

*Д. С. Курдыбайло**

ЗВУК, СЛУХ И МАГИЧЕСКОЕ ИМЯ В АНТИЧНОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ.

Часть 2: БОГИ И ТЕУРГИЯ**

Ранняя александрийская традиция, как христианская, так и языческая, отличается особым вниманием к магическим свойствам имени и слова вообще. Считавшиеся традиционными модели платоновского «Кратила», трактата Аристотеля «Об истолковании» и стоическое учение о языке пересматриваются. Одна из главных тем, возникающих в это время — возможность взаимодействия человека с миром богов и умопостигаемых сущностей, которая в непосредственном виде с трудом согласуется с платонической метафизикой. Тем не менее, неоплатоникам удаётся показать, что боги могут обладать слухом и речью, которые при этом свободны от материи и телесности. Музыкальные звуки, как рукотворные, так и природная «гармония сфер», неразрывно связаны с гармонией умопостигаемого мира. Наконец, среди слов человеческого языка находится место для особых слов, имеющих символическую природу и обуславливающих возможность теургического взаимодействия с умными богами.

Ключевые слова: слово, звук, имя, Аристотель, Плотин, Прокл Диадох, Аммоний Гермий, философия языка

Kurdybaylo D. S.

SOUND, HEARING AND MAGIC NAMES IN ANCIENT NEOPLATONISM.

Part 2: GODS AND THEURGY

Both Christian theologians and pagan philosophers of early Alexandrian tradition (2–4 cent. AD) took great pains to substantiate magic efficacy of names and speech. Linguistic conceptions of Plato's *Cratylus*, Aristotelian *De interpretatione* and that of Stoics were reconsidered. One of the major difficulties of that time was the possibility for a human

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, канд. филос. наук, научный сотрудник, НИУ «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник, РГПУ им. А. И. Герцена; старший научный сотрудник, БФУ им. Иммануила Канта; theo@ya.ru

** Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44078 «Слово Бога и Книга Природы в фокусе человеческого познания (Взаимодействие христианской теологии и науки на разных исторических этапах)».

to communicate with gods and the intellectual realm, which hardly agrees with Platonic metaphysics. However, Neoplatonists manage to prove that incorporeal gods can produce speech and perceive sounds without any material intermediaries. Musical sounds, both artificial and natural, are symbolically related to the harmony of the intelligible realm. Similarly, among words of human languages there are particular ones of a symbolic nature that substantiate the theurgic communication with intelligible gods.

Keywords: word, sound, name, Aristotle, Proclus Lycius, Ammonius Hermiae, philosophy of language

(Начало статьи опубликовано во втором выпуске Вестника РХГА за 2023 г.)

В трактате VI.4 Плотин рассуждает о том, каким образом умные сущности (в первую очередь, душа), будучи сами непротяжёнными, не причастными времени и пространству, тем не менее присутствуют в космосе как целом и в отдельных телах, ограниченных временем и пространством. Для Плотина важно, что в умном мире нет того соотношения целого и частей, которое свойственно материальным предметам: будучи протяжёнными в непрерывном пространстве, вещи могут быть произвольно разделены на любые части. Любой предмет, имеющий пространственные границы и внутреннюю область, тем самым уже разделён на условный «центр» и «периферию», либо «края» и «середины», а также может быть разделён на части множеством других способов (позднее эту логику Прокл систематизирует в «Началах физики» [16]).

Одним из немногих исключений из этого принципа оказывается звучащее слово (так же, как и видимый глазом образ какого-либо предмета):

ухо, присутствуя, принимает [звук] и ощущает его; и если ты положишь иное ухо в промежутке между [источником звука и первым ухом], слово и звук достигнут и его; ... множество глаз могут смотреть на одну и ту же вещь, и все наполняться созерцанием её; ... таким же точно образом то, что способно иметь душу, будет иметь её, и ещё иное и [другое] иное будет иметь её от того же самого [источника]. Звук был повсюду в воздухе не как один звук, разделённый на части, но как один целый звук, присутствующий повсюду. (*Plot. Enn. 6.4.12.1–10* [20; 6, с. 298–299])

Немного ниже Плотин объясняет единство восприятия звука разными людьми и неделимость звучащего слова на части тем, что «целый эйдос (ἔιδος τὸ εἶδος) есть во всём воздухе» (*Enn. 6.4.12.15*, [6, с. 299]). Плотин усматривает здесь не совсем точную, но всё же аналогию с тем, как душа возникает в теле: «как бы она ни возникала, её существование аналогично уже изреченному слову в воздухе, но прежде [возникновения в] теле она подобна говорящему или собирающемуся сказать» (*Enn. 6.4.12.23–25*, [6, с. 299]).

Таким образом, для Плотина звуковой образ, в частности, звучащее слово, не полностью подчиняется тем пространственным закономерностям, которые распространяются на обычные материальные предметы. Едва ли, говоря о «целом эйдосе во всём воздухе», Плотин имел в виду эйдос в строгом платоническом смысле, то есть как всецело принадлежащий к умному миру; скорее речь идёт о единстве образа, которое подобно единству эйдоса. Но так или иначе эйдотический характер звучащего слова для Плотина не подлежит сомнению.

