

О понятии «символ» в трактате Порфирия «Об изваяниях» (*Peri agalmatōn*)*

Д.С. Курдыбайло

Трактат Порфирия под условным названием «Об изваяниях» сохранился лишь в виде девяти фрагментов без окончания и, возможно, поэтому пребывает в тени других его сочинений. Он посвящён истолкованию описаний древнегреческих богов и типологически близок к трактату «О пещере нимф», который давно известен отечественному читателю благодаря работам А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. Оба текста отличаются частым употреблением понятия «символ» и предполагают определённый тип символизма. В статье показано, что в «символических» толкованиях образов и имён богов Порфирий использует анаграмматический метод, известный по «Кратилу» Платона, соединяет его, с одной стороны, со стоической аллегорией, а с другой стороны, укореняет его в древнегреческой мифологии, всегда апеллируя к тому или иному древнему преданию. В статье отмечены элементы синтеза стоических и платонических концептов в системе взглядов Порфирия. Показана связь символизма трактата «Об изваяниях» с представлениями Порфирия о языке и принципах именования, высказаны предположения о степени сохранности оригинального текста с точки зрения когерентности излагаемого материала.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Порфирий, «Об изваяниях», символ, миф, мифология, сперматический логос.

КУРДЫБАЙЛО Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург); инженер-исследователь Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

theoeco@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 29 марта 2018 г.

Цитирование: Курдыбайло Д.С. О понятии «символ» в трактате Порфирия «Об изваяниях» (*Peri agalmatōn*) // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 164–174.

Трактат Порфирия «Об изваяниях» (*Peri agalmatōn* – далее *ПА*) традиционно остаётся в тени других его более известных и объёмных произведений¹. В отечественной литературе последнее подробное обсуждение этого трактата, насколько нам известно, было дано А.Ф. Лосевым в «Истории античной эстетики» [Лосев 2000, 106–115], а из последних зарубежных работ нужно отметить раздел в монографии Р. ван ден Берга, посвящённый Порфирию, где рассматривается и «Об изваяниях» [van den Berg 2008, 74–75], да краткое упоминание об этом трактате у Э. Смита [Smith 1974, 127–128].

* Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-10061) в Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). The research was carried out at Russian Christian Academy for the Humanities (St Petersburg) with the financial support of Russian Science Foundation, project 17-78-10061.

© Курдыбайло Д.С., 2018 г.

В свое время обзор Порфириевой теории символа был дан А.А. Тахо-Годи [Тахо-Годи 1999] и П. Страком [Struck 2004, 71–76] на материале «О пещере нимф», но оба автора не учитывали в своём анализе «Об изваяниях»², несмотря на то, что сам термин *σύμβολον* употреблён в обоих текстах равное число раз – 27, а с точки зрения объема его значений «О пещере нимф» даже уступает трактату «Об изваяниях».

Текст трактата дошёл до нас в виде фрагментов, цитируемых Евсевием Кесарийским в 3 книге «Евангельского приготовления», перемежающихся собственными замечаниями Евсевия³. Реконструкция и редакция греческого текста была выполнена Ж. Биде в 1913 г. По мнению А. Ф. Лосева, Евсевий не всегда «...объективно передаёт то, о чём учили античные философы», а суждения Порфирия у него могут быть перемешаны с мыслями других авторов [Лосев 2000, 106].

Структура трактата и сохранность текста

На наш взгляд, однако, текст трактата содержит в себе одну особенность, свидетельствующую о значительной степени его сохранности с точки зрения общего замысла. После общего «теоретического» введения (фр. 1) перечислены значения геометрических фигур и тел, которым соответствуют незримый мир богов, видимый космос как целое, Солнце и Луна, вечность (*αἰών*) и кругообращение неба, четыре стихии, а также мужское и женское порождающие начала (*Πα* 2.14–23). Далее подробно обсуждаются имена и черты отдельных богов, которые связываются с теми или иными «силами» (или потенциями, *δυνάμεις*). Изложение идёт в следующем порядке:

- Зевс-демиург и умный космос (фр. 3);
- эфир (фр. 4);
- воздух (фр. 5);
- земля (фр. 6) и «околоземная сила» (фр. 7);
- вода (8.1–7);
- огонь (8.8–14), особо явленный в небесных светилах: Солнце (8.15–53) и Луне (8.54–81);
- общекосмические принципы (8.82–118).

Незавершённый фрагмент 10 посвящён египетской «теологии», которая излагается по такой же схеме, только в сокращённом виде.

Структура фрагментов 3–10 хорошо соответствует своеобразному «анонсу» главных тел трактата, данному в 2.14–23. Кроме того, и в «анонсе», и в основной части трактата сохраняется иерархический порядок (от «неба» к «земле») изложения материала. Характер того, как Евсевий воспроизводит текст Порфирия, вполне допускает, что при цитировании что-то могло быть им опущено, однако внутренняя когерентность структуры сохранившегося текста вынуждает признать, что Евсевий передал главные смысловые акценты, по которым можно достаточно надёжно судить о собственных взглядах Порфирия.

