

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Д.С. Курдыбайло*

### О ПРИНЦИПЕ СОСТАВЛЕНИЯ КАНОНА ЯМВЛИХА

*Курдыбайло Дмитрий Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник Института образования. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, Потаповский пер., д. 16, стр. 10; e-mail: [theo@ya.ru](mailto:theo@ya.ru)

В школе одного из самых значительных неоплатоников III–IV вв. н.э. Ямвлиха Халкидского сформировался обычай начинать изучение философии Платона по его главным двенадцати диалогам, список которых получил название «канона Ямвлиха». Однако сведения о самом каноне и его составе полностью отсутствуют в сохранившихся работах Ямвлиха и очень фрагментарно упоминаются поздними неоплатониками. Перечень двенадцати диалогов сохранился в единственной анонимной рукописи VI в., где порядок изучения первых десяти диалогов сопоставляется с иерархией добродетелей. Однако учение о добродетелях находится на периферии интересов Ямвлиха, а их иерархический порядок не объясняет, почему, например, ступени «политических» добродетелей соответствует именно «Горгий» Платона, а не «Политик» или «Государство». Чтобы понять, по какому принципу Ямвлих отбирал диалоги для своего канона, был проведен анализ того, какие общие характеристики каждому из диалогов давались поздними комментаторами, среди сообщений которых содержатся и прямые свидетельства о несохранившихся комментариях Ямвлиха к диалогам Платона. Проведенный анализ свидетельствует о том, что в каждом диалоге Ямвлих выделяет центральный мифологический сюжет, главный персонаж которого имеет демиургический характер. Важно, что именно эти центральные мифы чаще всего комментировались и в поздней традиции. Собранные свидетельства позволяют заключить, что руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона было наличие мифологического сюжета, так что все первые десять диалогов должны были образовывать общий мифологический нарратив, некий единый мета-миф Платона.

**Ключевые слова:** Ямвлих Халкидский, канон Ямвлиха, Платон, диалог, комментарий, иерархия, миф, неоплатонизм, история философии

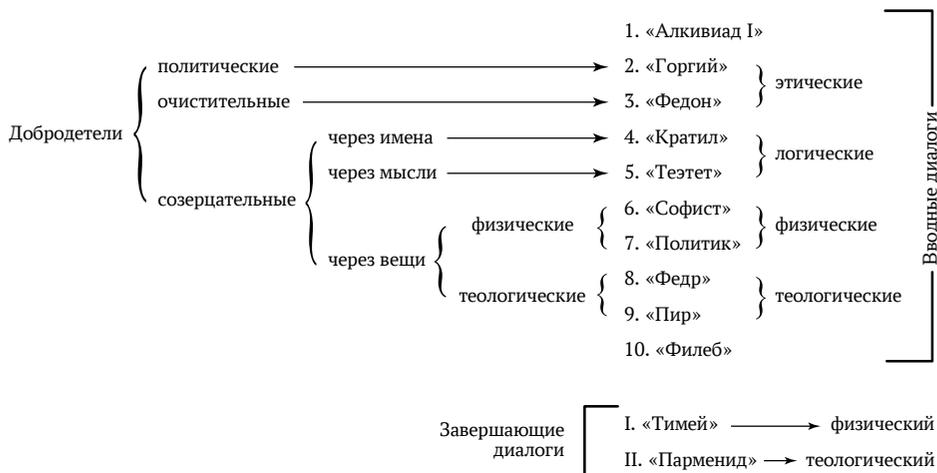
**Для цитирования:** *Курдыбайло Д.С.* О принципе составления канона Ямвлиха // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 106–123.

\* \* \*

Канон Ямвлиха – список главных диалогов Платона, обязательных для изучения в школе Ямвлиха Халкидского. Однако какие именно диалоги вошли в канон, не сообщается ни в сохранившихся текстах самого Ямвлиха,

ни у кого-либо из поздних неоплатоников за одним исключением – это анонимные «Прологомены к платоновской философии», изученные и изданные с обширным комментарием Л.Г. Вестеринка<sup>1</sup>. Из *Прологомен* мы узнаем о том, что диалогов было двенадцать, включая первый, вводный круг из десяти диалогов и второй из двух самых главных – «Тимей» и «Парменида». В рукописи на шестом и седьмом местах в перечне диалогов находится лакуна. Ее реконструкция также была предложена Вестеринком, подтверждена А.-Ж. Фестюжьером<sup>2</sup> и на сегодняшний день принимается практически всеми исследователями античного неоплатонизма.

В *Прологоменах* последовательность из первых десяти диалогов сопоставляется с иерархией добродетелей. В реконструкции Вестеринка их распределение выглядит следующим образом<sup>3</sup>:



Уже средними платониками было введено правило: прежде чем исследовать диалог, определять его предмет или главную тему (σκοπός). При этом выделяли отдельно логическое, этическое и метафизическое значение каждого диалога<sup>4</sup>. По всей видимости, именно в соответствии с этическим σκοπός было выполнено и то распределение диалогов по ступеням добродетелей, которое приведено в *Прологоменах*.

Но само это распределение несколько не объясняет, почему из числа платоновских диалогов, например, ступени «политических» добродетелей соответствует именно «Горгий», когда на его месте мог бы быть гораздо более подходящий «Политик» или «Государство». Приведенная выше схема только иллюстрирует соответствие канона Ямвлиха иерархии добродетелей, но не объясняет принципа его построения.

По мнению Гарольда Тарранта, порядок отбора диалогов обусловлен учением Ямвлиха об иерархии демиургов, так что каждый диалог описывает

<sup>1</sup> Anonymous prolegomena to Platonic philosophy. Amsterdam, 1962.

<sup>2</sup> Festugière A.-J. L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles // Museum Helveticum. 1969. No. 26 (4). P. 281–296.

<sup>3</sup> Anonymous prolegomena. P. XL.

<sup>4</sup> Введение этой рубрикации, по всей видимости, было осуществлено в школе Гая, что отражено в анонимном комментарии на «Тезтет» Платона (предположительно II в. н.э.; подр. см.: Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Leiden, 1973. P. 56, note 2; p. 264).

демиурга того или иного онтологического уровня<sup>5</sup>. Впрочем, с уверенностью так можно сказать только в отношении «Софиста» и «Политика»<sup>6</sup>, а утверждение Тарранта было обосновано также в контексте «Горгия».

Таким образом, все излагаемое ниже имеет две цели: во-первых, найти основания, которые стали *причиной* включения конкретных десяти диалогов в первый круг канона Ямвлиха; и, во-вторых, проверить утверждение Тарранта о том, что это основание – учение об иерархии демиургов.