РЕЧЬ И СЛУХ БОГОВ

Речевая способность бестелесных богов

Обратимся теперь к другой стороне звука и слуха. Прокл обсуждает, каким образом человек может слышать звуки, имеющие божественную причину, например, звуки, возникающие без участия человека в храмах или иных священных местах:

Боги дают знать (σημαίνουσι) людям о [божественных] предметах, не нуждаясь для этого в телесных органах, но придавая воздуху форму (σχηματίζοντες) по [одному] собственному желанию. [Воздух] более податлив [к принятию формы], чем воск, и принимает отпечатки (τύπους) божественных умозрений (νοήσεων), которые исходят от богов без движения, но нас достигают посредством звука (ἤχης), голоса (φθόγγου) и модуляции (μεταβολῆς). И божественные речи [=оракулы] не приходят оттуда при помощи голоса (φθεγγομένων), но [боги] придают воздуху формы (ἀερίοις σχήμασιν), которые доступны [нашим] органам [слуха]. [Боги] наполняют слух свойственным им знанием без [звуковых] колебаний (ἀπλήκτως) или прикосновений. (*Procl. in Crat. 77.1–10, [22]*)

Для объяснения детального «механизма» воздействия богов на воздушную среду в этом фрагменте Брайан Дьювик привлекает «Халдейские оракулы» и комментарии к ним Ганса Леви [26, р. 142; 17]. Также очень схожее «изменение воздуха сообразно с мыслями богов» описывает Плутарх (*De genio Socratis 589c8–d11*). Попробуем, однако, посмотреть на эту картину с точки зрения самого Прокла.

«Податливость» воздуха в сравнении с воском возвращает нас к теме оформления материи. В аристотелевском контексте это было бы вполне ожидаемо, но тогда неоплатоническое представление об эйдосах и первой, абсолютной материи должно быть существенно пересмотрено. Воздух — уже не чистый τὸ μὴ ὄν, и традиционная логика взаимодействия эйдоса и первой материи в том же смысле, как она описывает возникновение первых сущностей в космосе, здесь уже неприменима. Воздух принимает вторичное оформление, а возникающие здесь «воздушные формы» — не создают из воздуха нового предмета или что-то иное сущее. Напротив, речь идёт о придании вторичного оформления, которое сообщает смысл, структуру и содержание, не производя онтологической перемены в сущем.

На этом этапе нужно подробнее обратиться к неоплатонической теории символа. В самом деле, ещё Аристотель говорит о «символе представлений в душе» — но точно ли так же понимает «символ» Прокл, как это делал Аристотель за много веков до него? Прокловскому символизму в частности и неоплатоническому учению о символе вообще посвящено весьма значительное число исследований [33; 32; 28; 2], из которых мы выделим только главные выводы, релевантные нашей теме.

Во-первых, в основе понимания Проклом символа лежит один из наиболее часто цитируемых им фрагментов «Халдейских оракулов», в котором говорится об «отеческом уме, который засеял (ἐσπειρεν) символами [весь] космос» (fr. 108, [18]). Символы, по Проклу, присутствуют в самых разных

предметах и живых существах чувственного космоса, их существование обусловлено богами, и, будучи включены в теургическую практику, они возводят человеческую душу к породившим их богам.

Во-вторых, Прокл технически различает символ и синфему (σύνθημα). Собственно божественным «следом» в том или ином символическом предмете оказывается именно синфема, это своего рода особое сущностное свойство, связующее данный предмет с тем или иным богом, от которого исходит порождённая этим богом причинно-следственная последовательность или «цепь» (σειρά, подробнее см.: [10, р. 127–136]). Символом же корректно называть предмет, обладающий соответствующей синфемой; символ являет синфему вовне, делает её познаваемой, а сам предмет может быть идентифицирован не только как «равный самому себе», но и способный возводить к иным умным сущностям [15, р. 482–483].

В-третьих, присутствие символического уровня в вещи или живом существе не является его сущностным свойством. Синфема и символ присутствуют не согласно эйдосу вещи, но особому божественному промыслу, обуславливающему символическую реальность предмета. Символ, таким образом, является вторичным уровнем оформления материи, он не меняет форму или способ бытийствования вещи, но встраивает её в новые, дополнительные к её природе отношения. Символом в тексте Прокла (и большинства других платоников, как языческих, так и христианских) в подавляющем большинстве случаев называют вещественный предмет, живое существо, или какую-то их часть; а тем, на что указывает и что манифестирует символ, должна быть нематериальная сущность (умопостигаемая, божественная).

В-четвёртых, как символ можно рассматривать не только сам вещественный предмет, но и его текстуальное описание (ср. постановку аналогичного вопроса для корпуса Ареопагитик в [29]). Поэтому истолкование авторитетных текстов, вскрытие их скрытого символического смысла, если не тождественно теургии, то всё же составляет органичное дополнение к ней, также имея целью возведение человеческого ума к умному миру с помощью символов, выявленных в тексте.

Теперь нужно вернуться к различению Аммонием случаев, когда имя может быть названо символом, а когда — искусственным подобием (см. в первой части этой статьи). Если символом можно назвать имя, установленное без рассуждения (возможно, даже без особого на то намерения), то под таким установлением имени предполагается действие богов через человека. Неосознанная, спонтанная деятельность — один из способов манифестации промысла богов. Отсутствие рассуждения означает и отсутствие момента человеческого произвола, — того, что ассоциируется с $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ в противоположность $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, когда спонтанность проявляет естественные свойства и именуемого, и того, кто устанавливает имена.

Таким образом, слова оракулов, — поскольку они происходят непосредственно от богов, выражают природу подлинно сущего и свободны от человеческого произвола, — должны относиться к категории $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ и быть символами. Как мы теперь видим, это верно и с точки зрения Аммония, и с точки зрения Прокла. Расширяя теорию символа на слова оракулов и слова, установленные без намерен-

ного рассуждения, можно ожидать, что такого рода имена, как и вещественные символы, должны обладать самостоятельной теургической действительностью. Впрочем, прямого указания на это в словах Прокла мы пока так и не нашли.