Стоит также отметить своеобразную иронию истории: трактат об изображении богов дошёл до нас в передаче христианского писателя, занимавшего наиболее последовательную позицию отрицания какой бы то ни было изобразимости Бога. Характерным текстом является письмо Евсевия к Августе Констанции, сестре Константина Великого, в котором он подробно аргументирует невозможность зримого изображения не только Бога Отца, но и вочеловечившегося Христа [Florovsky 1950, 85–86; Gero 1981, 464–467]. Написание апологии храма Гроба Господня, вероятно, вынудило Евсевия к некоторому пересмотру своих убеждений [Беневич 2015 web], но происходило это уже после завершения работы над «Евангельским приготовлением»⁴. Надо полагать, что при наиболее резком расхождении позиций самого Евсевия и цитируемого им Порфирия по вопросу изобразимости невещественного, Евсевий с целью критики должен был передать аргументы оппонента в наиболее подробном виде, хотя, вероятно, эта передача не свободна от предвзятости. Но и сама критика Евсевия ценна для реконструкции мысли Порфирия⁵.

Проблема символа у Порфирия

Закончив цитировать Порфирия, Евсевий ставит ряд вопросов: если принять, что Зевс — демиургический ум, создавший космос, то кем должен быть его отец Кронос, который в тексте назван просто временем? Аналогичные вопросы ставятся и в отношении других богов. Суть их верно вскрывает проблему интерпретации Порфирия: если признать родственные связи между богами, известные из греческой мифологии, отражающими их онтологическую соотнесенность, то с ними совершенно не согласуются роли, приписываемые им Порфирием.

С другой стороны, текст трактата изобилует оборотами, в которых тот или иной бог называется «символом» той или иной «силы», относимой ли к какой-то стихии, Солнцу, Луне и т.п. Если прочитывать этот «символизм» буквально, то его корректнее называть аллегорией: персонификация безличных «сил», принадлежащих одной сущности, окажется не более чем литературным тропом. Едва ли «породительная» или «околоземная» сила сама по себе может считаться божеством. В аллегорическом прочтении текст Порфирия даёт атеистическую картину, в которой подлинных богов, не сводимых к естественным силам, не существует. К этому, собственно, и пытается подвести читателя в своих пояснениях Евсевий (Ср., напр.: праер.evang. 3.6.4. См. также [Лосев 2000, 112]).

Но если учесть, что Порфирий придерживался своей «теологии» вплоть до позднего периода жизни [Лосев 2000, 113], то нужно признать, что такой способ прочтения Порфириевого символизма неадекватен. На пути к аутентичному пониманию символа нужно учесть *принципы* толкований в «Об изваяниях».

Наследие «Кратила»

Хотя формально трактат посвящён толкованию атрибутов, с которыми изображаются боги, по существу, во многом это словарь божественных имён: в большинстве случаев имя рассматривается как важнейшая характеристика бога и объясняется в первую очередь. С этой точки зрения Порфирий следует традиции, которая была начата «Кратилом» Платона, продолжена стоиками и вершиной которой позднее окажутся комментарий Прокла на «Кратил» и ареопагитический трактат «О божественных именах». Текстуальное влияние «Кратила» на Порфирия невелико [van den Berg 2008, 75], однако сам принцип истолкования, построенный на анаграмматическом методе⁶, вполне им воспринят (возможно, через стоиков). Иногда Порфирий воспроизводит общие места народных этимологий (напр., имени Афродиты), но чаще предлагает оригинальные конструкции [Лосев 2000, 111]. По всей видимости, Порфирий был достаточно хорошо знаком с толкованиями имён богов стоиками и средними платониками, чтобы не повторять их, притом что все они использовали одни и те же общеизвестные мифологические сюжеты⁷. В целом, предполагаемые стоические влияния на Порфирия [Лосев 2000, 110–113; van den Berg 2008, 74] относятся скорее к методам экзегезы, нежели к предметному содержанию.

Перечислим найденные нами случаи истолкования имён богов на основе анаграмматических конструкций или более или менее очевидных этимологий:

Гера — воздух (4.1–3). Эта связь объясняется ещё в «Кратиле» (404 с.2–4): при многократном повторении "Hра слышится ἀήρ.

Летó (Λητώ, рим. Латона, жена Зевса до Геры) — «сонная бесчувственность» и «сокрытие божества» (Па 5.3–6). Летó не следует путать с Лётóй — богиней забвения (Λήθη). Однако созвучие этих имён позволяет Порфирию построить на его основе своё толкование.

Кора (Κόρη) — «производящая из семян ростки (κόρον)» (6.8).

Пёс Плутона, которого Порфирий не называет Кербером (возможно, потому что ниже его имени будет посвящён отдельный параграф) назван собакой (κύων) из-за того, что благодаря Плутону происходит созревание (κύησις) плодов в земле (7.17). Буквально κύησις означает «беременность», «вынашивание», но применение образа вынашивания ребёнка к плодородию земли закреплено, например, в символике элев-

синских мистерий⁸. Чуть ниже Порфирий замечает, что имя пса происходит вовсе не от того, что он «имеет пищей дýши», κῆρας ἔχει βοράν (ПА 7.19) — как отмечает Э. Гиффорд, в этих словах проступает анаграмма Κέρβερος [Gifford 1903, 110a].

