систему философского понимания в Афинах в широком смысле в русле идей Ямвлиха. Это было изложено в серии книг, почти все из которых с тех пор утрачены, где обсуждались Аристотель, Платон и Халдейские оракулы⁷⁴. Как видно из названий, Дамаский имел замечательный продуктивный ум. Наряду с его критическими возможностями, однако, Дамаский имел склонность к сведениям о сверхъестественном. В двух его сочинениях, «Жизни Исидора» и «Парадоксах» эти интересы выявляются более полно.

Как мы можем судить, «Жизнь Исидора» не была в первую очередь посвящена описанию чудес. Однако, в дополнение к его описаниям характера различных интеллектуалов, «Жизнь Исидора» содержит яркие сообщения о

⁷¹Athanassiadi P. The oecumenism of Iamblichus: Latent knowledge and its awakening // Journal of Roman Studies. 85. 1995. - P. 247; также: Dreams, theurgy and freelance divination: The testimony of Iamblichus // Journal of Roman Studies. 83. 1993. - P. 128-129.

⁷²Simplicius. Commentary on Aristotle's Physics // CAG. IX. 795. – P. 15-17.

⁷³Athanassiadi P. The oecumenism of Iamblichus. - P. 247.

⁷⁴ Среди существующих трудов Дамаския есть комментарии на платоновского «Парменида», «Федона и «Филеба». Дополнительно известны комментарии на аристотелеву «Метеорологику» и платоновские «Государство», «Федр», «Софист», «Тимей» и «Законы». Его комментарии к Халдейским оракулам упоминаются Дамаскием в соч. на «Парменида» (9.21-22, 11.11-15, 132.9-10).

языческих религиозных местах и чудесных делах⁷⁵. «Парадоксы» в этом отношении идут на шаг дальше. Оригинальный текст содержал 4 книги, которые описывали (по порядку) экстраординарные деяния, чудеса, относящиеся к богам, призраки душ после смерти, и различные сверхъестественные явления⁷⁶. Хотя сам текст полностью утрачен, религиозные смыслы его историй ясны из скептических обзоров Фотия: «Во всех его сочинениях есть только невозможные, невероятные, необдуманые чудеса и глупости, которые по настоящему достойны богинь и безбожия Дамаския»⁷⁷. В то время, вероятно, в формальном учебном плане не отражались эти личные интересы, конечно, приукрашенные интеллектуальным окружением школы, таким же образом, как и учение Дамаския формировало учебный план.

Радикальная переоценка Дамаскием неоплатоновской философии доказала свою популярность среди его непосредственных сотрудников. В трудах Олимпиодора, самого юного его александрийского современника, идеи Дамаския занимают видное место.

Христианин Иоанн Филопон также знал его (хотя он оказывал Дамаскию значительно меньше уважения, чем Олимпиодор)⁷⁸. Тогда как учение Дамаския помогало реабилитировать репутацию школы, они создавали другой важный эффект. После почти трех десятилетий, в течение которых немногие студенты отправлялись в школу за обучением философии, при Дамаскии вновь началось активное движение студентов, приезжавших сюда. Восемь таких студентов известны. Двое из них приехали из Сирии, а пятеро – из

⁷⁵ Например, Vit. Is.Ath. 52; Z. Ep. 69 (необычные техники дивинации); Ath. 72E; Z. Ep. 93 (сверхъестественно длинные локоны волос); Ath. 81; Z. Ep. 116 (чудесное спасение из водоворота).

⁷⁶ Этот текст известен только из Фотия, cod. 130.

⁷⁷ Phot.Bibl., cod. 130.7-12.

⁷⁸ Philopon.Commentary on the Meteorologia / Ed. M. Hayduck / CAG.XIV.1. 1901.44.21-36; 97.10-11; 116.36-117.31. См. также: *Combes J. Damascius. Vol. 1.- P. XXXIX-XI.*

Малой Азии⁷⁹. Еще один студент, Симпликий, пришел в школу Дамаския после того, как потратился на обучение в Александрии в конце 510-х гг.

⁷⁹ Сириянками были Феодора и ее сестра (которым посвящена «Жизнь Исидора»). Остальные шесть философов упомянуты Агафием (2.29-31) как уехавшие в Персию вместе с Дамаскием в 531 г.

3.2. Закрытие школы и изгнание философов в Персию

В 520-е гг. мощное новое учение Дамаския (полное неприкрытого языческого религиозного содержания) сделало Афинскую школу процветающей, в противовес стагнирующему городу⁸⁰. Оживление школы, однако, происходило в провинции Ахайя, где христиане все более господствующими в политической культуре⁸¹. Это имело решающее значение, так как в начале VI в. римская провинциальная система эволюционировала сама.

В течение столетий римская имперская система управления провинциями основывалась на идее, что губернатор был представителем императорской власти и, по существу, он председательствовал над сетью местных городских правительств. Последние, как правило, находились под контролем курий (или городских советов), которые избирали чиновников, управлявших делами в городе, работавшими с правителями (губернаторами), и в чрезвычайных обстоятельствах, налагали наказание на нарушителей. Это поставило под контроль губернаторов, что, по крайней мере, теоретически, мешало им руководить способами, которые вступали в противоречие с желаниями наиболее важных из их подданных.

В IV-V вв. эта система все ближе приближалась к коллапсу. В городах позиции куриалов (членов городских советов) оказались под угрозой. С одной стороны, они сталкиваются со все более обременительными финансовыми обязанностями, которые сопутствовали исполнению должности. С другой стороны, административные и религиозные изменения со временем создавали группы могущественных людей, как церковных, так и бывших правительственных чиновников, которые были богаты, имели хорошие связи и были

⁸⁰Процветание, на котором базировалась афинская жизнь в начале V в., казалось, подошло к концу в начале VI в. Это могло быть частично связано с нападениями вандалов в 460-е гг., когда была расстроена удача Архиад среди прочих вещей (Vit.Is.Ath.105A; Z. fr. 273). О влиянии города см.: Frantz A. The Athenian Agora XXIV: Late Antiquity, 267-700. - Princeton, 1988. - P. 78-79.

⁸¹Контроль христиан над афинскими делами был обеспечен за счет переворота формальной власти в городах: от Совета к группе знати, которая включала епископов и священников.

юридически свободны от куриальной системы. Размеры этих групп людей продолжали увеличиваться, а куриалы в городе становились людьми, с еще более скромными средствами и влиянием⁸².

Так как гражданская, так и провинциальная власть все больше и больше концентрировалась вокруг этих новых центров власти, императоры работали над тем, чтобы приспособить провинциальное управление к облику этой новой реальности. На Западе центральное правительство начало реагировать на это в начале V в. В 409 г. император Гонорий переместил ответственность с избранных гражданских чиновников из курий на совет епископов, клириков, членов провинциальных собраний, землевладельцев и членов городских советов⁸³. Кажется, что император Анастасий реализовал аналогичную систему на Востоке, по которой клир и местная знать избирала местных чиновников⁸⁴. Однако, реформы Анастасия вышли за эти рамки. Кажется, что где-то после 505 г. он урезал административные функции местных курий⁸⁵ и передал много полномочий местных чиновников этим советам из епископов и землевладельцев⁸⁶.

