

## 2

# НИКОМАХ ИЗ ГЕРАСЫ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Джон Диллон

### 1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ <sup>1</sup>

О Никомахе мы знаем еще меньше, чем о Модерате. О времени его активной деятельности можно судить только на основании ссылок на других авторов, которые он делает (или не делает). С одной стороны, он ссылается на Трасилла (*Harm.* I p. 24), что помещает его время жизни не ранее, чем царствование Тиберия (14–37 гг.); с другой стороны, он не упоминает ни о Теоне Смирнском (в связи с математикой), ни о Клавдии Птолемея (в связи с музыкой), что может служить указанием на то, что он не знал их работ, следовательно, они были его младшими современниками. Время жизни ни одного из этих авторов не устанавливается с какой-либо точностью, однако можно допустить, что они были активны в середине второго столетия. Далее, сообщается, что Апулей перевел *Введение в арифметику* Никомаха на латынь, что позволяет поместить нашего автора в первую половину этого столетия. Этого, в первом приближении, достаточно.

Сохранилось четыре работы Никомаха, две полностью, и две других – в существенных своих частях. Прежде всего, до нас дошло *Введение в арифметику* (*Intr. Ar.*) – работа, которая суммирует платонические и пифагорейские представления об арифметике и популярность которой в последующее время была огромной. *Введение* стало базовым школьным текстом, комментарии на него писали такие авторы, как Ямвлих в конце третьего столетия и Иоанн Филопон в шестом. Никомах написал также учебник музыки, *Руководство по гармонике* (*Harm.*), которое представляет собой введение в пифагорейскую музыкальную теорию. В этих работах излагаются некоторые базовые философские принципы, позволяющие уяснить основы его доктрины.

---

<sup>1</sup> Несколько сокращенный и исправленный фрагмент из книги Джона Диллона (2002, 336–345). Перепечатывается с разрешения автора.

Третьей работой являются *Теологумены арифметики* (*Arithmetika theologumena*), в которой дается очерк пифагорейской нумерологии, или числовой символизм. По ходу дела в ней также встречаются вещи, проясняющие метафизическую схему, которой придерживается Никомах.<sup>2</sup> Мы имеем краткий пересказ этой работы у Фотия, который, несмотря на критический настрой, аккуратно излагает содержание. Кроме того, большие фрагменты включены в сочинение непонятного происхождения, также озаглавленное *Теологумены арифметики*. Сочинение это анонимно, однако ранние издатели приписали его Ямвлиху, который, как известно, также написал такую книгу. Текст, который дошел до нас, напоминает скорее позднейшую компиляцию, выполненную на основе сочинения Ямвлиха с вкраплением выдержек из Никомаха и Анатолия, учителя Ямвлиха, и представляет собой не более чем механическое соединение различных кусков из разных источников. Сравнивая пересказ Фотия с этой работой, можно реконструировать значительную часть оригинала. Ясно, по крайней мере, что труд Никомаха состоял из двух книг, первая из которых заканчивалась на Тетрактиде, а вторая описывала остальные числа вплоть до Декады.

Никомах сочинил также *Жизнь Пифагора*, которая была использована (с явными ссылками) Порфирием и (неявно) Ямвлихом в аналогичных жизнеописаниях этих авторов. Попытка вычлнить цитаты из Ямвлиха – это задача, которая не может быть решена однозначно, однако, к счастью, не очень принципиальная для наших целей.

Никомах также упоминает о своем *Введении в геометрию* (*Int. Arith.* II 6, 1), однако ничего подобного не сохранилось.

Таким образом, задачей Никомаха было создание корпуса «пифагорейской науки», который бы включал в себя и жизнеописание ее основателя. Этот проект был повторен (столетием или около того позже) неоплатоником Ямвлихом, который в своем десятитомном своде пифагорейской доктрины очевидно сильно зависит от своего предшественника.

В заключение отметим, что Никомах демонстрирует существенное знание пифагорейской традиции, что является хорошим, хотя и поздним, свидетельством ее существования. Во *Введении в арифметику* он, кроме Филолая и Архита, использует также Андрокида (I 3, 3); В *Гармонике* – снова Филолая, о гармонии (гл. 9); кроме того, во *Введении в арифметику* он ссылается на трактат *О символах* Андрокида, некоего Евбулида (ар. *Theol. Arith.*, p. 52, 11–12), Аристее (p. 54, 9), Прона *О Гебдомаде* (57, 15). Он пользовался также сочинениями Зороастра и Остана (56, 15). Очевидно, что во втором столетии н. э. еще существовал обширный корпус пифагорейских писаний, основные составляющие которого восходят к первому столетию до н. э.