Более сложная конструкция объясняет имя Силеня: он — «символ (σύμβολον) движения ветра (πνευματικῆς κινήσεως), немало содействующего (συμβαλλομένης) всему [сущему]» (7.29–30). На уровне фонетики выстраивается ряд Σεληνός — σύμβολον — συμβαλλομένης, который, казалось бы, никак не связан с «движением воздуха». Однако Порфирий пользуется двусмысленностью слова πνεῦμα: это не только ветер, но и «пневма», «пневматическая сила» (с которой связаны также Вакх и Сатир, 7.50–53), связующая мир воедино и соединяющая разнородные начала для их экстатического взаимного проникновения и оплодотворения. По всей видимости, в этом взаимном соединении — συμβάλλειν и состоит главная особенность «пневматической силы»⁹.

Имя Фемиды (Θέμις) означает «говорящая о назначенном (τεθειμένα) каждому и положенном» (7.35–36).

«Водотворная сила», по Порфирию, «называется Океаном, а её символ зовётся Тефией» (8.1–2). Эта чета гомеровских богов в «Кратиле» Платона дана без какого-либо объяснения имени «Океан», тогда как Тефия толкуется как «поток, стекающий по капле» (Crat. 402 с.6–d2). Возможно, именно по этой причине для Порфирия «Океан» просто имя, а «Тефия» — символ.

Имя Аполлона Порфирий возводит к «биению его лучей», τῶν ἀκτίνων αὐτοῦ πάλλσεως (ПА 8.16). Слово πάλλσις весьма редкое в греческом языке [Liddell, Scott 1996, 1294], а среди текстов Порфирия это гапакс. Поэтому представляется верным выделение Э. Гиффордом πάλλσεως как части анаграмматической конструкции, истолковывающей имя Ἀπόλλων [Gifford 1903, 112b].

Похожая формула истолковывает имя Геракла (Ἡρακλῆς) как «столкновение с воздухом (κλᾶσθαι πρὸς τὸν ἄερα) в движении с востока на запад» (ПА 8.24–25). Прозвание Геракл было дано ему как «прославившемуся благодаря Гере» (Ἡρα + κλέος [Liddell, Scott 1996, 777]), а о её связи с воздухом уже было сказано.

Имя Диониса объясняется через его способность «делать зримыми плоды», которая обусловлена «круговращением» (τὸ δινεῖν) Солнца и «завершением» (διανύειν) его годового круга (ПА 8. 39–42). Здесь же имя египетского бога Гора (Ὠρος) связывается со сменяющимися временами года (περὶ τὰς ὥρας, 8. 42–44)¹⁰.

Как и Платон в «Кратиле» (403 с.3–4), Порфирий возводит имя Плутона (Πλούτων) к «богатству» (πλοῦτος), происходящему «от» или «из» земли: Порфирий акцентирует внимание на её плодородии, когда Платон, по всей видимости, на добываемых из неё драгоценных металлах.

Луна (Σελήνη) именуется от её сияния (σέλας), а Артемида в аспекте отождествления с Луной получает своё имя как «рассекающая воздух» (ἀερότεμν, ПА 8.54–55). С Луной также ассоциируется Афина, которая вместе с тем и символ рассудительности (φρόνησις), ибо она «Наблюдающая», Ἀθρηνᾶ¹¹ τις οὔσα — здесь Порфирий точно цитирует комментатора Гомера Гераклита, жившего, вероятно, в I в. н.э. (Allegoriae 19. 8. 2 [Buffière 1962]).

На очевидной фонетической близости строится аналогия между Кроносом и Хроносом (ПА 8. 82–83).

В отношении Афродиты Порфирий воспроизводит упоминаемую Платоном в «Кратиле» народную этимологию (406 с 7–d 2 со ссылкой на Гесиода, Theog. 195–196), возводящую её имя к ἀφρός и ἀφρίζω, «пена», «пениться, покрываться пеной» (ПА 8. 95–103).¹²

Имя Гермеса Порфирий производит от «логоса, всё творящего и истолковывающего (ἐρμηνευτικοῦ)» (8.104), но традиционно само понятие ἐρμηνεία возводилось к деятельности Гермеса — посредника между богами и людьми и в этом смысле «переводчика» с языка богов на язык смертных. Подобным образом Гермопан и Пан истолковываются через τὸ πᾶν как нарицательное имя (8. 109, 116; ср.: Plat. Crat. 408 b 8–с 2).

Как ранее с Гором, Порфирий возводит египетское имя Исиды (Ἴσις) к греческому названию «равенства» (ἰσότης), которое служит основанием справедливости (δίκη, ПА 10. 24–25).

Таким образом, фонетические аналогии или анаграмматические конструкции использованы Порфирием для истолкования следующих имён: Геры, Летó, Коры, Кербера, Силены, Фемиды, Тефии, Аполлона, Геракла, Диониса, Гора, Плутона, Луны (Селены), Артемиды, Афины, Кроноса, Афродиты, Исиды, Гермеса, Гермопана и Пана, что составляет 21 из 43, то есть почти половину.

Мифологический характер символа

Обращает на себя внимание то, что в некоторых толкованиях тот или иной бог назван Порфирием *символом* соотносимой с ним «силы» или свойства, тогда как в других случаях стоят глаголы «именуется», «означает» и т.п. Если собрать всех богов, которым Порфирий усваивает «символические» имена, то получится следующий ряд: Лето, Адонис, Силен, Аттис, Тефия, Асклепий, Плутон, Афина, Илифия, Куреты, Пан. Из этого числа в ряд богов, имена которых имеют анаграмматическое истолкование, не попадают Адонис, Аттис, Асклепий и Куреты – их имена объясняются без фонетических аналогий, только на основе мифологических сюжетов, с ними связанных. Так, например, Аттис, будучи юношей, оскотил себя, и потому у Порфирия он символизирует «плоды, не достигшие семенного совершенства» (7. 22–27).