Одновременно из этого вытекает и то, что слова, установленные рассудочным образом, подобны изваяниям богов в том отношении, что и те, и другие являются не символами, но искусственными подобиями. И если в теургии изваяния богов, тем не менее, играют значительную роль, то точно так же и слово, даже не будучи символическим, по одной только этой причине ещё не лишается теургической действительности.

Второй важный вывод, который можно сделать из приведенной цитаты — восприятие звучащего слова и речевое его воспроизведение не всегда неразрывно связаны между собой (то есть человек слышит голоса богов, хотя те не произносят речей). Когда Прокл говорит о звучащем слове в терминах эйдоса и материи, можно поставить вопрос: относится ли это к произнесению слова, его восприятию слухом, или тому и другому вместе?

Когда боги создают «воздушные формы», то о «звуке, голосе и модуляции» говорится как о достигающих нас, тогда как сами боги никакого движения не испытывают и не производят. Различие эйдоса и материи в таком случае происходит только с позиции нашего слуха. Как мы читали выше, для Аммония отношения формы и материи могут быть перенесены на артикуляцию звука — губы, язык и нёбо придают членораздельность звуку, исходящему их лёгких через трахею. Опуская анатомио-физиологическую сторону, это значит, что гиломорфическая модель применяется отдельно к фонетической стороне имени: само звучание слова на физическом уровне уже содержит и материю, и форму. Кроме этого, на пути к эйдетическому началу Аммоний располагает ещё и «языковое воображение», то есть индивидуально-психологический момент. Всё это, разумеется, не исключает общего заключения Прокла о соединении эйдоса и материи в имени, но это их единство имеет внутреннюю структуру, которая может быть детализирована по-разному.

Слух и другие чувства богов

Если боги могут производить звуки невещественным образом, то схожим образом Прокл описывает и способность богов к невещественному и нематериальному, — то есть сверхчувственному — восприятию. Сама постановка вопроса, который обсуждает Прокл, парадоксальна: возможность чувственного восприятия для сущностей, не причастных чувственной природе. Однако, с другой стороны, если человек обладает зрением, слухом и прочими чувствами, то откуда им взяться как не от соответствующего эйдетического первообраза? А если это так, то и умные сущности должны обладать некими прото-чувствами, первообразами чувств материального тела (ср. учение Оригена о «духовных чувствах» в *Contra Celsum* 1.48.27–43, [19]). И если в отношении умных и умопостигаемых богов Прокл не даёт уточнений, то о богах видимых — прежде всего, это Солнце и Луна — он рассуждает подробно:

Видимые боги обладают зрительным и слуховым ощущением, но [чувства эти они воспринимают] не извне. Боги имеют в себе корни и причины всего [сущего], предшествующие целому миру (τῶν ὄλων). Так и лик Луны, который несёт на се-

бе образ Солнца, являет уши и глаза, но не имеет носа и уст и, соответственно, не имеет и чувства обоняния или вкуса. (*Procl. in Crat.* 78.4–9)

Как объяснял ещё Ямвлих, боги не нуждаются в органах чувств, чтобы знать, что происходит в чувственном мире. Содержа в себе начала всех причинных цепей, они предопределяют все события и знают о них заранее, прежде их наступления. Точнее, боги, пребывая в вечности, находятся вне становления во времени и обладают вечным, неизменным и полным знанием всего, включая и события в вещественном мире (*Iambli. De myst.* 1.15.25–39, [14, p. 58]).

Именно это представление о богах развивает Прокл, когда говорит о «корнях и причинах всего». Выходит, боги действительно обладают знанием всего того, что им могли бы сообщить зрение и слух, только знанием этим они обладают до наступления обстоятельств, которые можно увидеть и услышать. Соответственно, «уши и глаза» небесных светил имеют скорее метафорический смысл (ср. «О лике, видимом на диске Луны» Плутарха), точно так же, как отсутствие органов осязания и вкуса свидетельствует об отдалённости богов от земного мира, невозможности прямого соприкосновения с ним (слух и зрение воспринимают предмет на расстоянии, тогда как вкус — только при непосредственном контакте). Тем более боги не нуждаются в органах речи и слуха для общения между собой: они знают всё о друг друге посредством мысли и исключительно умопостигаемым образом (*νοητικῶς*, *Procl. in Crat.* 77.10–12).

В комментарии на «Тимей» Прокл подробно описывает способность к (сверх)чувственному восприятию всего космоса как целого. Основанием для рассуждения выступает орфическое четверостишие:

Царский же ум неложный его — в нетленном эфире,
Коим слышит он всё и коим всё замечает:
Речь ли, голос ли, шум иль молва — нет звука, который
Не уловили бы уши Крониона мощного Зевса.