<sup>2</sup> См. статью Robbins 1921, в которой хорошо исследуются источники этой работы.

## 2. ФИЛОСОФИЯ

### (а) Первые принципы

Несмотря на явный пифагореизм, философия Никомаха вполне укладывается в рамки платонизма. Во *Введении в арифметику* (Intr. Ar. I 2, 1), определяя предмет философии, он начинает с традиционного платонического различения между чувственным и умопостигаемым мирами:

«Те вещи, однако, нематериальны, вечны, бесконечны, по сути своей вечно и неизменно пребывающие тождественными себе и не покидающие пределов своей сущностной природы. Именно они называются сущим в собственном смысле этого слова. Те же вещи, которые рождаются и гибнут, растут и убывают, подвержены всякого рода изменениям и причастности (*metousia*), постоянно изменяя свой вид, называются реальными вещами только по уподоблению с предыдущими в той мере, в какой они им причастны. По природе своей они не могут считаться действительно сущими (*ouk ontōs onta*): ибо они не могут сохраниться в неизменном виде даже на кратчайший миг, постоянно претерпевая изменения».

Далее он цитирует *Тимей* (27 d). Умопостигаемый мир населяют формы, однако, как и следует ожидать от пифагорейца, отождествляемые с математическими объектами.

Кроме дихотомии между чувственно воспринимаемым и умопостигаемым, Никомах проводит также более пифагорейское различие между четным и нечетным, пределом и беспредельным (II 18, 4):

«Таким образом, все числа, равно как и другие объекты в космосе, созданные в связи с ними, разделяются и классифицируются по оппозициям, и древние в их космогониях хорошо поступили, положив в качестве начала разделения природы этот принцип. Так, Платон в *Тимее* [35 a] упоминает разделение природы на тождественное и иное, и еще говорит о сущности, которая неделима и всегда тождественна себе, и другой, которая делима; и Филолай говорит, что все сущие вещи должны быть либо беспредельные, либо определенные, либо и то и другое, что означает, как обычно думают, то обстоятельство, что он считал космос созданным из вещей определенных и беспредельных в одно и то же время, которыми являются числа, поскольку каждое число создано из Монады и Диады, четного и нечетного, то есть равенства и неравенства, тождественного и иного, ограниченного и безграничного, определенного и неопределенного».

Все это очень элементарно, однако позволяет поместить Никомаха в определенный контекст. Более интересным является замечание о том, что арифметика, которая сводится к изучению первых форм, «существует до всех наук в уме творящего (*technitēs*) Бога как универсальный парадигматический план (*logos... paradeigmatikos*), основываясь на котором, как на схеме и архетипическом примере, Демиург этого мира совершает творение в материи и располагает все вещи в соответствии с предназначенной им целью» (I 4, 2; cf. I 6, 1).

В качестве математических объектов, Формы находятся, таким образом, в уме Демиурга. Не ясно только, является ли этот Демиург высшим Богом. Для того,

чтобы прояснить этот вопрос, необходимо обратиться к фрагментам в *Теологуменах арифметики* (*Theol. Ar.*), особенно в той их части, где говорится о Монаде.

Бог тождественен Монаде, говорит Никомах (ар. *Theol. Ar.*, р. 3, 1 sq. De Falco), «ибо он является семенным началом (*spermatikōs*) всех вещей в природе, включающим в себя числа и потенциально (*dynamei*) охватывающий все те вещи, которые актуально проявляются как крайние противоположности в абсолютно всех видах оппозиций». Бог является принципом единства и знания для всех вещей, потенцией для всех актуальностей. При этом он Ум (*nous*) и Демиург (р. 4, 3 sq.). Создается впечатление, что Никомах не различает высшего Бога и Демиурга, как это делает Модерат.

При этом делается упор на роли *technikos logos* (р. 4, 6) и *spermatitēs logos* (Фотий), который выполняет роль активного принципа, творящего мир. Монада порождает Диаду, посредством раздвоения (*diphorētheisa*), нет никакого указания на самоограничение (*stēresis*), как мы это видели у Модерата. Монада также описывается как «материя», однако не в смысле порождающего начала для Диады, которая и является материей в собственном смысле слова, но как основа для сей совокупности Логосов. В этом же смысле она именуется хаосом и *randocheus* (все воспринимающим началом). Имеется также некоторое указание на процессы происхождения и возвращения к Единому, столь характерные для философии Плотина. Свидетельства об этом мы рассмотрим ниже.