Что касается имён, попавших в оба ряда, то они выделяются среди остальных тем, что их толкования построены на основе либо древних мифов (Лето), либо давно устоявшихся этимологий (Тефия, Плутон, Афина, Пан). Сложность представляет лишь имя Силены.

В целом получается, что имена богов Порфирий называет «символами», только если существует устоявшаяся традиция соотнесения выбранного бога с определёнными силами, предметами или явлениями чувственного мира, причём эта связь либо обнаруживается непосредственно в древнегреческой мифологии и, в частности, теогонии, либо в испытанной временем комментаторской традиции (начиная с Платона, толкующего в «Кратиле» имена гомеровских богов, и вплоть до Гераклита-схолиаста)¹³. При этом две трети «символических» толкований построено с помощью анаграмматического метода. Нужно заметить, что не все истолкования имён, основанные на древнем предании, маркируются термином *σύμβολον*, но зато ни одно толкование, имеющее характер предположения, выдвигаемого лично Порфирием (т.е. вне предания), не получает «символического» статуса¹⁴.

Кроме этого, в трактате есть немало употреблений *σύμβολον* применительно не к самим богам, а к их атрибутам. Здесь символ выступает как знак или эмблема того или иного божества [Лосев 2014, 154–155]. Например, Кора «носит символы плодов тех растений, которые поднимаются над землёй» (ПА 7. 10–12), а шлем Плутона, как своего рода «шапка-невидимка» [Дворецкий 1958, 996], – «символ невидимого полюса» (ПА 7. 14–15). Блеск лысины Силены символизирует вращение неба, а волосы на нижней части головы – воздух вблизи земли (ПА 7. 30–31). Такого рода символы-атрибуты или эмблемы богов упоминаются в трактате всего 13 раз¹⁵ – почти столько же, сколько и в отношении самих богов. Такие персонифицированные вещественные символы, обозначающие либо универсальные (космологические) начала чувственного космоса, либо умного мира, типологически ближе всего к тому пониманию символа, что засвидетельствовано в трактате Порфирия «О пещере нимф» и подробно проанализировано в современной литературе [Тахо-Годи 1999; Лосев 2000, 120 и слл.; Struck 2004, 71–76].

Особого внимания заслуживает высказывание Порфирия о том, что египтяне «не верят, что животные – это боги, но делают их подобиями (*εἰκόνας*) и символами богов» (ПА 10. 81–82). В сущности, это единственное место, где понятие «символ» обозначает не бога как символ чего-то иного и не эмблему, признак или атрибут бога, но имеет смысл чувственного существа (или предмета), являющего собой или замещающего божество: «...бык во многих местах [Египта] возносится богам в жертву во время их ежемесячных празднеств и во [всевозможных] культах богов» (10. 82–84). Это исключительный случай в «Об изваяниях», когда *σύμβολον* употребляется если не

в собственно теургическом значении, то по меньшей мере в контексте, предвосхищающем теургический неоплатонизм.

Основания символизма Порфирия

С предметной точки зрения в трактате речь чаще всего идёт о земледельческих реалиях, а также о природных стихиях, включая астрономическую (космологическую) тему. При этом плодородие земли, прорастание семян и образование плодов освещается с такой подробностью, что на этом фоне создаётся впечатление, будто Порфирий намеренно избегает метафизических тем. Если же учесть, что в первых двух фрагментах Порфирий обещал раскрыть из вещественных символов незримые сущностные свойства божественной природы, то последующие толкования могут показаться вовсе не оправдывающими обещанное.

Однако для Порфирия семенная сила — не одно из свойств низших ступеней вещественной природы, а весьма значимый космологический принцип. Начать нужно с того, что Порфирий не вводит свойственного школьному платонизму резкого разграничения умного и чувственного. Примечательно, что этих взглядов он продолжает придерживаться и после знакомства с Плотинем: так, из Sent. 29 можно заключить, что умный космос и чувственный мир для Порфирия до определённой степени тождественны, так что главное различие проходит по линии между «бестелесными» вещами и вещами, имеющими тело. В ином месте Порфирий поясняет, что бестелесное находится «либо сверх Неба, либо властвует в какой-либо из частей космоса, однако даже это завоевание [определённой части космоса] не делает его видимым глазом, но его присутствие познаётся из его дел» (Sent. 27.13–16, рус. пер.: [Порфирий 2011, 20]).