Рассмотрим по очереди свидетельства об интерпретации каждого из первых десяти диалогов.

## Алкивиад I

«Алкивиад I», по словам автора *Пролегомен*, приводит читателя к познанию себя. О понимании этого диалога Ямвлихом свидетельствует Прокл:

Этот диалог – начало (ἀρχή) всей философии, ибо его предмет – знание себя. Поэтому в нем присутствуют многие наставления в логике и многие в этике, касающиеся общего познания нами себя и [достижения] счастья, физических вопросов и даже общие положения, касающиеся самих божественных истин. [Все это изложено таким образом], чтобы в одном этом диалоге вся философия была бы охвачена общим, единым и целостным очерком. И [именно благодаря ему] происходит наше первое возвращение к самому себе. И мне представляется, что по этой самой причине божественный Ямвлих и предоставил ему первенство в строе десяти диалогов, в которых, как он полагал, заключается вся философия Платона, – ведь здесь, словно в семени, собран весь дальнейший ее путь<sup>7</sup>.

Не ясно, сам ли Ямвлих считал, что «Алкивиад» содержит в сжатом виде последующее учение, или же это аргумент Прокла, чтобы подтвердить верность решения Ямвлиха о месте «Алкивиада». Об увещевании к самопознанию в «Алкивиаде» Прокл говорит еще по меньшей мере однажды<sup>8</sup>, а также – Дамаский и Олимпиодор<sup>9</sup> – это общее место для неоплатонической традиции.

Много внимания Ямвлих уделяет даймону Сократа, который упомянут в зачине диалога (103a5, ср. также 105d5–6). Две реплики разрастаются до обширного обсуждения роли «даймона-хранителя, заботящегося обо всем круге душ», который «дарует блага» и предлагает смертным «свою мощь»<sup>10</sup>. Даймоны предшествуют человеческим душам, заботятся о них и направляют события их судеб.

<sup>5</sup> *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias. Leiden, 1998. P. 23–28.*

<sup>6</sup> *Anonymous prolegomena. P. XXXVII–XXXIX.*

<sup>7</sup> *Procl. in Alcib. 11, 3–15 (Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam, 1954. P. 5). Пер.: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 33.*

<sup>8</sup> *Procl. in Alcib. 277, 18–278, 3; cf.: 288, 15–289, 1.*

<sup>9</sup> *Olympiodorus. «Life of Plato» and «On Plato First Alcibiades 1–9» / Trans. by M. Griffin. L., 2015. P. 34; Olymp. in Alcib. 6, 1–5; 37, 8–13; 172, 3–7; 201, 7–12 (Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam, 1956).*

<sup>10</sup> *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 74–78, fr. 4–5; Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. С. 38–46.*

## Горгий

«Горгий» стоит на втором месте, в *Пролегоменах* он соответствует ступени гражданских добродетелей. До нас не дошло комментариев Ямвлиха на этот диалог, однако сохранился комментарий на «Горгий» Олимпиодора, где он определяет *околός* диалога. Сначала он опровергает неверные мнения, высказанные прежде: «Горгий» вовсе не посвящен риторике, несмотря на то, что некоторые так его и озаглавливали: «Горгий, или О риторике»<sup>11</sup>. Неправы также и те, кто полагает, что диалог посвящен справедливости и несправедливости, поскольку они рассматривают лишь часть аргументации в диалоге, а не весь диалог как целое. Наконец, странен и еще более далек от полноты рассмотрения взгляд тех, кто считает, что диалог посвящен учению о Демиурге. По мнению Тарранта, эта последняя, самая «странная» точка зрения принадлежит именно Ямвлиху<sup>12</sup>.

Это мнение подкрепляется тем, что Прокл несколько раз называет «Горгий» диалогом, содержащим миф о трех демиургах, имея в виду начало речи Сократа: «Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца» (*Gorg.* 523a4–5). Вот эти Зевс, Посейдон и Плутон и суть те «три демиурга», о которых рассуждает Прокл<sup>13</sup>.

Слово «демиург» в «Горгии» употребляется в составе оборота *πειθοῦς διμιουρούς* (452d2 и далее), – т.е. не просто «демиург», а «демиург убеждения», мастер убеждения, умелый ритор или диалектик. По-гречески в этом имени можно увидеть как просто ритора или софиста, так и космического демиурга, своими делами «убеждающего» смертных. Если предположить, что именно этот смысл Ямвлих «вчитывал» в платоновский текст, то тогда из числа трех демиургов один должен быть выделен особо.

На мой взгляд, на это место претендует Плутон, и вот почему. Вслед за Платином, Прокл часто связывает различные триадические структуры с базовой триадой «бытие – жизнь – ум». Так происходит и с тремя демиургами: Зевс ассоциируется с бытием, Посейдон с жизнью, а Плутон – с умом<sup>14</sup>. Прокл ссылается на «Кратил», где царство Плутона таково, что

никто пока еще не захотел оттуда уйти, даже сами Сирены, но и они, и все другие словно зачарованы там – столь прекрасные слова, как видно, знает Аид<sup>15</sup>. По этим-то словам можно судить, что бог этот – совершенный софист и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ<sup>16</sup>.

Выходит, что Плутон – тот, кто обладает мастерством убеждения в наивысшей степени: его сила простирается на все души, обитающие в его царстве. В комментарии на «Кратил» Прокл замечает: «Платон знает, что делает, когда прилагает имя «софист» к священным вещам. Ведь так он называет

<sup>11</sup> О таком надписании сообщает Диоген Лаэртский (*Vitae* III, 59, 8).

<sup>12</sup> Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias. P. 23–28.

<sup>13</sup> *Procl. Theol. Plat.* 1, 18, 25–27; 1, 26, 16–18; 5, 30, 14–23; 6, 29, 7–23 (*Proclus. Théologie platonicienne. Vols. 1–6 / Éd. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris, 1968–1997*).

<sup>14</sup> *Ibid.* VI, 51, 2–5; *Прокл. Платоновская теология*. СПб., 2001. С. 458. О связи Плутона с умом Прокл также несколько раз повторяет в комментарии на «Кратил» Платона (*Procl. in Crat.* 150 et 153; *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / Ed. by G. Pasquali. Leipzig, 1908. P. 85–87*).

<sup>15</sup> Аид – другое имя Плутона, в этом пассаже они выступают синонимами.

<sup>16</sup> *Plat. Crat.* 403d7–e5; *Платон. Собрание сочинений*. Т. 1. М., 1990. С. 637–638.