Orph. fr. 168.17–20 Kern, [9, с. 55]

Далее Прокл, вспоминая слова Платона о том, что космос — это «всесовершенное живое существо» (*Tim.* 31b1), ставит вопрос о том, каким образом космос, как и все живые существа, может обладать чувствами? (*Procl. in Tim.* 2.82.16–83.2, [24])

Чтобы дать ответ, Прокл сначала проводит аналогию с Солнцем и звёздами: все они одновременно являются и тем, что можно увидеть, и видящим глазом (*in Tim.* 2.84.6–7). Тем более и космос как целое есть одновременно и зрение (ὄψις), и то, что им созерцается (ὄρατόν), — и этот принцип распространяется, конечно, на все чувства и всё знание, которыми обладает космос:

Его знание совершенно, а чувство не разделено на части (ἀδιαίρετος), и сам он есть всё: и чувствуемое, и чувствующее, и чувствование — так же, как Демииург сам есть и ум, и мышление (νόησις), и мыслимое (νοητόν). И как единое тело [космоса] объёмлет частные тела, так и целостным чувством охватываются многие чувства. Так что ему неведомы чувственные цвета или звуки, — [он постигает сразу] всю их сущность, что воплощена в материи (ἐνυλόσ) и [при этом

осталась] неделима (ἄτομος). Он ведь имеет чувствующую сущность и ощущает всё по своей природе (καθ' αὐτό), а не акцидентным образом. (*Procl. in Tim.* 2.84.11–20)

Здесь Прокл развивает учение Аристотеля об «общем чувстве» (см.: *De anima* 3.1–2, 425a27–426b24; *De sensu* 7, 447a12–449a20; [13]), перенося его на космос как целое. Но поскольку общее чувство присуще и каждому человеку, то это позволяет провести аналогию, помогающую понять устройство чувства космоса. Рассуждая о человеке, мы можем наблюдать переход от частных ощущений, получаемых разными органами чувств, к целостному общему чувству — таким же образом можно восходить от разделённой природы частных существ к целостной природе единого космоса:

у вселенной нет [множества] отдельных (μερίστας) чувств, но есть только единственное (μίαν) и простое чувство, которым всё познаётся — и цвета, и звуки, и вкусы, и запахи, и [все] качества, которыми чувственная сущность бытийствует в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ οὐσίῳν). Если в нас самих единое (μία) чувство пользуется всеми частными [чувствами] и знает всё тождественным образом (κατὰ ταῦτόν), то тем более космос познаёт в тождестве (ὁμοῦ) всю пестроту чувственных [предметов] с помощью единого (ἕνα) логоса и единственного (μίαν) чувства. (*Procl. in Tim.* 2.86.16–24)

Выходит, что если для внутрикосмических богов ещё имеет место различие слуха и зрения, хотя бы на уровне метафоры, то для всецелого космоса различия полностью пропадают, сводясь к совершенному единству. Но это значит, что переход от мысли к слышимому звуку и слову предполагает обратный путь, — сверху вниз, и от предельной простоты к определённости и дифференцированности образа — будь он слышимый, видимый или какой-то иной. Поэтому, если теперь вернуться к словам о том, как боги создают «воздушные формы», то выходит, что для самих богов такие формы ещё могут никак не быть связаны специально со звуком. Если для них верно утверждение о единстве чувств, то и выражение их должно быть простым и единым. Это может быть просто «форма», а воздух принимает на себя оформление не потому, что именно так хотят боги, а потому, что он наиболее подходит для этого по причине своей особой «податливости» (как мы помним, воздух «более податлив, чем воск»). Выходит, что когда боги обращаются к людям с помощью оракулов или особых звуков, участие воздуха и звука в формировании символического слова становится ещё менее очевидным. Попробуем подойти к этому вопросу с другой стороны.

О ФОРМЛЕННЫЕ НЕРЕЧЕВЫЕ ЗВУКИ

Музыка — звуки, производимые с помощью искусства

Один из знаменитых сюжетов «Государства» Платона — учение о космической гармонии. Или, более широко, учение о музыкальном звуке, то есть звуке, с одной стороны, принципиально не-словесном, но, тем не менее, также обладающим определённой семантикой. Поскольку учение о космической

гармонии соединяет физический и метафизический дискурсы, мы можем надеяться найти здесь подсказку для решения поставленных выше вопросов.

Учитывая возрождение интереса к пифагорейству в I–III вв. и то, что неопифагорейство оказалось тесно переплетено с неоплатонической традицией, неудивительно, что у Прокла главные темы пифагорейского учения о музыке, числе и космической гармонии занимают немалое место.

Как известно, пифагорейцы тесно изучали связь музыкальных интервалов и простых дробей, при этом, как замечает Дирк Бэлтцли, арифметическая интерпретация музыки могла развиваться в ущерб прикладному музыкальному искусству [25, р. 12 and 34]. Пифагорейская математика знает как арифметику, так и геометрию, при этом арифметика имеет дело только с дискретными объектами — натуральными числами и построенными из них простыми дробями; геометрия же вполне может оперировать с континуальными объектами, например, протяжёнными отрезками, хотя и их длины пифагорейцы старались привести к арифметическим значениям (и именно ввиду конфликта с этим стремлением открытие иррациональных чисел было столь драматичным для пифагорейцев). Музыка, таким образом, является принципиально арифметическим, а не геометрическим знанием.

Что первичнее: арифметика или геометрия? Если пифагорейцы и давали ответ на этот вопрос, то без систематического обоснования. Последовательное объяснение становится возможным при соединении «неписанного учения» Платона об идеальных числах — в том виде, как его понимали позднеантичные читатели Платона и Аристотеля — с проработанной онтологической моделью. Сделал это только Плотин.