Хотя намерение состояло в том, чтобы воскресить гражданское правление возвращением богатейших и самых видных людей в правительства го-

⁸² Этот процесс является весьма дискуссионным. Суммарно см.: Jones A.H.M. *The Later Roman Empire*, 284-602. - Norman, 1964. - P. 758-760. Типичное античное недовольство куриалов своим положением нашло отражение, например, в Lib. Orat., 49.

⁸³ Jones A.H.M. *The Later Roman Empire*. - P. 758. Джонс основывается на законе Гонория 409 г., перенесшем ответственность за назначение *defensor civitatis* с курии на эти советы (CJ 1.55.8).

⁸⁴ CJ 1.55.11. Этот закон конкретно о *defensor civitatis*, но другое мнение утверждает, что клир и местная знать избирали также и других чиновников (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua* III 197).

⁸⁵ Так как CJ 1.55.11 упоминает куриалов, кажется, что эти советы возникли, когда закон был издан в 505 г. Иоанн Лид, писавший в 550-е годы, вспоминает время в своей молодости, когда советы использовались для управления городами (*DEMag.* 1.28), но подразумевает, что это время давно прошло, советы продолжали нести обычное тяжелое финансовое бремя в городах долгое время спустя после того, как они утратили правящие функции.

⁸⁶ По контрасту с западным законом Гонория, вряд ли реформы Анастасия имели большой формальный вес для провинциальных собраний. В самом деле, провинциальные собрания не появляются в источниках с конца VI в.

родов, кажется, сто эти меры мало помогли воскрешению городских советов. Последующая реформа Анастасия, которая создала новую службу, через которую центральная власть могла контролировать гражданские (городские) доходы, обнаружила, что города продолжили зависеть от городских властей в регулировании их дел⁸⁷.

В конце 520-х гг. администрация римских провинций драматически изменилась. Официальный центр местной власти в провинциях сместился от советов в городах к малым группам местной знати, которая включала и клириков. В самом деле, в 520-530-е гг. законодательство начало осмысливать этот факт. Вслед за отвоеванием Италии, Юстиниан приказал губернаторам отвоеванных земель выдвинуть в провинциальные собрания епископов и ведущих землевладельцев⁸⁸. В 569 г. эти меры были распространены далее, включив всю империю⁸⁹.

Политическое развитие конца V – начала VI вв. было проблемным как для Афин, так и для школы Дамаския. С IV в. Афины пользовались четко языческим религиозным характером, который римская система провинциального управления естественно поддерживала. Языческие аристократы работали на поддержание жизнеспособности афинского совета и, так сказать, сообщества городских языческих институций. Школа неоплатонизма традиционно пользовалась поддержкой этой элиты язычников. Теперь формальная власть ее патронов уменьшилась в результате реформ VI в., разработанных, чтобы привнести христианские фигуры в формальный процесс принятия решений, происходивший в городе, и школа несколько утратила свое влияние. В предыдущее столетие христиане в Ахайе проявляли тревожную тенденцию, нападая на языческих философов, когда они видели признаки полити-

⁸⁷Древние источники смешивают в своих сообщениях мнения об успехе реформы Анастасия. Присциан в своем панегирике Анастасию восхваляет инновации, которые помогли бедным сопротивляться жадности местных землевладельцев (ст. 193-195). Евагрий, однако, сообщает, что *vindex* разрушил благосостояние городов (HE 3.42).

⁸⁸Закон Юстиниана – *Novellarum Appendices* 7.12.

⁸⁹*Jones A.H.M. The Later Roman Empire.* - P. 766.

ческой слабости. В V в. Прокл был выслан, возможно, за выступления в поддержку языческих религиозных практик⁹⁰. В VI в. Эгий также получил сильный укор за открытую демонстрацию своего язычества.

Таков был политический и социальный фон одного из самых известных событий в античной интеллектуальной истории – окончательного закрытия Афинской школы⁹¹. Традиционно это событие понимается как акция вторгающегося императора против строгих аскетических философов Афин. Фактически, политические обстоятельства и исторический прецедент утверждают, что окончательное закрытие школы Дамаския, которое имело место в 529 г., было вызвано местными и не специально императорскими делами. Представляется, что это закрытие было просто самым серьезным из серии оппортунистических акций, предпринятых афинскими и ахейскими христианами против афинских языческих интеллектуалов. Это тогда произошло таким же образом, как и более ранние христианские победы (триумфы).

Политическая ситуация в Ахайе, которая, вероятно, привела к закрытию школы Дамаския, проистекала из имперского ответа на недовольство ведущих представителей христианской знати в Ахайе. Однако, когда мы обращаемся к «Хронографии» Иоанна Малалы, единственному источнику, который сообщает о закрытии Афинской школы, кажется, вырисовывается иная картина. Вот краткое изложение событий (Mal.XVIII.47).

⁹⁰Vit.Procl. 15.

⁹¹ Существует много статей, описывающих споры об идентичности этого учреждения, обстоятельствах и ходе его закрытия и масштабах запрета его деятельности. Школа названа Платоновской Академией: *Cameron A.I.* The Last Days of the Academy of Athens // *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. 195. 1969. - P. 7-29; *Chuvin P.* A Chronicle of the Last Pagans. - Camb., Mass., 1990. - P. 135-139. *Blumenthal H.J.* 529 and its Sequel: What Happened to the Academy? // *Byzantion*. 48. 1978. - P. 369-385; *Hallstrom G.* The Closing of the Neoplatonic School in A. D. 529: An Additional Aspect // *Post-Herulian Athens: Aspects of Life and Culture in Athens, A. D. 267-529* / Ed. P. Castren. - Helsinki, 1994. - P. 141-160; *Beaucamp J.* Le philosophe et le joueur: La date de la fermeture de l'école d'Athènes // *Melanges Gilbert Dagron / Travaux et Memoires*. 14. 2002. - P. 21-35; *Watts E.* The End of Athenian Philosophical Teaching. - P. 168-182.

«В консульство того же самого Декия василевс послал в Афины указ, приказав, чтобы никто не преподавал философию, не толковал законы⁹² и не устраивал игрального притона ни в одном из городов, и когда в Византии были обнаружены некоторые из устраивающих игральные⁹³ притоны и привлекающие на себя страшные богохульства, им отрезали руки и провезли так по городу на верблюде».

Современное состояние текста Малалы делает сложную задачу создать смысл из этого сообщения даже еще более сложной. Сохранившая версия текста Малалы есть крайне сокращенная эпитама оригинальной хроники⁹⁴. Эпитоматор Малалы был краток даже в своем описании таких важнейших событий, как Восстание Ника⁹⁵. Такое событие, как закрытие школы Дамаския, которое было сочтено незначительным даже поздними подражателями Малалы, могло быть изложено им (эпитоматором) еще более кратко⁹⁶.