Что касается Диады, если, конечно, «Ямвлих» сообщает именно о Никомахе (*Theol. Ar.* Р. 9, 4 sq.), то, кроме титула *tolma* (дерзание), о чем говорится также и у Фотия, она называется «дорожным столбом» (*kamptēr*) в потоке сущего от Монады, как стартовой отметки, снова к ней же, как финишной линии, что также указывает на теорию исхода и возвращения.<sup>3</sup> (Этот образ, кстати, используется и в связи с девяткой (эннеадой) в пассаже (78, 5), который точно принадлежит Никомаху.) В целом этот фрагмент из *Теологумен арифметики* представляет собой распространение простого перечисления у Фотия, однако, учитывая, что в самом тексте он не приписывается Никомаху непосредственно, можно предположить, что он является переработкой составителя трактата.

С другой стороны, схема исхода и возвращения, аналогичная бегло набросанной в трактате Пс.-Плутарха *De fato*, приводится самим Никомахом в связи с Тριάдой:

«В теологии говорится, что Мойр три, поскольку вся деятельность, которая протекает в божественном и человеческом мирах, управляется процессами исхода (*proesis*), принятия (*hypodochē*) и, в-третьих, получения (*antapodosis*), эфирные сущности, так сказать, сеют, земные принимают семя, а получение осуществляется при посредстве тех, которые находятся посередине, как потомки между отцом и матерью».

<sup>3</sup> Этот образ дорожного столба используется как пифагорейский и Филоном (*Plant.* 76), хотя здесь *kamptēr* означает мириаду (10 000), а не Диаду. Вывод, однако, тот же самый: «Бог есть начало и конец всех вещей».

Тройственное деление, которое здесь предлагает Никомах, напоминает, как мне кажется, миф Плутарха. Тот факт, что эта схема может быть возведена к Ксенократу, не исключает возможности того, что она оказалась уместной и в рамках пифагорейской традиции. Триада здесь соответствует либо классу демонов, либо мировой Душе, которая расположена на Луне, оказываясь, таким образом, посредине между Солнцем и Землей. Весь процесс описывается с помощью сексуальной терминологии, что подтверждается и другим эпитетом Триады – *gamos* («свадьба»).

Эта схема не представлена у Фотия, однако в *Theol. Ar.* это воззрение приписывается Никомаху. Следует помнить, что Фотий сознательно избирателен в подборе фрагментов и, как правило, ограничивается лишь перечислением основных эпитетов чисел с минимумом объяснений. И все-таки он говорит, что Триада «касается всего, связанного с астрономией, природой и знанием о небесных телах, связывает их вместе и приводит к разрешению». Этот несколько невразумительный пассаж из Фотия может соответствовать тому, что мы читаем в *Theol. Ar.*, тем более, что Фотий также упоминает эпитет *gamos*.

Триада может быть либо Логосом в мире, или мировой Душой в ее рациональном аспекте – в любом случае (различие только вербальное), она является силой, которая связывает мир воедино. В *Theol. Ar.* 17, 19 sq. Он описывает это так:

«В качестве формы (*eidōs*), связующей все вместе, и как истинное Число, Триада приносит равенство, удаляя, так сказать, “более или менее” из всех вещей, привнося определенность и форму в материю, посредством сил всех качеств».

Это описание касается Логоса в имманентном аспекте, как структурирующего принципа в мире. Что касается описания Логоса в трансцендентном аспекте, как активного принципа и элемента, исходящего из высшего Бога, мы находим его в экзегесисе Гебдомады (57, 20 sq.):

«Причина, почему число семь вызывает такое почтение, следующая: Божественный Промысел, создавший мир (*kosmopoios*), сотворил все вещи, начав из истока и корня всего творения, первожденного (*protogonos*) числа Один, которое возникло как отражение и подобие высшего Блага (*to anōtatō kalon*)».

