Философия древности и Средневековья

История философии

ЗАПАД–РОССИЯ–ВОСТОК

КОНЦЕПЦИИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Под ред. Н.В. Мотрошиловой

Учебник для вузов

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ЗАПАД–РОССИЯ–ВОСТОК

Книга первая: Философия древности и Средневековья

Москва
Академический Проект
2020

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
И90

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»

Авторский коллектив:
В.П. Гайденко, М.Н. Громов,
Н.В. Мотрошилова (руководитель), *Д.В. Никулин,*
Г.А. Смирнов, М.Т. Степанянц,
А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин

И90 **История** философии: Запад—Россия—Восток. Книга первая: Философия древности и Средневековья: Учебник для вузов / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Академический Проект, 2020. — 435 с. — (Концепции).

ISBN 978-5-8291-3230-9

Учебник посвящен комплексному изложению наиболее значительных достижений западной, восточной, русской философии от древности до наших дней в их специфике и единстве.

Философия различных регионов и эпох рассмотрена как важнейшая интегральная часть цивилизационного развития, духовной жизни, культуры человечества. Подчеркивается единство истории философии, как процесса развития духа, с историей цивилизации, как процессом развития общества и культуры. Западная и восточная цивилизации — эти особые целостные исторические формообразования, объединявшие способы практической жизнедеятельности, нормы и принципы духа, — уже в отдаленные времена, когда они совсем или почти не взаимодействовали друг с другом, породили наделенные неповторимыми чертами типы культуры и как их сторону и часть формы философствования. В учебнике демонстрируется неснимаемая антиномия историко-философского процесса — напряженное противоречие между неповторимым своеобразием продуктов этого процесса, его конкретно-исторических, региональных, национальных, личностно-индивидуальных форм и его неуклонным превращением в преемственный процесс взаимодействия различных традиций, вместе представляющих единство мировой философии. Именно такую задачу ставили перед собой авторы данного учебника.

Первая его книга посвящена генезису и дальнейшему развитию прежде всего двух главнейших форм первоначального, самого древнего из известных сегодня форм философствования, западного и восточного.

Книга подготовлена группой известных специалистов в области истории философии Запада, Востока, России.

Учебник адресован студентам и аспирантам высших учебных заведений и научных центров, а также тем, кто самостоятельно осваивает философию.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

© Коллектив авторов, 2011
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2020

ISBN 978-5-8291-3230-9

ВВЕДЕНИЕ

В основу учебника «История философии: Запад—Россия—Восток», первую книгу которого, посвященную Античности и Средневековью, читатель держит в руках, положены некоторые центральные принципы-понятия, связанные с теорией и методологией философии, историко-философских исследований, а также и с личностными установками авторов, их отношением к происходящим в современном мире социально-историческим и цивилизационно-культурным процессам. В работе приняты в расчет и неустранимые противоречия-антиномии, с напряженным взаимодействием полюсов которых приходится иметь дело при исследовании и изучении истории философии.

Чтобы облегчить читателю изучение истории мысли и понимание того, как именно история философии представлена в данном учебнике, в данном введении будет сделана попытка кратко прояснить упомянутые принципы, общие понятия, антиномии историко-философского размышления, их связь с уже существующими историко-философскими концепциями, а вместе с тем охарактеризовать то особенное, что отличает наши подходы и, соответственно, предлагаемый учебник от других книг большого массива зарубежной и отечественной историко-философской учебной литературы.

Эти разъяснения целесообразно начать с самого понятия «история философии». Необходимо различать: 1) историю философии как объективный исторический процесс развития философии и 2) историю философии как особую философскую дисциплину, имеющую своим предметом данный процесс. К сожалению, применяемый в русском языке в обоих случаях термин «история философии» скрадывает это различие. В других языках это различение возможно уже на терминологическом уровне. Так, современные немецкие авторы предлагают оставить традиционный термин немецкого философского лексикона «Geschichte der Philosophie» для обозначения процесса, а менее привычный термин «Philosophiehistorie» применять для обозначения истории философии как дисциплины (В. Хесле). В этом учебнике на первый план выдвинута история философии в первом смысле — как преемственный объективный процесс развития философии от ее рождения до наших дней.

Одновременно речь иногда идет об «исторической саморефлексии философии», т. е. об истории философии во втором смысле — как специальном разделе или особой дисциплине единого философского знания.

Основные принципы применяемых здесь подходов к истории философии как к объективному историческому развитию философии (в кратком изложении) таковы.

1. История философии понимается и рассматривается как важнейшая интегральная часть цивилизационного развития, духовной жизни, культуры человечества. Отсюда следует, что изучение истории философской мысли только тогда будет полным и плодотворным, когда постоянно

будет приниматься во внимание контекст совокупного процесса развития человечества, становления и совершенствования духа, культуры, в том числе норм и ценностей человеческой жизни. Разумеется, рассказать именно о социокультурном контексте философии и ее взаимодействии с этим контекстом в каждом из разделов можно было лишь очень бегло. Но существовала возможность — а одновременно и необходимость — высветить этот контекст как уже запечатлевшийся в «тексте» и текстах философии. История философии вырастает на почве жизнедеятельности человечества и на фундаменте цивилизации и культуры, поскольку она своеобразно «впитывает» в себя влияние контекста и сама воздействует на него. А это значит, что глубокое самостоятельное постижение истории философской мысли для немалого числа людей было и остается важнейшей стороной духовно-нравственного формирования личности, надежным источником обогащения ума и души и, наконец, поистине эстетического удовольствия от приобщения к великим бессмертным мыслям, идеям, интеллектуальным задачам и загадкам.

Единство истории философии как процесса развития духа с историей развития общества, культуры существует в многоразличных формах. Это прежде всего масштабная по своим итогам включенность философии в осмысление судеб человечества в связи с крупными эпохами и региональными образованиями цивилизации, а также с человеческой цивилизацией в целом. Правда, слово «цивилизация» вошло в обиход философии и культуры сравнительно поздно. Проблемы специфики человеческого бытия как бытия человеческой цивилизации и сущности человека как особого существа, в деятельности которого соединены начала природы и цивилизованности, культуры, обсуждались в философии с древнейших времен. Западная и восточная цивилизации — эти особые целостные исторические формообразования, объединявшие способы практической жизнедеятельности, нормы и принципы духа, — уже в отдаленные времена, когда они совсем или почти не взаимодействовали друг с другом, породили наделенные неповторимыми чертами типы культуры и как их сторону и часть формы философствования. Осветить их именно в неповторимом историческом и регионально-цивилизационном своеобразии — такую задачу ставили перед собой авторы учебника. Первая его книга посвящена генезису и дальнейшему развитию прежде всего двух главнейших форм первоначального, самого древнего из известных сегодня форм философствования, западного и восточного.

2. В данном учебнике постоянно идет речь о внутреннем противоречии, неснимаемой антиномии историко-философского процесса — напряженном противоречии между неповторимым своеобразием продуктов этого процесса, его конкретно-исторических, региональных, национальных, личностно-индивидуальных форм и его неуклонным превращением в преемственный процесс взаимодействия различных традиций, вместе представляющих единство мировой философии.

Исследование и изложение истории философии в данном учебнике в разных отношениях учитывает оба полюса антиномии, их противостояние и единство. Авторы прежде всего исходили из того, что современный учебник по истории философии непременно должен включать в себя философии Запада, Востока, России. Читателю наших дней наверняка будет близка и понятна эта установка. Но в том-то и дело, что в учебниках по

истории философии (если они не многотомные) философия Запада редко рассматривается вместе с философией Востока. Что до философии России, то в имеющихся учебниках (если это не специальные пособия по русской философии) она почти всегда отсутствует, как бы «выпадая» из историко-философского процесса.

Мы хотели не на словах, а на деле преодолеть «европоцентризм», а точнее, прямолинейный «западоцентризм» — методологический порок, так свойственный зарубежным, а подчас и нашим учебникам и пособиям по истории философии, уделив наиболее значительным восточным философским учениям и великим фигурам восточной мысли достойное их внимание. Русская философская мысль тоже появляется уже в первой книге — вопреки тому ранее распространенному, в том числе и у нас, взгляду, что о философствовании в Древней Руси говорить вообще не приходится в силу отсутствия такового. Между тем первоначальное философствование, своеобразно вплетенное в духовную жизнь, религиозную и светскую культуру, на Руси существовало, и потому оно не могло быть оставлено вне рассмотрения. «Вычитываемое» по оставшимся памятникам философствование в старой Руси появилось значительно позже, чем в древних Индии, Китае, Греции. В книге эти более поздние, но древнейшие из известных форм философствования на Руси тоже берутся в их своеобразии, определяемом положением нашего отечества между Востоком и Западом, т. е. между восточной и центрально-западноевропейской разновидностями мировой цивилизации. Правда, соответственно сравнительно небольшому весу начальных типов философствования россиян в мировой философской культуре представлялось оправданным отвести им более скромное место, чем уже тогда более развитым, дифференцированным формам древней и средневековой философии Востока и Западной Европы. Куда масштабнее русская философия будет представлена в других книгах учебника, в разделах, посвященных XVIII, XIX и XX вв. — периодам, когда мысль нашей страны постепенно набирала качество и темп и, не утрачивая специфики, приобретала все более важное, хотя еще не полностью оцененное мировое значение.

Для развития только что сформулированных принципов своеобразия и единства историко-философского процесса авторы учебника стремились сочетать два подхода, объединение которых — дело весьма трудное, но совершенно необходимое. С одной стороны, мы стремились осмыслить и представить философские идеи каждого исторического периода, региона, каждой страны, каждого направления и мыслителя в их специфике, уникальности, неповторимости. Мы сознательно шли на то, чтобы формы и стилевые особенности нашего анализа философствования в разные эпохи и в разных регионах — например, у древних индусов, китайцев, греков, у мыслителей европейского и русского Средневековья, у философов Запада «классической» эпохи Нового времени и «неклассического» XX в. — различались соответственно отличиям друг от друга самих этих типов философии. С другой стороны, в учебнике учитывались все сколько-нибудь значительные влияния и взаимовлияния, взаимодействия традиций, учений, идей. Принимались в расчет единство внутренней логики историко-философского процесса, сходство проблематики, стержневое значение «вечных» вопросов, поднимаемых философами, непрерывный поиск ответа на них на всех «материках» и во все времена философствования.

3. Другая проблемная трудность состояла в следующем. Мы опирались на современные исследовательские достижения истории философии как относительно самостоятельной и почти столь же древней, как философия, дисциплины; учитывались новейшие дискуссии и сочинения историков восточной, западной, русской философии. Одним словом, не покидая почвы научного исследования, мы одновременно считались с жанром учебника, причем такого, объем которого (по меркам, у нас сложившимся) немал, хотя и несопоставим с обширностью и многоплановостью материала.

Надо было также иметь в виду, что к учебнику обратятся не только и даже не столько будущие философы, сколько те из студентов, аспирантов, из самостоятельно изучающих историю философии, для кого философия не стала профилирующим предметом. Конечно, это подразумевало доступность, популярность изложения, разъяснение понятий, сосредоточение на самом важном и ярком из того богатства, что накопила философия.

Вместе с тем хотелось бы сделать оговорку: сколь бы ни стремились мы, авторы, к популярности изложения, философия и ее постижение — дело весьма трудное, требующее от тех, кто ее изучает, самоотдачи, желания вникнуть в ее необычную для других дисциплин внутреннюю логику, в какой-то мере освоить сложный категориальный язык философии, попытаться мыслить, говорить, спорить на этом языке. Некоторая популяризация, к которой авторы стремились, не должна была, согласно их убеждениям, перерастать в упрощенчество. Мы советовались о том, каков уровень знаний и интеллектуального развития наших возможных читателей, и на основе опыта преподавания нефилософам пришли к согласию, что уровень этот в основном достаточно высок.

4. В соответствии с природой философии, уникальностью ее достижений внимание в учебнике сосредоточено на главных проблемах, направлениях и школах, на поистине великих или выдающихся фигурах мировой философской мысли. За недостатком места не станем обсуждать критерии выделения из необозримого горного массива, сформировавшегося за тысячелетия развития философии, самых значительных, самых заметных ее вершин. Удовлетворимся тем, что они, эти вершины, уже возвысились и что они имеют свои обозначения и громкие имена, что культура уже признала их в качестве высочайших точек своего развития. Однако для полноты историко-философских анализа и информации в учебнике иногда вводятся в круг рассмотрения второстепенные и третьестепенные фигуры, что, кстати, означает, что и они внесли в историю философии оригинальный вклад. Но было бы по меньшей мере неразумно ожидать и требовать, чтобы в учебнике ограниченного объема оказались представленными все регионы и страны, все средние и мелкие фигуры. Если бы мы пошли по этому пути, пришлось бы делать не учебник, а словарь, в котором требуется написать обо всем понемногу. Мы же предпочли сосредоточиться на главном, самом значительном и стремились осветить это главное более основательно.

Рассмотрение важнейших феноменов истории философской мысли как процесса ведется в данном учебнике так, что внимание уделено и главным проблемам философии соответствующих региона и периода, и основным направлениям, школам, течениям, и центральным категори-

ям, понятиям, и великим выдающимся личностям, в творчестве которых история философии как раз и воплощается вполне реально и конкретно. Путь анализа в каждой из крупных частей и каждом из разделов был избран такой: сначала давалась краткая характеристика хода истории, хронологических рамок, социально-исторического и культурного контекста возникновения и развития соответствующего формообразования философии; затем анализировались главные проблемы, вплетенные в анализ мира природы, человека, общества, культуры, самой философии. При этом изменения в понимании природы и функций философии иногда выдвигались на первый план, ибо без этого нельзя было понять специфику подхода к онтологическим, т. е. относящимся к миру, бытию, гносеологическим, т. е. относящимся к познанию, сознанию и знанию, антропологическим, т. е. относящимся к человеку, этическим, эстетическим, социально-философским и другим проблемам обширного философского проблемного комплекса. Одновременно прояснялись основные категории философии; фиксировались и анализировались — во взаимодействии и дискуссиях — главные течения, школы философии. В ходе всего этого осмысления специально рассматривались жизнь, деяния, идеи и концепции великих и выдающихся мыслителей и давалась характеристика тех их сочинений, которые и поныне сохраняют свое нетленное значение для философии и всей культуры. Делалось это по-разному в тех или иных разделах: иногда личностные аспекты вторгались в проблемное изложение; в других случаях они приобретали вид самостоятельных экскурсов. Во второй книге наиболее значительным мыслителям отведены самостоятельные главы. Главное же: в данном учебнике была сделана попытка соединить историко-эпохальный, проблемно-содержательный, категориально-понятийный, личностный и жанровый подходы к анализу философской мысли, что далеко не всегда имеет место в учебниках (особенно в учебниках ограниченного объема).

Еще один основополагающий принцип нашего подхода тоже может быть изображен в виде антиномий истории философии как особой дисциплины. С одной стороны, мы стремились сохранить верность исторической правде, прибегать к языку фактов, текстов, документов, многократно верифицированных историко-философской традицией. С другой стороны, мы понимали, что история философии как историческая саморефлексия философии всегда есть лишь интерпретация историко-философского процесса. Поэтому методы анализа документов, фактов, событий, изучение историографии вопроса, сопоставления оценок и суждений нужно было дополнить методами герменевтики, т. е. истолкования — в данном случае историко-философской герменевтики, где, кстати, текст как послание истории имеет центральное, исходное значение. Иногда герменевтические трудности как сугубо специальные оставались за кадром учебника, но в наиболее важных случаях мы считали нужным ввести читателя в «поле герменевтического выбора», представляя ему для самостоятельной оценки главные, подчас конкурирующие подходы и точки зрения.

Естественно, что интерпретации, предлагаемые теми или иными авторами данного учебника даже в отношении одного и того же материала, не всегда совпадали. Как следовало поступить в данном случае? Обычный для учебника подход — сгладить или вообще элиминировать различия, по

возможности «освободить» от них читателя. Мы и здесь решили пойти нетрадиционным путем, сочтя необходимым не только не скрывать несовпадения позиций, но объективировать их для читателей, тем более в случаях, когда различия наших подходов выражали довольно принципиальные расхождения и споры, существующие в мировой литературе.

Так, в разделе, посвященном античной философии, представлены две точки зрения. Согласно одной, более «традиционной» (опирающейся на античную историю философии, доксографию, большой массив антиковедческих исследований современности), изложение истории философии европейского региона следует начинать с ранней философии (скажем даже: пред- или первофилософии), т. е. с ионийской философии, затем освещая философский путь и вклад таких мыслителей, как Парменид и другие элейцы, Гераклит, Демокрит, Эпикур (разумеется, сообразуясь во всех этих случаях с современным пониманием античной доксографической традиции и с сомнениями, которые она вызывает). Согласно другому подходу, целесообразно вести рассказ о древнегреческой философии, начиная с того момента, когда она осознает себя как таковую, в частности, когда появляется сам термин «философия» и когда институционализируется первая философская школа, т. е. начинать с Пифагора и пифагорейцев. Второй подход в учебнике представлен в разделах I и III, написанных Ю.А. Шичалиным, первый подход — в главах раздела II, написанных Н.В. Мотрошиловой. Первый подход имеет целью не дать состояться «отсечению» ранней традиции древнегреческих мудрецов и ученых от историко-философского процесса; второй исходит из того, что философия в собственном смысле слова развилась не из протонаучных натурфилософских рассуждений ионийцев, а как сознательная оппозиция к их «рационализму», проявившаяся в исходно консервативном и опирающемся на традицию пифагореизме.

Одна из разновидностей представленной здесь антиномии — противоречие между стремлением к историзму, т. е. максимально возможной исторической адекватности анализа и изложения, и неустранимым (также не скрываемым нами) желанием актуализировать историю философии, сделать ее близкой и значимой для современного человека с его устремлениями, заботами, бедами, раздумьями. Э. Гуссерль, выдающийся немецкий мыслитель XIX—XX вв., метко охарактеризовал историю философии как «осовременивающее воспоминание о наших философских праотцах».

5. Теперь — об отношении авторов учебника к основным историко-философским подходам прошлого и современности. Здесь имел место конструктивный заочный диалог с ними.

а) Мы придерживались установки, согласно которой между новаторством в философии и глубоким постижением истории философии существует неразрывная связь, имеющая характер одной из закономерностей развития философии. Разумеется, существует различие между теми, кто, подобно Диогену Лаэртию, Аристотелю, Лейбницу, Гегелю, Хайдеггеру, Ясперсу, Расселу, писал специальные сочинения или разделы сочинений по истории философии, и теми, кто, подобно Декарту или Канту, этого почти не делал. Однако и в том, и в другом случае определение своего отношения к главнейшим вехам истории мысли было для философов интегральным элементом самостоятельного творчества в философии.

Вместе с тем авторы учебника не оставили без внимания критику в адрес истории философии, а то и отрицание ее творчески стимулирующей роли. Такие подходы были развиты, например, некоторыми позитивистами и неопозитивистами; они и до сегодняшнего дня играют свою провоцирующую роль в историко-философских дискуссиях. Критические замечания позитивистов были авторами учебника продуманы, а иногда и приняты. Однако согласиться с отвержением истории философии как «кладбища антинаучной метафизики» было невозможно. Да, в истории мысли постоянно сохранялась метафизическая линия в смысле придания философии статуса размышления о мире в целом, о его всеобщих «первооснованиях», о бытии как единстве всего сущего, о сущности человека и единстве человеческого рода, о соединении Блага, Истины и Красоты с другими идеями-ценностями. Но эту тенденцию мы, вместе со многими современными авторами, считаем неотъемлемой от философии, хотя и требующей современного осмысления и преобразования.

б) История философии как процесс и как историческая саморефлексия (в согласии, например, с Гегелем или Фейербахом) понималась в данном учебнике как целостное, в основном преемственное и восходящее движение к обнаружению и постижению элементов философской истины. Однако же защищаемая Гегелем идея «телеологического», т. е. руководимого внутренней целью и предопределенного, постоянно прогрессирующего продвижения философии от низшего к высшему, от несовершенного и ограниченного к завершенной системе, была нами отвергнута. В истории философии, как и в других областях человеческой культуры, более позднее, пусть и весьма значительное формообразование отнюдь не обязательно является «более истинным» и великим, чем предшествующее. В философском знании по мере его развития, несомненно, присутствуют такие черты, как его обогащение, расширение, видоизменение, т. е. имеют место приращение знания, его кумулятивность. Однако при этом каждое отдельное крупное явление в истории философской мысли не «снимает», т. е. не устраняет и не поглощает, значимость более раннего по времени философского формообразования. Так, философия Аристотеля не «снимает» как более «высокая» и «научная» мысль Платона, а система Гегеля не «снимает» (на что явно претендовал Гегель и что особенно акцентировала марксистско-ленинская философия) учения Канта, Фихте, Шеллинга. Каждый из выдающихся философов, с определенным правом объединяемых в историческую целостность, которая именуется немецкой классической философией, одновременно имеет самостоятельное значение и вовсе не образует, как полагали марксистские интерпретаторы, лишь «ступеньку» лестницы, ведущей к Гегелю, а через него — к Марксу, преодолевающему якобы все ограниченности предшествующей философии.

в) При этом, однако, живое и постоянное взаимодействие идей, их «приключения» образуют едва ли не самое увлекательное в очном, а чаще заочном, обнимающем все эпохи и регионы интеллектуально-философском диалоге, в свою очередь образующем существенную часть диалога культур и диалога внутри каждой относительно самостоятельной культуры. Прослеживание того, как складывался в истории мысли такой диалог, как существовало многоголосье спора-дискурса, и было одной из принципиальных задач, которые ставили перед собой авторы учебника,

примыкая к имеющим место в отечественной и мировой литературе пониманиям философии и ее истории как конструктивного, все более широкого и разнообразного диалога. Представляя читателю дивергенцию, т. е. расхождение позиций в истории мысли, реконструируя философию различных эпох и регионов, мы старались не забывать о конвергенции, т. е. объединении идей, их схождении в главные проблемные пункты, о перекличке идей, существовавшей независимо от того, «перекликались» ли идеи по сознательной воле их создателей или в силу внутреннего родства. Или, напротив, совершались ли противостояния идей из-за приданной им самими их творцами прямой полемической направленности против других идей или в результате объективной проблемно-содержательной противоположности предложенных различными авторами подходов и решений.

г) Среди более конкретных аспектов историко-философского диалога, сохранивших свое значение и поныне, внимание будет обращено на следующие, причем мы снова будем понимать их как неснимаемые историко-философские антиномии.

Это, к примеру, спор о том, является ли философия по своей природе и предназначению наукой (и тогда все донаучные и вненаучные виды философствования предстают как «неразвитые», «неподлинные») — или научные, сциентистские (от лат. scientia — наука) идеи и концепции в совокупности составляют лишь одну, и не обязательно главную, решающую линию философского размышления. Так, бывшее у нас сравнительно недавно расхожим марксистское определение философии как науки о наиболее общих законах природы, общества и человеческого мышления порождало особое отношение к истории мысли: «научные» ориентации философии считались главными и предопределенными стать господствующими в истории мысли, причем на всем «пространстве» философствования. Между тем и в XX в., когда наука и техника достигли небывалого развития, о безраздельном господстве сциентистских подходов, какими бы влиятельными они ни были, говорить не приходится. Из-за этого парадокса для истории философии возникает следующая трудная проблема: изображать ли историческое развитие мысли как неуклонное движение в сторону научности (что предполагает «отсечение» или дискредитацию многих линий и тенденций философии прошлого и настоящего) или одновременно рассматривать в качестве полноправных такие, например, виды философствования, которые еще слиты или стремятся слиться с мифологией и религией; или такие, где наука и научность не считаются главными критериями высокого философствования по той причине, что совершается поиск неповторимой и не тождественной науке специфики философии. В данном учебнике, в противовес ригористическому историко-философскому сциентизму, избран другой, синтезирующий путь: движению философии к науке и научности и, в частности, философии науки придается немалое значение; но и другие, несциентистские и даже антисциентистские виды философствования приняты к рассмотрению в качестве существенной, не теряющейся в глубинах истории традиции.

Далее, издавна ведется спор о том, какое место философия как относительно самостоятельная часть культуры, обращенная к проблеме всеобщего — особенного — единичного, занимает в культуре в сравнении с

другими ее сферами, формами и результатами. Дискуссия упирается вот в какой вопрос: является ли философия венцом всего знания человечества, его духа и культуры («наукой наук», вершиной абсолютного духа, как полагал Гегель) или ей и ее истории принадлежит скромная роль специфического вида познания и самопознания, доступного лишь заинтересованной интеллектуальной элите и вряд ли нужного практике, отдельному человеку, погруженному в повседневные дела и заботы. Не разделяя преувеличенных надежд, возлагаемых на философию и ее историю, не возводя ее в ранг единственной вершины культуры, авторы учебника вместе с тем считали своим долгом поддержать идею о высоком статусе философии и истории философии, вверенную нам, современным людям, великими предшественниками. При конкретном освещении историко-философского процесса мы стремились выявить те главные сплетения форм и тенденций культуры с повседневным бытием отдельных людей, где роль философии была уникальна, т. е. невосполнима ничем другим и весьма значительна. И, в сущности, рассказ о каждом крупном этапе истории философской мысли, о каждом великом или просто заметном философе — это повествование о том, сколь реальным и значительным было и остается влияние философии (но, конечно, философии высочайшего ранга) на культуру, на ценности и идеалы, на сознание и самосознание индивидов и всего человечества.

В связи с длившимся в ряде стран, включая Россию, целые десятилетия подчинением философии (и в определенной, несколько меньшей степени — истории философии) диктату марксистско-ленинской идеологии следует особо упомянуть еще об одной антиномии более широкого значения. Стоит вопрос: правомерно ли толковать философию, соответственно историю философии по-марксистски — как часть классовой по природе идеологии, как партийно-ангажированное размышление (которому одновременно парадоксальным образом приписывается статус «самой истинной» науки) — или философией в подлинном смысле те или иные рассуждения и идеи мыслителей становятся тогда и только тогда, когда они как бы превозмогают всегда имеющиеся идеологические, политические, партийно-групповые влияния и восходят именно ко всеобщему в его смысле общецивилизационного, общечеловеческого. Авторы учебника разделяют вторую позицию, что отнюдь не связано с «модной» еще недавно крайностью — простым вычеркиванием Маркса и марксизма из истории философской мысли. Во второй книге учебника философскому содержанию этого учения — одного из наличествующих в истории мысли и сегодня сохраняющих и даже усиливающих в XXI в. свое влияние — посвящена особая глава.

При этом защита неангажированной (в смысле приверженности какой-либо идеологии), внепартийной (в смысле невмешательства в историко-философское исследование партийно-политических симпатий и антипатий) позиции для одних авторов — более молодых — есть простое и естественное следствие незасоренности их сознания недавно еще господствовавшими догмами. Для других авторов такая неангажированность предполагала трудное и долгое (не ограниченное последними годами) преодоление философских и историко-философских догм марксизма-ленинизма. Мы очень надеемся на то, что преодоление хотя бы в основном состоялось, и читатели получат учебник, сообразованный с

мировыми критериями, не подчиненный сектантским партийным требованиям и принципам какой-либо одной идеологии, и вместе с тем — учебник, в котором авторы развивают и аргументированно отстаивают именно свое понимание освещаемых проблем истории философской мысли.

Мы отчетливо сознаем, что следование перечисленным выше, во многих отношениях новым для отечественной и мировой практики принципам-антиномиям «с первого захода» не могло привести к полностью удовлетворяющим читателей, коллег, да и нас самих результатам. Ограниченный по объему учебник, одновременно посвященный философии Запада, Востока, России, — первый опыт такого рода, и тут были неизбежны издержки и недостатки. Мы будем стремиться преодолевать их, продолжая работу, учитывая замечания коллег и пожелания читателей, а также наши собственные, пока еще не полностью реализовавшиеся устремления и замыслы.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. ПРОБЛЕМА ИЗЛОЖЕНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ

Приступая к античной философии, европейский историк философии безусловно чувствует себя дома, потому что само слово «философия» и понятие философии появились в первой европейской стране — в Греции VI в. до н. э.; здесь же были постепенно разработаны основные разделы философского знания, понятийный аппарат и логический инструментарий философского рассмотрения. Наконец, основные институты, в которых продуцировалось, сохранялось и передавалось философское знание, более того — культивировался философский образ жизни, — они также суть европейские установления.

В той же Античности стало нормой рассматривать и другие философские традиции. Греки никогда не ставили непреодолимых барьеров между своей и чужой — варварской — мудростью. И хотя поздний греческий автор сочинения «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диоген Лаэртий замечает: «...большая ошибка — приписывать варварам открытия эллинов» (I 3), тем не менее начинает он свой труд указанием на то, что «занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов — так называемые друиды и семнофеи...» (I 1). Готовность рассмотреть и вместить чужую мудрость — европейская черта, прекрасная примета подлинной духовной широты подлинного философа.