Сообщение Малалы сокращено, однако оно имеет следующую продуманную структуру и устанавливает ясную последовательность событий. Это указывает на то, что в 529 г. Юстиниан отправил эдикт в Афины, декларировавший, что никто не должен учить философии, толковать астрономию, бросать жребий с помощью костей. Затем следует объяснение того, что провозглашено: некоторые богохульства были произнесены людьми, бросавшими кости в Константинополе – вслед за описанием наказаний, которым они подверглись. Первоначально может возникнуть соблазн отделить пассаж, кото-

⁹² В оригинале – «астрономию».

⁹³ Речь идет об игре в кости.

⁹⁴ Croke B. The development of a critical text // *Studies of John Malalas*. - Sidney, 1990. - P. 311-324. Обсуждение текстовых проблем и их специфических влияний на этот пассаж см.: Watts E. *The End of Athenian Philosophical Teaching*. - P. 171-172.

⁹⁵ Работа Бьюри замечательна по ясности, с которой она демонстрирует различные стороны текста Малалы и варианты сокращений, а также способы, которыми можно реконструировать оригинал.

⁹⁶ Все прочие древние источники, включая те, что полагаются на Малалу, молчат об этом случае. Пасхальная хроника и «Хроника» Иоанна Никиусского заимствуют большую часть своего материала о VI веке из Малалы. Более поздние византийские авторы, такие как Феофан, Зонара, Кедрин и Костантин Багрянородный также полагались преимущественно на Малалу. Ни один из этих источников не упоминает о закрытии Афинской школы.

рый относится к обучению философии и астрономии в Афинах, от того, что относится к использованию костей в Константинополе⁹⁷. Однако, Малала ясно говорит, что этого делать не надо. Он использует конструкцию *μηδὲνα ... μήτε ... μήτε* для связи эдикта об обучении с тем, что связано с костями жребия. Ясно, что Малала, или его эпитоматор, понимали каждое из этих событий как связанное с эдиктом, который Юстиниан направил в Афины.

Может показаться маловероятным, что эти дела были связаны на пути, которого придерживался Малала, и есть хорошие резоны думать, что Малала был намерен связать их для своих читателей. В своем сообщении о законодательстве Юстиниана Малала в целом сохраняет содержание и структуру оригинальных законов⁹⁸. В общем, Малала сохранил 11 упоминаний о законах, изданных Юстинианом, и в случаях, где его указания могут быть связаны с известным законом, он следует его структуре, иногда и лексикону оригинала⁹⁹. Нет причин предполагать, что пассаж, описывающий запрет философского преподавания в Афинах, является исключением из этого правила.

Затем нужно объяснить, как обучение философии и астрономии в Афинах могло быть запрещено законом, который также запрещал использование игральных костей. Общая нить, которая связывает все эти действия, кажется, является актом предсказаний будущего. Гадания были умением, которое в огромной степени интересовало Дамаския и его ближних, особенно когда это

⁹⁷ Hallstrom G. The Closing of the Neoplatonic School. - P. 144-145.

⁹⁸ Структурное сходство между упоминаниями законов Малалы были впервые проанализированы в:

Scott R. Malalas and Justinian's Codification // Byzantine Papers / Ed. E. Jeffreys et al. - Canberra, 1981. - P. 12-31; и поработаны им же: Scott R. Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda // DOP. 39. 1985. - P. 99-110.

⁹⁹ 11 упоминаний в «Хронике» - это: XVII.18; XVIII.11, 18, 20 (суммарно о четырех законах), 38, 42, 47, 64, 67, 78, 142. Примеры таких резюме: XVIII.11 (обзор CJ 1.3.41) и XVIII.67 (кажется, резюме большого закона CJ 3.2.4-5 в извлечениях). Лучший образец этого феномена у Малалы – XVIII.78. Сокращенный текст сохранил основные законы и указания к их общественному применению. «Пасхальная хроника» цитирует из более полной версии Малалы, чем наш сохранившийся манускрипт, записи более детальны и приводят полный текст законов (Chron.Pasch. 630-633). Эти места открывают возможность того, что каждый из упомянутых Малалой Юстиниановых законов явно включался в оригинальном полном виде в текст «Хроники». Они могли быть сокращены последующими эпитоматорами.

могло быть сделано по-новому¹⁰⁰. Астрономия, через ее производное - астрологию, также использовалась для предсказания будущего и, как это преподавалось в Афинской школе неоплатонизма, ее астрологический элемент не был от нее отделен, и его значение нельзя приуменьшить¹⁰¹. Хотя никто сразу не подумал бы так, - кости тоже можно было бы использовать для гадания. Использование костей для гадания о будущем хорошо известно в античности. Они применялись в виде ряда различных практик, но на самом основном уровне практики опирались на схему обращения, который присоединялся к каждому множеству тех, кто запрашивал судьбу.

Множество примеров таких схем известно из поздней античности (самые известные, вероятно, существовали как *SortesSanctorum*) и в своих попытках призвать удачу, они часто вызывали языческих богов¹⁰². Таковы даже поздние примеры гаданий при помощи костей, что связано с использованием двенадцатигранного кубика при составлении гороскопов. Император Юстиниан этот вид деятельности, вероятно, рассматривал как нежелательный, особенно если он включал призывания языческих божеств.

Кроме того, по этой причине можно предположить, что гадания – это общая нить, связывающая вместе философию, астрономию и гадание на костях в первой части утверждения Малалы. Однако, необходимо объяснить, как наказания за гадание на костях в Константинополе соотносятся с законом, упорядочивающим преподавание гадательным практикам в Афинах. С другой стороны, Малала дает основное объяснение. Малала напоминает, что событие в Константинополе было вызвано сообщением, что некие люди, кото-

¹⁰⁰ «Жизнь Исидора» прославляет женщину, которая придумала метод предсказания будущего и толкования снов, исходя из облаков (*Vit.Is.Ath.* 52; *Z. Ep.* 69). Несмотря на отказ Дамаския соединить гадания с философией (*Vit.Is.Ath.* 88A; *Z. Ep.* 131), это обычно упоминается как элемент, который детально обсуждался в его школе.

¹⁰¹ Об интересе к астрономии среди афинских учителей см.: *Watts E. The End of Athenian Philosophical Teaching.* - P. 129, n. 29. Хотя сам Дамаский высказывал оговорки о полезности астрономии (напр., *In Phileb.* 225.20), он имел некоторое астрономическое образование (*Phot.Bibl.*, cod. 181.90-91).

¹⁰² *Watts E. The End of Athenian Philosophical Teaching.* - P. 173.

рые гадали на костях, были вовлечены в «кошмарные богохульства». Поскольку эта фраза обычно интерпретируется как акт использования костей для гадания о будущем, наказание, описанное Малалой, дает основание для подозрений, что их кости были чем-то большим, нежели просто игорные.

Юстиниан издал закон 529 г., который предписывал простой денежный штраф для людей, которые будут обнаружены играющими в кости¹⁰³. Малала, по контрасту, говорит, что константинопольцы, метавшие кости, были искалечены и провезены вокруг города на верблюдах. Штраф был определенно не наложен за такое нарушение, как предписывал закон Юстиниана за игру. Однако, это почти идентично с наказанием, которое Прокопий упоминает как наложенное Юстинианом на астрологов¹⁰⁴. Эти игроки в кости, по всей видимости, нарушили тот же закон, как и эти астрологи (если они не были, фактически, теми же людьми). Сообщение Малалы, затем, кажется, описывает серии событий, которые все были связаны с законом Юстиниана против гаданий¹⁰⁵.