Гебдомада, продолжает он, должна рассматриваться как основной инструмент и «член» (*arthron*) Бога творца. Фраза «перворожденный сын» составляет проблему. Она может служить указанием на то, что над Единым находится еще один высший принцип (как это допускает Festugière 1950–54, IV, 23). У Филона термин используется в буквальном смысле и является эпитетом Логоса. Тем не менее, слово это может использоваться и в смысле «первоначальный» или даже «созданный первым» (такое употребление, правда, встречается только один раз у Поллюкса). Возникает вопрос и об идентификации высшего Блага. Тождественно ли оно «перворожденному сыну» или же выше него? Если мы начнем процесс изолирования сущностей, мы столкнемся даже с большим их числом, нежели предполагает Фестюжьер, а именно, с Демиургом, первожденным Единым и высшим Благом. Я предлагаю счи-

тать, что *kosmopoios theos* является высшим Богом, а Единое и Благо являются его аспектами, причем Единое выступает в качестве порождающего принципа Идей-Чисел, а Благо является моделью, в соответствии с которой производится все, что находится на нижнем уровне. Должен признать, что меня гложут сомнения. Было бы очень неплохо найти у Никомаха различие между Демиургом и высшим Богом, как это происходит у Модерата и Нумения, однако свидетельства говорят против такого допущения.

В начале изъяснения смысла Декады (р. 79, 5) есть еще одно хорошее описание *technikos nous*, которое почти наверняка принадлежит Никомаху. Ум использует «подобие и сходство в числах» как парадигму для творения мира и всех вещей, что в нем. Он называется здесь и как *technikos theos*. Эти выражения, и особенно последнее, кажется предполагают существование некой сущности, высшей чем Демиург и противоположной последнему. Является ли она всего лишь Логосом Бога? Мы должны согласиться, что в системе Никомаха присутствуют две сущности, единственный вопрос, который остается в этой связи – следует ли понимать их как первого и второго Бога или как высшего Бога и его Логос. По моему представлению, Никомах склоняется к последнему.

То, что мы видим, следовательно, представляет собой не более развитую иерархию принципов Модерата или Нумения, а вполне традиционную платоническую триаду принципов: Бога, Материю и Форму (Идеи или Логос). Логос описывается как «отпрыск» (*engonos*) Монады и Диады (*Theol. Ar.* P. 19, 10), как и у Филона (e.g. *Fig.* 109, принимая Софию в качестве Диады), и, возможно, как «первороденный» (р. 58, 2), причем ему приписывается роль посредника и создателя. Наиболее интересным моментом в системе Никомаха, вероятно, является описание процесса исхождения из Монады и возвращения к ней.

#### (b) Душа и мир

Раздел в *Теологуменах арифметики*, в котором должна обсуждаться душа, а именно Гексада, не содержит, к сожалению, точных указаний на Никомаха, однако благодаря сводке Фотия, мы можем определить, что выдержки из Никомаха содержатся в этом тексте по крайней мере начиная с 45, 6. Здесь мы узнаем, что душа, как число шесть, может быть описана как «форма форм», поскольку она по своей природе оформляет бесформенную материю, привнося гармонию в противоположности (45, 13 сл.). Мировая Душа получает форму от Логоса, который поэтому также называется формой форм, и проецирует ее в материю как гармонию и число. Оно, далее, отвечает за помещение базовых треугольников в материю (как это описывается в *Тимее*). Оно отождествляется с Лакесис (у Фотия), имя которой этимологизируется у Пс.-Плутарха (*De fato* 568 e) как «получающее как жребий» влияния свыше. Еще число шесть называется *hekatēbeletis*, разящее на расстоянии, что является эпитетом Аполлона (*Theol. Ar.* 49, 11). Этимология этого слова – «бросок Гекаты» – для Никомаха символизирует также Триаду. Если Триада является Логосом в мире, то Гексада является ее следующим отражением, Мировой Душой; если же мы примем, что Триада является

рациональной частью Мировой Души, то Гексада будет Мировой Душой в следующем, однако все еще рациональном аспекте. Гексада именуется также космосом (48, 18), по причине ее организующей и гармонизирующей силы. Никомах увлекается и «гаметрией», подсчетом числовых значений слов. Слово *Kosmos*, например, если сложить значение всех букв, окажется равным 600, что демонстрирует его связь с Гексадой.

Здесь мы также видим две мировые сущности, либо Логос и Мировую Душу, либо два аспекта Мировой Души, вторая из которых является проекцией первой, что снова указывает на отличие от системы Модерата. Пифагорейцы, что бы они не говорили, работают в рамках платонического универсума, хотя и сильно математизированного.