Таким образом, принципиальное понимание философии европейской Античности сегодня, когда европейские ценности приобрели общечеловеческое значение и планетарное распространение, оказывается свидетельством и гарантом самотождественности современного человека. Это понимание может проявиться двояким образом. Восстанавливая античные концепции бытия и человека, мы в рамках данных концепций можем ставить и разрешать определенные вопросы, используя изобретенные в Античности же инструменты философского рассмотрения, — примерно так же, как мы можем решать определенные задачи геометрии Евклида. Помимо этого, мы можем исторически корректно восстанав-

ливать процесс возникновения самих этих концепций, прослеживать изменение понятий и эволюцию философских институций, — другими словами, мы можем создать определенную модель исторического развития того установления духовной жизни, которое мы называем античной философией.

И для той, и для другой цели античная философия — как, впрочем, и вообще европейская философия — благодарная и, безусловно, подобающая сфера хотя бы по той причине, что обе эти задачи уже античная философия постоянно ставила перед собой, предлагая различные возможности их решения.

Когда Платон в «Теэтете» рассматривает тезис Протагора «человек есть мера всех вещей», только очень поверхностный взгляд усмотрит здесь просто критику тезиса Протагора; гораздо скорее перед Платоном стоит более серьезная и сложная задача: рассмотреть границы и возможности того взгляда на мир, который обусловил формулировку данного тезиса, осознать те правила интеллектуальной игры, которые он задает, и — насколько возможно — войти в эту игру, но не забыть при этом о подлинной реальности. Когда представители последней философской школы Античности — неоплатоники — постоянно соотносят свои философские построения с Платоном и стремятся полно и адекватно истолковать его диалоги, они заняты примерно тем же; приняв определенные правила игры, они осознанно подчиняются им и работают, следуя этим прекрасным правилам.

Однако когда тот же Платон в ряде диалогов рассуждает о возникновении и развитии государства и появлении в нем образованности и культуры, когда Аристотель по разным поводам собирает мнения предшествующих мыслителей с целью показать, как возникло и развивалось то или иное понятие или дисциплина, когда его ученик Теофраст собирает «мнения физиков», а Евдем — сведения по истории математики и астрономии, — мы здесь сталкиваемся с намерением выстроить исторического характера модели определенных духовных реалий, как бы скептически мы ни относились к историзму Античности.

Поэтому изложение античной философии строится на основе сочетания двух подходов: с одной стороны, речь идет о построении определенной модели возникновения и развития первой европейской философии — античной; с другой — выстраивается система основных категорий, понятий и концепций, разработанных античными философами, которая позволяет охватить единым взглядом их мировосприятие в целом. Два разных подхода взаимно дополняют друг друга, потому что изложение исходит из того, что философия — это **любовь к мудрости** (φιλο-σοφία), которая специфическим образом проявляется как в сфере умозрительной, так и в сфере реального исторического бытия конкретной культуры — европейской.

2. ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ И ОБЩЕКУЛЬТУРНЫЕ БАРЬЕРЫ

Античная философия представляет собой не некое первозданное неисследованное пространство. Наоборот, она есть с самого своего возникновения сфера постоянной рефлексии. Поэтому изложение ее сталкивается с целым рядом препятствий, для неискушенного ума неожиданных.

В самом деле, с первыми изложениями предшествующей философской традиции мы сталкиваемся уже в самой Античности, и уже в Античности этих изложений много; вместе с тем **дошедшие до нас тексты античных философов представляют собой достаточно неравномерную выборку из значительно большего числа созданных в Античности,** причем выборку, произведенную как Античностью, так и Средними веками и Возрождением. Вот почему перед нами неизбежно встает проблема источников.

Другое — неожиданное, на первый взгляд, — затруднение состоит в том, что, несмотря на неполноту наших источников, мы знаем античную философию достаточно хорошо, и поэтому затруднительным оказывается ее исследование: действительно, **трудно** заставить себя **исследовать то, что хорошо известно,** и трудно этому известному удивиться; а без удивления нет не только философии (об этом мы знаем от Платона и Аристотеля), но, как оказывается, и истории философии, потому что история философии в такой же степени философская дисциплина, как и историческая.

Еще от Аристотеля мы знаем, что история греческой философии начинается с Фалеса. Упоминавшийся уже Диоген Лаэртий, например, который опирается на достаточно длительную традицию, выделяет ионийскую, италийскую, платоновскую, аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую школы, а ряд философов рассматривается Диогеном отдельно — вне этих школ. Но мы знаем также, что такое деление на школы, в частности выделение четырех ведущих школ Античности — Академии, Перипата, Портика и Сада, — до известной степени отражает реальное положение в эпоху эллинизма, тогда как более ранний период оказывается представлен в данной классификации совсем условно, а на более поздний она естественным образом вообще не распространяется.

Ряд ранних философов были в 1903 г. объединены в собрании «Фрагменты досократиков», составленном знаменитым Германом Дильсом и впоследствии дополненном его учеником Вальтером Кранцем; шестое издание Дильса—Кранца вышло в 1951—1952 гг. и выдержало еще ряд репринтов, а сам термин **досократики** постепенно приобрел несвойственный ему смысл исторического понятия, за которым невольно начинают усматривать самостоятельную историческую реальность, некий особый, самобытный феномен.

Точно так же в XIX в. возникает понятие **неоплатонизма,** заменившее собою также условное понятие **александрийской школы.** Но те, кого мы называем неоплатониками, сами себя считали просто платониками — последователями учения Платона и почтительными толкователями его сочинений: более всего они опасались упреков во введении новшеств, неведомых Платону и другим божественным мудрецам древности.

Возникшее в том же XIX в. понятие эллинизма, войдя в обиход, также обросло целым рядом ассоциаций, никак не предполагавшихся в исходном греческом слове: оно стало противопоставляться эллинству и обозначать синкретическую культуру на просторах империи Александра Македонского, распавшейся на отдельные монархии. О том, что само слово ἑλληνισμός означало «подражание грекам» и «использование чистого греческого стиля речи», при размышлениях об эпохе эллинизма вспоминается редко.

Поколения философов, историков философии, филологов работали с этими категориями, далеко не всякий раз задумываясь об их историческом содержании. Сами древние вообще не были озабочены тем, что мы называем исторически корректным изложением истории философии: в такой форме задача просто не ставилась. Поэтому проблема классификации исторических фактов, разделения истории на периоды, именования того, с чем мы имеем дело, не должна превращаться в самоцель. Но наличие такой проблемы нужно иметь в виду, и при чтении того или иного изложения античной философии необходимо пытаться найти за схемами и терминами то, что характеризует автора схемы и термина, а что — историческую реальность. Сама же уверенность в том, что совершенно определенная историческая реальность действительно существовала и что при этом она доступна нашему познанию, совершенно необходима историку философии.

3. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ

Несколько независимых друг от друга античных свидетельств единодушно утверждают, что первым назвал философию философией, а себя философом Пифагор. Но, говоря об истории античной философии, мы, безусловно, должны иметь в виду ее предысторию. В связи с этим обратим внимание на несколько важных моментов.

Европейская цивилизация относится к числу письменных цивилизаций. Более того, греки впервые изобретают алфавитное письмо. Это произошло, вероятно, в **IX в. до н. э.**, а уже в **VIII в**. великий Гомер создает первые великие письменные памятники — поэмы «Илиаду» и «Одиссею». Даже если мы не будем вместе со многими античными авторами возводить к Гомеру все науки, включая философию, факт создания этих поэм был безусловно конституирующим для всей греческой культуры, а сами они символизировали единство греков — первого европейского народа — на протяжении всей Античности.

В **776 г.** были учреждены всегреческие спортивные состязания — Олимпийские игры; второе значение вслед за Олимпийскими играми имели Пифийские игры. Для историка философии это небезразлично, поскольку в **582 г.** на Пифийских играх были введены мусические состязания, в том числе состязания в мудрости. Так называемые семь мудрецов были названы здесь, и таким образом их мудрость получила всегреческое признание. Среди мудрецов — много законодателей и крупных государственных деятелей. Сама письменная фиксация законов началась в этот период — во второй половине VII — начале VI в. до н. э. После **594 г.** в Афинах проводит реформы и издает законы Солон.

В середине — второй половине VI в. ведущим центром греческой цивилизации становятся ионийские города на побережье Малой Азии. Один из крупнейших — Милет, родина Фалеса, предсказавшего солнечное затмение **25 мая 585 г.**, Анаксимандра, издавшего около **546 г.** первое у греков прозаическое сочинение, Анаксимена, научившегося писать стилем простым и безыскусственным, и Гекатея, автора многочисленных прозаических сочинений по географии, этнографии, мифологии.

Пифагор перебрался с Востока в Италию и основал свою школу в **532 г. до н. э.** Ниже мы рассмотрим начало философии подробнее, сей-

час же ограничимся этой датой в качестве исходной и зафиксируем один очень важный для понимания всей античной философии момент: возникновение у пифагорейцев прообраза философской школы. Приняв это к сведению, мы через тысячу с небольшим лет обнаруживаем завершение античного этапа европейской философии в 529 г. н. э., когда император Юстиниан издал Эдикт о закрытии языческих школ, и вскорости последний схоларх Академии Дамаский покидает Афины и с несколькими учениками и единомышленниками, в числе которых Прискиан и Симпликий, устремляется на Восток.

В **499 г. до н. э.** Милет начинает ионийское восстание против персов, закончившееся разрушением города и захватом в 494 г. Примерно в это же время в результате заговора Пифагор перебирается из Кротона в Метапонт, где и умирает. В **конце 60-х гг. V в.** в связи с развитием демократии в Южной Италии и Сицилии разгоняются аристократически ориентированные пифагорейские кружки и пифагорейцы лишаются политической власти: их дома сжигают, а самих изгоняют и убивают. В связи с тем же развитием демократии в городах Запада и в Афинах начинает интенсивно развиваться красноречие, появляются первые учебники и первые учителя красноречия — софисты. Среди них — Протагор из Абдер, выдвинувший тезис «человек есть мера всех вещей» и осужденный в Афинах за безбожие в **411 г. до н. э.** и тогда же умерший в возрасте 70 лет; его младший современник Гиппий из Элиды, который специально занимался всем кругом дисциплин, необходимых для воспитания благородного юноши; Горгий из Леонтии, изобретатель показательных речей, приезжавший в Афины **в 427 г. до н. э.** испросить для родного города помощь против Сиракуз.

В **399 г. до н. э.** афинские демократы казнят Сократа. После его казни во множестве возникают школы учеников Сократа в Афинах, Мегарах, Кирене, Элиде; среди них далеко не первой по времени возникновения, но, безусловно, первой по значению была школа, основанная Платоном около знаменитого гимнасия Академия в пригороде Афин. Школа Платона, возникшая после **387 г. до н. э.**, представляла собой самое заметное явление в духовной жизни Афин **366 г. до н. э.**, когда в Академии появляется Аристотель, будущий основатель Ликея.

Аристотель основывает свою школу через двенадцать лет после смерти Платона, вернувшись в Афины в **335 г. до н. э.**, и через тринадцать лет умирает. За год до него умирает его ученик Александр Македонский, а через пять лет после его смерти Афины захватывает македонский военачальник Кассандр и отдает город в управление ученику Теофраста Деметрию Фалерскому. После десятилетнего счастливого правления Деметрий был тем не менее осужден на смерть, когда Афинами в 307 г. до н. э. овладел Деметрий Полиоркет, но ему удалось бежать в Александрию. В **306 г. до н. э.** афиняне издают закон, запрещающий под страхом смертной казни открывать новые философские школы. И хотя через год этот закон был отменен, в Афинах так и остались четыре уже существовавшие к тому времени школы: Академия, Ликей, Портик и Сад.

Около 280 г. до н. э. в Александрии Птолемеем Сотером при участии уже упоминавшегося перипатетика Деметрия Фалерского основываются знаменитые Музей и Библиотека. При Аттале Первом и Атталидах расцветает Пергам, чья библиотека уступала только Александрийской. Третьим центром эллинистической учености становится Родос.

В **156 г. до н. э.** в Рим прибывает посольство из Афин, в составе которого — академик Карнеад, перипатетик Критолай и стоик Диоген из Вавилона. Римлян поражает диалектическая сила и риторическая отделка их речей, а также их моральная независимость. Римляне все больше входят в сферу греческого культурного влияния: греческая школа постепенно начинает определять все формы речи, мысли и письма римлян, о чем свидетельствуют уже сочинения Марка Порция Катона, написанные как раз в это время.

В **86 г. до н. э.** Сулла во время похода против Митридата захватывает Афины. Среди прочих разрушений — гимнасий Академия с оливковой рощей и принадлежавший Платону дом с библиотекой. Но Афины остаются еще какое-то время центром философии: Цицерон — первый римский философ — в **79 г. до н. э.** едет обучаться платоновской философии именно в Афины к Антиоху Аскалонскому, слушателем которого был также Марк Теренций Варрон, написавший **во второй четверти** того же **I в.** «Науки в девяти книгах», где впервые представлен круг «семи благородных искусств» (грамматика, риторика, диалектика; арифметика, геометрия, астрономия, музыка) вместе с медициной и архитектурой. К этому же времени получает распространение дошедший до нас корпус так называемых эсотерических (т. е. созданных для нужд школы) сочинений Аристотеля, изданных Андроником Родосским.

Одним из главных центров философии **на рубеже двух эр** продолжает оставаться Александрия: здесь представлены основные философские школы эллинизма, в частности энергично развивается объединяемый с пифагореизмом платонизм. Значительный корпус текстов этого периода дошел от Филона Александрийского. В то же время Рим, став центром мира, приобретает значение и центра философии. В **первой трети I в. н. э.** Трасилл, придворный астролог Тиберия, издает дошедший до нас корпус сочинений Платона, разбитых на тетралогии.

В **65 г.**, вскрыв себе вены по приказу Нерона, погибает римский философ-стоик Сенека. В **66 г.** Нерон прибывает в Афины, где в это время у некоего Аммония из Александрии учится платоник и пифагореец Плутарх Херонейский. В **89 г.** Домициан изгоняет философов из Италии: среди изгнанных из Рима — стоик Эпиктет. От всех троих дошли представительные тексты (в особенности обширен корпус сочинений Плутарха), по которым мы можем судить о стоицизме, платонизме и пифагореизме этого времени.

Вскоре **после 120 г.** умирает Плутарх и рождается Апулей, который учился в Афинах **около 150 г.** Между этими двумя датами пифагорейцы Никомах Геразский и Феон Смирнский восстанавливают математику в числе дисциплин, необходимых для философа-платоника. В середине века в Риме умирает философ-платоник Фаворин, с которым был дружен Плутарх; в Пергаме преподает платоник Гай, в Смирне — платоник Альбин, которых слушает философ-врач Гален, в Афинах — платоник Кальвен Тавр; к этому же времени относится «Учебник Платоновской философии» Алкиноя (вероятно, стоика) и «Анонимный Комментарий к „Теэтету"» Платона. На это же время приходится расцвет философа-платоника Максима Тирского, неопифагорейца Нумения из Апамеи, тогда же набирает силу Перипатетическая школа в Афинах.

Около 176 г. император Марк Аврелий, философ-стоик, уже начавший в это время писать по-гречески свои «Размышления», стал выпла-

чивать жалованье профессорам четырех философских кафедр в Афинах (платоников, стоиков, перипатетиков и эпикурейцев). В это время создаются «Халдейские оракулы», а на рубеж двух веков приходится деятельность «второго Аристотеля» — Александра Афродисийского.

В **243 г.** Плотин покидает Александрию и присоединяется к войску императора Гордиана в Месопотамии, надеясь попасть с ним на Восток и приобщиться мудрости персидских и индийских мудрецов; однако **в феврале–марте 244 г.** Гордиан был убит солдатами узурпатора Филиппа Араба, и Плотин водворяется в Риме, тысячелетие которого было отпраздновано в **247 г.**; после десяти лет устных бесед в кружке учеников Плотин под влиянием Амелия начинает записывать свои сочинения. В **263 г.** Порфирий приезжает в Рим из Афин, где он учился у ритора Лонгина, писавшего и философские трактаты. Диадохи платоновской школы в Афинах — Теодот и Евбул. В **268 г.** Лонгин уезжает в Пальмиру к царице Зенобии, к нему присоединяется Амелий; Порфирий уезжает в Сицилию — по совету Плотина, отговорившего его от самоубийства; убит император Галлией, покровительствовавший Плотину и намеревавшийся дать ему землю в Кампании для основания там города философов Платонополиса. Через два года — одинокая смерть Плотина.

В **301 г.** Порфирий, в возрасте 68 лет, пишет «Жизнеописание Плотина» и издает его сочинения в виде Книги (платонической Библии), состоящей из шести разделов, в каждом из которых по девяти трактатов. Ученик Порфирия Ямвлих ближайшие четверть века ведет школу платоновской философии в Сирии (вероятно, в Апамее). В оппозиции к нему — Феодор Азинский и его последователи. Под его влиянием находится школа в Пергаме и — через учеников и последователей — император Юлиан, приблизивший к себе, в частности, Максима Эфесского и Приска. После гибели Юлиана в **363 г.** мы находим Приска в Афинах в **390 г.**, где последнюю четверть века жил также ученик божественного Ямвлиха — Ямвлих Младший. Здесь платонизм ямвлиховской разработки попадает в благодатную среду: начиная с Плутарха Афинского, его ученика Сириана наступает последний расцвет языческой Академии, давшей совершенный плод в лице Прокла.

Латинский Запад также оказывается в сфере влияния Плотино-Порфириева платонизма. Его представители: Марий Викторин — посредник между языческим платонизмом и Августином (который получил переводы Викторина на латинский язык сочинений Плотина и Порфирия **в июне 386 г.**); Макробий, **около 400 г.** написавший «Комментарий ко „Сну Сципиона"» Цицерона; Марциан Капелла, в V в. составивший знаменитый компендий семи благородных искусств. Но античная философия продолжала развиваться на Востоке.

Прокл родился **8 февраля 412 г.** В возрасте 19 лет он прибывает в Афины и начинает учиться у Плутарха, который через год умирает; Прокл продолжает обучение у Сириана и после смерти последнего в возрасте 25 лет становится главой Академии — диадохом Платона. После полной прекрасных трудов жизни он умирает **17 апреля 485 г.**

Другой ученик Плутарха, Гиерокл, ввел новый — находившийся под влиянием Плотина, Порфирия и Ямвлиха — платонизм в Александрию, где он начинает преподавать около **420 г.** Другой представитель Александрийской школы — ученик Сириана Гермий. Один из наиболее

выдающихся толкователей Аристотеля в Александрии, преподававший также курсы Аристотеля в Александрии, — сын Гермия и ученик Прокла Аммоний; **между 475 и 485 гг.** его слушал Дамаский.

Дамаский возглавляет Академию, вероятно, **около 515 г.** Эдикт Юстиниана о закрытии языческих школ воспоследовал, как было сказано, в 529 г. Но философию продолжают преподавать, а тексты Платона и Аристотеля комментировать в традиционном духе еще достаточно долгое время. **После 530 г.** читает лекции и пишет свои комментарии Симпликий — возможно, в Харране (в Месопотамии, недалеко от Эдессы). В **564 г.** написан один из комментариев преподававшего в Александрии Олимпиодора; **в конце VI — начале VII в.** преподают Элиас и Давид. Вероятно, последний схоларх Александрийской школы — Стефан Византийский. После восшествия на трон императора Ираклия в **610 г.** Стефан Византийский перебирается в Константинополь, где преподает философию Платона и Аристотеля, квадривиум, алхимию и астрологию. Но здесь — как у Кассиодора и Боэтия на Западе — мы скорее видим уже, как античная философская школа обосновывается в Средние века.

4. ПЕРИОДИЗАЦИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Попытка дать периодизацию и систематизировать — одна из первых, предпринимаемых человеческим разумом при встрече с незнакомым материалом: чем приблизительнее его знание, тем легче он укладывается в схему. Вместе с тем обозримая и легко схватываемая схема безусловно нужна излагателю любого осмысленного материала. При написании истории — в том числе истории философии, не говоря уже об изложении философии как таковой, — меньше всего можно достичь абсолютной объективности; более того, неразумно даже задаваться такой целью. Определенный схематизм при общем изложении неизбежен. Поэтому важно сразу указать существо предлагаемой схемы, а также искать такую схему, которая по возможности не чужда излагаемому материалу, а в идеальном случае заимствуется из него. И нужно сказать, что Античность опять-таки прекрасно соответствует исполнению данного разумного требования.

В философии позднего платонизма для описания любого процесса развертывания, раскрытия, эволюции некоего начала была продумана и разработана триада **пребывание–выступление–возвращение.** Прекрасные образцы этой тончайшей разработки мы находим у схолархов Платоновской академии в V и VI вв. Прокла и Дамаския. Для того чтобы нечто могло проявляться и развиваться, оно должно устойчиво пребывать. Именно **полнота бытия-пребывания** (μονή) всякой реальности, которая является ее благом, провоцирует **исхождение, выступление, продвижение вперед** (πρόοδος), сопровождающееся раскрытием возможностей и дробным воспроизведением пребывающего; но чтобы это продвижение не ушло невозвратно в дурную бесконечность и не рассталось навсегда со своим благом, необходимо **обращение** к нему, **возвращение к исходной полноте** (ἐπιστροφή), стремление обрести ее если не во всей ее жизненной проявленности или безусловности ее неточного бытия, то, по крайней мере, в полноте ее познания. Так и античная мысль, ее специфическое качество и направленность, названные философией, обретя

однажды собственную полноту и раскрыв все богатство своих отдельных возможностей, неизбежно вновь устремилась к себе самой — к своим истокам и к своей полноте: завершив тем самым свой путь и таким образом вновь представ в виде полноты своего бытия-пребывания, она дала возможность развиться этой новой полноте уже в пределах средневековой мысли и вновь вернулась к себе в эпоху Возрождения. Такого рода выступления и возвращения мысли неизбежно происходят и в каждом ее более частном движении, обеспечивая до наших дней единство европейской философии и культуры в целом.

Первый этап античной философии был завершен Платоном; философия эллинистического периода знаменовала продвижение вперед, а поздняя философия — начиная с I в. до н. э. — устремилась в едином, хотя и разнообразном, возвратном порыве обрести первоначальную полноту и собрать все то, что было ею до сих пор сделано, чем она до сих пор была. Поскольку Платон символизирует полноту пребывания и тем самым завершает первый период, вполне естественно, что последней философской школой, достигшей полноты возвращения, был поздний платонизм. Все прочие школы помещаются в промежуточной области — между Платоном и поздним платонизмом. Так — от Платона и к Платону — развивалась античная философия, начиная с Аристотеля.

Обратим внимание на то, что, когда речь идет об Античности, мы очень редко говорим об анонимных направлениях: мы всегда сталкиваемся с личностями и именами. «Направления» появляются, когда мельчают личности и портятся имена. Античная философия — это двенадцать веков крупных личностей и славных имен.

Пифагор, учреждая первую философскую школу, очерчивает принципиальный характер и круг возможностей философии. Эти возможности по видимости слишком велики и кажутся на деле нереализуемыми. В поле зрения школы Пифагора — все предшествующие и новые авторитеты, тексты и идеи, которые собираются и продуцируются в великом множестве; а также новые дисциплины: грамматика и риторика; учение о числе, геометрия и музыка; учение о человеческом теле — медицина, а также о человеческом социуме — политика, которой пифагорейцы энергично занимаются и в практическом плане; и, кроме того, начало и цель всего — языческое богословие. Мы с трудом и неполно восстанавливаем историю раннего пифагореизма, но даже если бы в сознании живших после него греков **Пифагор** остался только как **изобретатель философии и создатель первой философской школы,** и в таком случае он совершил бы самое важное, поскольку таковым оказывается само открытие этой сферы совершенно нового применения человеческого ума и новой организации жизни, сферы, которая мгновенно начинает разрабатываться и наполняться конкретным содержанием.

Первый дошедший до нас **представительный корпус философских текстов — корпус сочинений Платона.** Мы можем вместе с Платоном проявлять подлинно философское недоверие к человеческому записанному слову, но, изучая философию и ее историю, никогда не пренебрежем им. То, что у Пифагора и пифагорейцев только обозначено, уже сформулировано у Платона. Философия явственно опознана как любовь к мудрости, к богу и к самому себе. Задача философа — бежать из этого мира, но, поскольку он находится в нем, — культивировать добродетели и выполнять

законы. Для этого необходимо правильное воспитание — физическое и мусическое; изучение определенного круга наук: по овладении грамотой — арифметики, геометрии, астрономии и музыки, а также диалектики. Кроме того, необходимо правильное государственное устройство, а за неимением такового — создание в себе его совершенного образа, поскольку справедливость столь же хранит государство, сколь и отдельную человеческую душу. Все науки уже названы, они явственно используются Платоном и дают результаты. Но по текстам Платона мы не можем их восстановить и учить им, хотя и можем воспитать свою душу так, чтобы, оттолкнувшись от текстов Платона, обратиться к названным им наукам и учениям и с их помощью снова вернуться к текстам Платона.

Другой наиболее представительный корпус философских текстов, дошедший до нас от Античности, — **корпус сочинений Аристотеля.** Здесь впервые не только рассуждения о науках, их необходимости, пользе, последовательности их изучения, но и пособия, по которым можно учиться тому, о чем идет речь; риторике, поэтике, диалектике, или топике, аналитике; физике, науке о небе, первой философии; этике, психологии, биологии; наконец политике. Философия представляет собой конкретный набор конкретных дисциплин, большая часть которых изложена самим Аристотелем. Правда, логика так и осталась аристотелевской логикой, физика — аристотелевской физикой; но ведь и геометрия платоника Евклида осталась евклидовой геометрией и, несмотря на то что появились неевклидовы, не перестала быть наукой.

Нельзя сказать, что какая-то из этих наук не была предположена Платоном. Но в полноте платоновского представления об универсуме еще не было места для такой дробности, какую мы находим у Аристотеля. Именно поэтому мы и говорим о том, что Аристотель — начало исхождения, отступления, отхода от изначальной целостности, обнаружение большей дробности и свидетельство определенного ущерба этого целого, ущерба, который как раз и компенсируется великолепным развитием философии, которое Аристотель демонстрирует.

Едва ли случайно, что **философия III–I вв. до н. э. представлена** преимущественно — почти исключительно — **фрагментами:** именно таким и должно быть наиболее адекватное представление об эпохе исхождения, дробления, частичного воспроизведения образца, сохраненного в своей безущербной полноте (Платоновский корпус), тогда как уже его первое совершенное подобие (Аристотелевский корпус), сохранив существо своей внутришкольной определенности, утеряло полноту и внешнюю представительность.

Значительно превосходят по объему оба эти корпуса текстов **тексты комментаторов** того и другого, созданные в последние пять веков, отпущенные античной философии. Все остальное, за редкими исключениями, либо вторично, либо дошло до нас во фрагментах. Задумаемся над этим очевидным фактом: **самый большой корпус текстов, дошедший до нас от Античности, — комментарии к** двум наиболее представительным **текстам предшествующего периода.**

Таким образом, десять веков античной философии распределяются примерно так.

Первые двести лет, или эпоха пребывания (μονή), — формирование того устойчивого целого, в котором европейская мысль уверенно опо-

знает свое начало и начало своей философии; завершается этот период организацией первой постоянной философской школы — платоновской.

Следующие триста лет, или эпоха исхождения (πρόοδος), — дробление и развитие этого начала, разработка отдельных философских дисциплин и одновременное существование нескольких философских школ; завершается этот период стремлением обнаружить общий исток у разных философских школ, обретением и изданием потерянных текстов Аристотеля и новым изданием текстов Платона.

Третий период, или эпоха возвращения (ἐπιστροφή), длившийся в общей сложности **пятьсот лет,** отмечен стремлением философии — как и античной культуры в целом — вернуться к своим истокам, максимально осознать специфику своей школы и развить школьную организацию путем освоения и интерпретации текстов ее основателей.

Первыми исчерпывают свои возможности эпикурейцы: ко II в. н. э. мы решительно теряем их из поля зрения. Между тем эпикурейская школа в Афинах продолжала существовать, стоявшие во главе ее осознавали себя преемниками Эпикура — диадохами — и получали поддержку от римских императоров. Во II в. пришел черед стоиков: после Марка Аврелия мы не знаем ни одного представителя этой школы и самих стоических школ, хотя стоическое влияние заметно и в неоплатонизме, и в христианстве.

К концу III в. окончательно угасают перипатетики. Вместив все эти традиции, пифагорейски окрашенный платонизм оказывается единственным репрезентантом античной философии, которая некогда была им открыта и развита в своей полноте. Вдобавок платонизм вмещает все достижения античной общеобразовательной школы и потому оказывается для Средневековья — а значит, и для всей последующей европейской философии (но также и для мусульманской культуры) — репрезентантом всей Античности.

Замечательно, что в середине 50-х гг. III в. н. э. сходная схема истории предшествующей философии была предложена Плотином. Начиная свой пятый по хронологии трактат «Об уме, идеях и сущем» (V 9), Плотин приводит знаменитое сравнение:

«Получается так, что все люди сначала опираются на чувства, а не на ум, и, прилежа в первую очередь к чувственному, одни, постоянно пребывая в нем, живут в уверенности, что оно — начало и конец, и что ежели понять, что огорчающее и доставляющее удовольствие в этом мире суть соответственно зло и добро, — так того и довольно, почему они и проводят жизнь, к удовольствию стремясь, а огорчения избегая. Те из них, кто притязает на собственное учение <эпикурейцы>, даже объявили такое воззрение мудростью, — поистине, грузные птицы, которые, будучи обильно нагружены тем, чем снабжает земля, не могут взлететь, хотя от природы они и снабжены крыльями.