¹⁰³ Игорный закон Юстиниана 529 г. = CJ 3.43.1. Латинский закон (часть которого повторена по-гречески в CJ 1.4.25) налагает ограничения на типы игр с костями, которые могут играть в Константинополе, и ограничивает суммы, на которые можно было бы делать ставки. Ж. Бокам (*Beaucamp J. Lephilosophe et le joueur*. - P. 31-34) предложила увязать этот закон с закрытием Афинской школы. Она корректно пытается связать закон об игре в кости и меры по закрытию школы, но ее попытка реконструкции, которая привлекает закон CJ 3.43.1 и два других текста, представляется чересчур оптимистичной. Так как CJ 3.43.1 упоминает богохульства как следствие чрезмерных ставок, сделанных на этих играх, богохульство представляется неясной проблемой, которую этот закон пытается решить. В дополнение, этот закон не имеет тех же штрафных санкций, что и тот, который описывает Малала.

¹⁰⁴ Procop. Hist. Arc. 11.37. Это «метеорологи», которые есть «мудрецы по звездам». Однако, Прокопий действительно отличается от Малалы словами, по которым астрологи были высечены перед тем, как были посажены на верблюдов. Выставление напоказ религиозных девиантов – не неизвестная практика в позднеримском мире (Socr. Schol. 3.3 о Георгии Каппадокийском), но, судя по тону Прокопия, это, кажется, было относительно редким событием в Константинополе.

¹⁰⁵ В то время, как не существует текста Юстинианова закона против гаданий, или астрологии, или обучения философии, гадания и астрология вызывали у Юстиниана опасения. Это создает возможность того, что закон по этому вопросу был издан, но не включен в кодекс. Б. Кроук (*Croke B. Critical text*. - P. 202), каталогизирует законы Юстиниана, описанные Малалой, но не включенные в Кодекс Юстиниана. На деле, множество законов IV в. по данным вопросам оставались в силе в 529 г. и были всесторонними в своих запретах (таковы СТН 9.16.4 и 8; см. *Watts E. The End of Athenian Philosophical Teaching*. - P. 174-175). Данные Юстинианом

Анализ текста Малалы, далее, позволяет установить приблизительную последовательность событий, приводящих к прекращению обучения в школе Дамаския. Этот процесс, возможно, начался, когда Юстиниан узнал о богохульствах, связанных с гаданиями на костях, которые происходили в столице. Закон, запрещающий такую деятельность, был издан вскоре после этого и разослан префектам претория. Кажется, однако, что закон, посланный префекту Иллирика, содержал некоторые специфические указания, которые сосредотачивались на прекращении философского и астрономического обучения, которое могло быть увязано с гаданиями. Эти указания были адаптированы для реагирования на частную ситуацию в префектуре, в которую они были направлены. Как таковые, они могли стать продуктом диалога, в котором местные интересы были предъявлены императорскому двору, и законодательство подтвердило эти интересы, возвратив их¹⁰⁶. После того, как закон был доставлен префекту, он был бы далее переслан губернатору провинции Ахайя с указаниями о том, как он мог быть имплементирован¹⁰⁷.

точные инструкции, которые редакторы Кодекса Юстиниана исключили там, где новые законы перечисляют старые запреты (напр., СНаес 2), не делают неожиданным, что его собственный недавний закон, вновь подтвердивший эти прецеденты, не был включен (в кодекс). К этому можно добавить еще один фактор, который, возможно, поощрял императора избегать включения нового рода ограничений относительно гаданий. В начале VI в. нюансы в интерпретации того, что делает или не делает приемлемым гадания, стала во многом определять деятельность церкви. Закон Юстиниана мог, затем, быть подтвержден условиями этого существующего законодательства в порядке подведения легального основания под наказания тех, кто явно нарушил эти условия.

¹⁰⁶ В то время как, по своей природе, позднее римское право неясно кодифицировано, особенно в специфическом региональном содержании, в императорском законодательстве, ясные свидетельства можно найти в Конституции Сирмондиана 6 (Sirm. 6) и текстуально аналогичные законы в CTh (вариации этого закона, сохраненные в Sirm. 6, восполняются в CTh 16.2.47; 16.5.62 и 16.5.64). Эти тексты представляют региональные вариации одного закона, который адресует вопросы, касающиеся прав клириков и налагает ограничения на неортодоксальные религиозные группы. Обсуждения об этих специфических текстах феномена, который иллюстрируют, см.: *Watts E. The End of Athenian Philosophical Teaching.* - P. 174-175.

¹⁰⁷ В то время как такие законы редки, некоторые законы сохранились исключительно на основе текстов таких сообщений провинциальных губернаторов гражданским администраторам, сохранившиеся в Кодексе Феодосия (например, CTh 7.13.11).

В общем, говоря, этот процесс произвел на свет множество локальных вариантов одного закона. В некоторых случаях инструкции включали текст, который должен был специально учитывать ситуацию в конкретной провинции. В других случаях, инструкции должны были быть оформлены в более общих чертах¹⁰⁸. Независимо от природы этих инструкций, однако, как только губернатор получал такое сообщение, он должен был нести ответственность за распространение закона по своей провинции и, в случае необходимости, доводил эти инструкции до их местной имплементации¹⁰⁹.

Это значит, что в случае Афинской неоплатонической школы запрет философского и астрономического обучения, который содержался в законе, должен был быть передан из императорского двора, но фактическое закрытие школы должно было определяться либо префектом, либо губернатором провинции. Однако, хотя слова, предписывающие прекращение афинского философского обучения проистекали от низшего чиновника, эдикт, к которому они были приложены, был издан от имени Юстиниана, и, как утверждает Малала, император принял окончательную ответственность за действия, предпринятые в соответствии с его условиями¹¹⁰.

¹⁰⁸ CTh 16.5.63, вариация одного закона – Sirm. 6, который адресован проконсулу Африки, дает лишь производную сумму общих правовых ограничений в отношении еретиков и язычников. В данном случае, процесс имплементации был бы гораздо менее ясным, чем в Sirm. 6.

¹⁰⁹ Процесс окончательного распространения и реализации их действия на местном уровне был, конечно, часто проблематичным.

¹¹⁰ Основываясь на использовании Малалой термина *πρόσταξις*, Ж. Бокам (Lephilosopheetejoneur.- P. 29-30) утверждает, что Малала описал один законодательный момент. Закон об азартных играх и запрете преподавания были оба изданы от имени Юстиниана в его эпоху. В одном смысле, это правильно. Малала (или его эпитоматор) явно представлял это как один юридический случай, отсюда его использование *πρόσταξις* (об этом слове у Малалы см.: *Beaucamp J. Lephilosopheetejoneur.* - P. 30, n. 56; *Watts E. The End of Athenian Philosophical Teaching.* - P. 174, n. 47). Тем не менее, установление само по себе, а также связи между префектом и губернатором, видимо, сплели воедино два документа у Малалы. Особая имплементация инструкций к закону была частью текста такого закона и была обработана как часть текста конституции как Малалой, так и, что более существенно, составителями сводов законов. У Малалы термин *πρόσταξις*, кажется, относится к текстам, которые он обрабатывал, включая местные версии законов, содержащих контакты с префектом.