всякого, кто способен возратить (ἐπιστρέφειν) другого к самому себе, как-вы Зевс, Аид и Эрот»<sup>17</sup>, Аид же – иное имя Плутона.

Теперь, собирая сказанное вместе, выходит, что «Горгий» повествует о трех демиургах, Зевсе, Посейдоне и Плутоне, из которых один является «мастером убеждения», и если эту роль отвести Плутону, то он окажется совершенным софистом, возвращающим души к самим себе, в чем прослеживается мотив «Алкивиада».

## Федон

Третье место в каноне Ямвлиха занимает «Федон», который в *Прологах* соответствует *очистительным* добродетелям. Комментарии Ямвлиха на этот диалог насчитывают пять фрагментов, которые сохранились в комментарии Олимпиодора на «Федон». Все они касаются вопроса о предмете доказательств бессмертия души, приводимых Сократом в диалоге, однако среди них есть один примечательный пассаж. Речь идет о непозволительности самоубийства, и Олимпиодор говорит, что слова Сократа можно доказать «двумя аргументами: один мифический и орфический, а другой – диалектический и философский»<sup>18</sup>.

«Мифический аргумент» следующий:

у Орфея рассказано о четырех царствах: первое – Урана, которое наследовал Крон, оскотивший своего отца; после Крона царствовал Зевс, который низверг отца в Тартар; преемником Зевса был Дионис, которого, как говорят, по наущению Геры растерзали Титаны и вкусили его плоти. Разгневавшись на них, Зевс поразил их молнией, и из копоты испарений, поднявшихся от них (которая стала материей), произошли люди. Значит, самоубийство запрещено не потому, что (как это на первый взгляд кажется из текста) мы облечены в тело, как в оковы, – ибо это очевидно, и Сократ не назвал бы это «сокровенным учением», – но самоубийство запрещено потому, что поскольку тело наше дионисийское, а мы – часть Диониса, коль скоро мы состоим из копоты Титанов, вкусивших его плоти<sup>19</sup>.

Единственным указанием Сократа на этот миф, по Олимпиодору, служат слова «мы, люди, находимся как бы под стражей» (Phaed. 62b3–4), а истолковывающий эти слова миф добавлен «из других источников». Этот миф получает «аллегорическое истолкование»<sup>20</sup>, согласно которому четыре царства – это четыре типа добродетелей, созерцательных, очистительных, гражданских и нравственных, каждая из которых сопоставляется своему богу, используя анаграмматический метод «Кратила»<sup>21</sup>. Царству Диониса сопоставлены нравственные и физические добродетели. И поскольку эти два вида добродетелей не обуславливают существование друг друга, Дионис изображается растерзанным на части, т.е. лишенным единства. Когда Титаны разжевывают плоть Диониса (крайняя степень разделения на части), это

<sup>17</sup> *Procl.* in Crat. 159.

<sup>18</sup> *Olymp.* in Phaed. 1, 6–7 (The Greek Commentaries on Plato's Phaedo / Ed. by L.G. Westerink. Vol. 1: Olympiodorus. Amsterdam, 1976. P. 39).

<sup>19</sup> *Ibid.* 3, 3–14 = Orph. fr. 220 Kern (пер.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 59, с моими добавлениями).

<sup>20</sup> *Olymp.* in Phaed. 4, 1–3.

<sup>21</sup> *Ibid.* 4, 8–5, 3; этимология имени «Уран» из платоновского «Кратила» (Crat. 396b7–8).

отвечает царствованию Диониса в нашем чувственном мире, где все разделено и отчуждено.

Это истолкование вынесено за рамки основного комментария, и можно предположить, что причиной этой его относительной маргинальности был свойственный Ямвлиху и Проклу интерес к мифологическому и аллегорическому прочтению Платона, который Олимпиодору был чужд.

Внутри этого мифологического сюжета Олимпиодор истолковывает имя «Титаны» (Τῑτῑνες), вычлняя частицу τῑ («ничто», «что-то»), не уточняя, однако, что означает оставшаяся часть слова. Прокл же в своем комментарии на «Кратил» Платона сообщает, что Ямвлих и Амелий использовали этимологию Τῑτῑνες < τῑ ἄτομον, т.е. также выделяя частицу τῑ, хотя и с другим смыслом<sup>22</sup>. Этим «мифологический аргумент» также связывает с традицией, восходящей к Ямвлиху.

Упомянутые царство Кроноса и царство (или век) Зевса – центральная мифологическая оппозиция в «Политике» Платона, которая тесно связана с мифологической интерпретацией «Софиста». Оба эти диалога занимают соседние места в каноне Ямвлиха.

Классификация диалога как относящегося к уровню очистительных добродетелей может быть оправдана, только если его центральной темой считать вопрос о бессмертии души: рассуждение о смерти и посмертной участи человека, с одной стороны, заставляет покинуть область дискурса о нравственных и гражданских добродетелях, а с другой – еще не касается собственно *созерцательных*, «теоретических» вопросов.

То, что «Федон» оказывается на следующем после «Горгия» месте, можно интерпретировать как продолжение повествования о высших силах, определяющих человеческое существование. В «Алкивиаде» речь шла о даймонах – хранителях душ, затем в «Горгии» речь шла о Плутоне, в царстве которого души пребывают после смерти, теперь же Дионис выступает повелителем живых существ.

## Кратил

«Кратил» – еще один диалог, к которому комментариев Ямвлиха не сохранилось даже в виде фрагментов. В *Пролегоменах* это первый «созерцательный» диалог, в котором речь идет о познании сущего с помощью имен. Единственный неоплатонический комментарий на «Кратил», дошедший до нас, принадлежит Проклу, который определил цель диалога так:

Цель (σκοπός) «Кратила» – описать порождающую деятельность душ среди крайних [= низших уровней сущего] и их способность к уподоблению, ибо они получили в свой сущностный удел [способность] являть ее в правильности [наречения] имен (ὀνομάτων ὀρθότης). Но будучи разделенной на части, деятельность душ терпит многие неудачи и не достигает собственной цели во многих местах – ведь то же постигает их разделенную на части природу, – поэтому-то возникают и неопределенные, случайно данные имена, которые сами по себе начинают обращаться [в людской речи]. Так выходит, что не все [в этом мире есть] плод умного познания, и не все [имена] находятся в соответствии с вещами, которые они обозначают<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Procl. in Crat. 106, 22–24.

<sup>23</sup> Ibid. 1, 1–9.