По Плотину, непосредственно после *единого* можно говорить об идеальных числах, которые однако, не могут быть соотнесены с мировым умом или душой. *Ум* и *душа* занимают вполне определённое место в онтологической иерархии, тогда как идеальные числа онтологически непредецируемы, нельзя сказать, что они обладают бытием или сущностью, что они существуют или не существуют, — соответственно, и в онтологической иерархии они не занимают никакого места. Тем не менее, имея предшествующим себе первое *единое*, и сами уподобляясь ему как генады (Enn. 6.6.11.7–18), они обуславливают далее монадические, или счётные числа (Enn. 5.5.4.16–25, 6.6.9.34–35) — те самые дискретные элементы числового ряда, которыми оперирует арифметика. Числовая неопределённость порождает по Плотину числовой континуум (ср.: Enn. 6.6.14.37–50), который сначала может рассматриваться как просто величина (μέγεθος, Enn. 6.6.1.7–22), а затем переходит в протяжение (διάστημα, Enn. 6.6.17.17–18). Основные интуиции Плотина связывают это «протяжение» с протяжением пространственным, но перейти от него к понятию о протяжении временном не так сложно, это уверенно сделают поздние неоплатоники (см.: [30, р. 12–21]). Наконец, пространственное и временное протяжение может принять в себя материальный предмет, и тогда Плотин говорит уже о «тяжести» (βυκος, Enn. 5.1.5.8–11), которая близка к современному физическому понятию массы.

Геометрия, таким образом, возникает, когда понятие абстрактной величины соотносится с пространственным протяжением. Из этого легко сделать вывод, что арифметика занимает высшую ступень по сравнению с геометрией,

а значит, и музыка, поскольку имеет арифметическую природу, постольку должна быть отнесена к числу наиболее совершенных искусств. Более того, музыка может быть проводником в постижении умного мира.

Плотин риторически вопрошает: «какой муж, будучи музыкантом и видя гармонии в умопостигаемом [мире] (τὴν ἐν νοητῷ ἁρμονίαν), не взволнуется, слыша её в чувственных звуках?» (Enn. 2.9.16.39–41, [3, с. 334]), — а в ином месте ещё уточняет:

гармонии в звуках (φωναίς), то есть те неявные [гармонии], которые создали явные, стали причиной того, что душа и в этой [чувственной] области усмотрела прекрасное, поскольку они показали тождественное в ином. Именно поэтому чувственно воспринимаемые звуки измеряются числами не в какой угодно пропорции (ἐν λόγῳ), но в той, которая будет служить созданию эйдоса, могущего господствовать. (Plot. Enn. 1.6.3.28–33, [4, с. 99–101])

Противопоставление «явной» (φαυεράς) и «неявной» (ἄφανεῖς) гармонии выражено Плотинем теми же точно словами, что и знаменитый афоризм Гераклита «неявная гармония лучше явной» — ἁρμονίη ἀφανῆς φαυερεῖς κρείττων (fr. B54 DK; примечательно, что только Плотин понимает гармонию Гераклита в музыкальном смысле, тогда как все прочие источники, цитирующие это высказывание, понимают его в общеметафизическом, иногда даже мистическом смысле).

Учение Плотина об идеальных числах предполагает, что эти числа не изолированы друг от друга, но во взаимодействии определяют структуру, порядок всего сущего, а значит — их соотношение можно описывать как гармонию. Умопостигаемой гармонии чисел и эйдосов, среди прочего, может соответствовать и гармония чувственная, а именно музыкальная. Более того, музыкальная гармония более совершенна, чем гармония красок или пространственных форм.

Прокл смотрит на этот вопрос несколько иначе. Значительная часть всей третьей книги его комментария на «Тимей» посвящена арифметическим изысканиям, связанным сначала с вычислением дробей, соответствующих тем или иным музыкальным интервалам, а затем с построением целой системы музыкальной гармонии. Но по завершении своего тщательного исследования Прокл подчёркивает, что сами по себе такие вычисления не ведут человека к постижению умного мира:

[нужно] освободиться от видимой (φαίνομένης) гармонии и возвести себя к сущностной (οὐσιώδη) и нематериальной гармонии, будучи ведомым от образов (εἰκότων) к [их] парадигмам [=проброобразам]. Ведь созвучия (συμφωνία), втекающие в уши и состоящие из звуков (ἦχοις) и вибраций (πληγαίς), очень отличаются от [того, что является] живым и умным (νοεῖας). Так пусть же никто не останавливается на изучении математических предметов, ибо подобает [нам] пробудиться к [исследованию] таким способом, который [соответствует] сущности души. Не следует считать достойным [предметом исследования] музыкальные интервалы или различия в изменении [звуков], поскольку эти вещи далеки от [цели нашего] рассмотрения и никак не соответствуют его предмету. (Procl. in Tim. 2.195.12–22)

Этот резкий вывод Прокла, идущий вразрез с вековой пифагорейской, а затем и неоплатонической традицией, можно понять только в контексте его

собственного сочинения, где он, несмотря на сказанное в приведенном выше отрывке, до этого провёл тщательнейшее исследование ровно в том самом ключе, который потом отрицает. Здесь можно провести аналогию с платоновским «Кратилом»: сначала Сократ уделяет очень много времени истолкованию имён, а потом приходит к заключению о бесполезности такого рода исследований, вместо которого нужно стремиться к созерцанию идей как таковых — то же самое скажет и Прокл несколькими строками ниже.

Поэтому общий вывод Прокла мог бы звучать более сдержанно: исследование числовых и звуковых закономерностей важно ровно в той мере, в которой эти закономерности подражают порядку умопостигаемых сущностей — не в полной мере им тождественны, но и не совершенно их чужды. Этот вывод нам необходим, чтобы перейти к вопросу о «гармонии сфер».

«Музыка сфер» — звуки, имеющие природное происхождение

По словам Симпликия, впервые представление о гармоническом созвучии, производимом движением космических кругов, соответствующих подвижным небесным светилам, появилось у пифагорейцев (*Simpl. in Cael.* 463.22–24, [31]). Заметим, что наиболее древние представление о структуре космоса были плоскостными, и членить его пространство на объёмные сферы, а не плоские круги предложил Евдокс Книдский [11, р. 179–180]. Платон в «Тимее» говорит ещё именно о «кругах» (κύκλοι, *Tim.* 38c7-d6).