Другие же <стоики> к дольнему почти не привязаны, поскольку лучшая часть души подвигает их от удовольствия к прекраснейшему; однако же, будучи неспособны увидеть горнее и не имеющие потому возможности утвердиться в чем-нибудь ином, они, провозглашая „добродетель", свергаются к практической деятельности и к „предпочтительному" в том самом дольнем мире, от которого они поначалу попытались подняться.

Однако третий род божественных людей <платоники> благодаря большей мощи и зоркости взора увидели — как раз в силу своей зоркоглазости — горнее сияние, и вознеслись туда, так сказать, сквозь тучи и здешнюю мглу, и стали обретаться там, презрев все здешнее, — ради того, что там — подлинное их обиталище, — совсем как тот, кто возвратился в милую землю отца из долгого странствия» (V 9, 1, 1—21 Henry-Schwyzer).

Таким образом, три основные философские школы Античности рассматриваются Плотином и другими поздними платониками на фоне иерархии бытия и знания, а также типов жизни, причем в данную последовательность включаются и прочие философские школы; Аристотель как ученик Платона и воспитанник Академии явно располагается ниже Платона, так сказать, *в преддверии,* но, несомненно, выше стоиков и, разумеется, эпикурейцев; а Пифагор, Орфей и прочие божественные теологи, древнейшие основатели таинств и священнодейств, соотносятся с высшей ступенью иерархии. Ниже об этой иерархии пойдет речь специально, а сейчас рассмотрим каждый из периодов подробнее.

РАЗДЕЛ I

РАННЯЯ АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ЕЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ, СТАНОВЛЕНИЕ, РАЗВИТИЕ

Глава 1. ПЕРВЫЕ ГРЕЧЕСКИЕ МУДРЕЦЫ-ФИЛОСОФЫ

Еще до того, как возникла философия, грекам уже было хорошо известно, кто такие жрец, поэт, врач, законодатель. И «вдруг» появляется еще одна, незнакомая прежде социальная фигура — мудрец, в более поздней терминологии — философ. Но довольно быстро мудрецы, затем философы становятся заметными в системе древнегреческой культуры. К ним привыкают. Привыкают и к их спорам, которые занимают все более важное место в жизни древнегреческого полиса. Более того, обнаруживается, что крупный греческий город без философских дискуссий немыслим. Читайте, скажем, диалог Платона «Протагор»: здесь описывается, как восприняли в Афинах приезд софиста Протагора. Встреча людей, способных вступить в спор с известнейшим софистом и учителем мудрости, трактуется как важное интеллектуальное событие.

О первых древнегреческих мудрецах известно очень мало. Точных сведений здесь почти нет. В литературе о ранней древнегреческой философии все свидетельства, как правило, приводятся с оговорками.

В принципе принято начинать повествование о пред-философии с упоминания о семи греческих мудрецах и о первейшем из них — ***Фалесе Милетском.*** Но скепсис относительно тех или иных утверждений, связанных с жизнью и деятельностью Фалеса, доходит до вопроса просто обескураживающего: а был ли Фалес? Некоторые авторы считают, что такого философа вообще не было. Но и тогда, когда соглашаются с тем, что такой философ существовал, выдвигают несколько версий относительно времени жизни Фалеса Милетского. Тем не менее считается, что есть одна, по крайней мере, точная дата, связанная с его жизнью, — 585 г. до н. э., когда в Милете было солнечное затмение и когда, как утверждают, Фалес его предсказал. Если Фалес предсказал солнечное затмение, то он, скорее всего, уже был человеком зрелого возраста. Следовательно, VII — VI вв. до н. э. и есть приблизительно определенное время жизни Фалеса Милетского и, может быть, других древнегреческих мудрецов.

Спорно, что именно, какие идеи и утверждения могут быть приписаны или не приписаны Фалесу Милетскому. Не очень ясно, действительно ли именно он совершил те открытия или доказал те математические тео-

ремы, которые связывают с его именем. Но тем не менее почти нет споров о том, что в это время кто-то совершил такие открытия и представил данные доказательства.

Таким образом, мы можем воспользоваться тем, чего не отрицают даже скептики: в VII—VI вв. до н. э. кто-то и как-то подошел к пред-философии, задав древнегреческой культуре те изменения, те параметры, формы деятельности, которые впоследствии привели к возникновению философии в более точном смысле слова, к философии развитой и широко дифференцированной.

О Фалесе и других первых древнегреческих мудрецах разные философы часто высказывают прямо противоположные суждения. Одни (скажем, Аристотель) говорят о Фалесе как о практичном человеке, который твердо стоял на земле и был весьма изобретательным в житейских делах (10; 107—108)[1]. Другие авторы (Платон), напротив, считают Фалеса погруженным в отвлеченные рассуждения мыслителем, которого совершенно не интересовали практические дела.

Фигура Фалеса, как было сказано, поистине легендарна. Вокруг его имени такое количество всяких интерпретаций, что отделить историческую реальность от легенд невозможно. Но можно создать *исторически и логически правдоподобный образ первого мыслителя* — все равно, был ли это Фалес или какой-либо другой мудрец, — *образ самой его деятельности.*

Можно считать достоверными свидетельства, согласно которым Фалес был купцом, мореплавателем, строителем мостов, вообще человеком очень активным в различных областях древнегреческой практики. Важно подчеркнуть: то была практика, уже требовавшая некоторых технических знаний, конечно, на их античном уровне. Знаний о кораблях и кораблевождении, об ориентировании кораблей в море, т. е. первых астрономических знаний. Фалесу-инженеру приписывают также создание некоторых ирригационных приспособлений.

Есть немало исторических свидетельств об интересе Фалеса к государственным делам, об участии его, выражаясь современным языком, в «социальной экспертизе». Так, Геродот сообщает о совете Фалеса согражданам-ионийцам «переселиться в Сардинию» и основать там ионийское государство (4; 105). Он же приписывает Фалесу сбывшееся предсказание о ходе войны между лидийцами и мидянами (5; 105).

Фалес дал, по свидетельству того же Геродота, политический совет ионийским городам-государствам — объединиться в более тесный союз. То был глубокий и истинно мудрый совет. Не потому ли, что политическое единство стало настоятельной проблемой, первые греческие мудрецы так настойчиво проводят мысль о единстве мира? Они мыслят весь мир компактным, целостным. Как видим, космическая, абстрактная философская мысль о единстве рождалась и подкреплялась социальной практикой.

Речь уже шла о «семи мудрецах», древнейших мыслителях Греции. Имя Фалеса в «списке» семи мудрецов повторяется чаще всего. Может

---

[1] Здесь и далее фрагменты и свидетельства ранних греческих философов даются в переводе А.В. Лебедева по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. (Номера фрагментов и страницы указаны в тексте.)

быть, Фалес и был самым популярным, самым мудрым из них. Об этом есть немало легенд. Как утверждает Диоген Лаэртий (Лаэртский), рыбаки нашли в море треножник; милетцы решили отдать треножник самому мудрому. Отдали Фалесу, тот передал другому мудрецу, другой — третьему. Но в конце концов треножник все-таки вернулся к Фалесу. По другим свидетельствам, мудрейшему из мудрейших эллинов предназначался кубок царя Креза, и по кругу вернулся он к Фалесу, что запечатлено в древних стихах: «...и сколь мудр среди семи мудрецов Фалес в наблюдении звезд!» (1; 101 — 103).

То, что мудрецы еще не полностью отрываются от конкретного дела, придает в глазах греков их мудрости особый вес. Построить мост — дело вполне конкретное, ясное и осязаемое. И греки, в массе своей люди практичные, ценившие эффект действия, реальную пользу знания, наверняка с сочувствием относились к человеку, умевшему постоять за себя, проявить сметку в трудных практических обстоятельствах. Про Фалеса передавали в древности и такую легенду (ее с большой охотой повторил Аристотель): «Рассказывают, что когда Фалеса, по причине его бедности, укоряли в бесполезности философии, то он, смекнув по наблюдению звезд о будущем [богатом] урожае маслин, еще зимой — благо у него было немного денег — раздал их в задаток за все маслодавильни в Милете и на Хиосе. Нанял он их за бесценок, поскольку никто не давал больше, а когда пришла пора и спрос на них внезапно возрос, то стал отдавать их внаем по своему усмотрению и, собрав много денег, показал, что философы при желании легко могут разбогатеть, да только это не то, о чем они заботятся. Вот каким образом, говорят, Фалес выказал свою мудрость» (10; 107).

Иначе пишет о Фалесе Платон: «Рассказывают, Феодор, что, наблюдая звезды и глядя наверх, Фалес упал в колодец, а какая-то фракиянка — хорошенькая и остроумная служанка — подняла его на смех: он, мол, желает знать то, что на небе, а того, что перед ним и под ногами, не замечает» (9; 107). Эта маленькая житейская картина тоже по-своему характерна для жизни античного общества.

Мифология и пред-философия

Бросается в глаза связь древнегреческой философии с мифологией. Сказанное относится не только к милетской школе, но и к более поздним философским учениям, например к философии пифагорейцев, элеатов, Платона. Мифологическая форма внутренне спаяна именно с начальными этапами пред- и собственно философствования. Мифология была первой попыткой абстрактного объяснения, ответа на вопрос: *почему,* в силу каких причин, *под влиянием чего* или *из чего* возникло все существующее? Иными словами, в древнегреческих мифологических или полумифологических текстах постепенно накапливались сведения объективного характера и предпринимались первоначальные попытки объяснения мира. Так, Гесиод написал поэму «Теогония», что означает «происхождение богов». Хорошо известны поэмы Гомера. В греческой литературе мощный пласт образует мифологическая поэзия, а это по существу своды опоэтизированных мифов. Мифы прежде всего содержат житейские знания и исторические свидетельства. Но, например, в сочи-

нениях Гесиода раскрываются мысли человека, который пытается осознать не только то, что он непосредственно наблюдает и переживает. Его, как и многих греков, волнуют весьма отвлеченные вопросы, на которые он сам не мог дать ответ, но которые уже не мог не поставить. Например, вопрос: откуда возникли, как родились боги? Постановка этого вопроса уже не чисто религиозная. Так в пределах самой мифологии появляются мысли о генезисе богов. А они по существу перерастают в рассуждения о генезисе мира. Таким образом, в поэмах Гесиода ставится проблема *рождения мира из первоначального хаоса, рождения под знаком объединения противоположностей.* Обращаясь к Музам, автор поэмы спрашивает:

Скажите, как родились вначале боги и земля,
И реки, и беспредельное море, бушующее волнами,
И сверкающие звезды, и широкое Небо — горе,
И как распределили богатство, и как разделили почести,
И как впервые заняли складчатый Олимп.
Об этом скажите мне, Музы, чьи жилища на Олимпе
С самого начала, и скажите, что из них возникло первым.

(Теогония, 105; 110, 112)

Музы отвечают: «Перво-наперво возник Хаос, из Хаоса родились „широкогрудая" Гея (Земля) и „туманный" Тартар, и Эрос („прекраснейший среди бессмертных богов"); из Хаоса же родился Эреб (Мрак и Ночь)». Далее излагается подробнейшая версия поочередного возникновения богов, а заодно и природных явлений, стихий. Мифологическая история возникновения мира доводится до того состояния, когда возникшие боги начинают совершать те или иные поступки, «вмешиваться» в жизнь людей. Тут кончается поэма Гесиода. Но в этом пункте — где боги уже «воздействуют» на людей — начинаются поэмы Гомера.

Для последующего возникновения философии существенно то, что *уже поставлен вопрос о рождении мира, небесных тел, земных и небесных стихий.* Человек бросает взгляд на мир в целом, пытается представить себе и его рождение, и его единство.

Мифология уже создала несколько типических объяснительных конструкций. На некоторые общие структуры мифов и стало впрямую опираться первоначальное греческое философствование. Например, в древних мифах, в том числе, как мы убедились, у Гесиода, есть идея о первоначальном Хаосе, из которого возникает Земля и в какой-то момент рождается Мировой океан. Идея о Мировом океане — коренная для мифологии. Во многих мифах, западных и восточных, тоже есть такая идейная конструкция; мир как бы рождается, появляется из еще более обширной водной стихии. Водная же стихия считается изначальной. Правда, предполагается, что в более поздние времена от огромного Мирового океана остаются только какие-то его части. Но вода по-прежнему и навсегда считается первоистоком всего существующего. Кто бы ни был Фалес, для его философии мифология дала почти готовую структуру, на которую мудрец опирается, но все же, перетолковывая ее, использует не чисто мифологическим образом.

И здесь самое время задаться вопросом: *почему и в каком смысле* философ уже не является создателем и потребителем мифа, хотя он, как и

всякий грек, в своей повседневной жизни окружен мифологией; более того, во многом в языке, образах, способах мышления — не свободен от мифологии? Миф объясняет данное событие в природе волей божества. Причина как бы выводится за пределы самой природы — перемещается в иную, занебесную область, вверяется богам. Неверно было бы преуменьшать значение такого хода мыслей и для философии. Ведь отделение причин от вещей — процедура мысли, которая пролагает путь более абстрактному осмыслению истоков, первоначал, т. е. пролагает путь философии и науке. Но от такого религиозного (теологического в широком смысле, т. е. сводящего причины к воле, промыслу Бога) объяснения философия обязательно должна отталкиваться, уходить. Ведь «отрываться» от богов, как бы усыплять их наблюдение и попечительство за отдельным человеком для мифологически ориентированного грека было поначалу просто невозможно. Об этом красноречиво повествует Гомер (Илиада, XIV; 245) устами божества, «ответственного» за сон, усыпление:

Кого-нибудь другого из вечносущих богов
Я бы легко усыпил, будь это даже потоки реки
Океана, который всем — прародитель...
Но к Зевсу, Кронову сыну, я не смею приблизиться,
Ни усыпить его — разве только он сам велит.

Философия как раз и начала свое обращение к самой природе прежде всего с «потоков реки Океана», где все же было легче «усыпить» божества. Для Древнего мира это было делом чрезвычайно трудным. Серьезный шаг вперед, который делает она в своем процессе освобождения от мифологии, заключается *в возвращении самой природе* причины того, что в ней, в природе, и с нею, с природой, происходит.

Мифология, как уже говорилось, фактически поставила интереснейшие вопросы: из чего все рождается и во что все разрешается? чем все существующее управляется? где первооснова всего? Философия же, в определенном смысле заимствовав сами вопросы у мифологии, религии, сформулировала их в более «чистой» форме. Самое же существенное — она стала отвечать на более «чистые» вопросы с помощью *учения о первоначале.* А первоначало мыслилось как нечто в принципе единое с природой. Основной вывод: в отличие от мифологии и религии сама природа, а не что-то внеприродное у первых древнегреческих философов становится причиной всего того, что происходит в природе и с природой.

Пред-наука и любовь к мудрости

При изучении исторических свидетельств о древнегреческих мудрецах исследователи сталкиваются и с такой противоположностью: кто были они — «ученые» или «философы»?

Оба слова не случайно взяты в кавычки: говорить о греческих мыслителях, в особенности о первых, например о Фалесе Милетском, именно как об ученых и философах можно лишь с большой натяжкой. Какие *научные знания* приписываются Фалесу? Как уже говорилось, ему приписывается (Цицероном и другими авторами) предсказание солнечного затмения (5; 106). Но, во-первых, многие сомневаются, что Фалес дей-

ствительно смог такое предсказать. Другие авторы допускают, что Фалес мог предсказать затмение, но считают это предсказание скорее не научным, а практическим. Ведь и до него некоторые люди предсказывали затмения, наблюдая известную повторяемость явлений, делая некоторые практические астрономические расчеты. Правда, Фалесу Милетскому приписывают (Диоген Лаэртий и другие) серьезные астрономические труды: «О солнцевороте», «О равноденствии» (1; 100). Ни одной строчки из них, однако, до нас не дошло в подлинниках. Есть только переложения. Но существование подобных астрономических трудов у Фалеса вполне вероятно. (К тому времени полупрактические, полунаучные сведения астрономического характера были уже довольно обширны.) В них, например, могла идти речь о применении астрономических знаний к морскому делу. Вполне возможно, что Фалес написал некую «Морскую астрологию», обобщив опыт мореплавателя и купца, который он накопил, путешествуя на Восток, в частности в Египет.

Известно, что первые греческие мудрецы ездили за знаниями в Египет. Не вызывает сомнения восточное происхождение греческого свода астрономических знаний. Историки, доксографы (Плутарх, Иосиф Флавий, Ямвлих), более поздние исследователи документально подтвердили это (11; 108). Но что нового внесли греки в эти знания, в особенности астрономические? Ведь и финикийцы, и египтяне уже достаточно широко применяли имеющийся у них свод астрономических знаний и к мореплаванию, и к земледелию, и к другим областям человеческой практики. Вполне возможно, что Фалес, путешествуя, попал и в Финикию (есть даже предположения, что Фалес был финикийцем по происхождению, хотя большинство исследователей все-таки сходятся на том, что он был милетец). Из финикийской и египетской астрономии в те столетия уже было известно, как ориентироваться в море по звездам. Научившись всему этому у финикийцев, греки существенно упростили и усовершенствовали ориентирование движения кораблей по звездам. Сосредоточение мысли Фалеса на теме моря и звезд исследователи не без оснований возводят именно к практике мореплавания, где знания или имели практический, эмпирический характер, или приобретали вид преднаучных фантазий.

В связи с астрономией накапливались и иные знания, появились новые проблемы и темы. Например, уже у финикийцев, египтян и греков произошло изменение календаря. Раньше был в ходу лунный календарь, но постепенно наметился переход от лунного года, от лунного цикла на солнечный цикл, на так называемый солнечный год. Как раз в эпоху Фалеса Греция вместе с другими ближайшими к ней регионами цивилизации перешла уже и к близкому современному делению года на месяцы, дни, т. е. перешла к солнечному календарю. И часто накопление такого рода знаний связывается с именем Фалеса. Вот свидетельство Апулея: «Фалес Милетский, несомненно самый выдающийся из тех знаменитых семи мудрецов (он ведь и геометрии у греков первый открыватель, и природы точнейший испытатель, и светил опытнейший наблюдатель), малыми линиями открыл величайшие вещи: круговороты времен года, ветров дуновения, звезд движения... громов дивные громыхания, планет (sidera) извилистые пути, Солнца годичные повороты... а также [объяснил] нарождающейся Луны прибывание, стареющей — убывание, затмеваю-

щейся — преграды. Мало того, уже на склоне старческих лет он придумал божественный расчет [= пропорцию, ratio], относящийся к Солнцу, [вычислив] сколько раз своей величиной [= диаметром] Солнце меряет ту окружность, которую пробегает...» (19; 112—113). Это свидетельство, скорее всего, приписывает легендарному Фалесу свод знаний, накопленный в ту отдаленную эпоху разными людьми.

Вполне возможно, однако, что в астрономических сочинениях Фалеса уже по-новому обсуждался вопрос о светилах и планетах. Он давно занимал греков, да и не только их. Модель космоса формировалась постепенно, но ко времени Фалеса, очевидно, космос уже был разделен на семь кругов. В эпоху Фалеса в астрономических знаниях фигурировали те планеты, которые впоследствии получили названия Луны, Солнца, Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна. Астрономические сведения практического плана и толка уже соединялись с более абстрактными рассуждениями о планетах. Например, обсуждался вопрос, какой формы планеты. Казалось бы, понаблюдав за Солнцем или Луной, можно было легко ответить на этот вопрос: раз видится диск, значит, мы видим заполненную чем-то телесным окружность. Следовательно, можно предположить, что планеты имеют форму шара. Аналогичными могли быть представления о Земле: рассуждая о шарообразной форме других, видимых глазу планет, оправданно заключить, что и Земля имеет форму шара. И мысль о том, что Земля шарообразна, высказывали некоторые греческие ученые и философы. Но идея о шарообразности Земли в то время, как ни странно, вовсе не была самой популярной. Она обсуждалась лишь как одна из возможных версий.

Чтобы понять причины подобного состояния философских идей о космосе, стоит внимательнее присмотреться к характеру астрономических знаний Фалеса и его последователей Анаксимандра и Анаксимена и осмыслить весьма тонкое для древности относительное отличие астрономии как делающей самые первые шаги науки от астрономии как свода чисто практического знания. Когда мореплаватель ориентируется по некоему созвездию, по расположению планет, ему, вообще говоря, не нужно ничего другого, кроме некоторых практических сведений. Для того, скажем, чтобы плыть в Эгейском море, лучше всего Малую Медведицу держать справа или слева по курсу, в зависимости от того, в какую сторону плывешь. Почему именно так, мореплавателю знать не столь важно. Ему также нет необходимости вникать в вопросы о том, какова форма звезд, по которым он ориентируется, планет, которые он наблюдает.

Когда мифология задавалась вопросами: почему, как устроены космос и его тела, то от творцов мифов никто не требовал доказательств. Например, если они утверждали: Земля — огромное тело, имеющее форму шара, то создатель мифа мог бы для доказательства сослаться на что угодно — на предание, на богов. А вот первый греческий мудрец, делая какие-то астрономические заключения, уже должен был представить соображения, доказательства конкретного характера или теоретического абстрактного порядка. Как можно было в то время доказать шарообразность Земли? Лишь использовав для этого какие-то теоретические соображения, и некоторые философы пробовали это сделать. Но какие это были «доказательства»? Главным образом эстетические. Так, пифагорейцы считали, что шарообразная форма наиболее совершенна. Круг-

лое тело считалось пластичным, красивым. Поэтому нашей Земле — по законам гармонии и совершенства — лучше всего быть шаром. Но ведь, если рассуждать абстрактно, планета, которую мы видим круглой, не обязательно имеет форму шара. Вполне логично предположить, что к нам обращен каким-то своим донышком некий цилиндр. И предположение о том, что Земля и другие планеты имеют форму цилиндра, этого весьма популярного у античных исследователей геометрического тела, — одно из самых распространенных в философии того периода.

Эмпирически ясные доказательства шарообразности Земли, вообще говоря, люди получили, когда смогли совершить кругосветное путешествие или когда полетели в космос, никак не раньше. Правда, теоретические доказательства шарообразности Земли, а также вращения Земли вокруг Солнца были получены еще до кругосветных путешествий, тем более космических полетов. Но во времена древних мудрецов они были невозможны. Не было и не могло быть тогда эмпирически достоверных доказательств относительно космоса и планет. О космосе можно было только рассуждать абстрактно, только фантазировать. Потому так тесно связанное с практикой астрономическое знание сделалось областью свободной фантазии.

Философии было важно и удобно опереться на астрономический материал: здесь брала свое естественное начало **органичная и для древней мысли, и для философии вообще идея космоса, целостного, единого мира, универсума.** Вначале эта идея могла быть только плодом полумифологической, полуфилософской фантазии. Понятно, что астрономия в Античности так и не стала наукой в современном смысле этого слова: почти все астрономические знания оказались более или менее фантастическими. Земля в представлении древних мудрецов-астрономов по форме уподобляется куску деревянного цилиндра, который плавает в океане. Так думал о Земле Фалес, во всяком случае, такая мысль ему приписывалась. Фантазия? Да. Но существенно, что создается знание, отличное и от практических сведений астрономии, и от космогонии мифологического типа. В чем же его отличие? Прежде всего в том, что философ-астроном предлагал «образ фантазии», на который надо было осмелиться: он выдвигал некоторую парадоксальную, необычную идею. То был полет мысли, выход за пределы непосредственного, практически данного, созерцаемого.

Здесь следует особо сказать о физике. «Фюсис» по-гречески означает «природа». Вокруг этого понятия концентрируются размышления над природой. Впервые начинаются они не в философии. Такие понятийные «единицы» мышления, как «космос», «земля», «небо», присущи сознанию всех думающих людей. Целостность неба — это реальность. Космос — и окружающий нас видимый мир природы, и рисуемая воображением невидимая целостность. И потому люди начинают размышлять над такими целостностями, еще находясь в плену мифологического сознания. Слово «фюсис», «природа», происходит от греческого глагола φύω, который означает «рождаю» (φύομαι — «рождаюсь»). Значит, само слово говорит о том, что греки обращают внимание на подвижное, развивающееся, рождающееся, на некоторое созидательное единство, каким и является природа. И в соединении с теми мыслительными новшествами, о которых шла речь раньше, это дает существенный результат.

Природу теперь предполагается объяснять из нее самой. Значит, не ссылками на богов, «живущих» в самой вещи или вынесенных за ее пределы. И важно, что в древнегреческой науке и философии природа как целое становится объектом размышления раньше, чем люди начинают научно исследовать отдельные тела. Физика рождается, таким образом, прежде всего как космология, космогония, как учение о космосе, разумеется, в античном его понимании. По этой причине астрономия довольно быстро становится частью философского размышления, частью рассуждения о мире, о природе в целом. Природа вообще, как таковая, как единство, — вот что интересует сначала мифологию, а потом уже и преди собственно философию. Но на вопрос о единстве природы, о природе как целом философия отвечает уже иным, чем мифология, образом. Тут намечается единство философии и зарождающейся науки: в обоих случаях предполагается предоставление доказательств. В самом деле, если то, о чем знание говорит, довольно часто не очевидно, то нужны доказательства. И вот понятие «фюсис» — «природа» начинает расслаиваться. С одной стороны, под ним имеют в виду все то, что есть, что рождается, возникает, существует. Естественный, рождающийся и возникающий мир, взятый в его целостности, — это то, что и мы с вами тоже понимаем под природой. С другой стороны, греки словом «природа» («фюсис») обозначают и то, что мы назвали бы «сущностью», но для чего также подчас используем слово «природа» (в значении: суть чего-либо). «Фюсис», природа во втором смысле, — то, что не очевидно, что нужно выявить, найти, что не совпадает с нашим непосредственным опытом относительно природы. Такое разделение путей мысли — одно из самых важных для рождения науки.

Специфику возникающей древнегреческой науки лучше всего рассмотреть на примере *математики.* Греки совершили в математике кардинальный поворот: они старались сформулировать задачу и ее решение самым общим образом — без отнесения к особой области деятельности. Так произошел интеллектуальный рывок от того, что Платон называл «логистикой», т. е. от конкретной, прикладной (в современной терминологии) математики — искусства счета — к математике абстрактной. Но этим дело не исчерпывалось. Важно, что греки также и в математической науке, и, быть может, прежде всего в ней, перешли к *доказательствам.* Сначала не было осознано, для чего нужны доказательства, ведь они велись по отношению к знаниям, которые и египтянам, и грекам представлялись само собой разумеющимися. Но такое доказывание оказалось очень нужным интеллектуальным процессом: мыслительная деятельность доказательства брала разгон как раз на очевидном — ясном и близком. Люди упражнялись в том, чтобы, не отрываясь от очевидного, сделать его бесспорным, неопровержимым. Методы доказательства очевидного (о чем И. Кант говорит в «Критике чистого разума»), видимо, так занимали греков, что о людях, перешедших к доказательствам (поначалу — доказательствам очевидного), сохранилась память как о величайших изобретателях. Наверное, одним из таких людей и был Фалес.

Скорее всего, на Востоке уже было известно, что углы при основании равнобедренного треугольника равны. Фалесу же приписывалось (Проклом, Евдемом) именно *доказательство* теоремы (20; 113). Позже Пифагор доказывал свою знаменитую теорему, развертывая уже целую

систему доказательств. Как утверждают историки науки, речь опять-таки шла о теореме, которую знали и которой практически оперировали египтяне.

Относительно математических занятий первых милетских философов можно с полным основанием утверждать, что как математики они выходят на путь *абстрактных обобщающих построений, опирающихся на доказательства.* Это — существенные новшества в корпусе знаний Античности. И быть может, решительный шаг к освобождению от конкретности, к превращению математики во всеобщее знание и обусловил громадный прогресс самой математики. Если спорно, была ли древняя астрономия наукой (и большинство склоняется к тому, что не была), если спорят о том, можно ли считать наукой древнюю физику (тут многие историки науки полагают, что у Аристотеля, например, уже присутствует первоначальная система научных физических знаний, хотя у первых философов физика еще не была научной), то почти нет споров о научности древнегреческой математики. С первых своих шагов и до того состояния, которое в III в. до н. э. сообщил ей Евклид, математика стремительно превращалась в развитую и даже относительно законченную науку. Не случайно геометрией Евклида пользовались на протяжении всего последующего развития человечества, и она (разумеется, в обогащенном виде) была единственной научной геометрией до XIX в., пока не возникла геометрия Лобачевского — Римана. На протяжении целых столетий древнегреческие философы почти все были математиками. И лозунг-символ, который, по преданию, объявит главным принципом своей Академии Платон, звучал, как известно, так: «Не геометр да не войдет».

То, что древнегреческие философы были математиками, можно показать на примере Пифагора, Демокрита, самого Платона. При этом нельзя упускать из виду, что в рамках философии все больше развивалось также и особое математическое размышление — *о количественных характеристиках мира.* А наряду с ним начинало формироваться, складываясь в обширную — более конкретную — область мысли, специальное математическое знание. Евклид уже лишь в небольшой мере философ: он главным образом математик, систематизатор античной математики. Правда, такое разделение и относительное отделение от философии больше захватывает математику, нежели другие области знания. Физику, например, которую считают наукой о телах, об их движении, античная философия гораздо дольше сохраняет под своим крылом. Но это можно сказать и о биологии, объединяющей знания об организмах.