«Кратил» Платона почти на две трети состоит из истолкований имен богов и философских понятий, и только заключительная часть обсуждает эпистемологическую функцию имен. Да и сам комментарий Прокла во многом продолжает ту «забаву»<sup>24</sup>, что начата Сократом. Поэтому приведенное определение цели диалога выглядит скорее данью традиции, которую продолжает Прокл.

Однако в словах Прокла тема рассеянности, разделенности на части душ, находящихся в материальном мире, непосредственно продолжает мотив «царства Диониса», обозначенный в «мифологическом аргументе» комментария на «Федон». Оба диалога, таким образом, посвящены одной теме – деятельности души, «находящейся как бы под стражей», ее взаимодействию с чувственным миром.

В интерпретации Тарранта интерес Ямвлиха к «Кратилу» обусловлен фигурой Законодателя – установителя имен, который может рассматриваться как особого рода демиург<sup>25</sup>. Это подтверждает Прокл, утверждающий, что Платон вводит фигуру «Законодателя как аналог космического Демиурга», о котором говорится в «Тимее»<sup>26</sup>. Прокл не оставляет без внимания<sup>27</sup> однажды оброненное Платоном слово «Ономатург» (389a1) – уже сама его морфология задает связь между демиургией и установлением имен. Однако аналогия между установителем имен и Демиургом не означает их тождества: во власти первого все внутрикосмические вещи, во власти второго – имена<sup>28</sup>.

## Теэтет

Ни одного неоплатонического комментария к «Теэтету» до нас не дошло. В *Прологоменах* «Теэтет» поставлен в непосредственной связи с «Кратилом»: оба диалога учат о сущем, но один с помощью имен, а другой – с помощью понятий (в реконструкции Вестеринка), либо вещей как таковых (в оригинале рукописи). Наиболее релевантный источник представлений о цели «Теэтета» – комментарии Прокла к другим диалогам.

Прокл утверждает, что Сократ в «Теэтете» доказывает полную неспособность наших чувств воспринимать сущность вещей<sup>29</sup>. Прокл говорит о чувственном восприятии как низшем в иерархии знания, поскольку оно приносит человеку образы вещей, которые сами являются образами идей, тем самым будучи на «третьем месте от истины»<sup>30</sup>. В «Платоновской теологии» Прокл говорит, что *мудрость* Платон «представлял себе в виде триады», при этом в «Пире» изображена высшая мудрость: тот, кто обладает ей, «не ищет и не охотится за умопостигаемым, но уже владеет им»; в «Государстве» мудрость человеческих душ ассоциируется с «путем ввысь, к полноте; а среди богов благодаря полноте их рождения располагается ум»;

<sup>24</sup> Сократ утверждает, что исследует имена богов «для забавы», *παιδικῶς* (Crat. 406b8–c3).

<sup>25</sup> *Olympiodorus*. Commentary on Plato's Gorgias. P. 23, n. 84.

<sup>26</sup> *Procl.* in Crat. 51, 45–49.

<sup>27</sup> *Ibid.* 16, 20–21; 51, 53; 88, 54.

<sup>28</sup> *Ibid.* 53, 73–75.

<sup>29</sup> *Procl.* in Tim. 1, 248, 16–17 (*Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* / Ed. by E. Diehl. Vol. 1. Amsterdam, 1965).

<sup>30</sup> *Ibid.* 2, 82, 28–30.

наконец, в «Теэтете» говорится лишь о «зове, обращенном к скрытым в душах мыслям» – он являет низшую ступень мудрости в этой триаде<sup>31</sup>.

Слово «зов» (τὸ προκλητικόν) – относительно редкое в лексиконе Прокла, и во многих случаях обозначает призыв, обращенный к душам низшего уровня от высших – это могут быть и даймоны<sup>32</sup>, и боги<sup>33</sup>, но также и Сократ по отношению к своим слушателям<sup>34</sup>. Общее здесь одно: в языке Прокла «зов» обращен сверху вниз для того, чтобы призвать находящихся снизу к восхождению, он как бы притягивает низшие иерархические уровни к высшим<sup>35</sup>.

Прокл сообщает о не названных по имени толкователях, которые видели в «Теэтете» то же, что и в «Пармениде» – одно лишь диалектическое упражнение. И точно так же, как для Прокла «Парменид» имеет гораздо большее, фундаментальное метафизическое значение, так и «Теэтет» – диалог не логический, но онтологический:

Есть и такие, кто считает целью (σκοπόν) рассматриваемого диалога [«Парменид»] логику как таковую, как и в «Теэтете», где [Сократ], возражая Протагору, утверждавшему, будто человек есть мера всех вещей, доказывает, что человек будет такой мерой ничуть не более, нежели свинья или кинокефал. Эти люди не придают никакого значения всей теории действительных предметов (τῶν πραγμάτων θεωρίαν) и обращают внимание лишь на детально проработанные рассуждения о том, какие следствия получаются из гипотез о существовании и несуществовании единого<sup>36</sup>.

Возможно, именно это «созерцание предметов», τῶν πραγμάτων θεωρίαν, стало основанием для автора *Прологомен* характеризовать «Теэтет» как посвященный созерцанию именно вещей, а не «мыслей», как предлагает читать Вестеринк.

Еще одна связь «Теэтета» и «Парменида» обусловлена репликой Сократа о Пармениде:

он внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтенье, и ужас». Дело в том, что еще очень юным я встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа<sup>37</sup>.

Для Прокла эти слова свидетельствуют не только о личности исторического Парменида, но и о том, как нужно истолковывать диалог «Парменид», а присутствие соответствующей реплики в «Теэтете» – связь этих диалогов, так что Прокл еще раз подчеркивает, что Сократ «ясно дает понять, что целью [рассуждения в «Теэтете»] тогда было именно рассмотрение действительных предметов (πραγμάτων θεωρίαν)», а не «упражнение в методе»<sup>38</sup>. Наконец, та же мысль повторяется в «Платоновской теологии», только теперь серьезность и глубина «Парменида» свидетельствуется переплетением

<sup>31</sup> *Procl. Theol. Plat.* 1, 105, 2–23; *Прокл. Платоновская теология.* С. 80.

<sup>32</sup> *Procl. in Crat.* 128, 6.

<sup>33</sup> *Procl. Theol. Plat.* V, 67, 19 (κλήσις); in *Tim.* 1, 100, 21.

<sup>34</sup> *Procl. in Parm.* 907, 14; cf.: 779, 35–780, 4.

<sup>35</sup> Cf.: *Procl. in Tim.* 1, 27, 14–19.

<sup>36</sup> *Procl. in Parm.* 631, 5–14; *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона.* СПб., 2006. С. 17 (с моими изменениями).