«Сперматический логос», или «семенная сила», несмотря на стоическое происхождение этих терминов, в эпоху Порфирия переосмысливались в духе платонизма и постепенно интегрировались в платоническую доктрину. У Плотина обнаруживается своеобразное учение о логосах в семени: сочетая формально стоические термины, на деле Плотин создаёт совершенно новое построение, строго следующее его диалектике и онтологии [Курдыбайло 2013]. Другим примером выступает первая глава «Теологумен арифметики»¹⁶:

Единицу называют не только богом, но и умом... Умом её называют потому, что бог, главенствующий в творении мира и вообще во всяком искусстве и логосе, хотя и не проявляется в отдельных вещах целиком, в действительности является умом... Он подобен единице, которая всё охватывает в замысле, а в осуществлении она внедрена в виды сущего, в качестве некоего творческого логоса уподобляясь богу, не отклоняясь от своего логоса и не давая отклониться ничему другому (Theol. arithm. 3.21–4.8). <...> Семя, способное производить в себе и женские и мужские существа, будучи посеяно, без различия производит обоюдную природу вплоть до определённой ступени развития; становясь же плодом и прорастая, оно, по мере перехода из возможности в действительность, начинает приобретать различие и изменяться в ту или другую сторону. Коль скоро в единице заключена возможность любого числа, она оказывается умопостигаемым числом в собственном смысле, не являясь ничем отдельным в действительности, однако сразу всем в замысле. Сообразно сказанному её называют материей и восприимницей за то, что она производит двойку, материю в собственном смысле, и вмещает в себя все логосы, во всём являясь производящей и наделяющей (Theol. arithm. 5.5–16).

Сперматический логос отличается: 1) внутренней предельной полнотой, потенцией возникновения из него множества существ — множества, которое по мере дальнейшего развития сужается и конкретизируется в актуальной осуществлённости: это касается не только пола, но и прочих характеристик организма; 2) логосный принцип

объединяет эйдос (форму) и материю (субстрат), которые берутся скорее в структурно-смысловом, нежели онтологическом понимании, снимая традиционное противопоставление эйдоса и материи¹⁷; 3) сперматический логос выступает посредником или инструментом демиургического ума¹⁸, с его помощью образуется космос. Порфирий говорит, что Зевс «сперматическими логосами создал в совершенстве (*ἀπετέλει*) всё» сущее (*Πα* 3.46–47). Поэтому сперматический логос относится либо непосредственно к умному миру, либо находится в посредующем положении между умным и чувственным космосом.

Таким образом, производящая сила семени и воспринимающей его природы является наиболее явным и наглядным изображением демиургии Зевса, повторяющимся воспроизведением космогонии. Соответственно, все остальные мотивы трактата можно разделить на две группы: относящиеся собственно к космогоническому акту, символически отображающие те или иные его аспекты, и относящиеся к последующему устройению космоса и его частей, поддержанию их в совершенном бытии¹⁹.

В таком понимании толкование имени и внешних атрибутов каждого отдельного бога имеет несколько уровней символизации:

1) имя бога и/или его атрибуты истолковываются исходя из (а) элементов общеизвестных мифологических сюжетов, характеризующих данного бога, и (б) анаграмматических конструкций, через фонетическую близость, обращающую одно собственное имя в выражение из нескольких имён нарицательных. Момент (а) присутствует всегда, а (б) может быть опущен;

2) полученное толкование сводится к той или иной «силе», способности или качеству Солнца, Луны, четырёх стихий, сперматического логоса или пневмы;

3) светила, стихии и логосный принцип манифестируют космогоническую деятельность Зевса, или демиургического ума, который, хотя и непостижим чувственно, тесно связан с космосом, как ум со своим телом²⁰. Этот последний момент не эксплицируется в основной массе толкований, однако он вполне ясно обозначен во фрагменте 3, посвящённом Зевсу, и, вероятно, мог быть подробно разработан в не дошедших до нас местах трактата.

Теперь мы можем уточнить семантику понятия «символ» и с точки зрения его явного употребления в тексте трактата. Для Порфирия слова могут соотноситься только с чувственными вещами [*van den Berg* 2008, 71–72], тогда как умопостижимые предметы именуются словами в переносном значении лишь настолько, насколько умопостижимое является причиной чувственного²¹. Тем более это касается вещественных символов. Говоря же о богах как символах, Порфирий рассуждает, собственно, об их изображениях: символом является совокупность внешних черт, а не сама сущность бога. Равным образом и имена богов относятся к их внешне воспринимаемым свойствам. Чтобы выйти за границы чувственно воспринимаемого, чувственных имён и чувственных символов, Порфирий привлекает понятия настолько абстрактные, насколько это позволяет выбранный жанр – это те самые «силы» и «логосы», безличный характер которых может показаться полностью отрицающим действительность богов как самостоятельных сущностей.

Но именно в тех случаях, когда такая абстрактность наиболее рельефно выражена, Порфирий говорит не об «образах» или «подобиях», но именно о символах. С одной стороны, символ предполагает наибольшую подробность чувственных признаков, от которых философское «абстрагирование» отсекает наибольшую часть. Но, с другой стороны, как мы видели, понятие «символ» применительно к богам Порфирий использует лишь в тех толкованиях, что отчётливо отсылают к хорошо известному мифологическому сюжету, в котором индивидуальность бога явлена не в совокупности внешних признаков, но как целостное описание личности, неразложимое на части и данное как целостный мифологический образ [*Лосев* 1994, 72 и сл.].

И в этом, на наш взгляд, состоит исключительная заслуга Порфирия: по всей видимости, впервые именно у него²² понятие символа диалектически напряжённо синтезирует формализм стоической аллегории (позволяющей перейти от пестроты чув-

ственного опыта к умопостигаемым категориям) с личностной стихией архаического мифа, изображающего богов и героев в неделимой цельности жизни, судьбы и лика, эйдетически объединяющей любые вещественные частности²³.