Какого типа были биологические знания в Древней Греции? Среди них все большую роль приобретали знания *описательные.* Почти каждый из людей, одержимых страстью добывать новые знания, объяснять мир, в то время много путешествовал. И, попадая в другие земли, «биологи» часто стремились описать, что это за страны, как там живут люди, какие произрастают растения и какие водятся животные. Одним словом, недооценивать роль первоначальных описаний в рождении науки и философии древности было бы совершенно неверно.

Поначалу в описаниях было много фантастичного, ибо не всегда рассказывалось о виденном своими глазами, да и виденное не описывалось сколько-нибудь точно. Но со временем спрос на все более точные, *объективные,* как теперь говорят, описания возрастал. Ко времени Аристотеля

были описаны уже сотни различных растений и животных. Собрав, систематизировав эти описания, поставив вопросы о том, что такое живое, что такое организм, Аристотель и стал одним из виднейших философов-биологов древности. Целые книги Стагирита заполнены описаниями животных, растений, их классификациями. Знание это накапливалось постепенно. Философы не только располагали таким знанием, осваивали его, но нередко были его создателями.

Другой вид описательных знаний — *географические сведения:* описывались страны, города, моря, составлялись карты, планы. Позже возник комплекс более или менее точных географических знаний. Но, начав почти что с нуля, как бы узаконив такой вид мыслительных изысканий, философы стали предпринимать попытки перейти от описания к *установлению связей,* к *обнаружению сущности,* к ответу на вопрос «почему?». В те времена отвечать на подобные вопросы было очень трудно.

Тем не менее древнегреческая философия (она же физика) отнюдь не уклоняется от таких вопросов; они просматриваются уже у милетских философов. Предположительно их поставил Фалес. Но, бесспорно, они есть у Анаксимандра и у Анаксимена. Вопросы примерно таковы. Почему твердое тело способно вдруг или по прошествии времени распадаться? Почему одно тело расширяется, другое сжимается, становится больше или меньше? Почему вообще меняется состояние тела? Это вопросы и общие, и достаточно определенные, конкретные. Так, проблема сжатия или расширения тела постепенно становится одной из главных в физике. Но ведь первоначально такого рода проблемами озадачили человеческий разум именно философы.

К этой же группе вопросов примыкает следующий: тело двигалось, потом оно остановилось — почему? Как это произошло? И что такое движение? Чем движение отличается от отсутствия движения, от покоя? Для того чтобы ответить на подобные «общеконкретные» вопросы, надо было — в перспективе — осмыслить физические, материальные тела и в их *относительной обособленности,* и в их *связи* друг с другом. Сначала отдельное тело, тела являлись перед человеческой мыслью в их целостности и в их упорядоченной подчиненности миру как единству. Все это попало в поле зрения людей раньше, чем мыслители пришли к выводу, что тело можно «раздробить на части» не только физическим образом. Час физики как точной науки тогда еще не наступил. Но вопросы для нее были поставлены. Однако ответы на них долгое время давались не с точки зрения физики в собственном смысле, а с позиций философии.

Почему тело рождается и умирает? В этом вопросе для первых греческих мудрецов было не так важно, идет ли речь о человеческом теле или любом природном теле. Они ставили подобные вопросы в связь с более общей проблемой рождения и гибели. Так, проблемы будущей физики были первоначально восприняты как вопросы — точнее, как единый вопрос — самого широкого, именно философского плана: где то *основание,* то *самое общее* и то *самое главное,* благодаря чему все рождается и все уничтожается? Каково то, из чего все происходит и во что все «разрешается»? Что есть основание единства мира, все-порождающее и все-объемлющее?

Для грека мысль о рождении, возникновении — именно «всеобщая»; она отнесена и к природе, и к человеку, и к этическому, нравственному в

человеческой жизни и человеческой мысли. Для античной мысли и тело природы, и человек рождаются и погибают в силу единой необходимости. Причем для грека-философа необходимость — уже не Бог, а некая объективная сила, от которой нельзя уйти. Это что-то вроде судьбы, но не божественной, а внутриприродной. *Рождение и гибель с их первоистоками, первопричинами — самая широкая, все единящая тема философии.* И мысль грека легко, органично соединяла в ней и природу, и человека, и социальную жизнь.

Главное здесь — именно то, что грек-философ одновременно и физик, и космолог, и этик. Он ищет *единого ответа* на все «почему» и «из чего». Он разыскивает *одно первоначало,* сославшись на которое можно как бы разом осветить все проблемы, решить все задачи, касающиеся рождения, жизни, гибели, движения, изменения. И общекосмическое первоначало отыскивается не где-нибудь, а *в самой природе.* Кто первым ввел само слово «архе»? Об этом шли и до сих пор идут споры. Теофраст (по свидетельству Симпликия) приписывает первенство во введении терминологического новшества Анаксимандру. Другие это суждение оспаривают. Но, во всяком случае, слово это часто и уверенно употребляет Аристотель, который не случайно, а вполне обоснованно обозначил им как единым термином самую главную область поисков, а также проблемы понятия, с которыми уже пред-философия вошла в мир культуры как со своими специфическими интеллектуальными формообразованиями. Вслед за Анаксимандром (?) или Аристотелем и мы далее будем применять термин «первоначало» к развитию ранней греческой философии.

Глава 2. ОСНОВНЫЕ ФИГУРЫ И ПОНЯТИЯ-ПРИНЦИПЫ РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПЕРВОНАЧАЛО

Возникновение и эволюция идеи первоначала (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен)

«Первоначало», архе — очень типичная и в то же время необычная для древней мысли конструкция (а со времен Аристотеля — и понятие). Это своего рода понятие-кентавр. С одной стороны, первоначало греки ищут и находят в чем-то достаточно определенном, более или менее конкретном. И это определенное на первых порах слито с какой-либо природной стихией. Аристотель, излагая «мнения философов», о Фалесе пишет: «Фалес Милетский утверждал, что начало сущих [вещей] — вода... Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он [об этом], во-первых, из того, что начало (архе) всех животных — сперма, а она влажная; так и все [вещи], вероятно, берут [свое] начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и [от влаги] плодоносят, а лишенные [ее] засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно как и сам космос. По этой

же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: „Океан, который всем прародитель"» (12а; 109). Суть рассуждения Фалеса в том, что вода действительно толкуется как первооснова (первоначало).

Рассмотрение первоначала как материальной, природной стихии — естественный ход человеческой мысли на той стадии, когда она *начинает* воспарять в высоты абстракции, но по-настоящему абстрактной еще не стала. Вот почему в истории философии по поводу «воды» Фалеса велись и ведутся споры. Одни говорят: избрание воды в качестве первоначала навеяно самыми конкретными и реальными наблюдениями. Таково, например, суждение Симпликия: «Они полагали (речь идет о Фалесе и его последователях. — *Н. М.*), что начало — вода, причем на это их навело чувственное восприятие» (13; 110). Другие (например, Гегель) утверждают: «вода», как ее понимает Фалес, имеет косвенное отношение ко всему конкретному. Само слово «вода» употребляется иносказательно. Но все-таки остается вопрос, почему Фалес избирает именно воду? На него пытались дать ответ многие историки философии, начиная с глубокой древности. Их мнения, если их суммировать, таковы.

1. Фалес избирает воду в качестве первоначала прежде всего под влиянием мифологии. Океан — это очень популярное мифологическое начало. Дополнительный аргумент: и восточная, скажем древнеиндийская, философия проходила стадию, сходную с фалесовской. Там тоже имели место формы первоначального философствования, которые возводили все к воде как к Мировому океану. Такое объяснение представляется вполне веским и важным. Мифологическая космогония, как и вообще мифология, вызывала подобные ассоциации, толкала мысль к идее о «воде» как первоначале.

Есть еще целый ряд аргументов, объясняющих появление идеи первоначала в фалесовской форме.

2. Греция — морская страна. Поэтому жизненное значение воды грекам не нужно было особо доказывать. Их жизнь была тесно связана с морем. Морская стихия представлялась им чем-то очень обширным: выплыли из одного моря — попали в другое... Что там дальше, за известными морями? Греки предполагали, что, скорее всего, тоже океан — река.

3. Водная стихия жизненно важна и универсально плодотворна, живительна. Аристотель вслед за другими доксографами приводит мнение Фалеса о значении воды в жизни всех организмов, включая и человека. Мнение это одновременно апеллирует и к здравому смыслу, и к первым научным (физическим) наблюдениям. С увлажнением или высыханием тела связывается изменение его размеров, т. е. увеличение или уменьшение.

Однако для развития философии имело значение то, что еще раньше, чем идея первоначала как *особой материальной стихии* (или совокупности таких стихий) проделала длинный путь, оказавшийся своего рода тупиком, стало выясняться, сколь необычное, особое смыслосодержание, и по существу уже с первых шагов философствования, вкладывалось Фалесом и его последователями в понятия «вода», «воздух», когда они истолковывались в качестве первоначала. Тут совершалось своего рода раздвоение мысли, аналогичное тому, о котором говорилось применительно к фюсису, природе. Ведь понятием «природа» охватывалось все существующее: что происходит, что было, есть и будет, все возникающее, рождающееся, погибающее. Но должна же быть и *первооснова* существующе-

го. Ответить на вопрос о первоначале философствующий грек не может никаким другим способом, но только выделив какую-то часть природы и как бы помещая ее над всем прочим.

Противоречивая логика такого размышления не замедлит проявить себя: ведь в этой логике уже заключена мысль о том, что ни одна из природных стихий или даже все они не могут быть поставлены «над» природой как целостностью, в которую входят. Значит, мысль должна выйти из этого тупика, двинувшись по какому-то другому пути. Впрочем, путь мысли, оказавшийся тупиковым, тем не менее не был философски бесплодным, позволив извлечь глубинные выводы из рассуждений о «воде» или иной стихии как первоначалах, первоосновах. Ведь эти размышления и утверждения уже были *философскими.* Они могли выводить к тому, для чего философия и возникла. А именно: нацеливать человеческую практику на работу с общим, а потом *рождать всеобщее и работать с ним.*

Иными словами, пробуждать и прививать навыки работы не только с предметом, но и с *мыслями о предмете* — и притом не с мыслями конкретными, касающимися того или иного предмета, а с *мыслями о предметности вообще* или же с мыслями не только о конкретных людях, но о человеке как таковом, о человеческом мире. Без этого было бы невозможно существование человечества как относительно единого целого. Таким образом, выдвигалась задача *работы со всеобщим, работы с сущностями.* Философия потому и заняла столь важное место в культуре, что она — поначалу стихийно, но постепенно со все большей мерой сознательности — вычленяла свой предмет, не совпадающий ни с предметом мифологии, ни с предметами конкретных наук.

Пред-философское, а затем и философское воззрение отправляются от того, что космос, природа и первоначало, которое в природе, в космосе должно быть заложено, однородны и едины. А раз природа состоит из материальных (в более поздней терминологии[1]) состояний, значит, и первоначало должно быть вещественно-материальной стихией. Однако понятия «материализм» и «идеализм», которыми у нас привычно оперируют и применительно к ранней античной философии, появляются на довольно поздней ступени развития философской мысли. А четкие представления о борьбе материализма и идеализма оформляются только в Новое время. Потом они как бы опрокидываются на прежнюю историю философии.

В марксистской литературе стало общим местом утверждение, что первые греческие философы *были* стихийными материалистами. Между тем один из непреложных и очень важных фактов состоит в том, что первые философы *не знали, что они мыслят материалистически.* Они лишь стихийно вступили, ведомые пока еще скрытой логикой проблемы первоначала, на дорогу, которая только через века приведет к понятию материи, не говоря уже о возникшем в еще более далекое от них Новое время понятии материализма. Далее, фактом является и то, что материализм становится сознательно развиваемой концепцией, когда у него появляется антипод — идеализм. И пока не родился противник, не возникло то воззрение, которое утверждало принцип идеализма, проецирование на древность борьбы материализма и идеализма вряд ли имеет смысл.

---

[1] Такие термины, конечно, не были в ходу у первых греческих философов, ибо еще долго не было у них самого слова «материя».

Правда, такое проецирование осуществляли и идеалисты. Например, Гегель полагал, что первые философы были идеалистами, ибо «вода» или «воздух» уже выступали у них в качестве чисто абстрактных принципов, т. е. идей. И именно идея ставилась, рассуждал Гегель, во главу угла. Но не так, кстати, думал Платон: он потому и боролся с «физиками», что они, по его мнению, не знают мира идей.

Итак, существует *логика идеи первоначала,* которая не раз воспроизводилась в истории мысли: двигаясь вслед за изобретателями ее, древними греками, а также вслед за другими, независимыми ее изобретателями, древними китайцами и индусами, философы других времен и народов станут обогащать и обновлять корпус идей, касающихся материи.

Однако, анализируя историю древнегреческой философии с точки зрения развития идеи первоначала, важно внимательно проследить и несколько иную мыслительную логику. Никак не в отрыве от только что рассмотренного интеллектуального движения, но в определенной логической самостоятельности идею первоначала философы повели и по пути, на котором были рождены понятия «идея», «идеальное». Им постепенно тоже был придан смысл первоосновы, первоначала мира. Уже *философия элеатов* свидетельствует о том, что на смену стихийному движению приходят первые рефлексии на те способы мышления, которые были характерны для самого раннего философствования. Прежде всего, конечно, это была рефлексия на проблему первоначала, попытка обдумать эту идею. Но одновременно осмысливались идеи, которые впоследствии были названы *диалектическими.*

Первые греческие мудрецы, по существу, подходят к миру как к целому, единому, но также и как к существующему в многообразии. Мир предстает перед мыслью человека вместе с процессами возникновения и гибели, движения и покоя. Уверенность в том, что мир именно таков, каким они его наблюдают, — изменяющийся, подвижный, движущийся, — тоже существует стихийно, вырастает на корнях повседневной человеческой жизни. Но достаточно в общей форме, отвлекаясь от конкретики и частностей, обратиться мыслью к изменениям — и **возникнет диалектика в ее древнейших разновидностях.** Она будет зафиксирована, узаконена, начиная уже с первых попыток философствования.

«Беспредельное» («апейрон») в философии Анаксимандра

Согласно порядку, принятому в истории философской мысли, об Анаксимандре говорят вслед за Фалесом и уж потом повествуют об Анаксимене. Но если иметь в виду логику идей, то скорее приходится «расположить» Анаксимена на одной «ступеньке» с Фалесом (ибо «воздух» в теоретико-логическом смысле всего лишь двойник «воды»), тогда как мысль Анаксимандра поднимется на иную ступеньку, к более абстрактному облику первоначала. Принципом всех принципов, началом всех начал этот философ объявляет *«апейрон»,* что по-гречески значит *«беспредельное».*

До рассмотрения этой важнейшей и очень перспективной идеи греческой философии необходимо сказать несколько слов о самом Анаксимандре. С его жизнью, как и с жизнью Фалеса, связывают по крайней мере одну более или менее точную дату — второй год 58-й Олимпиады,

т. е. 547 — 546 гг. до н. э. Считают (свидетельство Диогена Лаэртия), что в то время Анаксимандру было 64 года и что он вскоре скончался (1; 116). А выделяют эту дату потому, что, согласно исторической легенде, это был год, когда появилось написанное Анаксимандром философское прозаическое сочинение. Но хотя в его сочинении о природе предпочтение впервые было оказано прозаическому языку, оно, как свидетельствуют древние, было написано вычурной, высокопарной и торжественной прозой, близкой скорее к эпической поэзии. Это говорит о том, что жанр научно-философского, более или менее строгого, обстоятельного сочинения рождался в трудных поисках.

Образ философа Анаксимандра, который вырисовывается из исторических свидетельств, в общем и целом укладывается в очерченный ранее тип античного мудреца. Ему, как и Фалесу, приписывают целый ряд важных практических достижений. Например, сохранилось свидетельство, согласно которому Анаксимандр руководил колониальной экспедицией (апойкией) — выселением граждан из Милета в одну из колоний на Черном море; называлась она Аполлонией (свидетельство Элиана — 3; 116). Кстати, выселение в колонию было сугубо практическим, правда в ту эпоху уже привычным, делом; нужно было отобрать людей для выселения, снарядить их всем необходимым и сделать это толково, быстро, оперативно. Вероятно, милетянам Анаксимандр казался человеком, подходящим для такого дела.

Анаксимандру, как и Фалесу, приписывают целый ряд инженерно-практических изобретений. Например, считают, что он построил универсальные солнечные часы, так называемый гномон. По ним греки определяли равноденствие, солнцестояние, времена года, время суток.

Анаксимандр, как полагают доксографы, прославился также некоторыми географическими сочинениями. Свидетельство Агафемера: «Анаксимандр Милетский, ученик Фалеса, первым дерзнул начертить ойкумену на карте; после него Гекатей Милетский, человек много путешествовавший, внес в нее уточнения, так что она сделалась предметом восхищения» (6; 117). Аналогично свидетельство Страбона (там же). Анаксимандру приписывают и такое очень интересное по тем временам новшество: считается, что он одним из первых, если не первый, на медной доске попытался изобразить Землю. Как именно он нарисовал нашу планету — неизвестно, но важен факт: возникла мысль на рисунке-схеме «представить» то, что увидеть непосредственно нельзя — Землю как целое. То были образ и схема, очень близкие общемировоззренческому «охвату» мира философской мыслью.

Анаксимандр, как и Фалес, подвизался в астрономии: высказывал догадки о форме Земли и других светил. Для астрономических взглядов Анаксимандра как античного философа и ученого характерно, что он отваживается назвать целый ряд цифр, относящихся к светилам, к сравнительным величинам Земли, звезд, других планет. По свидетельству Симпликия, излагавшего мнения философов, Анаксимандр утверждал, например, что «Солнце равно Земле, а круг, из которого оно имеет отдушину и которым несомо по кругу, в двадцать семь раз больше Земли» (21; 125). Проверить или обстоятельно доказать утверждение Анаксимандра в те времена было совершенно невозможно. Почему он называл именно цифру «27», неизвестно, хотя, вероятно, какие-то наблюдения за свети-

лами или математические расчеты в подтверждение своего мнения Анаксимандр приводил. Цифры, как мы знаем сегодня, названы им абсолютно неточные — даже порядок цифр не соответствует действительности. Но тем не менее историки науки и философии связывают именно с этой попыткой Анаксимандра первые шаги *количественной астрономии.* Ибо ценна сама попытка установить количественные соотношения для пока недоступного человеку космоса. Лунное кольцо Анаксимандр тоже отважился количественно соотнести с кольцом Земли... (22; 125). С точки зрения сегодняшней астрономии это опять-таки не более чем фантазия. Относительно самой Земли Анаксимандр строит подобные же догадки. Согласно некоторым свидетельствам (Псевдо-Плутарх), Анаксимандр уподоблял форму Земли барабану каменной колонны (10; 118. 25; 125).

В математике Анаксимандру приписывается создание общего очерка геометрии, т. е. подытоживание геометрических знаний древних. Впрочем, содержание геометрических идей Анаксимандра осталось неизвестным.

Если последующие века скорее развенчали, чем подтвердили славу Анаксимандра как астронома, то сделанный им шаг на пути преобразования идеи первоначала до наших дней сохранил значение величайшего и перспективного интеллектуального изобретения. Вот свидетельство Симпликия: «Из полагающих одно движущееся и бесконечное [начало] Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих [вещей] полагал бесконечное (апейрон), первым введя это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы» (9; 117).

Утверждение о первоначале как качественно неопределенном, видимо, казалось тогда необычным. Не случайно даже довольно поздний доксограф, которого именуют Псевдо-Аристотелем, замечает об Анаксимандре: «Но он ошибается, не говоря, что есть бесконечное: воздух ли оно, или вода, или земля, или какие другие тела» (14; 119). Ведь в непосредственном историческом окружении Анаксимандра философы обязательно выбирали какое-то определенное материальное первоначало: Фалес — воду, Анаксимен — воздух. А между этими двумя философами, придающими качественно определенный характер первоначалу, вклинивается Анаксимандр, который следует уже иной логике и утверждает, что первоначало бескачественно; им принципиально не может быть ни вода, ни воздух, ни какая-либо другая определенная стихия. Вот как передает мысль Анаксимандра Аристотель: «Есть ведь некоторые, кто именно этим [параэлементным телом] полагают бесконечное (апейрон), а не воздухом или водой, чтобы один из элементов, будучи бесконечным [= неограниченным], не уничтожил остальные...» (16; 121 — 122).

Что же такое **апейрон**, это приписываемое Анаксимандру понятие, введенное им, как считается, в первом прозаическом сочинении о природе? Апейрон в понимании Анаксимандра — начало материальное, но вместе с тем неопределенное. Идея эта — результат развертывания *внутренней логики* мысли о первоначале; раз есть различные стихии и раз кто-то последовательно возводит каждую из основных в ранг первоначала, то, с одной стороны, стихии как бы уравниваются, а с другой — одна из

них неоправданно предпочитается. Почему, например, берется вода, а не воздух? Так рассуждал вопреки Фалесу Анаксимен. Почему воздух, а не огонь? Так уже вопреки им обоим думал Гераклит. Почему огонь, а не земля? И не придать ли роль первоначала не одной какой-то стихии, а всем им вместе? Так потом будет рассуждать Эмпедокл. Но ведь не обязательно последовательно проходить эти логически возможные стадии. Если сопоставить все варианты (в пользу воды, воздуха, огня), каждый из которых опирается на какие-то достаточно веские аргументы, все же окажется, что ни у одного из них нет *абсолютной убедительности* перед другим. Не напрашивается ли отсюда вывод, что на роль первоначала нельзя выдвигать ни отдельную стихию, ни все их вместе? Однако и после поистине героического «прорыва» мысли к апейрону на целые века еще будет сохранять власть над умами древних философов исходная логика, апеллирующая к определенному, качественному, хотя «в-себе» уже абстрактному первоначалу.

Анаксимандр сделал дерзкий шаг *к понятию неопределенно-бескачественного материального.* По своему содержательному философскому смыслу апейрон как раз и являлся таковым. Вот почему неопределенность как характеристика первоначала была крупным шагом вперед философской мысли по сравнению с выдвижением на первый план какого-то одного, определенного материального начала. Апейрон — еще не понятие материи, но ближайшая перед ним остановка философствования. Поэтому Аристотель, оценивая мыслительные попытки Анаксимандра и Эмпедокла, как бы приближает их к своему времени и говорит: «...они, пожалуй, толковали о материи» (9; 117).

Апейрон означает «беспредельное», «безграничное». Само это прилагательное соотносится с существительным πέρας, или «предел», «граница», и частицей ἀ-, которая означает отрицание (тут — отрицание границы). Итак, **греческое слово «апейрон» образуется так же, как и новое понятие о первоначале: посредством отрицания качественных и всяких иных границ.** Вряд ли осознавая истоки и следствия своего выдающегося интеллектуального изобретения, Анаксимандр по существу показал: первоначало — *не некоторая особая материальная реальность, а специфическая мысль о материальном мире;* и потому каждая следующая логически необходимая стадия в раздумьях о первоначале образуется философской мыслью из философской же мысли. Исходный шаг — абстрагирование материального как общего, но остаточное привязывание его к определенному, качественному уступает место отрицанию. Слово «апейрон» — было ли оно заимствовано Анаксимандром из бытового словаря древних греков или создано им самим — как нельзя лучше передает генезис философского понятия беспредельного.

В этом понятии как бы заключена попытка ответа еще на один вопрос, который также должен был возникнуть со времени Фалеса. Ведь первоначало должно было объяснить рождение и гибель всего, что *есть, было* и *будет* в мире. Значит, должно быть *нечто, из чего* все возникает и *во что* все разрешается. Иными словами, первопричина, первооснова и рождения и гибели, и жизни и смерти, и возникновения и уничтожения сама должна быть *постоянна, неуничтожима,* т. е. *бесконечна во времени.* Античная философия четко представляет различие между двумя состояниями. Одно отмечено рождением и смертью. То, что есть, когда-то

возникло и когда-то погибнет — оно *преходяще.* Преходящи каждый человек, каждая вещь. Преходящи состояния, которые мы наблюдаем. Преходящее многообразно. Значит, есть множественное, и оно же — преходящее. Первоначалом, по логике этого рассуждения, не может стать то, что само является преходящим — ибо тогда оно не было бы первоначалом для другого преходящего.

В отличие от тел, состояний, людей, отдельных миров, первоначало не погибает, как погибают те или иные вещи и миры. Так рождается и становится одной из самых важных для философии *идея бесконечности,* как бы составленная и из идеи беспредельности (отсутствия пространственных границ), и из идеи вечного, непреходящего (отсутствия временных границ).

У истоков диалектики

В движении идеи [материального][1] первоначала внутренне уже заключена *диалектика.* Но должно было пройти некоторое время, чтобы она была замечена, выявлена и превращена в самостоятельный объект размышлений. И здесь опять проявился гений Анаксимандра. Он намечает ту линию рассуждений о первоначале, которая, как уже отмечалось, в дальнейшем разовьется в важнейшую концепцию первоначального философствования, а именно в *античную диалектику,* в частности в учение о единстве и борьбе противоположностей. У античной диалектики как более или менее цельной концепции есть своего рода предыстория — когда диалектические идеи еще не сложились, но уже забрезжили на философском горизонте.

Анаксимандр, как мы видели, сопоставляет первоначало в его чисто материальном облике, например воду и огонь: он рассматривает разные стихии, разные виды существования материального, скажем, твердое и жидкое, сухое и влажное. И рассуждает так: ни одно из них не может быть отделено от другого, ни одно не может быть возвышено над другим, потому что одно из другого рождается. [Материальные] состояния родственны, равноправны, и именно поэтому из одного может возникнуть другое: сухое может увлажниться, влажное — высохнуть, холодное — стать горячим, горячее — остынуть. Иными словами, наблюдаются *взаимопереходы* между материальными состояниями, их *взаимосвязи,* которые в свою очередь неоднородны: среди них есть *взаимодействия,* которые ум человеческий отнюдь не случайно выделяет для более пристального рассмотрения. И тут намечаются *существенные различия между дофилософской и ранней философской диалектикой,* даже если последняя выступает в своей зародышевой форме. Не обязательно быть философом, чтобы заметить изменчивость вещей, взаимопереходы состояний. Что сухое увлажняется, горячее охлаждается, люди наблюдают уже в повседневном опыте. Философы же показывают — и как раз благодаря идее первоначала, что *противоположные со-*

[1] Необходимо учитывать: при изложении идей и рассуждений древней философии трудно избежать таких слов, как «материальное», «идеальное», «онтология» и т. д. Вместе с тем самих этих понятий еще не было у философов древности. Но темы, проблемы, реалии, много позднее обозначенные этими привычными сегодня терминами, в других словах уже обсуждались в эпохи Античности и Средневековья.

стояния чем-то объясняются, что они как бы сосредоточены в едином и из единого основания «выделяются». А единое не тождественно ни той, ни другой противоположности. Значит, если первооснова — апейрон, то именно апейрон дает начало рождению и гибели, «из» апейрона «происходят» эти и другие противоположности. Так философия движется к важнейшей из своих идей — *идее единства и противостояния противоположностей,* идее, которую Гегель позднее назовет проблемой «основания» противоположностей. Аристотель отмечает: «...противоположности [изначально] наличны в Одном и выделяются из него, как говорит Анаксимандр» (16; 121).

Или свидетельство Симпликия, не избежавшего терминологической модернизации: «Так, Анаксимандр говорит, что противоположности, содержащиеся-в-наличии в субстратном бесконечном теле... выделяются [из него], первым назвав субстрат началом... Противоположности же суть: горячее, холодное, сухое, влажное и др.» (там же). Эта идея приобретает у Анаксимандра, по свидетельству Псевдо-Плутарха, космогонический характер — с ее помощью философ стремится объяснить рождение мира. Анаксимандр говорил, свидетельствует Псевдо-Плутарх, что «при возникновении этого космоса из вечного [?] выделилось нечто чреватое... горячим и холодным, а затем сфера пламени обросла вокруг окружающего Землю аэра [холодного тумана], словно кора вокруг дерева. Когда же она оторвалась и была заключена внутрь неких кругов, возникли Солнце, Луна и звезды» (10; 118). Вот он, новый тип космогонической гипотезы — гипотезы философской, где роль рождающегося первоначала играет апейрон, а роль силы, побуждающей к рождению стихий и воплощающейся в них, — выделяющиеся «из» апейрона противоположности.

Мысли, идеи Анаксимандра логично вытекают из того, что было сказано Фалесом, и переливаются в то, что будет сказано уже его последователями, например Анаксименом или Гераклитом.