<sup>37</sup> *Plat. Theaet.* 183e5–184a1; *Платон. Собрание сочинений.* Т. 2. М., 1993. С. 241.

<sup>38</sup> *Procl. in Parm.* 636, 5–23; *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона.* С. 22.

цитат из «Теэтета» и «Софиста»<sup>39</sup> – это важно ввиду того, что «Софист» следует непосредственно за «Теэтетом» в каноне Ямвлиха.

Итак, можно заключить, что «Теэтет» – однозначно не «логический» диалог, и, как и «Парменид», нацелен на исследование сущего. «Теэтет» посвящен «созерцанию предметов», это созерцание опирается на чувственное восприятие, которое образует низший уровень в трехступенчатой иерархии познания и мудрости. Важно, что этот низший уровень – тот, где человек воспринимает призыв к восхождению к умопостигаемому, т.е. начальная точка для последующего восхождения.

В «Теэтете» есть особенность, которая не обсуждается в дошедших до нас неоплатонических комментариях. В начале диалога Сократ произносит монолог, в котором объясняет суть своего повивального искусства:

Бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает... Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают. <...> Повития же этого виновники – бог и я<sup>40</sup>.

Здесь нужно вспомнить рассуждения Ямвлиха о даимоне Сократа, которыми он сопровождает краткую реплику в «Алкивиаде», где точно так же говорится о боге, который запретил Сократу беседовать с Алкивиадом, и как Сократ дожидался соответствующего дозволения (Alcib. 105d5–6). В фрагменте «Теэтета» 104e4–106a1 слово «бог» Сократ повторяет пять раз, явно настаивая на сверхчеловеческом характере того искусства, которым он пробуждает души учеников к философии.

На мой взгляд, здесь снова можно говорить о даимоне Сократа – и в «Теэтете», и в «Алкивиаде» для его обозначения Платон одинаково использует θεός (а не ожидаемое δαίμων). Однако, по мнению А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи, «бог», упоминаемый в «Теэтете», не тождественен тому, о котором речь идет в «Алкивиаде»: «Этот бог не может быть гением (Даймоном) Сократа... ибо гений только накладывал запрет, но никогда не побуждал к действию»<sup>41</sup>.

В любом случае, однако, этот мотив вполне согласуется с божественным «зовом», о котором говорит Прокл. Если предшествующие диалоги описывали знание о сущем, не требовавшее активного вхождения души в мир умопостигаемого, то теперь, начиная с «Теэтета», начинается иной путь.

## Софист

«Софист» следует за «Теэтетом» в каноне Ямвлиха, согласно реконструкции Вестеринка. Основанием для Вестеринка стал фрагмент анонимного комментария на «Софист», согласно которому Ямвлих утверждал:

предметом рассмотрения в настоящем диалоге является подлунный демиург... Вовлеченный в создание воплощенных в материи вещей, он граничит с небытием, объемля материю, [эту] «истинную ложь». Взирает же он на подлинно сущее... Искусство разделения (диэрезы) подражает истечению сущего из единого, подобно генесургу, подражающему небесному

<sup>39</sup> Procl. Theol. Plat. 1, 37, 20–39, 6.

<sup>40</sup> Plat. Theaet. 150c7–e1; Платон. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1993. С. 202.

<sup>41</sup> Там же. С. 478.

демиургу, – отчего он и является софистом. И сам софист, будучи человеком, назван таким именем из-за своего подражания немаловажным делам... Чужеземца следует понимать как изображение сверхнебесного и запредельного отца демиурга, слушателей же – как демиургические мысли; одного – как мысль Зевса, другого же – как Гермесова и геометрова ангела<sup>42</sup>.

Это аллегорическое истолкование было известно Проклу: в «Платоновской теологии» он говорит, что Платон обращается к элейскому гостю из «Софиста» как одному из богов,<sup>43</sup> а в ином месте встраивает весь диалог в иерархическую триаду:

из «Федра» [следует взять] сведения обо всех умопостигаемо-умных родах и о чинах свободных богов, которые сверху непосредственно примыкают к небесным сферам; из «Политика» – о небесной демиургии, о двух кругооборотах Всего и об их умных причинах; из «Софиста» – обо всем подлунном становлении и о своеобразии владеющих им по жребью богов<sup>44</sup>.

Последовательность *Софист – Политик – Федр* соответствует шестому, седьмому и восьмому местам в каноне Ямвлиха. Интерпретация софиста как «подлунного демиурга» не только принимается Проклом, но и встраивается в ряд интерпретаций последующих диалогов.

## Политик

«Политик» – второй из диалогов, включенных Вестеринком в канон Ямвлиха на месте лакуны в *Пролегоменах*. Общий аргумент в пользу его включения – частое обращение к этому диалогу поздних неоплатоников, но в первую очередь – это внутренняя связь мифа «Софиста» с мифом «Политика». По словам Вестеринка,

на фоне мифа «Политика» (а этот миф – единственная часть диалога, которая интересовала неоплатоников) проще понять сложную экзегезу «Софиста». В мифе противопоставлены два состояния мира: царство Кроноса, с его имманентно данными законом и порядком, и царство Зевса, где они неустойчивы, будучи установлены извне. Прокл отождествляет этого Зевса с Демиургом «Тимея», создавшим космос и ставшим верховным Политиком<sup>45</sup>. Представление о небесном Правителе и Законодателе находит место уже у самого Платона<sup>46</sup>; учитывая тесную связь между двумя диалогами, становится ясно, почему Ямвлих видел в обожествленном Софисте аналог обожествленного Политика. Таким образом, единственное возможное место для «Политика» [в каноне] – непосредственно после «Софиста»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 90–91; Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. СПб., 2020. С. 35–38. Подробнее об этом: Светлов Р.В. Тувал-Каин, Гиппий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 46–50.

<sup>43</sup> Procl. Theol. Plat. 1, 115, 12–14.

<sup>44</sup> Ibid. 1, 25, 11–18; Прокл. Платоновская теология. С. 21.

<sup>45</sup> R.P. I 68, 24–26; Theol. Plat. V, 6–10, прим. Вестеринка.

<sup>46</sup> 271e, 274e10–275a2, 275b8–c4, прим. Вестеринка.

<sup>47</sup> Anonymous prolegomena. P. XXXVIII.

Согласно Проклу, «Политик» не просто продолжает повествование «Софиста», но делает это на высшей ступени: божественный Политик принадлежит небесному уровню иерархии, тогда как Софист – внутрикосмическому («подлунному»).