(с) *Физический космос*

Физический космос представлен Тетрактидой, поскольку именно благодаря ней все вещи приобретают третье измерение. В *Теологуменах арифметики* имеется длинный пассаж о Тетрактиде, который Де Фалько не считает принадлежащим Никомаху (несмотря на то, что манускрипт *E* указывает на это), однако значительные текстуальные и формальные совпадения все же, как мне представляется, говорят в пользу такой атрибуции. К сожалению, это не дает нам какой-либо информации о физической теории Никомаха, поскольку пассаж посвящен исключительно прославлению числа Четыре. Выясняется, например, как и следовало ожидать, что Никомах верил в четырехэлементное строение мира (23, 19), причем каждому элементу присуще по одному качеству, а вместе они гармонизируются Тетрактидой.

(d) *Этика*

В сфере этики Никомах придерживается доктрины добродетели как середины между избытком и недостатком. Этому положению, независимо от того, аристотелевское оно или нет, Никомах дает вполне пифагорейское объяснение. В *Intr. Ar.* I 14, 2 он упоминает его в связи с описанием совершенных чисел, а в 23, 4 суммирует свой очерк арифметических отношений замечанием о том, что это исследование учит нас тому, какое преимущество имеет прекрасная и определенная природа перед ее противоположностью и как первое должно упорядочить последнее, ибо рациональная часть души призвана упорядочивать две ее иррациональные части – *thymos* и *epithymia* – и извлекать из этой оппозиции равенство и равновесность (*episōsis*) в так называемых этических добродетелях, таких как умеренность, доблесть, доброта, самоконтроль, упорство и тому подобных. Сказанное здесь весьма напоминает слова Плутарха в эссе *О моральных добродетелях*, в котором аристотелевская доктрина также накладывается на пифагорейские концепты.

В разделе о Тетрактиде в *Теологуменах Арифметики* 25, 7 сл., который я также склонен приписать Никомаху, мы встречаем интересный список телесных и внешних добродетелей, соответствующих каждой из четырех добродетелей в

собственном смысле этого слова. Это указывает на то, что все три вида добродетелей полезны для достижения конечной цели (*telos*). Мудрости соответствует «совершенство чувств» (*euaisthēsia*) на телесном уровне и удачливость на внешнем уровне. Аналогично умеренности соответствует здоровье и доброе имя, смелости – сила и политическая власть, справедливости – красота и дружба. Все это не ново, за исключением строгой схемы (которая также едва ли является изобретением Никомаха). Но если это действительно позиция Никомаха, она еще раз показывает, что в своих предпочтениях он был скорее перипатетиком, нежели стоиком (тем более что все блага называются им *aretai*), что лишнее раз сближает его с Плутархом.

(e) *Промысел и проблема зла*

Наконец приведем еще один дословный пассаж из *Теологумен арифметики* 42, 3 сл., принадлежащий Никомаху. Он касается проблемы зла и соотносится с обсуждением Пентады в начале второй книги *Введения в арифметику*:

«Когда люди страдают от несправедливости, они хотят, чтобы Бог был, сами же творя несправедливость, хотели бы, чтобы его не было. Поэтому то им и приходится терпеть несправедливость для того, чтобы они поверили в Богов. Поскольку если бы они не верили, то не поступали бы. Следовательно, если причина доброго поведения людей в их вере в Богов, и если они верят только почувствовав несправедливость, и если несправедливость, хотя и является злом, служит интересам природы, а все, что служит интересам природы, является благим делом, и природа является благом, как и Промысел, значит, зло падает на плечи людей по воле Промысла».

Далее, чтобы подтвердить свои слова, он цитирует Гомера (*Илиада* VIII 69–74), где Зевс взвешивает судьбы эллинов и троянцев. Выражение этого примечательного образчика теодицеи в форме стоического аргумента доказывает еще раз, что логика в это время выходила за пределы какой-либо школы.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Независимо от того, различает ли Никомах между первым принципом и Демиургом, он несомненно принимает один из вариантов иерархии бытия, различая Логос и два уровня Мировой Души, высшая из которых идентична Логосу, присутствующему в мире. Он описывает также процесс исхода и возвращения от высшего к низшему, представляя Монаду в этой связи как некоторого рода «материю». Эта конструкция является, по-видимому, специфическим нововведением в средний платонизм, чисто пифагорейского происхождения. Мы отмечаем также значительный интерес Никомаха к *Pythagorica* и мифическому жизнеописанию Пифагора. Естественно, он весьма интересовался числовым символизмом, и это увлечение Никомаха и других пифагорейцев нумерологией и мифологическими интерпретациями особенно мешает точному выяснению их философской доктрины.