Анаксимен одновременно и последователь Фалеса, и продолжатель линии Анаксимандра. И ему представляется, что можно найти такое первоначало, которое будет отвечать и идее Фалеса, и тем требованиям, кои выдвинул Анаксимандр: он считает началом воздух и бесконечное (τὸ ἄπειρον). Первоначалом — таков, по существу, логический путь мысли *Анаксимена* — должна стать самая бескачественная из [материальных] стихий (не обладающая всеми теми заметными и определенными качествами, которыми обладает, например, вода). А все же это должно быть качественное первоначало, которое человек способен так или иначе видеть, ощущать. Значит, делает вывод Анаксимен, первоначалом должен стать воздух как стихия природы. Воздух, как он полагал, более обширное, более «беспредельное» начало, чем вода. И в самом деле, ограниченность водных пространств, возможность высыхания каких-то тел — все это заметно невооруженному взгляду. Воздух же трудно увидеть, он — стихия, которая не имеет цвета, лишена обычных «телесных» качеств. Как правильно отмечают некоторые интерпретаторы, воздух у Анаксимена не был ни газом, ни вообще чем-то таким, что может на наших глазах изменять свои качественные состояния. Речь шла скорее о воздухе — «образе» всеобщей стихии. Слово «воздух» наполнялось у Анаксимена все более символичным, обобщенным, абстрактным содержанием. Но последний шаг в сторону первоначала, подобного апейрону, мыслитель

не готов был сделать. Поэтому Анаксимен — философ, во времени следовавший за Анаксимандром, — логически может быть скорее поставлен на промежуточную ступень между Фалесом и Анаксимандром.

Качественно новый шаг в философии суждено было сделать выдающемуся мыслителю древности — Гераклиту из Эфеса. Его по праву можно причислить к создателям *первоначальной формы философской диалектики.*

Глава 3. РОЖДЕНИЕ И ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ПЕРВЫХ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ И НОВЫЙ ОБРАЗ ФИЛОСОФСКОЙ МУДРОСТИ

Годы жизни ***Гераклита Эфесского*** точно неизвестны. Предполагают, что он был «в расцвете сил» в 69-ю Олимпиаду, т. е. в 504—501 гг. до н. э. (1; 176)[1]. Гераклит родился в Ионии, в Малой Азии, в греческом городе-государстве Эфесе. В VII—VI вв. до н. э. Эфес вместе с другими полисами греческого мира прошел через процесс демократизации; власть перешла от царского и аристократических родов к демократическим слоям населения, что имеет прямое отношение к Гераклиту Эфесскому. Он происходил из царского рода. По свидетельству Страбона (22А2), цари-жрецы (басилевсы) Эфеса происходили от Андрокла, сына афинского царя Кодра. Однако в то время Гераклит уже не только не мог притязать на связанные с его родословной привилегии, но и по собственной воле отказался даже от тех, которые все еще выпадали на долю представителей свергнутых царских родов или потомков аристократии. Он отказался от царского сана, по сути дела номинального, уступив его своему брату (1 (6); 177), и поселился при храме Артемиды Эфесской.

Живя при храме, Гераклит, согласно свидетельствам, проводил время очень странным для «нормального» человека образом: иногда играл с детьми в кости и в другие детские игры; иногда предавался «праздным» размышлениям. Греки дивились: потомок царского рода выбрал путь бедности. Но о Гераклите-мудреце они нередко вспоминали и в связи с серьезными для города обстоятельствами. Так, эфесцы, признав его одним из выдающихся мудрецов, полагали, что он может дать Эфесу наиболее мудрое законодательство. Но когда эфесцы, по свидетельству Диогена Лаэртия, «просили его дать им законы, он пренебрег их просьбой, сославшись на то, что город уже во власти дурного государственного устройства» (1 (2); 176).

Есть свидетельства и о том, что к Гераклиту присылали своих послов афиняне. Узнав о нем как о выдающемся философе, жители Афин захотели увидеть Гераклита в своем городе, услышать его, поспорить с ним. Гераклит отказался и от этого (1 (12); 78). Создается впечатление, что он сознательно и упорно вел уединенную жизнь ученого, философа, своего

---

[1] Здесь и далее свидетельства о Гераклите приводятся в переводе А.В. Лебедева. В скобках первая цифра — нумерация фрагмента по Марковичу, вторая цифра (или буква в круглых скобках) — разметка внутри фрагмента, последняя цифра — страница в книге А.В. Лебедева «Фрагменты ранних греческих философов». Курсивом даны слова и выражения, приписываемые самому Гераклиту.

рода отшельника. «Впав под конец в человеконенавистничество и став отшельником, — свидетельствует Диоген Лаэртий, — он жил в горах и питался травами и растениями. Заболев от этого водянкой, он спустился в город и, говоря загадками, спрашивал у врачей, могут ли они из ливня сделать засуху» (1 (3); 176).

Так же как и другие «первые философы», Гераклит, согласно свидетельствам, написал сочинение «О природе». Диоген Лаэртий сообщает, что оно делилось на три основные части: в первой речь шла о Вселенной, во второй — о государстве, в третьей — о богословии (1 (5); 177). Этим опровергается возможное представление о том, что сочинение «О природе» посвящено природе лишь в собственном, узком смысле слова. И можно предполагать, что в нем могло быть рассуждение о сущности, о сути всего существующего. Тогда сочинение, разделенное на раздумья о Вселенной (т. е. собственно о природе), о государстве и о божестве, и заключает в себе три самых главных сюжета, которые занимали всех древнегреческих философов, а вслед за ними философов других стран и эпох.

Гераклита современники порой считали дерзким, надменным человеком, не удосуживающимся разъяснить свои мысли-загадки, мысли-шифры. Греки называли его Темным. Диоген Лаэртий свидетельствует: «Говорят, Еврипид дал ему [Сократу] сочинение Гераклита и спросил о его мнении. Тот ответил: „Что понял — великолепно, чего не понял, думаю, тоже, а впрочем, нужен прямо-таки делосский ныряльщик"» (4; 179). Возникла целая литература, посвященная возможным толкованиям этого прозвища Гераклита. Так и остается неясным, назвали ли его Темным потому, что он писал на поэтическом, не очень понятном языке, или потому, что был склонен к афоризмам, звучавшим парадоксально, иногда вызывающе. Или потому, что задавал своим читателям, слушателям загадки, не предлагая разгадок. Или потому, что любил игру слов.

Не придавал ли Гераклит своим сочинениям малопонятную форму намеренно? Это могло соответствовать его философскому убеждению, выраженному в словах: *«Природа любит прятаться»* (8; 192). Во всяком случае, так полагал Цицерон, оправдывая Гераклита: «[Темнота] не заслуживает упрека в двух случаях: либо если привносишь ее намеренно, как Гераклит, „который известен под прозвищем Темный, ибо слишком темно о природе вещей рассуждал он", либо когда непонятность речи обусловлена темнотой предмета...» (4; 180). Впрочем, «темен», непривычен был и предмет Гераклита: речь ведь шла о скрытой природе вещей, о труднейшей для постижения диалектике мира. Главным материалом для размышления является само наследие, оставленное Гераклитом. Сохранилось более 100 фрагментов из его работ, которые специалисты считают подлинными (в упомянутом издании А.В. Лебедева 114 фрагментов представлены как подлинные, еще 11 — как сомнительные).

Размышления над фрагментами и реконструкция жизни, способов мышления Гераклита сопряжены с множеством трудностей. Действительно, фрагменты — и потому, что это отрывки, и потому, что Гераклит высказывался и изъяснялся «темно», — иногда загадочны, парадоксальны. Поэтому толкование, которое дает каждый из интерпретаторов, остается не более чем историко-философской гипотезой.

Гераклит как человек и мыслитель, видимо, в какой-то мере отличался от философов милетской школы. Так, среди материалов, приписыва-

емых Гераклиту, почти нет фрагментов астрономического, математического характера и т. д. Можно высказать предположение, что специальные преднаучные размышления, какие занимали много места у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, Гераклита уже почти не интересовали. Его в гораздо большей мере привлекало *философское размышление,* которое у него частично является абстрактным, а частично еще переплетается с множеством конкретных сюжетов. Несомненно и то, что Гераклита больше, чем его предшественников, волнуют, становясь объектом философских раздумий, социальные, этические, нравственные вопросы.

Мудрец и толпа

Иногда стиль и направленность размышлений Гераклита ставят в прямую связь с его происхождением из царского рода; отсюда-де его презрение к толпе, к большинству, к демократии и демократизму. Но Гераклит немногих «наилучших» выделяет совсем не по знатному происхождению, тем более не из-за богатства. Гераклит, безусловно, на стороне тех, кто делает выбор в пользу ценностей духа и добра. С нескрываемым осуждением относится он к людям, стяжающим материальные блага и богатства, неумеренным в удовлетворении своих желаний: *«Не к добру людям исполнение их желаний»* (71; 234). Но при этом специально обсуждается проблема именно плотских, материальных желаний. И здесь Гераклит выражает свои ценностные предпочтения вполне определенно: *«Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — бренным вещам, а большинство обжирается, как скоты»* (95; 244). Характерной для Гераклита иронией проникнуты следующие слова (свидетельство Климента Александрийского): *«Ищущие золото много земли перекапывают, а находят мало»* (10; 193).

К чему же должен стремиться человек? Может ли он бороться со своими житейскими страстями и одолеть их? Один из главных пороков, против которых с истинной страстью выступает Гераклит, — это невежество. А оно многолико. Невежественны те, кто поддается обманчивому человеческому мнению, кто ленив в размышлении, кто в погоне за богатствами не занимается совершенствованием своей души. Распространенный вид невежества таков: люди верят в то, что им внушают. Гераклит с возмущением говорит о таких людях и противопоставляет толпе — «наилучших»: *«Один мне — тьма* (десять тысяч. — *Н. М.*), *если он наилучший»* (98; 245).

Кого же относит Гераклит к «наилучшим»? «Наилучшие» — как раз те, кто размышление, совершенствование души предпочитает «скотскому» пресыщению чисто материальными благами. Но «наилучшие» — не просто люди, которые приобретают знания, хотя размышлять, рассуждать, накапливать знания, конечно, очень важно. Для Гераклита уже разумение есть своего рода добродетель. И каждый человек может развить в себе благодетельную способность к размышлению, к познанию самого себя. Следовательно, Гераклиту неверно приписывать мнение, согласно которому люди от рождения или в силу своего происхождения склонны или не склонны, способны или не способны к размышлению и самопознанию. Нет, такая способность, согласно Гераклиту, в принципе дана всем людям, нужно лишь правильно воспользоваться ею. Мудрец из Эфеса снова и снова атакует пагубное, по его мнению, употребление людьми души, дарованной им и доступной совершенствованию.

Толпу, по убеждению Гераклита, и составляют люди, которые не дали себе труда расстаться с невежеством, легковерием и устремиться на путь мудрости. Мудрых людей вообще очень мало — большинство к мудрости так и не приобщается. При этом Гераклит наиболее яростно борется даже не против людей, которые легко верят чьим-то мнениям, — главный удар направлен против тех, кому верит толпа, кто в глазах толпы слывет многознающим. Вот свидетельство Климента Александрийского: «Ионийские Музы [= Гераклит] дословно говорят, что большинство, т. е. мнимомудрые, *„следуют певцам деревенской черни и поют мелодии (номосы) <толпы>, того <не> ведая, что многие — дурны, немногие — хороши"*» (101 (b); 247). В версии Прокла то же изречение Гераклита звучит так: *«В своем ли он уме? В здравом ли рассудке? Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие — дурны, немногие — хороши»* (101 (a); 246).

Своим согражданам Гераклит бросает жесткое обвинение в том, что они не терпят в своем городе «наилучших», т. е. мудрейших и достойнейших людей. *«Эфесцы заслуживают того, чтобы их перевешали всех поголовно за то, что изгнали они Гермодора, мужа из них наилучшего, сказавши: „Среди нас никто да не будет наилучшим! А не то быть ему на чужбине и с другими!"»* (105 (a); 247). Поскольку с поведением эфесцев перекликаются действия индивидов и народов, живущих в наши дни, надо полагать, не устарело и страстное разоблачение Гераклита.

В ряд многознающих, но не мудрых включен даже Пифагор, которого Гераклит, не стесняясь в выражениях, называет «мошенником», «предводителем мошенников», «изобретателем надувательства» (17, 18; 196). Гераклит, таким образом, отваживается выступить против распространенных в народе способов мысли, против обычного понимания мудрости, а заодно и против высших авторитетов древнегреческой культуры. Какой же грек не чтил Гесиода или Гомера? Но, во-первых, и мудрые могут ошибаться, почему и не следует создавать чей бы то ни было культ. *«Люди были обмануты явлениями, подобно Гомеру, даром что тот был мудрее всех эллинов. Ведь и его обманули дети, убивавшие вшей, загадав: „Что видали да поймали, того нам поубавилось, а чего не видали и не поймали, то нам в прибыток"»* (21; 197). Во-вторых, Гомеру не свойственна мудрость в строгом смысле слова, мудрость, возникшая уже вместе с философией, а доступно лишь многознание. И хотя *«многого знатоками должны быть любомудрые мужи»* (7; 191), истинная мудрость принципиально отличается от многознания. Гераклит изрекает: *«Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем»* (16 (a); 195).

В другом фрагменте из Гераклита читаем: *«Гомер стоил того, чтобы его выгнали с состязаний и высекли, да и Архилох* (известный греческий эпический поэт. — *Н. М.) тоже»* (30; 203). Или о Гесиоде: *«Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает — про того, кто не знал [даже] дня и ночи!»* (43; 214). Чего же не знал Гесиод? Что день и ночь «суть одно» (там же), т. е. он не знал диалектики, а потому не заслуживает имени мудрого. Тем самым Гераклит четко отвергает мифологически-поэтический способ рассуждения. И когда самого Гераклита упрекают в склонности к образному, символическому языку, который сродни языку мифов, то, видимо, не принимают в расчет неприязнь его

к Гесиоду, Гомеру, к другим поэтам, создателям мифов. А также то, что Гераклит пытался выработать пусть и символически-образный, но уже и *немифологический стиль* размышления и письма. Достается от Гераклита и греческим мистикам. Вот красноречивое свидетельство Климента Александрийского: «Кому прорицает Гераклит Эфесский? *„Бродящим в ночи* (магам), *вакхантам, менадам, мистам"*. Это им он грозит посмертным воздаянием, им провещает огонь, ибо *„нечестиво они посвящаются в то, что считается таинствами у людей"»* (87 (а); 240).

«Невежеством» у Гераклита объявляется и «почтенная» вера в некоторые религиозные культы. Гераклиту свойственна богоборческая тенденция, воплощающаяся в некоторых его фрагментах. Гераклит развенчивает дионисийский культ, который был так чтим в Греции, остроумно и метко критикует людей, поддерживающих культ Диониса.

Итак, **критическая в адрес религии и мифологии, богоборческая тенденция, критика всяких мистерий и культов, т. е. собственно народного суеверия, — все это характерные отличия философии Гераклита.** Он как бы объединяет многие ненавидимые им суеверия в собирательный образ «невежества», которое овладевает легковерной толпой. И в принципе Гераклит был прав; ведь большинство греков в его время поклонялись богам, отдавая предпочтение то тем, то другим религиозным культам. Критика Гераклита в адрес соотечественников не является, стало быть, беспочвенной: он отважно выступает против всегреческих предрассудков и невежества.

Но, может быть, Гераклит вообще был циником, о которых принято говорить, что у них нет за душой ничего святого? Может быть, он просто подсмеивался над греками и не хотел ни о чем рассуждать серьезно? Иногда Гераклиту приписывают именно такой способ поведения: он-де намеренно развенчивал все то, что грекам было особенно дорого. Но у Гераклита есть целый ряд фрагментов, в которых об общегреческих ценностях говорится всерьез. Например, о павших в бою он говорит: *«Убитых Аресом боги чтут и люди»* (96 (а); 244). Столь же серьезно и приподнято высказывается Гераклит о «наилучших» людях, достойно встретивших смерть: *«Чем доблестней смерть, тем лучший удел выпадает на долю [умерших]»* (там же). Есть в философии Гераклита, так сказать, ценность всех ценностей, которой он по-настоящему поклоняется. Речь идет о законе. *«Народ,* — говорит Гераклит, — *должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]»* (103; 247). Очевидно, имеется в виду не всякий наличный закон какого угодно государства. (Недаром же Гераклит отказался законодательствовать в Эфесе!) Но ценность истинного закона для него — не просто высокая, но абсолютная. Эта мысль встречается позднее у Сократа и Платона.

Новое в понимании первоначала (идея огня)

Поверхностному наблюдателю может представиться, что Гераклит просто примыкает к древнегреческим ионийским философам, во всяком случае, встает рядом с Фалесом и Анаксименом. Ведь он тоже утверждает, что первоначало есть одна из материальных стихий, а именно огонь. Но огонь *у Гераклита в еще большей мере символ, чем Фалесова вода, огонь есть символ всеобщей стихии,* даже стихийности. Как убедительно

показано в историко-философской литературе, Гераклит избирает именно огонь, потому что благодаря этому символу возникает образ более живого, динамического первоначала. Предшествующие же философы пришли к тому, что во имя спасения идеи первоначала его нужно объявить не подверженным изменениям.

Для Гераклита важно, что избранное им первоначало позволяло выйти к космической целостности мира. Кстати, здесь он имел все основания опереться на предшественников, в частности на Анаксимандра. Последний утверждал, что где-то и когда-то «из первоначального огня» рождались светила, планеты. Предполагалось, что из первоогня возникла и сама Земля.

«Обращения огня: сначала море; а [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престе́р [ду́тель]» — так Климент Александрийский передает мысль Гераклита, комментируя ее: «...под действием управляющего всем логоса и бога огонь превращается через воздух в жидкость, как бы семя упорядоченного космоса, которое он называет морем» (53; 220). Иными словами, «**огненное» первоначало помогало объяснить и происхождение Вселенной, и постоянное взаимодействие стихий, элементов.** В умозрительной догадке древних относительно огня есть нечто сохранившееся в последующей космогонии, в которой нередко воспроизводилась идея о планетах как остывших — а некогда раскаленных, огненных — телах.

Образ огня у Гераклита, как оказалось, был по-своему перспективным. Но особенно важной была решимость древнего мыслителя истолковать «огненное» начало как космогоническое, космопроизводящее. Огонь в качестве первоначала был по-своему удобен и для того, чтобы получить принцип объяснения не только космогонических, но и всяких других, а именно *общеприродных* явлений. Причем объяснить их ссылками на чисто природные, материальные основания. Как, скажем, объяснить взаимопревращение стихий? Апелляция к огню или просто «включение» огня во взаимопревращение материально-телесных процессов позволяет Гераклиту дать довольно убедительные объяснения.

Вот, к примеру, один из фрагментов Гераклита, где речь идет об истолковании космических и физических процессов: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (51; 217). Таковы типично гераклитовский образ космоса и главная «парадигма» космогонии: всегда существовавший первоначальный огонь то разгорается, то угасает, и тем самым обеспечивается непрерывность рождения и исчезновения в мире природы. Или возьмем такой гераклитовский образ: огонь — это нужда, недостаток и избыток (55; 223). Но у Гераклита огонь как символ включает и социально-нравственные оттенки, становится неким «воздающим» началом. Что-то подобное, вспомним, было уже у Анаксимандра и Анаксимена: у них некоторые космогонические, космологические фрагменты стали включать в себя идеи воздаяния, наказания. Та же мысль, но уже более отточенная, ясная, есть и у Гераклита, толковавшего огонь и как природную, и как нравственную силу. «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит», — свидетельствует Ипполит, прибавляя: «...Гераклит полагает, что огонь — единственный элемент и что из него возникла Вселен-

ная. Потому-то он и пугает нас, и грозит, что некогда Вселенная будет испепелена, поскольку она разложится в то, из чего возникла» (82; 239). (Для XX в. угроза «испепеления» Вселенной оказалась вполне реальной.) Огонь в истолковании Гераклита есть нечто вроде судьбы, которая несет с собой какое-то воздаяние, пусть и не устанавливая космическую «справедливость» (на что вроде бы «намекают» некоторые переводы Гераклитовых фрагментов), но все же предполагая некую «заимообразность» [= «за счет другого»] (28; 201), т. е. внутреннюю взаимозависимость или, употребляя современный термин, обратную связь происшедшего, содеянного и их последствий.

Итак, везде огонь; все — *от* огня, *из* огня, *из-за* него. *«Всем этим правит Перун»* — так передает доксограф Ипполит слова Гераклита, разъясняя: «„Перуном" же он называет вечный огонь. Он называет его нуждой и избытком» (79; 237). Продолжается и усиливается логическая линия «развертывания» некоего абстрактного, но вездесущего, всеохватывающего первоначала. Но у Гераклита есть и существенное приращение мысли: он уже довольно четко различает три «единства». Во-первых, **выделяется природа в целом как носительница всего, что есть, всего, что возникает и исчезает,** огромного, необозримого множества всего существующего. Во-вторых, **выделяется и становится «предметом мысли» огонь как первоначало.** «Раскол» и единство первого и второго — природы в целом и первоначала — уже более или менее традиционны для древнегреческого философствования. Но **как из природы, так и из огня** Гераклит, в-третьих, **выделяет —** не отрывая от них, но все-таки отличая — **то, что называет логосом.** Буквально это означает «слово». Но понятие логоса у Гераклита приобретает особый вид.

Идея логоса

Философ Гераклит изображает логос как то, познание чего требует совершенно особых усилий и предполагает изменение обыденных установок сознания. Логос — «слово», «речь» самой вечной природы. Об этом важнейший фрагмент Гераклита, переданный Секстом Эмпириком: *«Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] так, как они есть. Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие»* (1; 189). Что же выясняется о логосе в первую очередь из фрагментов Гераклита? Логос скрыт от большинства людей. Чаще всего они о логосе слыхом не слыхивали. Но если им о нем и поведать, рассказать, то вряд ли они сразу поймут, что это такое. Парадокс, однако, заключается в том, что с логосом, управляющим всеми вещами, люди постоянно соприкасаются, но *«с чем они в самом непрестанном общении... с тем они в разладе»* (свидетельство Марка Аврелия — 4; 191).

Логос в понимании Гераклита — то, что присуще всем и всему, то, что всем и через все управляет. Видимо, это одна из первых формулировок, где идея первоначала смыкается с едва забрезжившей на философском горизонте идеей всеобщего закона, управляющего сущим. Обе пока

еще слитые, нерасчлененные, но в тенденции расчленяющиеся идеи составляют смысл понятия «логос». С точки зрения перспективы очень важно и интересно как раз Гераклитово выделение логоса, отличение его от природы как всего существующего и от огня как некой «первоначальной» материальной стихии. В тенденции здесь содержится возможность вычленения деятельности по описанию и изучению природы, возможность отличить философию от физики, от физического объяснения. Но пока, конечно, у самого Гераклита все три элемента едины. И все они объединены идеей первоначала, хотя уже и различены в ней.

Опыт предшествующей философии доказывал, что первоначало нельзя отождествить ни с каждой отдельной вещью, ни с какой-то определенной материальной стихией. Впоследствии предстояло установить, что первоначало нельзя объединить и с материей вообще. Почему? Да потому, что, чем дальше, тем больше философы будут задаваться вопросом: как объединить мир и человека, а в человеке — его тело и его дух? Как объединить в понятии первоначала человеческое и природное? **Надо было найти такой принцип, который объединяет любое тело, в том числе и тело человека, и то, что с телом связано, но ему никак не тождественно, то, что античные мыслители уже назвали душой.** Потом трудные поиски универсального единства мира и человека приобретут в философии, да и во всей культуре, более четкие очертания. Они выльются в постановку *проблемы бытия.* Но у истоков этих размышлений, которые впоследствии станут неотделимыми от философии как таковой, — мысли, парадоксы, загадки, противоречия, сформулированные Гераклитом и элеатами.

Гераклита интересует, что такое человеческая душа, а иными словами, что такое человеческие мысли, страсти, волнения. И кстати, огонь как первоначало для Гераклита приемлем еще и потому, что ему кажется: душу можно уподобить огню. Человеческая душа, полагает Гераклит, это какой-то невидимый динамичный огонь. Уподобление души огню толкает Гераклита к *одушевлению природы.* Он так и говорит: «Мы эту душу (т. е. огонь) в вещах не видим». Но во всех вещах есть огонь, он — всеобщее первоначало, а одновременно и душа мира, душа вещей. В человеческом же теле душа принимает вид страсти, размышления, мысли, страдания и т. д. Здесь прежде всего находит последовательное развитие идея первоначала. Ведь, действительно, греческие философы так и замышляли себе первоначало: оно управляет всем через все. Это то всеобщее, объемлющее, которое нужно всему — природе и человеку, телу и душе, вещи и мысли. Как найти такое — истинно всеобщее — первоначало?

Не следует полагать, что Гераклит первым задумался о душе, о духовном. Милетские мудрецы тоже рассуждали о душе. Но к их рассуждениям Гераклит, судя по всему, относился критически. Обращаясь ко всякому человеку, который бы самодовольно объявил, что познал душу, Гераклит говорит: *«Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути* [= *в каком бы направлении*] *ты ни пошел: столь глубока ее мера* [= „объем", λόγος]» (67 (а); 231)[1]. Когда Гераклит рассуждает о «сухой» и «увлажненной» душе, то его философские определения перемежаются

[1] В этом фрагменте душа-воздух (в другом случае названный престер-дутель); здесь Гераклит отражает представления о «бесконечном» воздухе, соотносимом с «бесконечной» землей у Ксенофана. Для воздуха не было еще устойчивого термина.

с нравственно-бытовыми сентенциями. Души, по Гераклиту, рождаются из влаги: *«из влаги испаряются»* (40 (а); 209). Но оставаться влажными им не подобает. *«Сухая душа — мудрейшая и наилучшая»* (68 (0), 231). А вот всегда влажная душа — это настоящее бедствие, что очевидно в случае такого порока, как пьянство. *«Когда взрослый муж напьется пьян, его ведет [домой] безусый малый, а он сбивается с пути и не понимает, куда идет, то душа его влажна»* (69 (а); 233).

Душа толкуется Гераклитом как первооснова человеческой жизни и познания. Пусть, например, глаза и уши даны всем зрячим и слышащим людям, но сколь по-разному они видят и слышат! *«Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские»* (13 (а), 193). В человеческом сердце идет настоящее противоборство желаний. *«С сердцем бороться тяжело,* — сетует Гераклит, — *ибо чего оно хочет, то покупает ценой души* [= *„жизни"*]» (70 (0); 233).

Диалектика в философии Гераклита

Гераклит знаменит не только интересными и глубокими размышлениями о первоначале. Еще более славен он как **великий древнегреческий диалектик**[1]. Те диалектические мысли и идеи, которые в зародыше и стихийно заключены в концепции первоначала первых греческих философов, получают у Гераклита более четкую артикуляцию, дальнейшее развитие. **Диалектика у Гераклита, как и у его предшественников, — это прежде всего констатация и фиксирование вечности происходящих в мире изменений.** Мысль об изменениях, характерная для самых первых греческих философов, у Гераклита приобретает форму мысли всеобщей, т. е. *философской идеи.* Все изменяется, и изменяется постоянно; нет предела изменениям; они есть всегда, везде и во всем — вот что спрессовано в знаменитой краткой формуле, приписываемой Гераклиту: «Все течет, все изменяется». Какой бы простой и банальной ни казалась эта формула человеку сегодняшних дней, необычной, новаторской и мудрой она выглядела тогда, когда впервые в емкой, обобщенной форме представила результаты тысячелетних наблюдений, раздумий человека об окружающем мире и своей собственной жизни. Переход здесь весьма тонкий. Скажем, наблюдения за рекой легко могут склонить мыслящего человека к идее изменений. У Гераклита же — река не более чем символ, благодаря которому понятным для людей способом утверждается *всеобщая мысль.* Такова же роль других Гераклитовых символов — огня, войны (вражды) и др. Повязанность мысли Гераклита с символами, образами — специфическая черта его философии, да и всего древнегреческого любомудрия. **Это диалектика изменений в образах и символах.** Хотя мысль об изменении то и дело приобретает в фрагментах, приписываемых Гераклиту, всеобщий, абстрактный характер, она объединяется с хорошо запоминающимися образами, делающими философскую мудрость живой, понятной. Например, солнце Гераклит характеризует как *«новое ежедневно,*

[1] Слово «диалектика» употребляется здесь в значении, которое ему придали более поздние философы. Аристотель же применяет слово «динамика», имея в виду философов, начиная с Зенона. Но представляется оправданным употреблять его и применительно к рассуждениям более ранних авторов и особенно, конечно, Гераклита.

но и всегда и непрерывно новое» (58 (а); 225). В другом случае Гераклит говорит: *«На входящего в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды»* (40 (а); 209). Поэтому, согласно Гераклиту, в одну и ту же реку нельзя войти дважды.

Специфика диалектики Гераклита еще и в том, что мысль об изменениях объединяется здесь с идеей единства и борьбы противоположностей. Предвестником такого подхода, как уже упоминалось, был Анаксимандр. Гераклит как бы извлекает из недр внутренней логики первоначала только брезжившую идею единства и борьбы противоположностей и подробно, уже именно по-философски, развивает ее. Идея Единого — и, стало быть, приведения к Одному, к единству — соседствует с идеей раздвоения Единого, выделения из него противоположностей. *«Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно»*, — говорит, согласно свидетельству Ипполита, Гераклит (26 (а); 199). Гераклит утверждает не просто существование противоположностей, но их неизбывность и всеобщность. Противоположности существуют везде. Эта идея воплощается у Гераклита в некоторой космической, но также в этической и эстетической формах. Ибо наличие противоположностей для Гераклита — основа и существования, и гармонии мира. Противоречивость сближает — таков гераклитовский парадокс.