То, что *Прологомены* характеризуют и «Политика», и «Софиста» как «физические» диалоги, можно объяснить, только исходя из их мифологического прочтения. Само название «Политик», как и основное его содержание, касается собственно *политических* вопросов. Точно так же и «Софист» содержит по преимуществу диалектические и логические процедуры. Однако, если принять, что «подлунный демиург» управляет именно физическим, чувственно воспринимаемым миром, причем не целиком, а только частью ниже сферы Луны, а миф «Политика» повествует о царствах Кроноса и Зевса, определяющих существование чувственного космоса полностью, вместе с надлунными сферами, то определение «жанра» диалогов из *Прологомен* становится вполне оправданным: речь идет о демиургах физического космоса разных уровней.

## Федр

«Федр» обозначен автором *Прологомен* как «созерцательный и теологический». В нем мы ожидаем встретить рассуждение об умопостигаемом мире вне физического космоса. Комментарии Ямвлиха на «Федр» дошли до нас в свидетельствах сразу нескольких авторов: Прокла, Дамаския и Гермия. У Гермия мы встречаем пересказ определения основной цели диалога, данного Ямвлихом, где тот описывает путь восхождения от чувственного мира сначала к силе мышления и рассуждения, знаниям и добродетелям в душе, далее – к внутрикосмическим богам, потом – к умопостигаемому, затем к «демону Эросу», который, видимо, соответствует одной из генад, и, наконец, к «высшему прекрасному», под которым, по всей видимости, понимается безначальное Единое<sup>48</sup>.

По Гермия, Ямвлих прослеживал в «Федре» изображение всей онтологической иерархии вплоть до самого Единого. Но в таком случае неясно положение этого диалога на восьмом месте: если он посвящен собственно Единому, то он должен либо стоять рядом с «Филебом», либо, возможно, в самом начале открывать путь умного восхождения. Свидетельство Гермия, хотя и вскрывает глубину Ямвлиховой интерпретации «Федра», но, видимо, не схватывает чего-то главного.

Обратимся к другому фрагменту – к объяснению Гермием слов: «Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, упорядочивая все и заботясь обо всем» (Phaedr. 246e4–6):

Божественный Ямвлих тем не менее, принимая имя Дий, относит это рассуждение к единому демиургу космоса, который изображается так же и в «Тимее»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 92; Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. С. 42–43.

<sup>49</sup> Ibid. P. 94–95; там же. С. 45.

И замечание Прокла:

Если кто-либо утверждает, что «небеса», по которым движется Зевс и все боги, и, вслед за ними, демоны, принадлежат к умопостигаемому, тот дает боговдохновенное толкование Платона, находящееся в соответствии с самим положением дел, и тот не будет противоречить наиболее славным из комментаторов. Ведь Плотин и Ямвлих полагали, что это небо является чем-то умопостигаемым<sup>50</sup>.

Высшая точка подъема души, ее колесницы и возничего – это «сверхнебесное место» (Phaedr. 247c3) и «равнина истины» (Phaedr. 248b6) – о том, как понимать эти области умопостигаемого и где расположить их в структуре онтологической иерархии, подробно рассуждал Прокл<sup>51</sup>. Решение этих вопросов может быть получено, когда устанавливается, что сверхнебесное место, упомянутое в «Федре», принадлежит умопостигаемому миру, а предводитель богов, названный Зевсом, тождествен Демиургу «Тимея». В ином месте Прокл утверждает, что в «Федре» говорится «обо всех умопостигаемо-умных родах»<sup>52</sup>. Трудно судить, в какой мере эти построения принадлежат в том числе и Ямвлиху, но несомненно, что на уровне обобщения сюжета «Федра» он должен был прийти к тому, чтобы поместить высшую ступень подъема колесницы души на уровень либо умопостигаемого, либо умно-умопостигаемого (что вероятнее ввиду дальнейшей экзегезы «Пира»).

Напомню также, что Прокл ставил «Федр» в ряд после «Софиста» и «Политика». Если в фигуре Софиста аллегорически прочитывается *подлунный демиург*, а в фигуре Политика – демиург вселенский, но пока еще внутрикосмический, то, выходит, в «Федре» должна идти речь и демиурге высшего порядка, – им и оказывается Зевс, достигающий уровня умопостигаемого.

## Пир

Нам не известно ни одной классификации диалогов Платона, в которой «Федр» и «Пир» не стояли бы рядом. В каноне Ямвлиха «Пир» следует за «Федром» и также отнесен к «созерцательным и теологическим». Однако комментарии Ямвлиха на этот диалог не сохранились. Обратимся снова к Прокловой трехступенчатой иерархии *мудрости*, о которой мы говорили, обсуждая место «Теэтета» на низшей ступени, тогда как высшая была отведена «Пиру»<sup>53</sup>.

Еще одно замечание Прокла, из которого можно сделать вывод об иерархическом соотношении «Пира» и «Федра»:

В «Пире» речь идет о нежности. В самом деле, совершенное и наиболее блаженнейшее в силу своего участия в благодати становится прекрасным. [Платон] говорит об этом так: «Но подлинно прекрасное нежно, совершенно и блаженно». Таким образом, нежность есть первый признак красоты, второй же, о котором мы узнаем из «Федра», – это зримость<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Procl. Theol. Plat. 4, 21, 9–15; перевод см. там же.

<sup>51</sup> Ibid. 4, 17, 15–50, 28.

<sup>52</sup> Ibid. 1, 25, 11–12; Прокл. Платоновская теология. С. 21.

<sup>53</sup> Ibid. 1, 105, 5–7.

<sup>54</sup> Ibid. 1, 107, 11–17; Прокл. Платоновская теология. С. 82.

Как это часто бывает у Прокла, деление на «первый» и «второй» признаки – не просто их логический порядок, но принадлежность к соответствующим иерархическим уровням. Главное иерархическое отношение строится в связи с одушевленными существами: если в «Федре» это был Зевс-предводитель, то здесь Эрот. Но согласно мифу Платона, будучи благим даймоном, Эрот даже не бог – каким образом он может превосходить Зевса, отождествляемого с Демиургом «Тимея»? Прокл не разрешает это недоумение до конца, но говорит так:

среди бестелесных сущностей определение «великое» указывает на соответствующее своеобразие того, чему оно дается; и, подобно тому, как доказывается, что Эрот, именуемый Диотимой не просто демоном, но *великим демоном*, стоит выше всех демонов и оказывается богом, а вовсе не относится к роду демонов, точно так же и Зевс, воспеваемый как великий вождь, возглавляет внутрикосмические роды, сам отнюдь не будучи внутрикосмическим, – напротив, ему дается такое имя потому, что он внеположен этим родам и ведет внутрикосмический чин ввысь, сам при этом находясь над ним<sup>55</sup>.