Платон касается этой темы в X книге «Государства» (616b6–617d1), а также в «Тимее» (35b4–37a2), но уже преимущественно в арифметическом ключе. В трактате «О небе» Аристотель критикует учение о космической гармонии, не называя конкретных имён. Именно Симпликий отождествляет адресатов критики Аристотеля с пифагорейцами. Впрочем, под эту критику попадает и Платон.

Первая неоплатоническая интерпретация этих сюжетов — уже рассматриваемых как единый нарратив — принадлежит Плотину. Говоря о том, как единый логос направляет пути всех душ, он поясняет:

свидетельствует об этом [=действии единого логоса] созвучие (συμφωνία) душ, составляющих порядок всего. Они не оторваны от [всеобщего порядка], но в своём нисхождении связывают себя с ним и создают единое созвучие (μίαν συμφωνίαν) — вместе с его кругообращением, так что и их судьбы, и их жизни, и их произведения обозначены определённым положением (σχημασι) звёзд, которые неким единым звуком (μίαν φωνήν) [поют песнь], никогда не фальшивя. Этим лучше всего подтверждается [учением, согласно которому звёзды] движутся мелодично и гармонично (μουσικῶς καὶ ἁναρμονίως). (*Plot. Enn.* 4.3.12.19–26, [5, с. 52])

В контексте того, что мы уже знаем о понимании музыкальной гармонии Платином, нетрудно предположить, что «симфония» и «гармония» душ и одушевлённых небесных светил, скорее всего, понималась Платином как сверхчувственная, то есть как умопостигаемый порядок и органическое согласие частей внутри целого, чем и являются частные души по отношению к душе мировой. Даже если Плотин считал звучание вселенской гармонии не красивой метафорой, а реальным физическим явлением (которое, вообще

говоря, малозначительно для его метафизики), то даже в таком случае оно остаётся лишь образом умопостигаемой гармонии, вторичным проявлением божественного порядка, строя и структуры.

«Халдейские оракулы» содержат фрагмент, отдалённо касающийся темы звуков небесных тел:

... солнца кругов и месяца звучаний (καταχισμῶν) в чреве воздушном
[или утреннем, ἡερίων] ...

(*Or. chald.* 61c, [18, p. 82])

Неоплатонические комментарии к этой загадочной фразе дошли до нас только от Прокла, который упоминает её дважды в комментарии на «Тимей», но в обоих случаях «лунное звучание» как таковое не занимает его внимание. В первом случае он использует этот фрагмент, чтобы установить, в каком порядке следуют друг за другом семь небесных сфер (in *Tim.* 3.61.12–62.3). Во втором — для обоснования места «небесного огня» в иерархии чувственного космоса (in *Tim.* 3.111.17–112.3).

К мифу Платона из «Государства» о Сиренах, восседающих на космических кругах, Прокл обращается гораздо чаще. В комментарии на «Кратил» Прокл различает три рода Сирен: небесные Сирены, высшие, находящиеся под властью Зевса; средний род, порождающий («генесиургический»), находящийся под властью Посейдона; и низший, очистительный, — под властью Аида (Плутона). Каждая из Сирен всех трёх родов приводит подчинённые ей души в гармоническое движение — снова, не пространственное, но умное (*Procl.* in *Crat.* 158). Разумеется, Прокл не обходит стороной этот эпизод в комментарии на «Государство», где он ещё раз подчёркивает бестелесное, непространственное вращение вселенских кругов (κατὰ τὴν ἀσώματων κίνησιν, *Procl.* in *RP* 2.238.5–6, [23]). Сирены, о которых говорит Платон, — вовсе не те облечённые плотью (σώματοειδῆ) Сирены, о которых пишет Гомер, но Сирены небесные, соответственно, и гармония, производимая ими, есть гармония умопостигаемая, гармония душ и логосов, а не слышимых звуков (in *RP* 2.237.16–238.26). В комментарии на «Тимей» единство тона, производимого Сиренами, интерпретируется как общая равномерность (τὸ ὅμαλές κοινόν) движения небесных сфер (in *Tim.* 3.67.9–11).

Наконец, равномерное небесное движение порождает соответствующее гармоническое движение в материальном космосе:

Мойры доводят до совершенства песни Сирен и ритмичные движения неба и наполняют всё собственными гимнами: они призывают творчество своей матери обратиться ко Всему в умных гимнах, а в гармоничном движении всего обращают его к себе. (*Procl. Theol. Plat.* 6.109.13–17, [27; 7, с. 502])

Вслед за Сократом в «Кратиле» Прокл называет Аполлона «богом музыки», который таким образом есть «причина всякой гармонии, видимой и невидимой (ἀφανοῦς τε καὶ ἐμφανοῦς)», он связывает «души и тела в единый порядок с помощью гармонических числовых отношений (λόγων), направляя их различные силы в виде звуков (φθόγγους)», приводя их в «ритмичное движение» (in *Crat.* 176.42–52). Про чувственный космос как единое живое существо Прокл го-

ворит, что «разные его части производят разные звуки (φωνήν)», а сам он как одно целое производит единый (εἷς) звук (in Tim. 1.429.18–23).

Выходит, что Прокл признаёт в той или иной физической форме существование «единого тона» и «гармонии сфер», будь то просто упорядоченное движение или некий звук — в любом случае, для него это не более чем чувственное воплощение умопостигаемой гармонии, такой же зримый (или, возможно, слышимый) предмет, свидетельствующий об умном мире, как и все прочие вещи, наполняющие чувственный космос.