В заключение стоит отметить, что таким было, пожалуй, и всё творчество Порфирия: с одной стороны, он автор «Введения» в «Категории» Аристотеля, блестящий логик, астроном и геометр, с другой – он живо интересуется теургией, истолковывает мифологические сюжеты Гомера, внимателен к глубине религиозного чувства, которым проникнуты греческие мистерии, обряды египетской религии (а как уроженец Финикии, он должен был быть знаком и с сирийскими верованиями). Сочетая в себе острый аналитический ум и стремление к мифологической стихии, Порфирий своей личностью являет тот синтетический принцип, который выражается в его концепции богов-символов, прочитываемой в трактате «Об изваяниях»²⁴.

Примечания

¹ Первый полный русский перевод был опубликован в 2011 г. [Сидаш пер. 2011, 267–282]. Частично трактат был переведен В.В. Библиным под ред. А.Ф. Лосева [Лосев 2000, 107–111]. Оба перевода используются ниже, при необходимости с нашей правкой.

² За исключением очень краткого экскурса в [Struck 2004, 218]. А.А. Тахо-Годи вслед за Биде полагает, что трактат написан до знакомства Порфирия с Плотинем [Тахо-Годи 1999, 347–348]. А.Ф. Лосевым показано, что материал трактата не позволяет уверенно отнести его к какому-либо определённом периоду жизни Порфирия [Лосев 2000, 83–85, 112–115]. Ниже мы также приведём несколько свидетельств в пользу этой точки зрения.

³ *Euseb. Caesar.* Praep. evang. 3.7.1–13.2 [Mras 1954]. Значительную ценность для нашей работы представляет английский перевод «Евангельского приготовления» [Gifford 1903]: там, где Порфирий изъясняет имена богов анаграмматическим способом (подробнее см. ниже), Э. Гиффорд приводит в скобках те ключевые слова, на основе которых, по его мнению, строится толкование.

⁴ Речь при освящении Святогробского храма была произнесена в 335 г. [Drake 1975]. Письмо Констанции написано не позднее 330 г. (года её смерти) и, вероятно, до Никейского собора 325 г. [Gero 1981, 463–464]. Датировки «Евангельского приготовления» у разных исследователей отличаются: самая поздняя дата – 318 г. (обзор источников см.: <https://web.archive.org/web/20170729221113/www.fourthcentury.com/index.php/eusebius-chart>).

⁵ Ср. вероятный сюжет заочной полемики Евсевия с Порфирием в работе [Spanoudakis 2010].

⁶ В «Кратиле» имя того или иного бога истолковывается на основе известных мифологических сюжетов, связанных с ним, которые сворачиваются в краткую формулу из нескольких слов, фонетически близкую к звучанию исходно взятого имени и построенную по принципу анаграммы [Курдыбайло 2015, 97–103].

⁷ Р. ван ден Берг указывает несколько черт сходства толкований в *Па* с «Греческой теологией» Корнута [van den Berg 2008, 74–75], и, хотя в них обсуждаются одни и те же имена греческих богов, схожих толкований в них почти нет (ср. предварительный вариант английского перевода трактата Корнута [Boys-Stones 2016 web]).

⁸ Ср. воззвание к небу: «Υε!» («Дождь!», или «Приносящий дождь», эпитет Зевса и Диониса [Liddell, Scott 1996, 1846]) и затем к земле: «κβε!» («зачни!» – *Procl.* In Tim. 3.176.29–30, Diehl).

⁹ Ср. рассуждение в *Sent.* 29.1–15 [Lamberz 1975] о пневме, связующей душу, исшедшую из тела, с его эйдолом, а также интерпретацию этого места в [Smith 1974, 22–23; Лосев 2000, 63].

¹⁰ Примечательно, что истолкование *египетского* имени с помощью *греческих* слов несколько не смущает Порфирия. Подробнее о такой своеобразной философской «переводимости» см. [Schott 2009, 857–859].

¹¹ В английском переводе Гиффорда, по всей видимости, вместо *Ἀθηνᾶ* ошибочно прочитано *Ἀθηνα* [Gifford 1903, 113c], эта же неточность воспроизведена и в переводе Т. Сидаша [Сидаш пер. 2011, 276].

¹² С точки зрения современного языкознания *Ἀφροδίτη* не происходит от *ἄφρος*, причём этимологии обоих слов неясны [Beekes 2010, 179].

¹³ Также и в трактате «О пещере нимф» понятие «символ» сопровождается отсылкой к «древней мудрости» в 4.21, 4.25–26 и 5.1–2.

¹⁴ К таким несимволическим толкованиям относятся случаи, которые критикует Евсевий, например, имена Кроноса и Реи.

¹⁵ Эти места, кроме перечисленных: 8.9–10: пилос Гефеста как круговращение неба; 8.25–27: двенадцать подвигов Геракла как круг зодиака (ср.: *De an. nymph.* 21–23); 8.49: порфиновые хитоны как свет; 8.59–69: целый ряд символов Гекаты; 8.69: мак – символ плодovitости; 8.90–

91: корзина цветов — символ весны, а колосья — символ лета; 8.117: рога — символ Солнца и Луны, небрида — символ звёзд и многообразия космоса; 10.55–56: человек с лицом сокола — символ лунного света; 10.60–61: сокол — символ солнечной пневмы и света; 10.98–99: полукруг и серп — символы луны.