Тем не менее, как показалостолетие напряженных отношений между учителями и христианами, причины, относящиеся к Афинам, должны были ускориться не столько событиями в столице, сколько конкретными жалобами ахейских властей.

Улучшение состояния Афинской неоплатонической школы при Дамаскии и тип обучения, который там реализовывался, вызвали преследование, и, вероятно, ускорили это действие. По этой причине действия префекта и призывы, исходившие от Ахайи, что спровоцировали их, не следует рассматривать как анти-интеллектуальные. Утверждение Малалы проясняет, что этот эдикт не был направлен на то, чтобы погасить всё преподавание в городе. Только те, что были строго запрещены – философия и астрономия – имели соприкосновение со школой Дамаския. Преподавание риторики в Афинах, например, было по-прежнему разрешено, и можно предположить, что ее преподаватели сохранили свою (профессиональную) деятельность в городе¹¹¹.

Вопреки современным идеям, Юстиниан и его помощники не закрывали *школ* в Афинах. Они в действительности вовсе не действовали против школы. Вместо (целого) законодательства был разработан (закон), призванный ликвидировать один тип преподавания – неоплатоническую философию, как это было представлено в Афинах.

Это важное различие. Оно показывает, что афинская знать и император действовали против профессоров не из-за их религии, но из-за содержания их учебного плана. Дамаский и его школа были частично в состоянии подстрекать такого рода чувства. Его преподавание было неапологетическим язычеством по содержанию, неуловимо антихристианским по тону, и дополнялось историями и практиками, которые любой добрый христианин будет считать кощунственными.

¹¹¹ «Жизнь Исидора» указывает, что преподавание риторики в Афинах продолжалось как минимум в начале VI в. Тот факт, что Малала не отмечает риторику как запрещенный предмет, показывает ограниченные пределы (действия) эдикта.

Еще более проблематичным было отвращение Дамаския к компромиссу, особенно когда компромисс касался религии. В «Жизни Исидора» он писал: «Ничто человеческое не стоит столько, сколько чистая совесть. Человек ... никогда не должен придавать великую важность чему-либо иному кроме Правды - не опасности предстоящей борьбы, ни трудной задаче, от которой отворачивается в страхе»¹¹². Его суровая критика людей, которые пошли на компромисс с александрийскими христианами в 480-е гг., является еще одним доказательством того, что Дамаский не желал приспособить свое преподавание перед лицом христианских протестов.

Школа Дамаския была оторвана от окружающей ее религиозной реальности, но он был неволен сделать свое преподавание менее грубым. Эта негибкость заставляла обеспокоенных афинских христиан либо игнорировать их деятельность (что маловероятно), либо направлять жалобы на философа и его школу имперским властям. Ответ – эдикт, запрещавший философское преподавание в Афинах – был затем издан в адрес афинских жалобщиков об антихристианском содержании философского образования в городе.

Запрещение преподавания, которое этот закон привнес, имел бы мало непосредственного влияния на интеллектуальную жизнь философского кружка Дамаския, но он, в конечном счете, задушил школу¹¹³. Со времени ее основания, школе удавалось (сохранять) философский характер только тогда, когда его глава был в состоянии сделать три вещи. Первое: ему было нужно привлечь группу студентов учиться в его вводных классах¹¹⁴. Далее, ему бы-

¹¹²Vit.Is.Ath.146B; Z. fr. 69.

¹¹³ Деятельность этого внутреннего круга была в значительной степени скрыта от других в городе. Vit.Procl. 11 охватывает этот аспект особенно ярко. Указания на природу внутреннего круга могут быть найдены во всей «Жизни Прокла» и «Жизни Исидора». Из специальных исследований о студентах внутреннего круга см. Vit. Procl. 20, 27. Их уникальный стиль одежды описан в Vit. Is.Ath. 59B; Z. fr. 135. Vit.Is.Ath. 59B; Z. fr. 200 содержит шутивное сообщение о студенте, шалившем на встрече этого внутреннего круга.

¹¹⁴ Необходимость активного набора студентов, по-видимому, была осознана довольно рано в истории этого учреждения. Негодование по поводу практики Плутарха по набору студентов, кажется, лежит в основе знаменитого замечания Синезия о «части Плутарховых софистов, которые привлекают молодежь в свои аудитории не репутацией их обучения, а баночками [мёда] с Гиметта» (Ep. 136).

ло необходимо сделать из этих студентов достаточно высоко способных молодых людей, чтобы сформировать яркий и деятельный внутренний круг. В заключение, ему было нужно найти подходящего преемника из различных слоев своего окружения или из бывших студентов его внутреннего круга.

В конце концов, даже на высших уровнях, долгосрочное здоровье школы зависело от размера группы студентов, которые могли в школе постигать введение в философию. Если бы даже поток новых студентов полностью пресекся, однако, платоновская мысль в Афинах не должна была пережить смерть или изгнание последних членов внутреннего круга школы.

Пока события 529 г. становились причиной долговременных проблем для школы, последующий набор законов далее ускорил кончину афинского неоплатоновского сообщества. Кажется, что около 531 г. император Юстиниан издал два закона, которые были призваны устранить поведение и институции, которые разрешали личные языческие практики. Первый из этих законов, *Cod. Just.* 1.11.9, предостерегал язычников и языческие учреждения от приема завещаний.

Второй закон, *Cod. Just.* 1.11.10, побуждал язычников принять крещение, запрещая им преподавание и получение муниципального жалованья, предписывая конфискацию имущества и изгнание непокорных язычников, и определяя, что дети язычников должны быть насильно наставлены в христианском учении, и специально наказывать тех, кто принял крещение неискренне, и особенно расширенные кары грозили манихеям¹¹⁵.

Оботождествлении этих учителей Афинской неоплатонической школой см.: *Fowden G.* The Athenian Agora and the Progress of Christianity // *Journal of Roman Archaeology*. 3. 1990. - P. 500; также *Cameron Al., Long J.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. - Berkeley – Los Angeles, 1993. - P. 409-411.

¹¹⁵ Хотя один может возникнуть соблазн связать этот закон с событиями 529 г. в Афинах, вероятная датировка убеждает против такого отождествления. С точки зрения датировки, закон сам по себе не датирован, но из косвенных свидетельств, имеющихся у нас, кажется маловероятным, чтобы этот закон фактически был издан в 529 г. Заключительная глава *Cod. Just.* 1.11.10 приравнивает манихеев к борборитам и намекает на предыдущий указ, который уже устанавливал данный факт. Этот предшествующий закон, *Cod. Just.* 1.5.18, установил ограничения на размеры неортодоксальных религиозных групп и является пятым недатированным законом, следующим за законом 527 г. Это прямо предшествует закону, изданному приблизительно в

Эти законы, затем, установили некоторые квоты суровых наказаний за деятельность, которой Дамаский и его круг как раз и занимались. Фактически, кажется, что именно это была их реализация, а не запрет преподавания в 529 г., что привело к окончательной остановке деятельности Афинской школы неоплатонизма. В 531 г., два года спустя после запрета преподавания философии, Дамаский и 6 членов его внутреннего круга решили покинуть Афины и поехать в Персию.