Из сказанного нельзя сделать определенного вывода о том, находится ли Эрот «выше» или «ниже» демиургического Зевса из «Федра» в иерархии Прокла. Но совершенно ясно, что оба они божественны и в картине мира как Прокла, так и Ямвлиха принадлежат умному миру. Мы не можем точно сказать, какую именно его область Ямвлих ассоциировал с Эротом, но нет сомнений в том, что, во-первых, именно миф о рождении Эрота от Пороса и Пеннии определил место «Пира» в каноне и, во-вторых, что Ямвлих нашел основание располагать Эрота на более высоком онтологическом уровне, чем Зевса-предводителя из «Федра». Если руководствоваться словами Прокла о том, что «Федр» повествует «обо всех умопостигаемо-умных родах», то получается, что «Пир» должен повествовать об уровне умопостигаемого, к которому и должен быть, таким образом, отнесен Эрот.

## Филеб

Мы приходим к последнему из десяти диалогов первой части канона Ямвлиха – «Филебу». После «Алкивиада» это второй диалог, для которого место в каноне определено не учением о добродетелях, а непосредственным содержанием: «В нем идет речь о благе, запредельном всему»<sup>56</sup>.

«Запредельность» или *трансцендентность* блага обсуждается Дамаскием в его собственном комментарии на «Филеб», где он ссылается на Ямвлиха:

Предметом (σκόλος) [этого диалога], согласно Ямвлиху, а также школе Сириана и Прокла, является конечная причина всех сущих, то есть благо, пронизывающее [собой] все сущее. Но не просто само благо и, конечно же, не запредельное (οὐ ἐξήρημένον), но то, которое созерцается в самих существующих вещах, к которому все стремятся и которого достигают. Запредельное (ἐξήρημένον) же [благо при этом] недостижимо<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Ibid. 6, 89, 20–29. Перевод см.: Там же. С. 488.

<sup>56</sup> Anon. proleg. 26, 21–22.

<sup>57</sup> Damasc. in Phileb. 5, 1–5; Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. С. 53–54 (с моей правкой).

Дамаский показывает, что речь о Едином (или Благе) в «Филебе», которую можно назвать катафатической, отличается от апофатического описания непричастуемого «одного» в первой гипотезе «Парменида», тем самым определенно разделяя дискурс о высшем метафизическом начале в первом и втором кругах канона Ямвлиха.

В «Филебе» есть особое место, на котором по преимуществу базируется мифологический контекст истолкования:

Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно существе, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность<sup>58</sup>.

Явные упоминания об истолковании этого фрагмента Ямвлихом обнаруживаются дважды у Дамаския<sup>59</sup>, но наиболее явна связь с пифагорейским учением о единстве предела и беспредельного, из которого происходит «вечно существе», по словам Платона, и которое, – в системе Ямвлиха, – непосредственно следует за «вторым единым»<sup>60</sup>. Это место в диалоге как нельзя лучше соответствует общей концепции двух *единых* у Ямвлиха.

## Общий строй десяти диалогов

Сведем собранные нами косвенные свидетельства о понимании Ямвлихом главной цели каждого из первых десяти диалогов канона в таблицу (см. с. 120).

Таким образом, последовательность из десяти первых диалогов в каноне Ямвлиха строится следующим образом:

– первые пять диалогов касаются тех аспектов действительности, которые окружают человека в его естественной жизни, смерти и переселении в другие тела – от чувственных предметов и их имен до человеческих душ и промышленности о них благих даймонов. Завершение этой группы – «Теэтет» как первая, исходная точка в восхождении к умопостигаемому и, следовательно, как завершающая ступень в познании чувственного мира;

– остальные пять диалогов посвящены постепенному восхождению от низших ступеней чувственного мира до самого Единого. В первом цикле канона Ямвлиха восхождение достигает Единого в его катафатическом понимании, а впоследствии «Парменид» даст более совершенную апофатическую картину. На этой ступени речь идет о сущностях, превышающих человеческую природу (начиная с подлунного демиурга), и потому восхождение к ним предполагает участие в теургии.

Деление на две группы по пять диалогов позволяет предположить, что первая группа изучалась в перспективе спекулятивной философии, развивая теоретическое учение платонизма, а вторая – уже в непосредственной связи с теургическими практиками. Впрочем, не исключено, что и все десять диалогов в школе Ямвлиха могли иметь теургическое значение.

<sup>58</sup> Plat. Phileb. 16c5–10; Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 13.

<sup>59</sup> Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 100–103, fr. 3–4.

<sup>60</sup> См. схему и пояснения к ней там же на с. 32.

Диалог	Фрагмент диалога, на основе которого определяется <i>около́с</i>	Главное действующее лицо истолкования	Уровень сущего		
«Алкивиад I»	103a5, 105d5–6	даймон Сократа	даймоны–хранители душ	мир людей	чувственный космос
«Горгий»	523a4–5	Плутон либо триада Зевс – Посейдон – Плутон	загробный мир, души, покинувшие тела		
«Федон»	внешний миф, <i>Orph. fr. 220 Kern</i>	Дионис	человеческие тела или весь материальный мир		
«Кратил»	388e–438b (весь диалог, кроме заключительной части)	Установитель имен, Законодатель	имена сущего		
«Теэтет»	(150c7–e1 ?)	(даймон Сократа ?)	чувственно воспринимаемые вещи		
«Софист»	весь диалог	подлунный демиург	подлунная область		
«Политик»	269a–274e	внутрикосмический демиург	внутрикосмическая область		
«Федр»	246a–257a	Зевс–предводитель, «сверхнебесное место», «равнина истины»	умно-умопостигаемая область	мировой ум	
«Пир»	203b–204b	Эрот	умопостигаемая область		
«Филеб»	весь диалог, 16c5–10	благо, предел и беспредельное	Единое (мыслимое катафатически)		Единое

В любом случае выбор диалога Ямвлихом для включения в канон основывается либо на присутствии в диалоге оформленного философского мифа («Горгий», «Политик», «Федр» и «Пир»), либо на возможности дать общую мифологическую интерпретацию всему диалогу («Кратил» и «Софист»), либо же необходимый миф присоединяется извне («Федон» и, возможно, «Теэтет»).

Гипотеза Тарранта о том, что руководящий принцип Ямвлиха – иерархия демиургов, в целом оказалась верной, только более точным было бы сформулировать ее так: главный критерий отбора диалогов – иерархическое положение главного мифологического персонажа в диалоге, на месте которого оказываются не только демиурги, но и даймоны.