¹⁶ «Теологумены» цитируются по изд.: [De Falco 1922], русский перевод Бибикина и Щетникова: [Бибикин, Щетников (пер.) 2009]. Главные авторитеты, на которые чаще всего ссылается анонимный автор этого трактата, Никомах из Герасы и Анатолий Лаодикийский, жили, соответственно, во II и в III вв. н.э., будучи современниками Порфирия.

¹⁷ А.Ф. Лосев характеризует эту тенденцию как «иррелевантное мышление, не связанное ни с какими проблемами бытия или небытия», свойственное логике Порфирия и генетически соотносящееся со стоическим *лектоном* [Лосев 2000, 50–51].

¹⁸ У таких средних платоников, как Нумений или Аттик обнаруживается различие первого и второго бога, или ума: первый полностью трансцендентен космосу, а второй выступает в роли demiурга [Диллон 2002, 260–263; 351]. В такой парадигме сперматический логос принадлежит второму уму.

¹⁹ Плутарх Херонейский и его ученик Аттик интерпретировали «Тимей» Платона как свидетельство того, что космос имел начало во времени и потому, по их логике, требовал непрерывного поддержания в бытии [Гончарко, Курдыбайло 2017, 230–232].

²⁰ Метафора из Ogh. fragm. 168 (Kem), который цитирует Порфирий в *ПА* 3.11–28.

²¹ Дж. Френсис рассматривает рассказ Порфирия об отказе Плотина разрешить написать его портрет (*Vita Plotini* 1.4–9) как аргумент в пользу невыразимости чувственными средствами умной жизни человеческой души [Francis 2003, 579].

²² Ср. исторический путь, прослеженный в [Тахо-Годи 1999, 344–348].

²³ Такое понимание символа глубже и плодотворнее чем то, что в большинстве случаев заведительствовано в трактате «О пещере нимф».

²⁴ «Противоречивость» взглядов Порфирия ярко критиковал бл. Августин, противопоставляя теургию «исконной» платонической философии (*De civ. Dei* 10.9–11, 26–32).

Источники и переводы — Primary Sources and Russian Translations

Бибикин, Щетников (пер.) 2009 — Теологумены арифметики / Перев. В.В. Бибикина и А.И. Щетникова // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2009. Т. 3. Вып. 1. С. 292–335 (*Theologoumena arithmeticae*. Russian translation 2009).

Лосев 1994 — *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 5–216 (Losev, Aleksey F. *The dialectics of myth*. In Russian).

Лосев 2000 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 7. Последние века. Кн. 1. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000 (Losev, Aleksey F. *A history of Ancient aesthetics*, vol. 7.1. In Russian).

Лосев 2014 — *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство / Сост. и подгот. текста А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. М.: Русский мир, 2014 (Losev, Aleksey F. *The problem of symbol and the realistic art*. In Russian).

Порфирий 2011 — *Порфирий*. Сочинения / Пер. с др.-греч. Т.Г. Сидаша. СПб.: Изд. СПбГУ, 2011 (Porphyrii opera. Russian translation 2011).

Bidez, J., ed. (1913) *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien: Avec les fragments des traités Περὶ ἀστρομύθων et De Regressu animae*, Teubner, Leipzig.

Boys-Stones, George, ed. (2016) *L. Annaeus Cornutus. Greek Theology*, Draft translation, Durham University, URL (https://www.academia.edu/6394535/Cornutus_On_Greek_Theology).

Buffière, Felix, ed. (1962) *Héraclite. Allégories d'Homère*, Les Belles Lettres, Paris.

De Falco, Victorius, ed. (1922) *Iamblichi theologoumena arithmeticae*, Teubner, Leipzig.

Gifford, Edwin H., ed. (1903) *Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV*, Vol. 3 (1), Oxford.

Lamberz, Erich, ed. (1975) *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes*, Teubner, Leipzig.

Mras, Karl, ed. (1954) *Eusebius. Werke, Bd. 8: Die Praeparatio evangelica*, Akademie-Verlag, Berlin.

Ссылки — References in Russian

Беневич 2015 web — *Беневич Г.И.* Евсевий Кесарийский. Святые места и апология храма Гроба Господня // Архив портала Богослов.ру: Научный богословский портал. 2015. URL (<http://archive.bogoslov.ru/text/4507567.html>).

Гончарко, Курдыбайло 2017 — *Гончарко О.Ю., Курдыбайло Д.С.* Некоторые особенности учения о Промысле в византийской и сиро-армянской экзегезе Ин. 5:17–30 и 15:5 // Универсум платоновской мысли: Платон и античная наука: Сборник статей XXV международной научной конференции. СПб.: Изд. РХГА, 2017. С. 224–249.

Дворецкий 1958 – Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий, под ред. С.И. Соболевского. Т. 1. М.: Гос. изд. иностр. и национальных словарей, 1958.

Диллон 2002 – Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. СПб.: Изд. Олега Абышко: Алетейя, 2002.

Курдыбайло 2013 – Курдыбайло Д.С. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 14. № 3. С. 207–215.