Об их поездке известно из сообщения историка Агафия.¹¹⁶ Агафий Миринейский рассказывает нам о них как о лучших философах его времени и указывает, что они избрали эмиграцию, так как их религия делала «невозможным для них жить без страха перед законами» в Римской рии¹¹⁷. Поддерживая их право жить так, как они хотят, Дамаский и его спутники поехали в Персию ко двору Хосроя¹¹⁸.

Решение Дамаския покинуть Афины было очень сильным по своему характеру. Сочинения Дамаския восхваляют языческих мыслителей, которые сохраняли философствование (т.е. нонконформизм) даже перед лицом жесточайших гонений¹¹⁹. В самом деле, в начальный период своей жизни сам Дамаский

октябре 529 г., что утверждает возможную дату 529 г. Сроки Cod. Just. 1.5.18 также походят на упоминаемые Малалой в его раннем описании событий 529 г. (18.42). Cod. Just. 1.11.10, затем, есть, вероятно, вторая фаза гонений, что не были осуществлены, а лишь планировались. Поэтому дата 529 г. маловероятна. Об этих законах их датировке 531 годом см.: *Watts E. The End of Athenian Philosophical Teaching.* - P. 178-182.

¹¹⁶ *Cameron A. I. The Last Days of the Academy.* - P. 18 указывает на Дамаския как на возможного автора сообщения, использованного в качестве источника Агафием. Эврил Кэмерон (*Agathias.* - Oxford, 1970. - P. 101-102) полагает более вероятным, что источником Агафия был Симпликий.

¹¹⁷ *Agath. 2.30.3-4.*

¹¹⁸ Поездка должна была иметь место в 531 г., так как Хосрой не взошел на персидский трон ранее 13 сентября 531 г. Вопреки точному утверждению Агафия, в противовес ему, И. Адоутверждает, что Агафий не делает никаких попыток приписать поездку желанию видеть Хосроя. Кажется, лучше понять этот пассаж как попытку выделить собственную неспособность Хосроя различить настоящих философов, как Дамаский, и шарлатанов типа Урания.

¹¹⁹ Среди многих он хвалит Гиерокла (*Vit. Is. Ath. 45B; Z. fr. 106*), Гораполлона и Гераиска (*Vit. Is. Ath. 117C; Z. fr. 315*), а также Юлиана (*Vit. Is. Ath. 119J; Z. Ep. 185*).

ский выбрал добровольное изгнание, предпочтя его возможности допросов и насильственного религиозного компромисса¹²⁰.

Такой выбор был сделан потому, что он считал последнее сродни философскому и религиозному отступничеству. В 531 г. положение стало гораздо более плачевным, и в уме Дамаския, вероятно, более несправедливым. Cod. Just. 1.11.9 и 10 меняли легальный статус язычников, которые, таким образом, оказались частично под угрозой относительно их образа жизни в его школе, а также его последователей. Хотя запрет преподавания делал невозможным собрать студентов для обучения, школа все еще могла получать финансовые перечисления от сторонников¹²¹. Cod. Just. 1.11.9 снимает эту возможность и вынуждает Дамаския рассматривать бегство его философского кружка без какой-либо финансовой помощи¹²².

Еще более сурова терминология в Cod. Just. 1.11.10. В соответствии с этим законом, дома, в которых философы жили, и имущество, которым они владели сами лично, ныне подлежали изъятию¹²³.

Основываясь на своем более раннем опыте, Дамаский и его коллеги должны были знать, что и афинская община христиан, и провинциальная знать были достаточно влиятельны, чтобы убедить губернатора Ахайи обеспечить соблюдение этих законов. Фактически, руины группы домов близ Ареопага показывают, что положения этих законов действительно были превращены в жизнь в Афинах.

Исследования показали, что в какой-то момент в первые десятилетия VIв. крупнейшие из этих домов подверглись крупной перестройке, при кото-

¹²⁰В этом раннем преследовании Дамаский и другие изначально были готовы ждать изменения обстоятельств (Vit.Is.Ath. 126B; Z. Ep. 190). Но быстро стало понятно, что этого не случится (Vit.Is.Ath.126C-E; Z. fr. 285, 319, 328) и, когда это стало понятно, Дамаский выбрал изгнание вместо каких-либо форм сотрудничества.

¹²¹ Олимпиодор намекает (InAlc. 140-141), что афинские учителя никогда не были особенно усердны в чувстве коллективизма. По контрасту, школа получала большую пользу от завещаний и прочих перечислений (Vit.Is.Ath. 102; Z. Ep. 158, fr. 265).

¹²²Cod. Just. 1.11.9.1.

¹²³Cod. Just. 1.11.10.3.

рой статуи языческих богов были осквернены, а языческие сюжеты на цветных мозаиках были заменены на кресты¹²⁴.

Подчеркивая, что этот дом не был с готовностью передан христианам, хорошая наружная отделка дома содержала еще семь статуй, все хорошей сохранности, что, по-видимому, было скрыто заранее предыдущим владельцем, оставившим эту недвижимость. Это согласовывается с тем, что эти дома были связаны со школой Дамаския¹²⁵. Даже если это умозрительное предположение не подтвердится, их судьба делает весьма похожим то, что это имущество принадлежало Дамаскию¹²⁶.

Учитывая сроки оставления этого дома, резонно предположить, что его судьба была связана с анти-языческими мерами Юстиниана. Эти законы делают епископа Афин, который мог быть связан с реконструкцией дома¹²⁷, ответственным как за возможность, так и юридическое обоснование для захвата имущества. Реконструкция (восстановление) этого дома, затем, убедительно свидетельствует о том, что самое ценное имущество, принадлежавшее философам, так или иначе оставшимся в Афинах, было конфисковано.

После короткого пребывания в Персии Дамаский и его коллеги возвратились в Римскую империю в 532 г. со свободой осуществления практик их религии, добившись (этого) от Римско-Персидского мирного договора того же года¹²⁸. Окончательная судьба Дамаския и его кружка после их возвращения связана с тем, что они стали предметом интенсивных, но неразрешимых

¹²⁴См.: *Frantz A. The Athenian Agora*. XXIV. - P. 88-89.

¹²⁵Связь была первоначально предположена А. Франц: *Frantz A. Pagan Philosophers in Christian Athens // Proceedings of the American Philosophical Society*. 119. 1975. - P. 36-37; позднее: *Frantz A. The Athenian Agora*. XXIV. P. 44-47. П. Афанасиади (*Damascius*. - P. 343-347) поддержала связь Дома С, позднейшего дома Ареопага, с Дамаскием. Как она допускает, это «необходимая умозрительная теория».

¹²⁶Работая над своими сочинениями в 560-х гг., Олимпиодор (*In Alc.* 140-141), кажется, указывает, что имущество школы было затронуто конфискациями Юстиниана.