Еще одна диалектическая идея — борьба, «вражда» противоположностей. **Гераклит был изобретателем идеи борьбы противоположностей как конструктивного философского начала.** В изображении Гераклита борьба, распря, война имеют глубинное отношение к рождению, возникновению, расцвету, т. е. к самой жизни. *«Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей... и что все возникает через вражду и заимообразно* [= „за счет другого"]» (28 (а); 201). В этой связи Гераклит снова вступает в полемику с Гомером: ведь тот, молясь, *«чтобы „вражда сгинула меж богами и меж людьми", сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]», «ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия...»* (свидетельство и комментарий Плутарха — 28 (b^3); 202).

Три основополагающие диалектические идеи, которые были выделены из корпуса гераклитовских фрагментов, внутренне связаны друг с другом, друг в друга переливаются, в чем также уже проявляется диалектика — **в ее облике диалектики философских идей.** Раз мы приняли, вместе с Гераклитом, идею-образ вечного изменения: в одну и ту же реку нельзя войти дважды, то логично сделать вывод в несколько иной форме: в ту же реку вступаем и не вступаем, существуем и не существуем. Одно состояние уступает место другому, *«холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается»* (42 (а); 214). Так идея всеобщей изменчивости поворачивает к нам другой свой лик — она переливается в тезис о *единстве противоположностей.* Изменение и есть, по Гераклиту, совмещение крайностей — прежде всего существования и несуществования, но также уничтожения и возникновения. Ведь уничтожение одного есть возникновение другого.

Противоположности едины, неотрывны друг от друга. И эту неотрывность Гераклит пытается разъяснить и на трудных, непонятных, и на простых примерах. Он говорит об обычных людях: *«Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение*

(гармония), как лука и лиры» (27 (a); 199). Есть очень много толкований этих Гераклитовых образов. Вероятно, под «перевернутым соединением (гармонией) лука и лиры» он имел в виду то, что лук и лира — противоположности: «вражда» и единство уничтожения, смерти и красоты; разъединяющей войны, понимаемой в самом широком смысле — как вражда, распря, и единящей красоты, символизируемой образом лиры. Вместе с тем каждая из этих вещей (лук и лира) — символы единства двух зримо соединенных друг с другом концов. Музыка, гармония рождается именно потому, что лира соединяет струны. Лук — изогнутая палка, у которой два конца соединены. Иными словами, лишь тогда, когда две как бы противоположные части соединяются вместе, и существуют предметы. (Свидетельство Порфирия: «...гармония натянута в противоположные стороны» и «стреляет из лука» посредством противоположностей. — 27 (e^4); 200.) Пользуясь этими наглядными образами, Гераклит и делает «зримой» идею раздвоения единого и взаимодействия противоположностей. Есть и более «конкретные» толкования Гераклитова образа лиры. Например, Платон считает (и к нему присоединяются многие авторы), что этот образ символизирует возможность гармонии низких и высоких звуков, которые, хотя и противоположны, мелодией могут быть приведены в гармоническое согласие (27 (b); 199).

В своде фрагментов Гераклита встречаются образы, связанные с техникой или наукой и символизирующие ту же идею. *«У чесала путь прямой и кривой „один и тот же"».* Иными словами, «у орудия, называемого „улиткой" [= винтом], в мастерской валяльщика вращение прямое и кривое, т. к. он идет одновременно вверх и по кругу» (32 (a); 204). Та же идея заключена в фрагменте, связанном с геометрией: *«...совместны у (окружности) круга начало и конец»* (34 (a); 206). «...Начертив круг, начала не сыскать», — комментирует Псевдо-Гиппократ (34 (b^2); 206).

Диалектика входила в историю философии и культуры, а потом продвигалась вперед также и через рассуждения, которые **демонстрировали относительность представлений человека о мире и самом себе, ставили философов и интересующихся философией людей перед мировоззренческими, логическими, математическими парадоксами, загадками, противоречиями, трудностями.** Ко времени Гераклита философия уже накопила немало таких парадоксов, загадок. Подобные формы мысли — по мере развития философии они усложнялись и видоизменялись — были не только свидетельствами накопившихся в философском объяснении мира противоречий и затруднений, но и своего рода точками роста диалектики. Это в такой же мере относится к парадоксам Гераклита, апориям элейца Зенона и антиномиям Канта.

Гераклит был отчаянным спорщиком. Слово «διαλέγομαι» («спорю»), пожалуй, ближе всего связано как раз с гераклитовской диалектикой. Кроме того, что Гераклит полемизирует с учениями предшественников, он в какой-то мере предчувствует, как бы «вычисляет» возможность зарождения такого способа философской мысли и *публичного диалога,* который несколько позже воплотится в первоначальных формах древнегреческой софистики. Предвосхищая мыслью что-то подобное софистике или, быть может, уже и наблюдая зарождение софистических парадоксов в практике древнегреческой жизни, всегда наполненной полемикой, Гераклит сам не только формулирует философские тезисы об

относительности, субъективности мнений, принципов, ценностей, но, предвидя их возможную разрушительную силу, все же ставит в зависимость от нетленных для него идей логоса, истины, единства, добра и красоты. Иногда эта черта гераклитовской диалектики не принимается в расчет. В таких случаях из Гераклита как бы делают глашатая древнегреческого релятивизма. Основанием для такого подхода служат некоторые фрагменты эфесского мыслителя, которые, однако, вырываются из более широкого контекста и отделяются от целостности его философии.

Гераклит в своих сочинениях, если судить по некоторым из сохранившихся фрагментов, настраивал на готовность к познанию неожиданного, скрытого, обескураживающего и парадоксального. *«Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного»*, — говорил, по свидетельству Климента Александрийского, Гераклит (11; 193). «Нечаянным» же могло казаться и то, что привычные греку житейские знания и понятия, согласно которым различные качественные состояния несовместимы друг с другом, Гераклит находит возможным соединить с их противоположностями. Отличается ли чистая вода от грязной? Может ли одна и та же вода в одно и то же время быть и чистой, пригодной для жизни и для питья, и грязной, для всего этого непригодной? Грек, скорее всего, уверенно и однозначно отвечал на подобные вопросы отрицательно, да еще, наверное, дивился, почему кому-то приходит в голову их задавать. А у Гераклита наготове был неожиданный, парадоксальный положительный ответ: «И грязное и чистое, говорит [Гераклит], — одно и то же, и пригодное и непригодное для питья — одно и то же. *„Море,* — говорит, — *вода чистейшая и грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная"»* (35 (а); 206). (Конечно, такое можно было уверенно утверждать в эпоху, когда моря еще не сделались, как в наше время, губительными и для рыб!) Так, сталкивая обыденное сознание с философскими парадоксами, Гераклит снова и снова отстаивал идею единства, тождества противоположностей. Польза или вред чистой, казалось бы, только живительной или только губительной грязной воды оказывались относительными. Гераклит напоминал и о других примерах: *«...свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой»* (36 ($а^1$); 206); *«...птицы моются пылью»* (36 ($с^1$); 208); *«ослы солому предпочли бы золоту»* (37 (а); 208); «быки чувствуют себя счастливыми, когда находят в корме горькую траву вику» (38 (а); 208) и т. д.

Прекрасное или безобразное могут совмещаться в одной и той же вещи, в одном и том же состоянии, человеке и т. д., в зависимости, так сказать, от точки отсчета. Сказанное верно и в отношении жизни и смерти, рождения и гибели. Чтобы убедиться в этом, людям достаточно поразмыслить о самих себе. «*Рожденные жить, они обречены на смерть* (а точнее, на упокоение), *да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть»* (99 (а); 246). Желая уподобить смену человеческой жизни смертью превращениям «мерами вспыхивающего» и «мерами угасающего» огня, Гераклит изрекает: *«Человек — свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув»* (48 (а); 216). Смерть одного состояния — момент рождения чего-то другого. Этот парадокс помогает подтвердить идею взаимопревращения тел, состояний, стихий, в свою очередь питающую идею бесконечности изменений. *«Душам смерть — воды рожденье, воде смерть — земли рожденье...»* (66 (а); 229). Мысль древних о взаимопре-

вращениях, переливах друг в друга противоположных вещей, состояний, стихий Гераклит, таким образом, тоже предпочитал зафиксировать в виде диалектического парадокса. Казалось бы, что может быть несовместимее, чем Солнце и ночь? Если светит Солнце, то это заведомо значит, что нет ночи. Однако и здесь Гераклит заготовил свой парадокс: *«Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь»* (60 (0); 226).

Парадоксы, загадки, ирония Гераклита всегда побуждали к спорам и поиску разгадок. Так, эфесский мыслитель изрек, что Солнце, которое *«правит космосом», «шириной [всего лишь] в ступню человеческую»* (57; 224). Загадка тут в том, что другие фрагменты из Гераклита свидетельствуют о его «почтительном» отношении к Солнцу как главному среди небесных тел. *«Солнце же, будучи их эпистатом* [распорядителем] *и судьей, дабы определять, регулировать, знаменовать и объявлять перемены и времена года, которые все порождают...»* (64 (a); 228). Почему же судья, распорядитель, правитель космоса так иронически «унижен»: шириной он всего лишь в человеческую ступню? Через парадокс — Солнце и вознесено над миром, человеком, и приближено к ним — Гераклит утверждает по крайней мере две важнейшие философские идеи. Во-первых, при всем «привилегированном» положении Солнца в космосе не дано ему нарушить естественный порядок Вселенной, что, собственно, разъясняет сам Гераклит: Солнце *«не преступает положенных границ, ибо если оно <преступит> должные сроки, его разыщут Эринии, <союзницы Правды>»* (57; 224. 52; 220). Во-вторых, величина Солнца тут поставлена в рамки человеческого видения и наблюдения, субъективных мерок жизнедеятельности человека, борьбы таких противоположностей, как размышление и чувственное наблюдение. Об этом верно сказал Сенека, комментируя интересующий нас гераклитовский фрагмент: «Хотя разум доказывает, что Солнце больше Земли, взор наш сократил его до таких размеров, что мудрые мужи утверждали, будто оно величиной в ступню» (57 (d); 225).

Аристотель считал, что гераклитовская диалектика оказала огромное влияние на Платона. Трудно не верить Аристотелю, ведь он был учеником Платона. В интеллектуальной судьбе многих последующих философов, причем таких несхожих, как Гегель и Ницше, можно обнаружить глубокое воздействие гераклитовских идей и образов. Итак, непреходящая заслуга Гераклита в том, что он, представив мир множественных, смертных вещей, человеческий мир подвижным, изменчивым, текучим, разделенным на противоположности, в то же время удержал идею единства и закономерного порядка в неизмеримом, всегда задающем загадки, до конца не познанном и непознаваемом космосе.

Иначе обстояло дело в философии элеатов — тоже великой своими открытиями, интеллектуальными новшествами. Именно она вывела античную мысль к одной из самых грандиозных идей — *философской идее бытия.* Но не смогла, натолкнувшись на глубочайшие мыслительные трудности противоречия, объединить бытие и движение.

2. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА. ИДЕЯ И ПАРАДОКСЫ БЫТИЯ. ФЕНОМЕН КСЕНОФАНА

«Зачинателем элейской школы, — свидетельствует Климент Александрийский, — был Ксенофан Колофонский», который, «по словам Аполлодора... родился в 50-ю Олимпиаду [580—577 до н. э.] и дожил до времени

Дария и Кира». Эту дату рождения Ксенофана подтверждает и Секст Эмпирик (8; 157). Видимо, ***Ксенофан Колофонский*** был одним из самых известных и влиятельных греческих мудрецов середины VI в. до н. э. Подобно другим ранним философам, он — фигура почти легендарная. Но хотя некоторые свидетельства о его жизни и творчестве считаются спорными, есть среди них и такие, которые в согласии и даже единообразии повторяют разные доксографы. Совпадения в их сообщениях позволяют как бы вылепить воображением образ мудреца Ксенофана, и напоминающий ранее обрисованный тип первых философов, и отличающийся от него.

Ксенофана называют «натурфилософом» (свидетельство Страбона — 20; 159), учеником натурфилософа Архелая (6; 157). Для этого есть основания, ибо вслед за предшественниками основатель элейской школы рассуждал о природе и природном первоначале. Но еще чаще Ксенофана ставят в ряд выдающихся поэтов Древней Греции: как говорил Аристотель, с «Гомером при жизни [соперничал] Сиагр, после смерти — Ксенофан Колофонский, с Гесиодом при жизни — Керкоп, после смерти — упомянутый Ксенофан» (19; 159). Доксографы высказывали, правда, и сомнения в глубине и яркости поэтического таланта, коим был наделен элейский мудрец, однако характерно, что это делали авторы, порицавшие Ксенофана и его последователей за богоборчество. Например, Филон Александрийский задавал такой гневно-риторический вопрос: «Но почему Эмпедокл, Парменид, Ксенофан и хор их подражателей не получили в удел вдохновения от Муз, когда занимались богословием?» (26; 159). «Богословие» — это, разумеется, поздний термин, который не передает адекватно ни специфику древнегреческих размышлений о богах, ни тем более особую направленность мыслей Ксенофана. Ибо основатель элейской школы не просто был одним из первых мудрецов, более глубоко занявшихся вопросом о богах, созданных греками и другими народами. Он стал философом-богоборцем, чья критика идей о богах была такой остроумной и убедительной, что оставила в веках заметный след. Гераклит, как бы он ни боролся с Ксенофаном, в этом отношении шел по его стопам. Вместе с тем мысль о нетождественности античного богоборчества с атеизмом как раз примером Ксенофана может быть подкреплена и проиллюстрирована.

Прежде всего, элейский мудрец указал на трудности, парадоксы, которые философское учение о первоначале, теперь уже довольно развитое, позволяло ему обнаружить и в обыденных религиозных представлениях, и в «богословских» учениях. Аристотель, видимо, считая достойными подражания полемические приемы Ксенофана, специально пишет в своем сочинении «Риторика»: «Другой [риторический топос] основан на том, что если тождественно следствие, то тождественны и посылки, из которых оно вытекает. Примером может служить изречение Ксенофана о том, что как утверждающие, что боги родились, так и утверждающие, что боги умерли, одинаково впадают в нечестие. В обоих случаях получается, что в какой-то момент богов нет» (12; 158).

Основатель элейской школы в самом деле «ловит» своих предшественников, широко развернувших теогонические фантазии, на внутреннем противоречии их рассуждений: если Бог — постоянная первооснова и прародитель всего существующего, то сам он не может быть когда-то, где-то и из чего-то рождающимся, возникающим.

Но люди мнят, что боги были рождены,
Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же].

(14; 171)

Однако если боги видятся подобными человеку (антропоморфными), а такими изображали своих божеств и греки, и другие народы, то возникает немало несообразностей. Человекоподобие так или иначе лишает богов и всемогущества, и совершенного разума, и высокой нравственности. Боги в мифологических представлениях оказываются, с одной стороны, причастными ко всему, что происходит с людьми, к их действиям, поступкам, а значит, также к проступкам, преступлениям. Секст Эмпирик так передает поэтическое обвинение Ксенофана:

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно].

(11; 171)

С другой стороны, и сами боги тогда погрязают во вполне человеческих пороках.

Путешествия, ознакомление с пониманием и изображениями божеств в других странах, сравнение их с верованиями соотечественников дали Ксенофану материал для весьма крамольных по тем временам утверждений о богах. Разные народы, заявлял Ксенофан, не просто изображают богов людьми, но живописуют их по своему конкретному образу и подобию:

Эфиопы... черными и с приплюснутыми носами,
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми...

(16; 171)

Ксенофан, по свидетельству Климента Александрийского, зло вышучивал распространенные в его эпоху представления о богах как вредные человеческие суеверия. Он предлагал вообразить, какими бы могли быть боги у животных, обладай они возможностью мыслить, высказывать свои мысли, создавать образы:

Если бы руки имели быки и львы или <кони>,
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди.
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли.
Точно такими, каков у каждого собственный облик.

(15; 171)

Однако борьба против обыденных суеверий и наиболее известных теогоний отнюдь не приводила Ксенофана к отрицанию самой идеи божества. Напротив, он стремился очистить эту идею от того, что ему казалось ложным суеверием. **Ксенофана правомерно считать одним из первых в истории европейской мысли изобретателей идеи неантропоморфного, абстрактного, можно даже сказать, «философского бога».** И если

не конкретный результат, к которому пришел Ксенофан, то *путь* его размышлений, сомнений, аргументации стал впоследствии весьма перспективным. Поэтому критическая ирония богоборца Ксенофана будет одновременно и радовать, и настораживать более поздних авторов.

Климент Александрийский считает, что Ксенофан Колофонский приводит хорошие доводы в пользу своего учения о том, что Бог один и бестелесен:

> [Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший.
> Не похожий на смертных ни обликом, ни сознаньем...
>
> (23; 172)

Симпликий свидетельствует, что Бог в изображении Ксенофана:

> Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе,
> Переходить то туда, то сюда ему не пристало.
>
> (26; 173)

Будучи довольно органично и логично связанной с проблемой божества в более узком смысле, рассмотренная полемика одновременно является и *специфически философской*. Логика критического видоизменения, очищения идеи первоначала основными своими контурами сливается с критическими и позитивными устремлениями «новой теологии» Ксенофана и его последователей. Сплетение двух тем (и двух идейных рядов) — первоначала, (в более поздней терминологии) субстанции и сущности Бога, возникшее в древнейшие времена, протянется через всю историю философии, включая и философскую мысль нашего столетия.

Итак, **Бог в понимании Ксенофана именно и есть первоначало — всеединое, неподвижное, вечное.** Но рядом с такими сущностными, абстрактными характеристиками Ксенофан ставит еще одну: оказывается, Бог к тому же... «шарообразный»! (Свидетельство Цицерона — 34; 165.) Едва сделав шаг вперед к абстрактно-единой первосущности — к идее бытия, основатель элейского учения сразу же делает и шаг назад, наделяя единое, бытие особенной, чувственной формой — шарообразностью. Завязывается узел трудностей и противоречий, которые не только не развязывают, а еще туже затягивают элейцы Парменид, Зенон, Мелисс.

Рождение идеи бытия (Парменид)

Мнения доксографов об отношении ***Парменида*** (акмэ которого — 504—501 гг. до н. э. — совпадает с акмэ Гераклита) к Ксенофану расходятся. Одни объявляют Парменида не только учеником, но и верным последователем Ксенофана. Другие (скажем, Диоген Лаэртий — 1; 274) сообщают, что Парменид подчеркнуто демонстрировал свою верность не Ксенофану, а другому учителю, пифагорейцу ***Аминию***, чья известность в Древней Греции не шла ни в какое сравнение с всегреческой Ксенофановой славой. Действительно, в учении Парменида можно найти мысли, созвучные пифагорейским. Такова, например, идея о шарообразности Земли. Но ведь и Ксенофан, как мы теперь знаем, питал слабость к шарообразной форме настолько, что даже приписал ее божеству, «самому

бытию». Эту идею приняли и другие элейцы. Вообще же идеи и логика Ксенофанова учения в значительной степени представлены у Парменида, Зенона и Мелисса. Эти три мудреца, видимо, играли существенную роль и в развитии древнегреческой философской мысли, и в интеллектуальной жизни эпохи, которая, припомним, была эпохой Анаксагора и переливалась в эпоху Сократа.

Парменид также был поэтом. Плутарх, отмечая, что философическая поэзия — особый тип поэтизирования, по вопросу «Как слушать поэтов?» дает такое разъяснение: «Стихи Эмпедокла и Парменида... суть теоретические рассуждения, заимствующие у поэзии как средство возвышенность слога и размер, чтобы избежать прозаичности» (15; 277). Правда, встречающееся у Плутарха выражение «теоретические рассуждения» вносит в раннее греческое философствование более поздний смысловой оттенок. Тем не менее можно согласиться с тем, что поэтическая форма не была для Парменида главной и, возможно, в еще большей мере, чем у Ксенофана, лишь служила выдвинутым на первый план философским целям. Но она и не была для элейской мысли чисто внешним, несущественным элементом. На той стадии развития древней философии, когда она, как у элейцев, еще парила в высотах космологическо-философской фантазии, поэтическая форма была уместной и органичной.

В тех исторических условиях для философии вообще было естественно породниться с поэзией, с литературой — в частности, пользоваться *жанром диалога* (открытие которого как **философского** жанра приписывают именно элейцу Зенону). Философствование о беспредельном прекрасном космосе, о человеке, его уме, сердце, о прошлом и будущем, о высоком, добром в деяниях человека и человечества склоняло великих мыслителей к поэтической форме или к яркой, драматичной прозе диалогов. Начиная с глубокой древности ценились или критиковались, но мало кого оставляли равнодушными донесенные преданием тексты Парменида, которые, видимо, входили в его поэму о природе[1]. Завязку этого философского сочинения, пролог к нему (проэмий) Парменид использует для того, чтобы, опираясь на привычный для греков мир мифологических, художественных, а потом и философских фантазий, помочь читателю (и слушателю) отправиться в воображаемое интеллектуальное путешествие — в мир идей и образов элейской философии, а также объяснить, каковы главные цели и ценности, во имя которых только и следует «отпускать» быструю мысль путешествовать по путям дальнего космоса и в глубины сущностных изысканий, в конце концов позволяющих самым мудрым «встретить» вездесущее божество.

Кони, несущи меня, куда только мысль достигает,
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий.
Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа.
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,

[1] Далее при цитировании поэмы Парменида использованы новые версии перевода, предложенные А.В. Лебедевым в книге «Фрагменты ранних греческих философов», причем в случаях, когда важна не столько точность формул, сколько яркость образа, приводятся стихотворные переводы, помещенные в Приложении к разделу о Пармениде, а при обращении к существенным оттенкам именно философской мысли — прозаические переложения Парменидовой поэмы.

Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.

(1 – 5; 295)

Дева — одна из тех «Дочерей Солнца», которые в поэме Парменида стали «вожатыми» путешествия юного философа, — обращается к нему со словами:

Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,
Вскачь несущих тебя, достигнул нашего дома,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти — не хожено здесь человеком —
Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце.
Так и мнения смертных, в которых нет верности точной.

(24 – 30; 295)

Что же было поведано «спутнику бессмертных возниц» насчет «убедительной Истины»? Собственно, в поэме выражено самое главное в элейской концепции первоначала — концепции бытия и божества. Давайте и мы присмотримся к тому, что именно элеец Парменид считал «убедительной Истиной».

Главный для элеатов вопрос: что в философии значит слово «есть»?

...Спор [собств. «тяжба, требующая решения»] по этому делу —
вот в чем:
Есть или *не есть*? Так вот, решено (–вынесен приговор),
как [этого требует] необходимость,
От одного [пути] отказаться как от немыслимого, безымянного,
ибо это не истинный Путь,
а другой признать существующим и верным.

(15 – 19; 290)

От вопросов, поставленных Парменидом, тянутся нити ко всем последующим философским размышлениям о бытии, постепенно разрастающимся в особый раздел философского знания, который в философии существовал издревле, но только в Новое время получил название «онтологии».

На первый взгляд, ответить на вопросы Парменида не представляет труда. У того, что есть, у «сущего сейчас» наверняка имеется свое «было», свое становление, и обязательно — раз оно точно есть — в нем заложен хоть краткий момент будущего, его «потом». Это относится к наличным в каждый момент вещам, состояниям мира, человеческим существам. Но дать подобный ответ — значит не понять более сложного смысла вопроса и, следовательно, натолкнуться на другие парменидовские вопросы и ответы-парадоксы. Ибо Парменид задается вопросом не о «есть» **какой-то** вещи или вещей вообще, не о «есть» **какого-то** человека или мыслимых (как раз с помощью связи прошлого-настоящего-будущего) поколений людей. Он испытует вопросами о *самом «есть», о* «сущем сейчас» *как таковом,* обо всей беспредельной совокупности, *целостности вот-сейчас-сущего.*

Правда, и сами элеаты — Парменид, а вслед за ним Зенон и Мелисс — постоянно смешивают два возможных уровня вопрошания о *«есть и не есть»:* уровень философский, абстрактный и уровень обыденный, связанный с наблюдением над конкретными вещами. От смешения возникают труднейшие проблемы, загадки, парадоксы, которые задали науке и философии элеаты и которые с тех пор не перестают привлекать к себе внимание многих исследователей. Если бы упомянутое смешение было всего лишь следствием мыслительных ошибок, то они были бы довольно быстро устранены. Но дело идет о неизбежных для философского и научного разума проблемных противоречиях и трудностях. Специфика, а одновременно и парадоксальная на первый взгляд привлекательность философствования элейцев состоят в том, что они не только не затушевали трудности, возникающие перед разумом и познанием, но многократно усложнили, «утяжелили» их и в таком просто-таки неразрешимом виде выставили на суд... самого научно-философского разума. Да еще и втянули в парадоксы-апории философствования обыденный разум, которому впору прийти в отчаяние от аргументов, с помощью которых элейские философы последовательно разрушают «железные» очевидности повседневного опыта. Догонит ли быстроногий Ахиллес черепаху, если черепаха начнет ползти из какого-то пункта много раньше, чем Ахиллес устремится за ней в погоню? Движется или покоится выпущенная из лука стрела? Что за вопросы, скажет обычный человек, не посвященный в философские премудрости: Ахиллес, без сомнения, настигнет черепаху, как бы далеко она ни продвинулась своим «черепашьим шагом»; стрела, пущенная из лука, бесспорно, движется. Но вот спорить с Зеноном, поставившим эти и другие каверзные вопросы и давшим на них противоположные ответы, будет совсем не просто. Сложная, многоликая проблематика является нам, когда мы вместе с элеатами задумываемся, во-первых, о смысле *«есть»* и, во-вторых, о соотношении *«есть»* и *«не есть».* Мы строим множество высказываний, где имеется или предполагается слово *«есть»* (или *«не есть»).* Возможно построить достаточно полную типологию таких высказываний, которые соответствуют некоторым важнейшим сферам — но чего? Да сферам существующего, имеющегося, наличного (или, напротив, несуществующего). Мы, например, говорим:

(эта и всякая другая) **река есть** (существует);
(этот и всякий другой) **дом** (книга, статуя и т. д.) **есть** (существует);
(этот и всякий другой) **треугольник** (многоугольник, круг и т. д.) **есть** (существует, скажем, нарисованным на доске);
(это и всякое другое) **государство есть** (существует);
(этот и другой) **кентавр есть** (существует, скажем, нарисованным в книге);
(этот) **атом** (или его частица) **есть** (существует);
(эта или другая) **категория** (науки, философии) **есть** (существует, например, в рассуждениях или сочинениях философов, ученых).

Нетрудно показать, что подобные высказывания как бы «заключены внутри» мыслей-высказываний-предложений, имеющих и другую лингвистическую форму. Например, предложения: «Река Волга впадает в Каспийское море», «Треугольник нарисован в тетради» — заведомо предпо-

лагают, что река Волга (как и Каспийское море), треугольник в тетради (и треугольник как геометрическая фигура) существуют. В предложении: «Человек мыслит» — заключено сразу несколько «есть»: человек *есть* мыслящий, человек есть, существует — и как какой-то конкретный человек, и как род. Декарт по существу «развернул» скрытую в предложении: «Я есть» — предпосылку о существовании в знаменитое «когито»; я мыслю, следовательно, я существую.

Не вникая в логико-лингвистические аспекты, из этой многообразной проблематики выделим для разговора об элейцах чисто *философские проблемы,* сконцентрированные вокруг всеобщих понятий, или категорий философии, — *существования и бытия.* Философия использует такого рода высказывания и напоминает о сферах, к которым высказывания относятся, чтобы выяснить, что общего между ними и что их объемлет в некую целостность. Общее усматривается прежде всего в следующем: все это *«есть»* (значит, существует, наличествует), причем в некоем более широком, целостном *«есть».* С точки зрения философии очень важно, что мысль движется от констатации *существования, наличия* каждой отдельной единичности (их в философии именуют *сущими*) и каждой из сфер существования к *фиксированию их единства и различия.* Каждое сущее и каждая сфера существования *«есть» вместе с другими сущими,* объединенными в универсальную целостность, но они существуют, наличествуют, опознаются как сущие всякий раз совершенно особыми способами. Говоря коротко и предварительно, акцент на единство и различие в *«есть»,* в существовании и получает оформление через категорию «бытие» (а также родственные категориальные оттенки) и учение о бытии. Отсюда видна и связь «бытийной» мысли с категориями существования, сущего и отличие, отталкивание от них, движение в новую понятийную сферу.