В итоге ни музыкальные звуки, сочинённые и исполненные искусными мастерами, ни природные звуки — вплоть до звучания космоса как целого, — не рассматриваются Проклом как обладающие самостоятельной теургической действительностью. Так же полагал и Ямвлих: хотя различные музыкальные звуки и могут влиять на состояние человеческого тела, возбуждать или успокаивать чувства, вводить в экстатические состояния, но все эти явления природные и к теургии не имеют отношения. Музыкальные звуки для Ямвлиха, как и для Плотина, являют чувственным образом «божественную гармонию» (De myst. 3.9).

Из сказанного приходится заключить, что звуки, не имеющие природы слова, не могут претендовать на роль теургических символов.

«Ничего не значащие» слова

Последний тип словесно-звуковых феноменов, который нам осталось рассмотреть, это слова, смысл которых непонятен говорящему. По преимуществу это разного рода заклинания, переданные той или иной религиозной традицией, а также звуки оракулов, услышанные от жрецов в экстатическом состоянии, либо слышимые из не обитаемых человеком мест, вроде пещер и расселин, как это описывают различные античные источники.

Об обрядах, во время которых произносятся непонятные слова, упоминает Плотин, полемизируя с гностиками («и песни, и припевы, и воздыхания, и присвисты, и всё остальное, что, как у них написано, имеет магическую силу Там», Enn. 2.9.14.5–8, [3, с. 227]).

Ориген говорит о приверженцах магии, использующих имена Авраама, Исаака и Иакова, не зная, кому они принадлежат, а также библейские имена Бога, будучи при этом убеждёнными язычниками [12]. При этом, однако, имена сохраняют свою действенность, даже если произносящий их человек не имеет адекватного их понимания (Orig. Contra Celsum 1.25.28–43). Греческие магические папирусы содержат разнообразные примеры заклинательных формул, которые должны были быть совершенно непонятны грекоязычному человеку [12, р. 203–205].

Порфирий в письме к Анебону критикует Ямвлиха и его сподвижников в том, что они во время теургических практик используют «ничего не значащие имена» (ἄσφα ὀνόματα, Epist. ad Aneb. 2.10a, [21]). И хотя Ямвлих в ответ говорит, что для богов эти имена наполнены значением, но всё же не спорит с тем, что люди, эти имена произносящие, их значения не понимают (De myst. 7.4.18–20).

Эту линию продолжает и Прокл: он говорит о «дарах богов», нисходящих по ступеням онтологической иерархии и достигающих мира людей как «сим-

волы богов, которые единообразны (μονοειδῆ) в высших чинах сущего и разнообразны (πολυειδῆ) — в низших. Теургия выявляет их путём подражания нечленораздельными (ἄδιάρθρωτων) звуками» (*Procl. in Crat.* 71.64–68).

Как и в приводимой ранее цитате про «умную науку о божественном», которая «путём соединения и разделения звуков делает явной скрытую сущность богов» (*Theol. Plat.* 1.124.23–125.2, [7, с. 94]), Прокл не отождествляет теургические имена непосредственно с символами, но скорее ставит их наравне — и те, и другие «выявляют» божественную природу, а также имеют схожее происхождение. При этом теургические имена — довольно небольшой класс среди других видов имён.

ВЫВОДЫ

Трактат Аристотеля «Об истолковании» вместе с платоновским «Кратилом» стали главными текстами, на которых неоплатоники основывали свои рассуждения о природе слова и языка. Поэтому когда Аристотель определяет слово как «символ», это имеет особое значение практически для всех неоплатоников после Плотина (сам Плотин мало заинтересован символизмом, и слово «символ» упоминает лишь однажды [8, с. 344–345]). То, что для Аристотеля «символ» гораздо ближе к конвенционально-знаковому пониманию, несколько не сдерживает интерес к магическому и теургическому пониманию имени в III–V веках.

С другой стороны, и Ямвлих, и Прокл в особенности, сохраняют определённую сдержанность в оценке онтологических свойств имени. Проклу принадлежит подробная классификация имён [1, с. 89], и далеко не все виды имён выходят за рамки аристотелевского конвенционализма.

Универсальная характеристика имени, закрепившаяся после Прокла — соединение в имени эйдоса и материи, где под материей понимается совокупность его физических и фонетических характеристик, а под эйдетической стороной — смысл, который оно передаёт, или мысленный предмет, который оно обозначает. Внешне-материальная сторона имени может различаться у разных народов — носителей разных языков, тогда как эйдос остаётся одним и тем же для всех.

Вслед за Аристотелем Прокл признаёт, что слова разных языков, обозначающие один и тот же предмет, не лучше и не хуже друг друга, так что материальный компонент имени допускает множественность и разнообразие. В таких словах звуковая составляющая не может обладать самостоятельной энергичностью, а само такое имя функционирует преимущественно как условный знак или «искусственное подобие».

С другой стороны, существуют имена, установленные особым образом: это может быть спонтанная деятельность человека, когда он нарекает имя, не задумываясь об этом или находясь в экстатическом состоянии. Если в таких случаях через человека действует божественный промысел, то появившиеся таким образом имена могут иметь особые свойства. Аммоний прямо называет их символами, Прокл воздерживается от такого обозначения, но всё же рас-

смаатривает их в непосредственной связи с теургическими символами. Та тонкая дистанция, которую выдерживает Прокл, скорее всего, связана с тем, что такое имя возникает при посредстве человека — и его нужно отличать от слов, начинающих звучать сами собой, без участия человека в особых местах, посвящённых богам — то, что Прокл называл «воздушной формой». Последние уже в наибольшей степени соответствуют понятию символа. Установленные таким образом слова, — священные имена и формулы, используемые в теургии, — не подлежат переводу на другой язык, в противном случае их действенность умалется или теряется вовсе (*Iambl. De myst.* 7.5.4–19).