¹²⁷*Frantz A. The Athenian Agora*. XXIV. - P. 88 показала косметический ремонт как (результат) «передачи (дома) христианам для использования официального характера», так как нимфейон был превращен в баптистерий.

¹²⁸*Agath.* 2.31-34.

споров¹²⁹. Ныне, однако, ясно, что закрытие их школы и их персидское изгнание стало результатом двух различных причин.

Запрет философского преподавания в Афинах представлял собой региональный ответ на жалобы на Афинскую неоплатоническую школу. Это было заключительное событие в борьбе между афинскими платониками и афинскими христианами, которую (обе стороны) претерпевали на протяжении более столетия. На своей финальной стадии эта борьба характеризовалась растущей неготовностью части афинских учителей смягчить языческие религиозные элементы в их школе.

В 529 г. Дамаский отказывается от компромисса в отношении своих принципов в этом вопросе, даже когда его школа осталась незащищенной и уязвимой для нападений местных властей. В результате, когда эдикт Юстиниана о гаданиях был получен префектом, естественным шагом для него стало возвращение к эдикту, запрещающему преподавание в школе Дамаския.

Тогда как закрытие Афинской школы стало событием с местными последствиями, которые стали причиной местного интереса, бегство Дамаския и его коллег в Персию стало результатом политики центрального правительства.

Запрет преподавания был показательным убийством, но никто не мог тогда оценить полностью его последствия на много лет вперед. В самом деле, кажется, что философы ответили на этот начальный набор гонений сохранением сдержанности и ожиданием изменения обстоятельств¹³⁰.

Тяжелые личные и имущественные ограничения, изданные в 531 г., имели различную природу. Лишая школу ее помещений для заседаний, а философов их личного имущества, Cod. Just. 1.11.9 и 10 представляли собой не-

¹²⁹ Афины были предложены в качестве их возможного назначения: *Cameron Al. The Last Days of the Academy.* - P. 22-23.

¹³⁰ *Cameron Al. The Last Days of the Academy.* - P. 16-17 прав относительно помещения композиции «Комментария на Энхиридион» Симпликия на 529-531 гг. Утверждение Симпликия (In Ench. Epict. 32.120 ff) о необходимости для философа сохранять сдержанность и учить тайно может указывать на коллективное состояние умов кружка в то время.

посредственную угрозу продолжения работы по реализации гонений на философскую жизнь.

Как свидетельствуют археологические исследования Афин, эти законы не позволили бы философам выжить, просто сохраняя сдержанность.

Возможно, чувствуя неизбежность такой судьбы, они покинули Афины ради Персии. И это было, со всех практических сторон, концом традиционной афинской классической философии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, Дамаский представляет собой весьма важную фигуру как последний официальный руководитель наиболее авторитетной позднеантичной Афинской философской школы.

По выражению А.Ф. Лосева, «в лице Дамаския античная философия умирала с улыбкой на устах. Была осознана вся сущность бытия как всеобщая и вечная картина бурлящей своими безвыходными противоречиями действительности. Исходный чувственно-материальный космос был осознан до конца и в своей красоте, и в своей безвыходности.

Со страниц Дамаския веет безрадостностью, но и беспечальностью. Как в вечности. Потому и улыбка».¹³¹

По нашему мнению, Р.В. Светлов и Л.Ю. Лукомский напрасно полагают, что афинскому неоплатонизму в VI в. еще суждена была большая перспектива, которая была насильственно оборвана указом Юстиниана 529 г. Если бы этот указ был случаен, то школа возродилась бы рано или поздно в прежнем обличье. Однако, этого не произошло.

Поэтому политика Юстиниана не была рядом спонтанных актов, враждебных античной культуре и приведших ее к гибели. Она всё-таки в значительной мере уже отжила свое.

Поэтому роль Дамаския как последнего официального руководителя ведущей – Афинской философской школы – не может быть переоценена, а оставленное им наследство нуждается в тщательном изучении в исторической перспективе и в контексте рождения феномена ранневизантийской культуры.

Наряду с собственно логикой Дамаский уделял внимание теургии, теософии и магической практике вообще; имеются сведения о сочинениях Дамаския по поводу различных оккультных вопросов.

¹³¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – С. 445-446.

Главная работа Дамаския, «Трудности и их разрешения относительно первых принципов в связи с комментарием на „Парменида“», дошла до нас полностью. Эта работа признана большим вкладом и в неоплатонизм и вантичную философиювообще, и отличается оригинальными, детальными и часто изысканными суждениями.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Агафий Миринейский. История после Юстиниана. – М.: Вече, 1996. – 222 с.
2. Дамаский Диахох. О первых началах. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1068 с.
3. Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – 752 с.
4. Евагрий Схоластик. Церковная история в 6 кн. / Пер. В.И. Кривушина. - СПб.: Алетейя, 1999-2003. - 3 т.
5. Иоанн Малала. Хронография / Мир поздней античности. Документы и материалы. Вып. 2, 6, 7. – Белгород, 2014-2016.
6. Марцеллин Комит. Хроника. – Белгород: БелГУ, 2010. – 210 с.
7. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер. и коммент. А.А. Чекаловой. – М.: Наука, 1993. – 571 с.
8. Созомена Эрмия Церковная история. – СПб.: СПбДА, 1861. – 636 с.
9. Сократ Схоластик. Церковная история / Пер. СПбДА под ред. И.В. Кривушина. – М.: РОССПЭН, 1996. – 368 с.
10. Damascius. The Pholosophical History / Ed. P. Athanassiadi. – Arameia, 1999. – 404 p.
11. Damascius. In Philebum. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus / Ed. L.G. Westerink. – Amsterdam, 1959. – 655 p.
12. Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. 4 vols, edited by Leendert Westerink and Joseph Combès. - Paris: Les Belles Lettres, 1997–2003.
13. Damascius. Traité des premiers principes. 3 vols, edited by Leendert Westerink and Joseph Combès. - Paris: Les Belles Lettres, 1986–1991.
14. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 2. Damascius. - Amsterdam, 1977. – 388 p.

Исследования

15. *Болгов Н.Н., Литовченко Е.В., Смирницких Т.В.* Поздняя античность: специфика эпохи и новые подходы к изучению // Гуманитарная наука в современной России: состояние, проблемы, перспективы развития: материалы IX регион. науч.-практ. конф.: в 2 тт. – Белгород, 2007. – Т.1. – С. 47-55.

16. *Болгова А.М., Болгов Н.Н.* Школа Прокла Диадоха и Афины V в. // Власть и общество: проблемы взаимоотношений. – Воронеж: ВГУ, 2016. – С. 269-274.

17. *Болгова А.М.* К проблеме закрытия Афинской школы 529 г. // Известия УрФУ. 2. 2016. - Екатеринбург, 2016. – С. 26-34.

18. *Болгова А.М.* Плутарх Афинский и Афинская школа (ок. 390-432 гг.) // Иресиона. Вып. V. К 30-летию кафедры всеобщей истории НИУ «БелГУ». – Белгород, 2016. – С. 26-39.

19. *Ващева И.Ю.* Концепция Поздней античности в современной исторической науке // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. № 6 (1). - С. 220–231.