Существуют, наличествуют не только вещи природы, но и интеллектуальные продукты — фигуры и теоремы геометрии, величины, вычисления арифметики и алгебры, атомы физики, образы литературы и искусства, категории и понятия философии. Они становятся *особыми областями существования,* включенными в более обширные сферы индивидуальной и социальной жизни людей, в их культуру. Проблема многообразной целостности всего универсума — в его существовании или (на философском языке) проблема бытия — все, что угодно, только не философская выдумка. Всякий человек, любое поколение людей в каждом из действий и процессов мысли — независимо от того, создают ли они, преобразуют мир зримых глазу предметов, процессов или имеют дело с отношениями людей, с продуктами научной мысли или с образами искусства, созданными воображением, — прежде всего должны знать или узнать, существуют ли уже и как именно существуют, наличествуют, даны те «объекты», на которые направлены или будут направлены их действие и мысль. Поэтому изначальность отношения к существованию и к бытию «срисована» философией с любого, в сущности, действия и с любого акта мысли человека (как существа цивилизации).

Элеаты широко пользуются именно понятием бытия, уже придавая философской категории бытия другие функции по сравнению с понятием существования. Но, продвинув тем самым размышление к еще более общей, возможно, предельно общей границе универсального единства

мира, философы-элейцы то и дело отступают на «ступеньку» существования. Правы те авторы, которые зафиксировали, что у Парменида и Зенона есть два различных — соприкасающихся и конкурирующих — понимания: бытие то отождествляется с сущими, со сферами космоса и земного существования, то берется в его уже более абстрактном, философско-категориальном значении. И каким же причудливым становится мир в изображении элеатов! С одной стороны, это мир, где действуют «физические» по облику начала и стихии, где уместны почти физические уподобления. У Парменида, например, тут и «Свет» и «Ночь» (9; 297), и «эфирная природа» и «все, что в эфире» (10, 297), и «активный, динамичный беспримесный огонь» (12; 298), и сама Земля. И даже когда Парменид переходит к «целостному сущему» — когда движется к понятию бытия, — то и здесь не обходится без «мирских» образов-уподоблений:

> бытие... закончено
> Со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара,
> Везде [= «в каждой точке»] равносильное от центра...
>
> (7 — 8 (42 — 44); 291)

Но, с другой стороны, характеристики бытия — они-то и привели к противоречиям, парадоксам — прилаживаются к тому реальному факту, что **бытие есть философская категория, выражающая всеобщую связь всех сущих и всех сфер сущего.** А что можно сказать о *всеобщей связи,* обо всем? Да именно то, что элеаты пытались сказать о бытии: что связь эта едина и единственна, что у нее нет и не может быть физических частей и границ, что она непрерывна и вечна, как вечен мир. Если принять в расчет особый предмет разговора — бытие, *все* (у элеатов тождественное *«есть»*, *«сущему сейчас»*), то не найдешь ничего странного и неоправданного в поэтико-философских утверждениях Парменида:

> Каким образом то, что есть [≈ сущее-сейчас], могло бы быть потом?
> Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом [или: «стать»]?
> Если оно «было» [или: «стало»], то оно не есть,
> равно как если ему [лишь] некогда предстоит быть.
> Так рожденье угасло и гибель пропала без вести.
> И оно неделимо, ибо оно все одинаково,
> И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше,
> Что исключило бы его непрерывность, но все наполнено сущим.
> Тем самым Все непрерывно; ибо сущее примыкает к сущему.
>
> (7 — 8 (18 — 25); 290 — 291)

Отрицая за Бытием как символом Всего, воплощением всеобщей связи то, что присуще физическим вещам и состояниям, элеаты, без сомнения, правы. Заострив парадоксы, противоречия проблем многого и единого, прерывного и непрерывного (континуума), целого и части, элеаты одновременно и поставили в тупик, и продвинули вперед философско-математическую, логическую мысль.

То, как эти проблемные сдвиги, парадоксы, противоречия запечатлелись в более общих философских рассуждениях о бытии, а вместе с тем о едином и многом, движении и покое, кратко рассмотрим на примере Зенона.

Зенон Элейский: апории в свете проблемы бытия

Зенон Элейский (акмэ — середина V в. до н. э.) — фигура значительная, но и по-своему экстравагантная. Диоген Лаэртий сообщает: «Был он человеком исключительных достоинств и в философии, и в политической жизни, сохранились его книги, полные большого ума» (6; 298). Известны мнения доксографов об участии Зенона в заговоре против элейского тирана Неарха (или, возможно, Диомедонта), о провале заговора и отважном, дерзком поведении философа после ареста. «Когда на допросе его стали спрашивать о сообщниках и об оружии, которое он привез на Липару, он донес на всех друзей тирана с тем, чтобы оставить его в одиночестве, а потом, [заявив], что он-де должен кое-что сказать ему на ухо кое о ком, укусил [тирана за ухо] и не отпускал до тех пор, пока не был заколот...» (6. С. 298—299). Так было или иначе, но об антитиранических настроениях Зенона и его «презрении к сильным мира сего», сродни гераклитовскому, сообщается в ряде свидетельств. Но все же сведения о жизни Зенона — скорее легенды, о которых до сих пор не прекращаются споры. Посещал ли Зенон Афины, чтобы принять участие в спорах с афинскими мудрецами, или, как утверждает тот же Диоген Лаэртий, он никогда не покидал родного города? Точно ответить на этот и другие спорные вопросы пока не представляется возможным.

А вот о приверженности Зенона учению Парменида и о его собственных рассуждениях доксографы сообщают единодушно и достаточно подробно, хотя до нас дошли не тексты приписываемых самому философу сочинений (в словаре Суда приводятся их названия — «Споры», «Против философов», «Истолкование учений Эмпедокла», «О природе»), а пересказ того, что последующим мыслителям — Аристотелю, Симпликию, Филопону и др. — казалось в них (или имевшихся к их времени пересказах) самым интересным и важным.

Главные философские утверждения Зенона являются своего рода повтором исходных тезисов философии Парменида: **Сущее одно, едино, а потому оно непрерывно и неделимо (20a), не имеет частей (20b), неподвижно, бесконечно (20c). Отсюда, согласно Пармениду и Зенону, следует, что есть только единое и нет многого, есть только неделимое и нет деления, есть только неподвижное и нет движения.** Можно сразу заметить и возразить, что из характеристик сущего (бытия) как такового не следует то же для обычных тел и состояний мира. Зенон такое возражение предвидит и вовлекает современников, а также и потомков в спор как раз об обычных вещах и состояниях. В споре он формулирует уже знакомые нам апории. О двух из апорий — «Ахиллес и черепаха» и «Стрела» — уже упоминалось. Главный аргумент в пользу того, что Ахиллес не догонит черепаху, типично зеноновский, и он лежит в основании целого ряда парадоксальных рассуждений Зенона. Симпликий, комментируя соответствующий пересказ Аристотеля, так передает этот аргумент: «В самом деле, необходимо, чтобы догоняющий прежде, нежели он догонит, сначала достиг черты, с которой стартовал убегающий. Но за то время, пока догоняющий приходит к ней, убегающий продвинется на какое-то расстояние, хоть и меньшее, чем пройденное [за то же время] догоняющим...» (26; 309). Более общего характера аргумент — «Дихотомия» — устанавливает: чтобы пройти некоторое расстояние, надо пройти

половину, потом половину половины и так до бесконечности. Значит, о погоне Ахиллеса за черепахой надо, согласно Зенону, заключить следующее: «И так как в силу бесконечной делимости величин можно брать все меньшее и меньшее расстояние до бесконечности, то Ахиллес не догонит не только Гектора, но даже черепаху» (26; 309). Но не думайте, что Зенон оставит быстроногого Ахиллеса столь бессильным, а обыденное сознание покинет совершенно обескураженным. Преподав обычному человеку лишь один важный урок — надобно не только уметь сомневаться в своих очевидностях, но и уметь их отстаивать, — Зенон скорее стремится повергнуть в прах тех, против которых с самого начала было затеяно сложнейшее интеллектуальное разбирательство. А именно: философов, которые диалектически утверждают пусть и противоречивую, но совместимость единого и многого, бесконечного деления и пределов деления, движения и покоя. Это в них выпущены стрелы апорий, в том числе и стрела так нужного Зенону воображаемого лука. Парменид обругал философов, допускающих возникновение-уничтожение и единое-многое, «лишенными знанья», людьми «о двух головах», и Зенон, верный ученик, употребляет всю изобретательность своего незаурядного ума, чтобы доказать, что учитель был совершенно прав.

Ахиллес ведь несомненно догонит черепаху. Следовательно, не правы те (философы и математики), которые допускают *бесконечность деления.* Что именно с быстроногим бегуном и тихоходной черепахой происходит в обычной жизни, уже не является предметом рассмотрения. В мысли же «делить» можно как угодно, лишь бы соблюдались некоторые принципы и правила теоретического поиска. В том «мире» вполне уместна даже смена ролей: «победа» черепахи на агоне! Но в том-то и дело, что элейцы постоянно смешивают Ахиллеса и черепаху как образы сущего, реально существующего (и тут вместо Ахиллеса можно поставить любого бегуна, состязающегося с любой черепахой), и их же как ирреальных, чисто идеальных «персонажей» теоретического действа. (Даже и такое смешение по-своему плодотворно, ибо теоретическое рассуждение часто — не всегда, однако, — связано с какими-то сущими, существованиями и их моделированием.)

Несколько иначе обстоит дело в апории о стреле и в других сложных рассуждениях, касающихся движения. Поскольку и тут в спор включена **проблема бесконечного — конечного, аргументация снова направлена против их диалектики и на удержание единого, бесконечного, вечного.** Отсюда и общефилософские выводы элеатов, ориентированные сразу против диалектики пифагорейцев, Гераклита, атомистов, Эмпедокла, — выводы, которые мы разбирали только применительно к проблеме *сущего и бытия.*

Парадоксы бытия

Вспомним, что «раскол» на категории сущего, существования и бытия возник из двойственности учения о первоначале. Как было показано ранее, первоначало и связано с сущими, со сферами сущего, и выводит к абстрактным проблемам всеобщего. Если иметь в виду вещи природы, человека как природное существо и ставить вопрос об их существовании, разговор о возникновении-уничтожении, частях-целом, конечном-беско-

нечном вполне имеет смысл. Но представим, что философское размышление, не переставая относить первоначало к миру, сосредоточивается на логике и сущности самого первоначала. Что *есть* и как «есть» вода Фалеса или огонь Гераклита? Ясно, что к ним уже не относятся характеристики, справедливые в отношении воды какой-то реки или огня какого-либо очага. Да и те объективные всеобщие связи мира, те сущие, которые как бы сконцентрированы «за» философскими категориями, принципиально отличны от преходящих, конечных предметов, процессов, предметных целостностей. **Бытие в этом двойном толковании (всеобщая связь и философское ее понимание), действительно, не имеет физических частей, не может быть — в обычном смысле — делимо, подвергнуто конкретному изменению и т. д.**

Бытие не имеет степеней сравнения, размеров (не может быть «маленьким», «большим», «средним»), **качеств** (не может быть зеленым или красным) и т. д. Не очевидно ли это? Философия элеатов подтолкнула к тому, чтобы рядом с очевидностями повседневного чувственно-предметного опыта поставить и **очевидности интеллектуального рассуждения и усмотрения.** Она стала защищать право ученых и философов на работу с абстрактными «мирами», которые с точки зрения обыденного сознания могут представляться странными, причудливыми, ирреальными, фантастическими. Но ведь работа эта чем дальше, тем больше превращалась в важнейшую составляющую человеческой культуры, а причудливые «вечные миры» религии, математики и самой философии неожиданно оказались для множества людей по крайней мере не менее нужными и близкими, чем мир вещей природы или общественных институтов. Общие и всеобщие идеи (единства, движения, места и времени, делимости сущего, бытия и т. д.) — вот над чем вслед за предшественниками и в остром, ярком споре с ними начинают, *но только начинают* трудиться элеаты. И пожалуй, как раз непосредственно от них символическая эстафетная палочка размышления и спора передается великому Платону. Но мы несколько повременим с ее передачей, рассказав перед этим еще об одной новаторской реформе, начатой в философии Античности.

Глава 4. РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АТОМИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (Демокрит и Эпикур)

Жизненный путь Демокрита

Точных свидетельств о годах жизни Демокрита нет. Считают, что он начал писать примерно в 428 или 425 г. до н. э. (но вряд ли позже). Полагают, что Демокрит был настоящим долгожителем: умер он, возможно, в 370 г., т. е. уже в другом столетии, прожив более ста лет. Родина его — Абдеры на Фракийском побережье. Во время греко-персидских войн, когда многие древнегреческие полисы страдали от персидского нашествия и объединялись в борьбе с ним, абдеряне, решив, что им выгоднее дружить с персами, принялись задабривать их. Жители Абдер боялись в то время не столько персов, сколько власти соседнего греческого острова Фасос. Непосредственно с событиями греко-персидской войны доксографы связывают и судьбу семьи, из которой вышел Демокрит.

Когда персидский царь Ксеркс, вторгшийся в Грецию, с большим позором должен был ретироваться, при его отступлении произошел такой эпизод: на обратном пути в Персию Ксеркс остановился в Абдерах, где был дружелюбно принят жителями. Греки потом никак не могли простить абдерянам теплого приема, оказанного завоевателям. И среди тех, кто особенно приветливо встречал Ксеркса, был отец Демокрита — Демосид. Ксеркс некоторое время погостил в Абдерах, воспользовавшись и гостеприимством отца Демокрита. По преданию, уезжая из Абдер, Ксеркс решил отблагодарить особенно гостеприимных хозяев. В частности, в доме отца Демокрита персидский царь оставил кого-то из своих магов и халдеев — тех самых мудрецов, которые были хранителями восточной мудрости. Они занимались математикой, астрономией, владели многими другими знаниями. Эти маги и халдеи как будто и были первыми учителями детей Демосида, включая Демокрита. Правда, потом Демокрит и сам посетил Древний Восток.

Некоторые интерпретаторы даже утверждают, что сама идея атомизма была подсказана или рассказана Демокриту персидскими учителями. И для такого предположения есть основания, потому что эта идея, вероятно, еще в VII — VI вв. до н. э. вызревала на Древнем Востоке. Но вряд ли из персидской мудрости Демокрит мог в чистом виде заимствовать идею атомов. Думается, что гораздо большее влияние на Демокрита должна была оказать логика размышлений, связанных с развитием философии первоначала. При этом какая-то подсказка, пришедшая с Востока, могла сыграть здесь роль интеллектуального толчка. Но все это предположения.

Правда, об одном, по крайней мере, можно говорить более точно: Демокрит обучался у хороших учителей и сумел накопить большие знания, которые относились к пранауке, восточной и древнегреческой, а также к античной философии. Подтверждением этого могут служить его произведения.

Когда умер отец, оставив своим сыновьям наследство, то тут Демокрит, по мнению некоторых своих практичных сограждан, совершил неразумный, просто необъяснимый поступок: из наследства он выбрал себе не землю, не дом, не рабов, а деньги, правда, по тем временам немалые. Но ведь деньги, рассуждали недоумевающие сограждане, можно легко потерять. Однако Демокрит выбрал деньги отнюдь не случайно: он совершенно точно знал, что с ними будет делать — решил отправиться в дальние странствия. Около десятка лет Демокрит провел в путешествиях; его, конечно, интересовали другие страны, города, народы, но больше всего влекли к себе знания, которые он мог получить в этих краях. Иными словами, Демокрит довольно рано определил себя как личность, выбрав путь «человека знания», мудреца, философа.

Возвратясь из путешествия, он не привез ни товаров, ни увеличившейся суммы денег (по понятиям жителей Абдер, он вообще ничего не привез, ибо приехал беднее, чем раньше). Тогда против него было возбуждено судебное дело о растранжиренном наследстве. Но когда на судебном процессе его спросили, что же он сделал с отцовскими деньгами, что привез из путешествия и как оправдается, как защитит себя, Демокрит прочитал судьям — либо частично, либо полностью — свое сочинение «Миростроей». Решение судей было неожиданным и очень любопытным: они

признали, что Демокрит взамен отцовского наследства накопил мудрость, знания; за время путешествия он стал мудрецом; книга, которая была прочитана судьям, это удостоверяет. Демокрит по суду был оправдан.

Существует легенда, что Демокрит не единственный раз привлекался к суду. Во всяком случае, и потом сограждане весьма подозрительно относились к его образу жизни. Не очень ясно, во время первого процесса или несколько позже некоторые влиятельные жители Абдер настояли на приглашении знаменитого врача Гиппократа для освидетельствования философа, который вел себя очень странно. Дело не в том, что бездомный Демокрит жил при храме: в Греции мудрецы, философы, не имевшие никакого отношения к религиозной деятельности, нередко селились при храмах. Странным казалось другое: Демокрит был настолько погружен в свои занятия, что иногда совершенно забывал о людях, обдумывая какие-то идеи, вдруг разражался смехом (по этой или по другой причине, но Демокрит получил прозвище Смеющийся. Быть может, его назвали так потому, что, по преданию, он написал специальное сочинение о смехе). Как бы то ни было, Гиппократ, приехав в Абдеры, согласно легенде, имел возможность достаточно долго беседовать с Демокритом. Ответ, который Гиппократ мог дать жителям Абдер, скорее всего, звучал так: для внешнего взгляда Демокрит ведет себя странно, но это вполне нормально для человека, который погружен в свое дело, в творчество. Мыслит же он как великий человек — логично и стройно. Гиппократ не оставил никакого сомнения в том, что странности Демокрита — это странности большого таланта, может быть, странности настоящего гения, если вообще можно признавать их странностями.

Гиппократ не просто оправдал Демокрита перед жителями Абдер. Между философом и врачом потом как будто бы завязалась переписка; они обменивались письмами-сочинениями, т. е. поддерживали плодотворную творческую дружбу. Хочется верить, что так оно и было: дружба и сотрудничество двух великих людей греческого мира, созвучие личностных типов помогает понять, как рождались и распространялись великие идеи древнегреческой культуры.

Демокрит — в сохранившихся отрывках сочинений или доксографических свидетельствах — обнаруживает весьма основательное знакомство с древнегреческой наукой и философией. Математические решения, которые удовлетворяли Демокрита-математика, были как бы параллельны, аналогичны рассуждениям на философском уровне, идущим от милетской школы и элеатов. Демокрит, по свидетельствам, неплохо знал их философию. И не случайно в качестве первого «автора» атомизма называют милетца Левкиппа.

Хотя личность Левкиппа полулегендарна, сейчас среди историков философии утвердилось более или менее общее мнение, что такой философ должен был существовать реально. Он переселился из Милета в Элею, а потом в Абдеры, где с ним и встретился Демокрит. Левкипп и был, как полагают, греческим учителем Демокрита. Идея атомизма родилась в его уме; он передал ее Демокриту, который сам уже был готов философски воспринять эту идею. Итак, через Левкиппа — а быть может, не только через него — Демокрит познакомился с философией милетской школы и элеатов. Предполагают, что он слушал еще одного видного греческого философа — Анаксагора. Свидетельства подтверждают и то, что Демок-

рит был хорошо знаком с философией софистов, даже вел полемику с ее создателями.

По свидетельствам древних, Демокрит очень интересовался кружком Сократа, побывал в Афинах и как раз после пребывания в этом знаменитом городе написал свою работу «О человеке». Собственно, осмысление проблемы возникновения культуры, языка, человеческого общества, государства как будто и было навеяно путешествием Демокрита в Афины. Современники считали Демокрита весьма осведомленным также в учении Пифагора и пифагорейцев, которые, собственно, первыми развили идею дробности мира, состоящего из неделимых в своей специфичности чисел, и в споре с которыми Парменид отстаивал свою идею сплошного единого бытия. Одним словом, вряд ли было что-то существенное в античной философской мысли, чем бы специально не занимался, что бы не изучал, над чем бы не раздумывал Демокрит и что так или иначе не повлияло бы на возникновение его концепции.

Демокрит о человеке, его жизни и ценностях

Демокрит принял горячее участие в споре о достоинстве человека — о том, что позднее было названо ценностями, т. е. о том, что для человека наиболее важно, как, во имя чего человек должен жить. Его, как и мудрецов-предшественников, волновали вопросы, которые и сегодня остаются животрепещущими: существуют ли принципы, которые можно назвать самыми высокими нравственными основаниями жизни? А если существуют, то в чем они состоят? Вмешавшись в спор софистов и Сократа, Демокрит проявил стремление отстоять собственную социальную позицию в мире, в котором существуют самые разные устремления, взгляды, интересы, — позицию мудреца, который живет не только мудростью, не только идеальным, не только интеллектуальными заботами. Но при этом он твердо и четко различает, разделяет, даже противопоставляет так называемые телесные блага и удовольствия — и душевное благо, которое считает божественным. «Не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость», — говорит Демокрит. Здесь слышны отголоски полемики с соотечественниками, современниками, в частности с теми, кто попрекал его разбазаренными отцовскими деньгами. «Телесная красота человека, — согласно Демокриту, — есть нечто скотоподобное, если под ней не скрывается ум»[1].

Такое противопоставление говорит о несовместимости в глазах Демокрита — и, наверное, многих его единомышленников — правоты, мудрости, с одной стороны, и стремления к материальным благам, прежде всего к деньгам, — с другой. «Как из ран самая худшая болезнь есть рак, так при обладании деньгами самое худшее — желание постоянно прибавлять к ним», — заявляет Демокрит (с. 320).

Обосновывая преимущество нравственной позиции мудреца, Демокрит постоянно настаивает на том, что надо обуздывать желания и страсти, воспитывать умеренный характер. Сильные желания, направленные на достижение чего-нибудь одного, делают душу слепой по отношению

---

[1] Фрагменты из Демокрита цит. по: *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 308, 309 (далее страницы этого издания указаны в тексте).

ко всему прочему, подчеркивает Демокрит, которого привлекает полнота жизни. Он настаивает на том, что «свиноподобны те люди, которые стремятся к роскоши». Счастье, по Демокриту, в хорошем расположении духа, в его невозмутимости, гармонии, симметрии, в неустрашимости души. Все эти качества, устремления души и объединяются у Демокрита в понятии о высшем благе. Вовсе не полагая, что достигнуть такого состояния очень легко, он драматически повествует о непрекращающейся тяжбе души и тела, которую, вероятно, не раз испытывал на самом себе. Не только тело виновно перед душой. Душа, считает Демокрит, при неправильном употреблении может стать для тела постоянным источником несчастья.

Не соглашаясь с софистами в том, что никаких устойчивых ценностей нет, Демокрит особое значение придает таким ценностям, как справедливость, честность, истина. Люди обычно знают, что такие ценности существуют, и могут к ним стремиться. «Должно препятствовать, — говорит философ, — совершению несправедливого поступка. Если же мы этого не в состоянии сделать, то, по крайней мере, мы должны не содействовать несправедливому поступку». Развивая и углубляя мысль, он утверждает: «Не из страха, но из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков». Согласно Демокриту, «совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдающего». Правильна или неправильна эта мысль с житейской точки зрения, но Демокриту важно отстоять ее как нравственную истину (с. 311).

Он нередко говорит о том, что подлинная добродетель в поступках должна быть противопоставлена речам о добродетели, поэтому «должно приучать себя к добродетельным делам и поступкам, а не к речам о добродетели». При этом Демокрит выделяет не только очень высокие ценности — такие, как справедливость, честность. Нередко философ со страстью отстаивает ценности дружеских, теплых, доверительных отношений между людьми, которые в древнегреческом мире становились все более проблематичными и потому приобретали новую значимость; резко выступает против завистливости, недоброжелательства, корыстолюбия. «Истинный благодетель, — говорит Демокрит, — не тот, кто имеет в виду отплату, а тот, кто хочет делать добро». «Должно стыдиться самого себя столько же, как и других людей... В каждой душе должен быть начертан закон: Не делай ничего непристойного!» (с. 310).

Рассуждения Демокрита о ценностях достаточно просты. Они вряд ли выстраиваются в какую-то стройную концепцию. Это, скорее, защита ценностей-добродетелей, которые ему лично как философу-мудрецу наиболее дороги. Это и рассуждение о нравственности на уровне философской моралистики, которая очень близка к простому, житейско-нравственному рассуждению благонравного, добродетельного, духовно ориентированного человека; и проповедь аскетизма, связанного с высокими интеллектуальными наслаждениями. Философ-мудрец отстаивает этический идеал человека, устремленного к духовным благам, подчеркивает привлекательность и мудрость человечного, гуманного характера, уравновешенного, несуетливого образа жизни. С непритязательностью, простотой этики Демокрита связана подмеченная Цицероном особенность его нравственного философствования: в рассуждениях Демокрита чаще всего встречаются ссылки на хорошее расположение духа. То, что

говорит Демокрит, замечает Цицерон, превосходно, однако не вполне закончено, ибо немного сказано о добродетели, да и то, что сказано, не объяснено.

Рассуждения Демокрита о нравственности довольно тесно связаны с его представлением об обществе, государстве, с его политическими пристрастиями. Демокрит — защитник демократии, хотя, вероятно, и критик отдельных сторон того воплощения, которое она приобрела в Античности. Некоторые важнейшие принципы демократии в соединении с упомянутыми духовными ценностями и есть социально-нравственный идеал Демокрита. Для него бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства. Демокрит считает, что как можно больше людей должно участвовать в общественных делах. Его аргументация в пользу этого тезиса — скорее практическая, причем носит характер доказательства от противного: если не станешь участвовать в общественных делах, приобретешь дурную репутацию. «Ведь даже и тому, кто не относится с нерадением [к общественным делам] и не совершает несправедливости, грозит опасность приобрести дурную репутацию и даже претерпеть кое-какие неприятности» (с. 319). Перед нами важное свидетельство того, насколько в рамках древнегреческой государственности ценилась социальная активность граждан. Можно было приобрести дурную репутацию не только тогда, когда человек совершал какие-то дурные поступки, но и когда он вообще ничего не делал для общества и государства.

Демокрит высказывается в пользу согласования интересов, мнений. Он полагает, что государство тем демократичнее, чем больше в нем единомыслия. Кому-то из наших современников эта идея может показаться ложной и даже вредной: так мы настрадались из-за насильственно внедряемого, как оказалось, отсутствующего единомыслия. Но нам надо осознать и то, в чем правота Демокрита. Для Демокрита демократия — это единомыслие, причем единомыслие не на словах, а в реальных действиях. Чем больше людей активно действуют вместе, тем скорее они способны прийти к согласию и действительно приходят к нему. Путь к предотвращению конфликтов, дурных действий, к доброжелательству людей в отношении друг друга — социальный путь, который вполне согласуется с нравственными идеалами, защищаемыми Демокритом. Постоянно отстаивая права бедных, Демокрит и в жизненной практике следует провозглашенному им идеалу жизни, не связанной с устремлением к богатству, или, как он говорил, со «скотоподобной жизнью в роскоши». Но такой идеал, сознает Демокрит, должен быть принят добровольно. Он под силу только немногим, настоящим мудрецам. Вместе с тем философ принимает во внимание положение и переживания тех людей, которые не хотят оставаться в бедности.

Государство, с точки зрения Демокрита, должно помогать бедным, постоянно ориентироваться на них и окружать их заботой. В этой позиции, пожалуй, нет большого противоречия между Демокритом и софистами, но есть и созвучие с сократовско-платоновской ориентацией. А именно: Демокрит, как многие древние греки, проявляет немалое уважение к закону, уважение к государству как таковому. «Интересы государства превыше всего, нельзя применять насилие против общего блага. Хорошо управляемый город есть величайший оплот», — говорит Демок-

рит. Закон призван «хорошо устроить жизнь людей», и он благотворно действует на тех, кто ему повинуется (с. 318, 320). Итак, зло в государстве заключено не в законах, которые сами по себе не плохи: они не мешали бы каждому жить свободно, благополучно, если бы один человек не вредил другому. «Зависть, — полагает Демокрит, — начало раздора среди людей». «Приличие, — утверждает он, — требует подчинения закону, власти и еще умственному превосходству» (с. 318). В воззрениях Демокрита уже заложена та идея, которая будет широко и полно развита потом в социальной философии Платона. Это мысль о государственном управлении как особом и очень высоком искусстве, которому нужно специально обучаться.

У истоков атомистических идей

Атом как первоначало

Проблема введения мельчайшего материального неделимого первоначала (атома) имела отношение к решению всех основных философских проблем, поставленных и еще до Демокрита, и им самим. Атом потому и был превращен в первоначало, что, прибегая к его помощи, Левкипп и Демокрит стремились ответить на многие трудные вопросы общефилософского характера, а также решить общенаучные и даже конкретные научные проблемы. Поэтому атом одновременно мыслился и как философское и как научное первоначало. Он понимался и как материальная причина вещей, причина их существования, и как сущность, невидимая простым глазом, но «зримая» умом. А поскольку это была и материальная частица, и причина, и сущность, то именно к ней возводили самые разные явления, которые интересовали греков.

Какие же проблемы и как мыслила разрешить античная атомистика? Прежде всего выделяется группа проблем, связанных с потребностью объяснить материальность Вселенной как таковой и материальность вещей. Идея атома достаточно хорошо отвечала на этот запрос: можно было одновременно объяснить и Вселенную в целом, ее материальность, и материальность отдельных вещей. Наличие всех вещей, всех вещественных состояний Левкипп и Демокрит как раз и объясняли тем, что они состоят из материальных частиц, атомов. Атомы движутся, вступают друг с другом во взаимодействие, сцепляются друг с другом, соединяются, образуя своеобразные сочетания. Итак, первое, что объяснялось атомистами, — материальность всей Вселенной, ее вещей, материальность движения. Второе, что в этой большой группе проблем объясняли с помощью атомов, была множественность вещей и состояний. Элеаты завели философию в тупик, утверждая, что есть только единство и нет множественности, ибо если первоначало нечто целостное, т. е. неразделимо и неразложимо, становится непонятным, откуда берется множество вещей. А вот прибегнув к гипотезе атомов — маленьких взаимодействующих, сцепляющих частиц, — множество вещей можно легко объяснить: благодаря почти бесконечному, во всяком случае огромнейшему, числу различных сочетаний атомов образуется множество весьма разнообразных вещей.