Курдыбайло 2015 – Курдыбайло Д.С. От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платоновские исследования. 2015. Т. 3. Вып. 2. С. 92–116.

Тахо-Годи 1999 – Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. С. 329–361.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 10. P. 164–174

On Symbols and Symbolism in Porphyry's Treatise *On Statues (Peri agalmatōn)*

Dmitry S. Kurdybaylo

Porphyry's treatise titled *On statues* (also known as *On images* and *Peri agalmatōn*) survived in nine fragments without an ending. This is one of the reasons why it is less known and poorly studied, compared to other writings of Porphyry. *On statues* interprets verbal and visual descriptions of ancient Greek deities in a manner similar to the interpretations in *On the Cave of the Nymphs*, the other work of Porphyry. Both treatises are distinguished by an unusually frequent usage of the term 'symbol,' thus introducing a certain type of symbolism. In the 'symbolical' interpretations of deities' names, Porphyry extensively uses anagrams and phonetic likenesses, following Plato's *Cratylus*. He combines this approach with the method of Stoic allegory and engages the ancient Greek mythology, thus the most of Porphyry's symbols are based on the centuries-old tradition. Porphyry fuses Stoic and Platonic concepts into an integral system, which is distinctively revealed in his linguistic views, the nature of names and the principles of naming. The analysis of the treatise displays the high coherence of the survived fragments, thus allowing to assert the original Porphyry's text as well-retained.

KEY WORDS: Porphyry of Tyre, *On statues*, *Peri agalmatōn*, symbol, myth, mythology, spermatoc logos.

KURDYBAYLO Dmitry S. – CSc in Philosophy, research fellow at Russian Christian Academy for the Humanities (St Petersburg); St Petersburg State University, Institute of Philosophy.

theo@yandex.ru

Received at March 29, 2018.

Citation: Kurdybaylo, Dmitry S. (2018) "On Symbols and Symbolism in Porphyry's Treatise 'On Images' (Peri agalmatōn)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2018), pp. 164–174.

DOI: 10.31857/S004287440001158-8

References

Beekes, Robert (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, With assist. of L. van Beek, Brill, Boston, Leiden.

Benevich, Grigoriy I. (2015) "Eusebius of Caesarea. Holy places and the Apology of the Lord's Sepulchre temple", Web-archive of the Scientific theological portal 'Bogoslov.ru', <http://archive.bogoslov.ru/text/4507567.html> (in Russian).

- Dillon, John (1996) *The Middle Platonists: 80 B. C. to 200 A. D.*, Cornell University Press, Ithaca, NY (Russian translation 2002).
- Drake, Harold A. (1975) "When was the 'De Laudibus Constantini' delivered?," *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 24, H. 2, pp. 345–356.
- Dvoretzkiy, Iosif Kh. (1958) *An Ancient Greek–Russian dictionary*, Vol. 1, Moscow (in Russian).
- Florovsky, George (1950) "Origen, Eusebius, and the iconoclastic controversy", *Church History*, Vol. 19, № 2, pp. 77–96.
- Francis, James A. (2003) "Living icons: Tracing a motif in verbal and visual representation from the second to fourth centuries C. E.", *American Journal of Philology*, Vol. 124, № 4 (496), pp. 575–600.
- Gero, Stephen (1981) "The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered", *The Journal of Theological Studies, NS*, Vol. 32, № 2, pp. 460–470.
- Goncharko, Oksana Yu., Kurdybaylo, Dmitry S. (2017) "Some features of Providence in Byzantine, Syriac and Armenian commentaries on John 5:17–30 and 15:5", *The Universe of Platonic thought: Plato and Ancient science: Proceedings of the 25th international scientific conference*, St Petersburg, pp. 224–249 (in Russian).
- Kurdybaylo, Dmitry S. (2013) "Plotinus' cosmogony and the doctrine of spermatic logoi", *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, Vol. 14, № 3, pp. 207–215 (in Russian).
- Kurdybaylo, Dmitry S. (2015) "From game to mystery: on interpretation of etymologies in Plato's 'Cratylus'", *Platonovskie issledovania*, Vol. 3, № 2, pp. 92–116 (in Russian).
- Liddell, Henry G., Jones, Henry S., Scott, Robert (1996) *A Greek-English lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- Schott, Jeremy M. (2009) "Philosophies of language, theories of translation and imperial intellectual production: The cases of Porphyry, Iamblichus, and Eusebius", *Church History*, Vol. 78, № 4, pp. 855–861.
- Smith, Andrew (1974) *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition: A study in post-Plotinian Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Spanoudakis, Konstantinos (2010) "Eusebius C. Hier. 6.5 on man and fowl: An instance of Christian-pagan dialogue on a theurgic ritual", *Vigiliae Christianae*, Vol. 64, pp. 31–53.
- Struck, Peter T. (2004) *Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts*, Princeton University Press, Princeton, Oxford.
- Takho-Godi, Aza A. (1999) "The term 'symbol' in the Ancient Greek literature", *A.A. Takho-Godi, A.F. Losev, The Greek culture in myths, symbols and terms*, Aleteia, St Petersburg, pp. 329–361 (in Russian).
- Van den Berg, Robert M. (2008) *Proclus' Commentary on the 'Cratylus' in context: Ancient theories of language and naming*, Brill, Leiden, Boston.