20. *Ведешкин М.А.* Языческая интеллектуальная элита Восточной Римской империи в V - VI вв. // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 2 / Под ред. М.С. Петровой. - М.: Аквилон, 2014. - С. 153–191.

21. *Гарнцев М.* Дамаский о невыразимом // Логос. - М., 1999. Вып. 6. - С. 23—30.

22. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Книга II. – М.: АСТ – Харьков: Фолио, 2000. – 544 с.

23. *Лукомский Л.Ю.* Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 553-582.

24. *Ляпустина Е.В.* Поздняя античность - общество в изменении // Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность. – М., 2002. – С. 31-46.

25. *Петров А.В.* Феномен теургии. – СПб.: РХГИ, 2003. – 416 с.
26. *Светлов Р.В., Лукомский Л.Ю.* Дамаский Диахох как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диахох. О первых началах. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 755-828.
27. *Селунская Н.А.* Late Antiquity: историческая концепция, историографическая традиция и семинар «Empires Unlimited» // ВДИ. 2005. № 1. - С. 249–253.
28. *Beaucamp J.* Le philosophe et le joueur. La date de la fermeture de l'ecole d'Athenes // Melanges Gilbert Dagron / Travaux et Memoires. 14. 2002. - P. 21-35.
29. *Blumenthal H.J.* 529 and its Sequel: What Happened to the Academy? // Byzantium. 48. 1978. P. 369-375.
30. *Cameron, Alan.* The last days of the Academy at Athens // Proceedings Cambridge Philological Society. 195. 1969. - P. 7-29.
31. *Downey G.* History of Antioch in Syria. - Princeton, 1961. – 764 p.
32. *Edwards M.J.* Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students. - Liverpool, 2000. – 412 p.
33. *Fernandez G.* Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas // Erytheia. II, 2. 1983. - P. 24-30.
34. *Frantz A.* The Athenian Agora: Late Antiquity, AD 267–700. - Princeton, 1988. – 322 p.
35. *Hallstrom G.* The Closing of the Heoplatonic School in A.D. 529: An Additional Aspect // Post-Herulian Athens: Aspects of Life and Culture in Athens, A.D. 267-529. Helsinki, 1994. P. 141-160.
36. Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World / Ed. by G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar. - Cambridge Mass., 1999. – 722 p.
37. *Ruelle C.E.* Le philosophe Damascius, etude de sa vie et ses ouvrages. – Paris, 1891.
38. *Stromberg R.* Damascius, his personality and significance // Eranos. 44. 1946. – P. 175-192.

39. *Watts E.* City and School in Late Antique Athens and Alexandria. - Berkeley/Los Angeles, 2006. – 302 p.

40. *Watts E.* Damaskius' Isidore: Collective Biography and the Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar // Divine Man and Women in the History and Society of Late Hellenism. – Cracow, 2013. - P. 159-170.

41. *Watts E.* Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529 // The Journal of the Roman Studies. 94. 2004. – P. 168-182.

ПРИЛОЖЕНИЕ

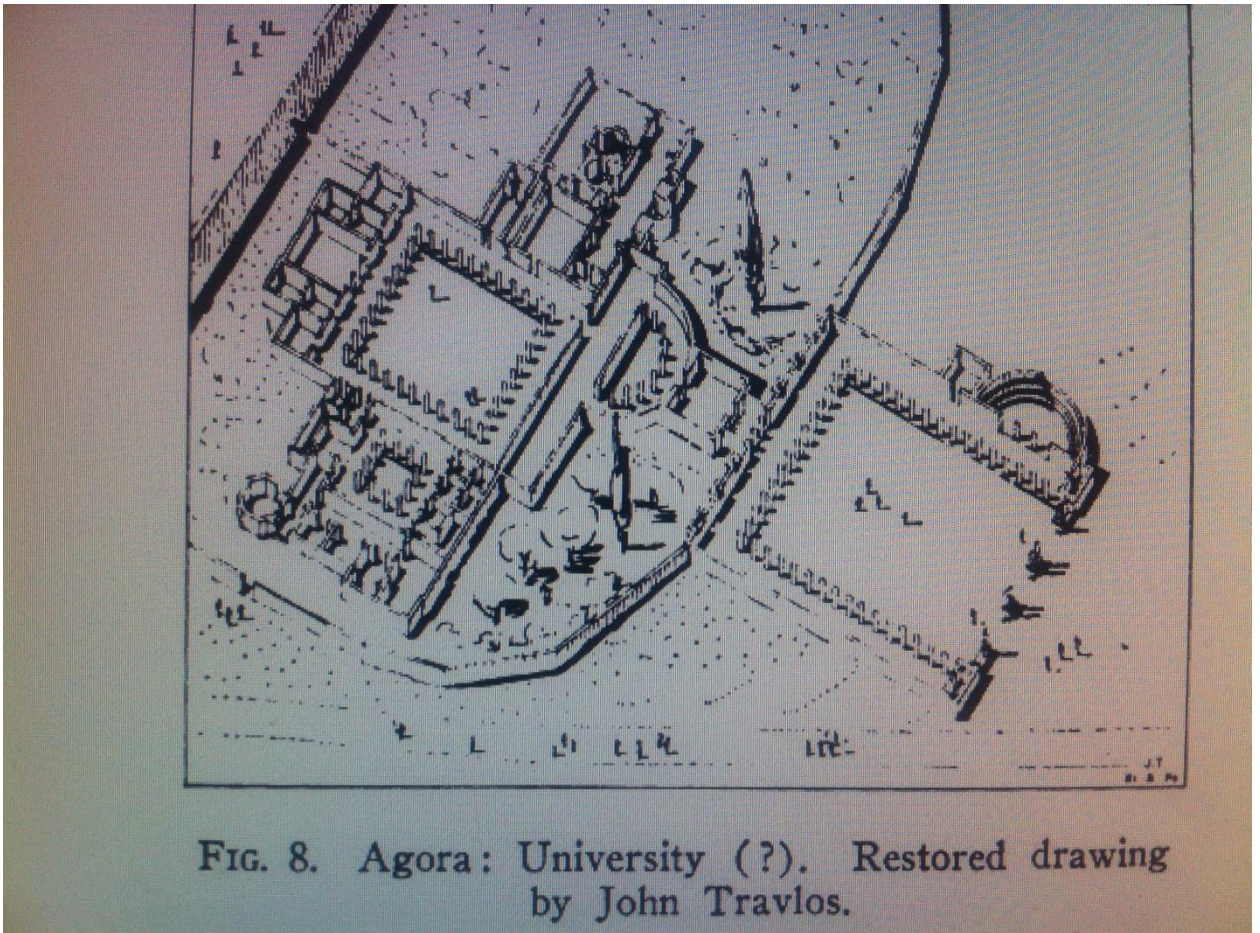


Рис.1. Философская школа на агоре Афин. Покн.: *Frantz A.*The Athenian Agora: Late Antiquity, AD 267–700. - Princeton, 1988.



Рис. 2. Раскопки скульптуры во дворе философской школы в Афинах. 1963 г.
Покн.: *Frantz A.* The Athenian Agora: Late Antiquity, AD 267–700. - Princeton,
1988.