Итак, вероятнее всего, именно философский миф был руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона. Таким образом, первый круг канона Ямвлиха претендует на то, чтобы объединить эти десять диалогов Платона в единый мета-миф, показать в них сквозной мифологический нарратив, в котором каждый диалог выступает частью целостного метафизического повествования.

## Список литературы

- Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990–1994.  
Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Ред. и пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Мирь, 2006. 896 с.
- Прокл. Платоновская теология / Ред. и пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Изд-во РХГИ; Летний сад, 2001. 624 с.
- Светлов Р.В. Тувал-Каин, Гиппий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 44–51.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона / Пер. с древнегреч. и ред. Р.В. Светлова. СПб.: Алетейя, 2000. 319 с.
- Ямвлих. Собрание творений: в 4 т. / Сост. Т.Г. Сидаш. СПб.: Квадривиум, 2020.
- Anonymous prolegomena to Platonic philosophy / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1962. LII, 70 p.
- Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1959. XXII, 148 p.
- Festugière A.-J. L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles // Museum Helveticum. 1969. No. 26 (4). P. 281–296.
- Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta / Ed. by J.M. Dillon. Leiden: Brill, 1973. 450 p.
- Olympiodorus. «Life of Plato» and «On Plato First Alcibiades 1–9» / Trans. by M. Griffin. L.: Bloomsbury, 2015. X, 246 p.
- Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias / Ed. by R. Jackson, K. Lycos, and H. Tarrant. Leiden: Brill, 1998. X, 350 p.
- Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: Hakkert, 1956. 144 p.
- Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / Ed. by G. Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908. XIV, 149 p.
- Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. by E. Diehl. 3 Vols. Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954. 158 pp.

*Proclus*. Théologie platonicienne. Vol. 1–6. / Éd. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.

The Greek Commentaries on Plato's *Phaedo* / Ed. by L.G. Westerink. Vol. 1–2. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976–1977.

## How did Iamblichus select Plato's dialogues for his Canon?

**Dmitry S. Kurdybaylo**

National Research University "Higher School of Economics". 16/10 Potapovskiy Pereulok, Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: theoreo@ya.ru

Iamblichus of Chalcis, one of the most prominent Neoplatonists of the third – fourth centuries AD, introduced a list of twelve principal Plato's dialogues that should have been compulsory studied by his disciples. This list was called the Canon of Iamblichus. However, the survived Iamblichus' writings contain no information on the Canon; and later Neoplatonists provide very scant mentions on the subject. It is the sole anonymous manuscript of the sixth century that counts twelve dialogues in the Canon and lists each of them matching with the hierarchy of virtues. Nonetheless, Iamblichus seems to be less interested in the doctrine of virtues. Moreover, given the hierarchic order of virtues, one cannot explain why 'political' virtues correspond to the *Gorgias* and not to the *Statesman* or the *Republic*. To discover the reason for selection of particular Plato's dialogues for the Canon, I analyzed the general assessments of the dialogues by later Neoplatonists. The analysis reveals that every of the first ten dialogues contains a particular mythological story with a featured character, who plays the role of a Demiurge. The collected evidence argues that the principal selection criterion for Iamblichus was the mythologic kernel of each dialogue. Moreover, Iamblichus' Canon presupposes that the first ten dialogues form a common mythological narrative, a kind of an integral meta-myth of Plato's philosophy.

**Keywords:** Iamblichus of Chalcis, Canon of Iamblichus, Plato, dialogue, commentary, hierarchy, myth, Neoplatonism, history of philosophy

**For citation:** Kurdybaylo, D.S. "O printsipe sostavleniya kanona Yamvlikha" [How did Iamblichus select Plato's dialogues for his Canon?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 106–123. (In Russian)

## References

- Diehl, E. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 Vols. Amsterdam: Hakert, 1965.
- Dillon, J.M. (ed.) *Iamblichi Chalcedensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill, 1973. 450 pp.
- Festugière, A.-J. "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles", *Museum Helveticum*, 1969, No. 26 (4), pp. 281–296.
- Griffin, M. (tr.) *Olympiodorus. 'Life of Plato' and 'On Plato First Alcibiades 1–9'*. London: Bloomsbury, 2015. X, 246 pp.
- Jackson, R., Lycos, K. & Tarrant, H. (eds.) *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden: Brill, 1998. X, 350 pp.
- Lebedev, A.V. (ed.) *Fragments rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers], Pt. 1. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. (ed.) *Platon. Sobranie sochinenii* [Plato. Collected works], Vol. 1–4. Moscow: Mysl' Publ., 1990–1994. (In Russian)
- Lukomskii, L.Yu. (ed.) *Prokl. Platonovskaya teologiya* [Proclus. Platonic Theology]. St. Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities Publ.; Letnii Sad Publ., 2001. 624 pp. (In Russian)

- Lukomskii, L.Yu. (ed.) *Prokl. Kommentarii k 'Parmenidu' Platona* [Proclus. Commentary on the 'Parmenides' of Plato]. St. Petersburg: Mir" Publ., 2006. 896 pp. (In Russian)
- Pasquali, G. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner, 1908. XIV, 149 pp.
- Saffrey, H.D. & Westerink, L.G. (eds.) *Proclus. Théologie platonicienne*, Vol. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Sidash, T.G. (ed.) *Yamvlikh. Sobranie tvorenii* [Iamblichus. Collected works], Vol. 1–4. St. Petersburg: Kvadrivium Publ., 2020. (In Russian)
- Svetlov, R.V. (ed.) *Yamvlikh Khalkidskii. Kommentarii na dialogi Platona* [Iamblichus of Chalcis. Commentaries on Plato's Dialogues]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 319 pp. (In Russian)
- Svetlov, R.V. "Tuval-Kain, Gippii, Platon i vozmozhnye blizhnevostochnye korni obraza sofista v odnoimennom dialoge Platona" [Tubal-Cain, Hippias, Plato and Possible Near East Sources for the Image of Sophist in the 'Sophist' of Plato], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2012, No. 3 (13), pp. 44–51. (In Russian)
- Westerink, L.G. (ed.) *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1959. XXII, 148 pp.
- Westerink, L.G. (ed.) *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: Hakkert, 1956. 144 pp.
- Westerink, L.G. (ed.) *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954. 158 pp.
- Westerink, L.G. (ed.) *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Vol. 1–2. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976–1977.
- Westerink, L.G. (ed.) *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*. Amsterdam: North-Holland, 1962. LII, 70 pp.