Для действенности символического имени не имеет значения, понимает ли его смысл человек, его произносящий, или нет. Однако его действенность может быть обусловлена либо самим звучанием слова, либо эйдетическим началом, его оформляющим.

Выше мы выяснили, что звуки, не несущие специально лексического оформления, не имеют теургической силы. И музыкальные звуки (созданные намеренно), и звуки космической гармонии (природные) здесь в одинаковой мере не приобретают статуса теургического символа, хотя и те, и другие имеют первообразом умопостигаемые гармонии. При этом такие гармонии имеют структурно-числовой характер, они оформляют и соотносят между собой эйдосы, но сами как эйдосы не рассматриваются. Возможно, именно в этом фундаментальная причина невозможности считать их символами.

Произнесение слова человеком и формирование членораздельного звука богами представляет собой оформление материальных предметов или веществ (но не первой материи) и потому имеет вторично-знаковый смысл. Общее различие между искусственным подобием и символом может быть понято, таким образом, как тип связи между эйдетической и материальной компонентами:

— в «искусственном подобии» слово имеет характер конвенционального знака, а его материя имеет исключительно пассивный характер, вносит иррационально-случайный момент, допуская множество и разнообразие имён, остающихся при этом «слабыми» в теургическом отношении;

— в символическом имени связь эйдоса и материи двунаправленная: материя данного символа не может быть произвольно заменена на какую-то другую (непереводимо на другой язык), через неё манифестируются энергии эйдоса, она приобретает теургическую действенность как «вобранная» внутри единого словесно-звукового организма. Такое имя можно назвать теургически «сильным». Именно ввиду неразрывности материи и эйдоса, непонимание имени позволяет «удерживать» его благодаря одной только фонетической форме, что невозможно для имени знакового типа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. Онтология имени и именованя в комментарии Прокла на «Кратил» Платона // Платоновские исследования. — 2018. — № 8 (1). — С. 86–124.

2. Петров В. В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Πλατωνικὰ ζητήματα. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — С. 210–225.
3. Плотин. Вторая эннеада / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб: Изд. Олега Абышко, 2004.
4. Плотин. Трактаты 1–11 / изд. подг. Ю. А. Шичалин. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007.
5. Плотин. Четвёртая эннеада / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб: Изд. Олега Абышко, 2004.
6. Плотин. Шестая эннеада, трактаты I–V / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб: Изд. Олега Абышко, 2005.
7. Прокл. Платоновская теология / ред. и перев. Л. Ю. Лукомский. — СПб: Изд. РХГИ; ИТД «Летний сад», 2001.
8. Тахо-Годи А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах. — СПб: Алетейя, 1999. — С. 329–361.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. / Изд. подг. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1989.
10. Chlup R. Proclus. An Introduction. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
11. Die Fragmente des Eudoxos von Knidos / hrsgb. Fr. Lassaerre. — (Texte und Kommentare, 4). — Berlin: de Gruyter, 1966.
12. Dillon J. M. The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism // Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies / ed. by R. Hanson and H. Crouzel. — Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1985. — P. 203–216.
13. Gregoric, P. (2007) Aristotle on the Common Sense. Oxford: Oxford University Press.
14. Iamblichus: De mysteriis / eds. E. C. Clarke, J. M. Dillon, and J. P. Hershbell. (Writings from the Greco-Roman World 4). — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
15. Kurdybaylo D. On symbolon and synthēma in the Platonic Theology of Proclus // Scholē. Ancient Philosophy and the Classical Tradition. — 2019. — Vol. 13.2. — P. 463–485.
16. Kurdybaylo D. Proclus on Indivisible and Continuous: Aristotelian Physics vs. Platonic Theology // Platonic Investigations. — 2022. — Vol. 17 (2). — P. 89–100.
17. Lewi H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire. — Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011.
18. Oracles Chaldaïques. / Éd. par É. des Places, P. Thillet et J. Trouillard. — Paris: Les belles lettres, 1989.
19. Origène. Contre Celse. Vol. 1 / éd. M. Borret. (Sources chrétiennes 132). — Paris: Cerf, 1967.
20. Plotini opera. 3 vols. / eds. P. Henry and H.-R. Schwyzer. — Leiden: Brill, 1951–1973.
21. Porfirio. Lettera ad Anebo / ed. A. R. Sodano. — Naples: L'Arte Tipografica, 1958.
22. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / ed. G. Pasquali. — Leipzig: Teubner, 1908.

23. Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, vol. 2 / ed. W. Kroll. — Leipzig: Teubner, 1901.
24. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. 3 vols. / ed. E. Diehl. — Amsterdam: Hakkert, 1965.
25. Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 4: Book 3, Part II: Proclus on the World Soul / ed. D. Baltzly. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
26. Proclus. On Plato Cratylus / tr. B. Duvick, ed. H. Tarrant. — London: Bloomsbury, 2014.
27. Proclus. Théologie platonicienne. Vols. 1–6 / eds. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. — Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
28. Rappe S. Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. — Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2007.
29. Rorem P. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
30. Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971.
31. Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria / ed. I. L. Heiberg. — Berlin: Reimer, 1894.
32. Struck P. T. Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts. — Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.
33. Trouillard J. Le symbolisme chez Proclus // Dialogues d'histoire ancienne. — 1981. — Vol. 7. — P. 297–308.