Идея атома оказалась настолько плодотворной, что не только смогла ответить на потребности древних науки и философии, но и в преобра-

зованном виде сохранялась на протяжении всей истории человечества, вплоть до наших дней. В принципе и сегодняшняя физическая, и философская концепции мира исходят из того, что разнообразие тел зависит от разнообразия составляющих эти тела мельчайших частиц. И хотя современность иначе представляет себе сами мельчайшие частицы, идея микроструктуры мира, позволяющая объяснить множество вещей, впервые была высказана атомистами. Она стала выдающимся интеллектуальным изобретением человечества, рожденным на почве и древнеиндийской, и древнекитайской, и древнегреческой философии.

Итак, материальность как таковая, множественность материальных вещей, событий и состояний хорошо поддавались объединению с помощью атома как первоначала. Но если объединить оба эти момента, что как раз и сделали Левкипп и Демокрит, то одновременно можно было объяснить также и единство материального мира: ведь атомы — абсолютно единое первоначало, первоначало всего. Такова была внутренне заключенная в идее атома диалектика.

В атомистическом понимании первоначала был еще один очень важный момент. Левкипп и Демокрит, как и некоторые предшествовавшие им философы, пытались найти первоначало, позволяющее объяснить как все телесное, так и все, что относится к человеческой душе. Атомисты считали, что атомы как первоначало превосходно отвечают на вопрос о единстве телесного и духовного в человеке. Для этого, правда, они должны были «душевные» явления объяснить совершенно специфическим образом — материализуя их.

Рассмотрев в общем и целом связь идеи атомов с главными трудными проблемами, возникшими в концепции первоначала, можно теперь осветить эти проблемы подробнее. Начнем с вопроса о возникновении и уничтожении тел, о генезисе мира. Как и почему возникают и разрушаются тела? Возникают тела благодаря своеобразному сочетанию атомов, — отвечали атомисты, а уничтожаются, потому что эти соединения распадаются; атомы затем образуют какие-то новые соединения. Особое соединение, которое было или является определенным телом, прекращает или когда-то прекратит свое существование. И то, что некоторое время данное тело существовало и существует именно в его неповторимом виде, также объясняется уникальным сочетанием атомов. Значит, проблема рождения и смерти материальных тел, важнейшая для древнегреческой философии, убедительно решалась на основе атомистической концепции объяснения. Благодаря этой концепции оказалось возможным объяснить и то, почему, несмотря на рождение и смерть отдельных тел, мир в целом остается существовать, сохраняются и его относительно стабильные целостности. Скажем, отдельные люди рождаются и умирают, а человеческий род продолжает существование. Разгадка в том, что люди, умирая, переходят в какие-то другие атомные состояния. И главное — что особенно удивительно для грека — для объяснения не нужно никаких богов! Никакой мистической судьбы! Дается совершенно естественное, в пределах самой природы, объяснение. В силу всего этого пытливому уму древнего исследователя атомная концепция не могла не казаться весьма перспективной.

Говоря о первоначале, древние атомисты должны были также решить вопрос вообще о начале или конце мира, о начале и конце — или о бесконечности — времени и пространства. Отвечая на него, атоми-

сты утвердили уже вызревавшую в античной философии мысль о том, что в пространстве и времени природа, космос бесконечны. Аргументы их были оригинальными и остроумными: атомисты... просто отменили вопрос о начале! Они заявили, что атомы, поскольку они сущности, вообще не имеют ни начала, ни конца. Они всегда есть, были и будут. Такой поворот мысли вполне логичен, поскольку речь идет о сущностях, законах. И коль скоро существует материальная Вселенная, то вопрос о ее начале — по крайней мере в пределах того образа мыслей, который свойствен человеку, — лучше всего вообще снять, считая, что начала никогда не было.

Атомы и пустота

Но оставался еще целый ряд острых вопросов, от решения которых уходили предшественники Демокрита. Сам же Демокрит от них не ушел. Круг этих вопросов таков: различия между телами и нетелами; между телами и состояниями, а также различие между тем, для чего быть телом — главное и единственное, и тем, для чего бытие в качестве тела — это качество неотъемлемое, но не единственное и даже не самое главное (таков человек). Второй вопрос Демокрит по-настоящему не ставит. Зато он будет особо волновать Сократа и Платона. А вот для Демокрита самое важное различие — между телами и нетелами.

Итак, существуют тела. А в чем и где они, эти тела? Впоследствии стали отвечать на этот вопрос так: тела — в пространстве, проводя тем самым различие между «оформленными», множественными телами и пространством как единством, целостностью. Одно из первых представлений, различающих мысль о телах и нетелах, принадлежало в античной философии пифагорейцам, «проронившим» идею пустоты. Есть тела более проницаемые и менее проницаемые, но они такие, сквозь которые невозможно «пройти», не разрушив их, тогда как между телами «пройти» можно. В чем же тут разница? Греки-атомисты были убеждены, что в обоих случаях речь идет о материальном (правда, этого термина еще не было), но только двух принципиально разных родов: в одном случае это атомы (конгломераты атомов), в другом — их отсутствие, т. е. пустота. Благодаря атомам образуются тела и телесно-вещественные состояния. Благодаря пустоте существует нечто такое, «во что» помещаются тела. Тела и вещи, вещественные состояния, составленные из атомов, именуются бытием, а пустота — небытием.

Как видим, здесь снова предлагается интеллектуальный выход из затруднений, которые были заданы элейской философией. Элейцы, Парменид и его последователи, как мы помним, утверждали: есть только бытие, небытия нет. Спасая общую идею единства и борьбы противоположностей — в данном случае противоположностей бытия и небытия, — Демокрит вслед за Левкиппом принимает и идею атомов, и идею пустоты. Возникают специфические конструкции, оригинальный образ мира: есть атомы и пустота.

Присмотримся внимательнее к тому, как атомисты отвечают на вопросы: что такое пустота и что такое атомы? Пустота — небытие, а это значит, что в пустоте нет никаких качеств, качественных состояний; в ней нет ни верха, ни низа, ни переднего, ни заднего. Пустота — [матери-

альное] небытие, не более чем вместилище атомов, причем совершенно нейтральное. Единственная «функция» пустоты — «вмещать» атомы и не препятствовать, а, наоборот, помогать атомам «располагаться», сталкиваться, носиться в пустоте, сцепляться друг с другом. Пустоту тоже нельзя ощутить, как нельзя ощутить атом. Но ведь задача объяснить качественное своеобразие тел оставалась. И это заставило Демокрита приписать атомам некоторые свойства, что коренным образом отличило их от совершенно бескачественной пустоты.

Каковы же, по Демокриту, свойства атомов? Раз атомы — [материальные] частицы, то, естественно, возникает вопрос о различиях их положения, формы, порядка (с. 226). После Демокрита Эпикур прибавил к этому набору качеств еще и вес — тяжесть атомов, тем самым додумавшись до перспективной праидеи атомного веса. А раз атомы различны по величине, форме и фигуре, то могут образовываться различные сочетания атомов. Все атомы равно материальны, но каждый атом отличается от другого; сочетания же различных атомов тоже делают совершенно различными величину, форму и фигуру тел. Есть некоторая связь между качествами атомов и качествами тел. Именно различные сочетания атомов и придают телам их объективные свойства — те, которые в телах уже можно видеть, ощущать, измерять; можно говорить об уменьшении и увеличении тела, имея в виду именно такие качественные характеристики.

Можно, далее, объяснить смену состояний. Идея атома стала работать как принцип физического, не только общефилософского объяснения. Тело расширяется и сжимается. Почему? Да потому, что, во-первых, изменяется положение атомов, во-вторых, изменяется соотношение атомов в пустоте. Пустота может заполняться атомами более плотно: атомы как бы «ужимают» пустоту, и тело сжимается. И наоборот, когда происходит расширение тела, то атомы как бы более свободно располагаются в пустоте. Таким образом, атомисты уловили различие между тем, что есть вещь, тело, и тем, что не есть вещь, тело и что как бы располагается между телами. Из желания его объяснить отчасти и возникло понятие пустоты.

Кроме того, для атомистов было очень важным и то обстоятельство, что есть различие между атомами и телами. Тела состоят из атомов и пустоты. А сами атомы — как бы «кирпичики» мироздания. Хотя понятие пустоты кажется сегодня каким-то мистическим, хотя оно представляется современному читателю совершенно ненаучным понятием, историки науки и философии обоснованно считают его чрезвычайно важным теоретическим нововведением. Собственно, на пути различения между телом и нетелом, в данном случае — между атомами и пустотой рождалось представление о возможности других материальных состояний, не сводимых к телам. Гораздо позже — но все-таки на пути подобной, пусть модифицированной, логики — родилось понятие о полях, о пространстве.

Судьба древнегреческого атомизма и философский вклад Эпикура

Наследие Эпикура (он жил, как полагают историки, между 342—341 и 271—270 гг. до н. э.) — более позднее явление в античной философии, чем философия Сократа и Платона, о которой речь пойдет дальше. Но имеет смысл об Эпикуре рассказать вслед за философией Демокрита —

по той причине, что эпикуреизм есть не что иное, как продолжение атомистической традиции в древнегреческой философии. Учение Левкиппа и Демокрита с восторгом принимается Эпикуром. Вместе с тем Эпикур вносит в атомистическое учение некоторые дополнения и изменения, причем изменения, которые совершенствуют атомистическую концепцию, как бы достраивают ее, делают более разумной и интересной. Это первое, что в истории мысли связано с именем Эпикура.

Впоследствии древнегреческий атомизм воспринимался не только, даже не столько в форме демокритовского учения, поскольку от сочинений Демокрита мало что сохранилось. А вот некоторые отрывки из сочинений Эпикура сохранились, и как раз они вошли в традицию дальнейшего развития философии и человеческой культуры как *образец атомистической концепции.* Эпикуреизм стал основанием древнеримского атомизма. Замечательный римский поэт и философ Тит Лукреций Кар написал поэму «О природе вещей», по существу посвятив ее изложению, развитию и защите учения Эпикура об атомах.

Второй момент, который важно подчеркнуть в связи с вкладом Эпикура в развитие философской мысли, — возникновение традиции *целостного нравственно-поведенческого учения,* так называемого *эпикуреизма.* Эпикуреизм в обоих смыслах — важное и длительное явление в истории человеческой культуры.

От Эпикура ведет свое начало обросшее потом разными интерпретациями и вариантами нравственное и этическое учение, которое было построено в форме определенных рекомендаций личности: как вести себя, как строить свою жизнь, как организовать свои занятия для того, чтобы жизнь была приятной и счастливой. *Эпикуреизм — вид этического гедонизма, т. е. нравственного учения, положившего в основание стремление человека к счастью, к благополучию.* Часто учение Эпикура проникало в идейные споры последующих веков, этапов развития человеческой мысли и культуры в некотором огрубленном изложении и выражении. Например, эпикурейцем считался человек, который, невзирая на ценности духа и культуры, предается чисто материальным, плотским удовольствиям, мечтает о роскошной жизни и, если может, ведет эту жизнь. Эпикурейцами нередко объявляли людей, ставящих плотские удовольствия превыше всего. Насколько такой образ эпикуреизма не согласуется с этическим наследием исторического Эпикура, может увидеть всякий, кто даст себе труд вчитаться хотя бы в некоторые отрывки из сочинений великого греческого философа, оказавшего очень глубокое влияние на последующую мысль.

Тит Лукреций Кар развивал эпикуреизм в двух его ипостасях — в виде атомизма и нравственного учения. У Эпикура были последователи в эпоху Возрождения. В XVII в. его учение развивал французский философ Пьер Гассенди. Эпикуреизм часто становился объектом интерпретации, подражания в художественной литературе: вспомните, например, Анатоля Франса с его «Садом Эпикура», интереснейшим литературным и эстетическим толкованием эпикуреизма. А каким же, согласно оставшимся документам, было учение самого Эпикура?

От главного труда Эпикура, который называется «О природе» (он содержал 37 книг), уцелели лишь небольшие отрывки. Сохранились также три письма Эпикура. В «Письме к Геродоту» излагается содержание ато-

мистической физики Эпикура. Два других письма — к Пифоклу и к Менекею — содержат учение о богах, абрис концепции этики, обоснование ценностей мудреца.

Внутренняя логика атомизма и позиция Эпикура

В чем же состояло то дополнение, видоизменение атомистической концепции, которое осуществил Эпикур?

Во-первых, *к свойствам атома, обрисованным Демокритом, Эпикур прибавил вес атома.* Он подчеркнул, что атомы имеют не только величину, фигуру, размеры, но и, будучи «тельцами», имеют определенную тяжесть. Также и под действием того или иного своего веса различные атомы образуют тела; вес тел, таким образом, связан с весом атомов. Это было новшество, дополнение, которое, однако, вполне укладывалось в рамки той логики, которую предложили Левкипп и Демокрит, точнее, одной ее стороны. Далее, Эпикур стремился более глубоко обосновать атомистическую концепцию. И здесь вопросы логики атомизма, логики атомистического рассуждения выдвигаются на первый план. В отличие от Демокрита, учение которого в большей мере носит натурфилософский характер — больше повернуто к природе, к телам, — Эпикур старается основательно разработать именно внутреннюю логику атомистической концепции. Он пытается осмыслить, почему стал необходим атомизм. Почему стала необходимой идея о плюральном, неделимом начале? *Эпикур отчетливее высветил внутреннюю логику атомизма.* Вот как рассуждает Эпикур в «Письме к Геродоту»: «...вселенная состоит из тел и пространства; что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном, как я сказал прежде. А если бы не было того, что мы называем пустотой, местом, недоступной прикосновению природе, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться, как они, очевидно, двигаются... В числе тел одни суть соединения, а другие — то, из чего образованы соединения. Эти последние неделимы и неизменяемы, если не должно все уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным при разложениях соединений... Таким образом, необходимо, чтобы первоначала были неделимыми телесными природами (субстанциями)...»[1].

Другая идея Эпикура: «...неделимые и полные тела, из которых образуются соединения и в которые они разрешаются, имеют необъятное число форм». Почему? «...Ибо невозможно, — рассуждает Эпикур, — чтобы такое множество различий в сложных предметах могло образоваться из одних и тех же ограниченных по числу форм. И в каждой форме подобные атомы безграничны по числу, а различие форм в них не совсем безгранично, но только необъятно». *Так идея атома как предела развивается дальше:* «Атомы движутся непрерывно в течение вечности...» (с. 348 — 349).

«Далее, — продолжает Эпикур, — миры безграничны [по числу], как похожие на этот [наш мир], так и не похожие. Ибо атомы, число которых

---

[1] Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 348. Далее указания на страницы этого издания даются в тексте.

безгранично, как только что было доказано, несутся даже очень далеко. Ибо такие атомы, из которых может образоваться мир и которыми он может быть создан, не израсходованы ни на единый мир, ни на ограниченное число миров, как тех, которые таковы [как наш], так и тех, которые отличны от них. Поэтому нет ничего, что препятствовало бы [признанию] безграничного числа миров» (с. 349).

Эпикуру принадлежит интересная идея и о свойствах тел: «...что касается формы, цвета, величины, тяжести и всего прочего, что говорится как о постоянных свойствах тела, присущих или всем телам, или видимым и познаваемым через чувственное восприятие этих свойств, то не следует думать ни того, что эти свойства суть самостоятельные сущности (независимые субстанции) — ведь это невозможно вообразить, — ни того, что они вовсе не существуют, ни того, что они суть какие-то другие бестелесные субстанции, присущие телу, ни того, что они суть части тела; но надо думать, что все тело хотя в целом обязано своим существованием всем этим свойствам, однако не в том смысле, что оно сложилось из этих свойств, снесенных вместе... но только, как я говорю, всем этим свойствам тело обязано своим постоянным существованием. Все эти свойства имеют свои специальные возможности быть познаваемыми и различаемыми (познаются отдельно и различаются), если только целое сопутствует им и никогда от них не отделяется, но вследствие совокупного представления свойств имеет название тела...» (с. 352).

Это важное размышление о понятии свойств тела. Здесь углубляется спор с теми, кто эти свойства провозгласил бы некоторыми субстанциями, некоторыми самостоятельными «материями». Нет, свойства не самостоятельные материи. А если бы кто-то сказал, что этих свойств нет вовсе, что они всецело субъективны? Такие суждения в философии тоже встречались. Эпикур возражает: свойства тел объективно, реально существуют. Но *между телом и свойствами — существенная разница, и ее должна уловить философия. Свойства присущи телу, но вместе с тем тело не есть простая, механическая совокупность свойств. Тело обладает свойствами, но тело не есть непосредственно его свойства, а свойства не суть непосредственно тело.*

Развивая учение Демокрита о чувственном восприятии, Эпикур глубоко осмысливает демокритовскую концепцию *идолов, или истечений, исходящих от тела.* Увидеть эти истечения нельзя ни сегодня, ни в будущем, ибо по природе своей «идолы», «истекающие образы» бесконечно малы. Но то, что образы телесны, представляется Эпикуру совершенно ясным. Существуют, как он говорит, очертания, отпечатки, оттиски, подобные по виду плотным телам, но по тонкости не сравнимые с предметами, доступными чувственному восприятию. Такие истечения могут проникать «сквозь» воздух, когда возникают благоприятные условия. Образы, согласно Эпикуру, имеют «непревосходимые» тонкость, быстроту, и всякий путь для них — подходящий. Возникновение образов происходит с быстротою мысли. Мы смотрим вдаль, видим там предмет, ибо образ доносится к нам так же быстро, как быстро мы успели о предмете подумать. Чтобы мы могли мыслить о предмете, рассуждает Эпикур, до этого образы должны были принестись к нам с быстротою мысли, а то и с несколько большей скоростью, чем «свершилась» мысль об увиденном предмете.

Еще одно существенное и интересное дополнение в атомистическую концепцию привнес Эпикур. Оно состояло *в допущении,* так сказать, *большей свободы в движении атомов.* Концепция Демокрита относительно движения атомов — это концепция жесткой необходимости. Здесь нигде не может вмешаться никакой случай — все предопределено. Что же касается Эпикура, то он, напротив, считает, что атомам должна быть (по логике рассуждения!) присуща некоторая свобода, случайность в их движении. *Атомы не движутся в каких-то строго предопределенных направлениях, а они, как говорит Эпикур, «трясутся во всех направлениях».* Происходит по виду беспорядочное, обладающее множеством степеней свободы движение атомов, и потому в сочетаниях, которые из атомов возникают, заключено немало элементов случайности, возможны отклонения от жесткого порядка. Иными словами, *необходимость здесь диалектически соседствует со случайностью.*

Боги, человек, нравственное поведение, счастье

Для Эпикура атомистическая концепция, разумное, рациональное объяснение природы, философское и научное, — предпосылки и основания для того, чтобы перейти к человеческим делам, в частности к человеческому поведению, к нравственности. Поэтому *нужно, согласно Эпикуру, обязательно задаться вопросом о связи философии с обычной человеческой жизнью.* Самая главная, быть может, из задач философии — объяснить человеку, обычному человеку, насколько превратны составляемые людьми представления о богах. В эпикуреизме продолжается в какой-то мере начатое предшествующей античной философией богоборчество. Следуя линии мысли предшествующих философов-богоборцев, Эпикур говорит в «Письме к Менекею»: «Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием» (с. 355). Казалось бы, это всего лишь ортодоксальное, религиозное представление, но вот что дальше советует Эпикур Менекею: «Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу. Именно: люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят как на чуждое» (там же).

Одно из самых главных соображений, которое, согласно Эпикуру, заставляет мыслить Бога, — идея Блага, блаженства, целостности человеческой личности. Но человек не должен мыслить божество подобным себе, он не имеет права распространять мысль о своем собственном блаженстве на Бога. Иными словами, хотя в «природе» Бога — быть этическим критерием, хотя к Богу восходят мысли человека, думающего об

этическом совершенстве, тем не менее сам Бог с этическими перипетиями жизни человека не имеет ничего общего. Бог, по Эпикуру, — иное, чем человек, существо, его нужно всячески освобождать от тех признаков, которые человек по своему образу и подобию приписывает Богу. Ясно, что в греческом мире с целиком антропоморфными представлениями и изображениями богов подобные рассуждения о божестве и религии были весьма смелыми, неортодоксальными.

Одна из самых существенных для человека проблем, вокруг которой гнездится целый рой религиозных представлений, — *неизбежность смерти.* Человек никак не может примириться со своей смертностью. Ему трудно представить себе, что его совсем-совсем не будет на Земле. И постигнуть безжалостное: тебя не будет, мир будет, но без тебя — и трудно, и горестно. А отсюда, согласно Эпикуру, рождается иллюзорное представление, будто существует какая-то сила, которая, может быть, тебе и другим людям обеспечит некое другое существование — после смерти. Не будет ли «жить» твоя душа? Эпикур такие представления решительно отвергает, рассуждая при этом весьма любопытно, но, конечно, вполне в духе античного грека. Эпикур обращается к каждому, приглашая понять, что со смертью Человек не имеет ничего общего. Как же это? Но прочтите Эпикура: «...самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» (с. 356). Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим! Перед нами — *попытка естественного объяснения смерти, которая вместе с тем заключает в себе нравственное содержание, определенный момент мудрости, успокоения.* А ведь, в самом деле, разве не прав Эпикур? Остается, однако, ощущение, что Эпикур не считается с тем, насколько настоятельна мысль о смерти, как часто она приходит людям в голову и насколько остро эту мысль многие из нас переживают. И все же Эпикур прав в том, что и горестные мысли о смерти могут, должны служить нравственному самовоспитанию человека. Когда нас поражает, потрясает смерть близких, не можем, не должны ли мы становиться мудрее, лучше понимать соотношение ценностей, видеть, как коротка и как суетна жизнь, сколь важно в этой жизни сделать главное, доброе, истинное.

Собственно, в этом направлении и движется мысль Эпикура. Его цель — помочь человеку сориентироваться в жизни, сосредоточить внимание на самом главном, различать ценности истинные и мнимые, подлинные и неподлинные, быстротечные и непреходящие. А значит, *Эпикур хочет помочь человеку разобраться в том, как следует жить.* В частности, для Эпикура важно определить, какой должна быть линия жизненного поведения человека, занимающегося философией или интересующегося ею. В «Письме к Менекею» он пишет: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятий философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому — для того чтобы, старея, быть молоду благами вследствие благодарного воспоминания о

прошедшем, а второму — для того чтобы быть одновременно и молодым, и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь» (с. 354 — 355).

Так что же такое счастье, согласно Эпикуру? Желания, рассуждает он, «бывают: одни — естественные, другие — пустые, и из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе, избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни: ведь ради этого мы все делаем, именно чтобы не иметь ни страданий, ни тревог... Мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии. Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни...» (с. 356). Такие высказывания критики эпикуреизма вменяли в вину Эпикуру — он-де проповедует безудержный культ удовольствия. На самом же деле Эпикур говорит просто о неискоренимости стремления к удовольствию, о природности и естественности этого стремления. Человек не может жить, не получая никаких удовольствий, и он не может жить, не избегая каких-то страданий.

Вместе с тем в учении Эпикура о потребностях, желаниях, удовольствиях имеется *строгая максима, смысл которой в том, что безнравственно и противоестественно безмерное стремление к удовольствию.* Проповедуя именно умеренность в удовольствиях, Эпикур не жалеет доводов и аргументов. Он пишет: «Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас бóльшая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие по естественному родству с нами есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать...» (с. 356 — 357).

Это относится, например, к потребности в пище — одной из фундаментальных потребностей человека. Согласно Эпикуру, не нужно стремиться к излишествам в еде: «Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустрашимыми перед случайностью» (с. 357).

Иными словами, простые, умеренные блага, простые потребности человеку и полезнее для здоровья, и доступнее, а потому они благопри-

ятнее для ощущения счастья. Как только он встает на путь погони за все большими наслаждениями — например, начинает стремиться ко все более изысканной, роскошной пище, — этому уже нет предела. И если распорядиться так, что у него не будет возможности иметь такую пищу, то неминуемы телесные страдания и неудовлетворенность жизнью. Стало быть, привычка к простому образу жизни и более здорова, и более разумна.

То же самое говорит Эпикур о всех других удовольствиях: «Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение. Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии» (с. 357).

Такая позиция достаточно типична для философии вообще и выдающихся философов. На разных этапах развития философской мысли вновь и вновь возникало противопоставление того, что сейчас называют «потребительством», и сосредоточения на высших духовных ценностях. Неверно было бы считать его плодом досужих размышлений, интересных только для философа. Но для философа это действительно проблема. Не потому только, что философ должен отыскать какое-то разумное оправдание своему сосредоточению именно на духовных благах, размышлению о первопричинах вещей, о нравственном. Он связывает с этим некоторый *закон человеческого счастья.* Не случайно философы часто идут именно по такому пути, оправдывая философию также и житейским рассуждением.

Сам процесс философствования приносит человеку молодому и человеку старому неизъяснимое духовное наслаждение, но это еще и *средство* для того, чтобы указать людям путь их жизни. В одном из отрывков, приписываемых Эпикуру, сказано: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» (с. 360).

Много сказано Эпикуром также о богатстве и бедности, о том, что само по себе богатство никогда не делает людей ни нравственными, ни духовно одаренными, что бедность вовсе не препятствует быть человеком глубокой, богатой, истинно человеческой души. Как видим, здесь все акценты расставлены очень четко. И если вам придется читать или слышать об Эпикуре нечто противоположное, всегда вспоминайте о том, что говорил он сам.

РАЗДЕЛ II

ТРИ ЭТАПА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ

При рассмотрении периодизации античной философии были выделены три ее этапа: пребывание — исхождение — возвращение. Эта триада была разработана античными неоплатониками для рассмотрения любого процесса, прежде всего — вневременного движения в пределах чистого бытия и вообще любой внечувственной реальности. Но когда мы имеем дело с конкретным историческим бытием, данная триада предполагает развертывание ее вневременной структуры во времени: в реальной истории мы сталкиваемся с определенной последовательностью, и только в этой исторической последовательности (линейный характер которой, впрочем, не следует преувеличивать) раскрывается структура того целого, которое мы в данном случае рассматриваем как историю философии европейской Античности.

Намеченная в предшествующем разделе эволюция основных идей и концепций ранней греческой мысли представила читателю один важный аспект понимания первого этапа античной философии. Теперь нам предстоит рассмотреть все три этапа в целом, уделяя преимущественное внимание не столько эволюционному моменту в развитии философских идей, сколько тому механизму, благодаря которому греческая культура ко времени Платона вместила полноту своего духовного самоопределения, начиная с Аристотеля, сумела раскрыть ее, дробно воспроизвести и развить в отдельных аспектах, а на завершающем этапе — преимущественно в философии позднего платонизма — вновь вернуться к исходной собранности и целостности.

Понятно, что при таком подходе, предлагаемом в данном разделе, преимущественное внимание уделяется институциональному аспекту античной философии: как самому институту философской школы в целом, так и тем его моментам, которые обеспечивают специфические формы порождения, передачи и распространения философского образа мысли и жизни в Античности — жанрам философской литературы, способам преподавания в философской школе, межшкольной и внутришкольной полемике, формам диспутов, постепенному формированию техники и инструментария философского исследования. Понятно также, что в данном случае особенно важно всякий раз фиксировать, как сама

Античность осознает и формулирует те или иные аспекты своего философского самоопределения, и ставить свидетельства такого рода рефлексии во главу угла нашего рассмотрения.

Глава 1. ПРЕБЫВАНИЕ (μονή)

1. НАЧАЛО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Диоген Лаэртий (I 12) и ряд других авторов сообщают, что «философию философией, а себя философом впервые стал называть Пифагор». С точки зрения эволюции философских в современном понимании идей пифагорейская философия была рассмотрена в разделе II как одна из составляющих некоего общего и начавшегося ранее историко-философского процесса. Здесь же вопрос о начале древнегреческой философии формулируется так: каков исторический смысл предания, согласно которому Пифагор первым назвал философию философией, а себя — философом? Для современного сознания этот вопрос может быть поставлен и таким образом: почему в одно и то же время в Греции VI в. до н. э. возникают институт школы, философия и наука — три феномена, которые в Античности были неразрывно связаны друг с другом?

Прежде всего обратим внимание на то, что имена *философия* и *философ,* а также глагол *философствовать* появляются в совершенно определенной исторической ситуации и создаются для того, чтобы противопоставить уже существующим некую новую позицию человеческого разума, новое отношение к божеству, к миру чувственно воспринимаемому и к миру человеческого знания. Первые *философы* (φιλόσοφοι), т. е. «почитатели мудрости», самим своим именем противопоставлены прежде всего *мудрецам* (σοφοί); помимо этого, исторически философы-пифагорейцы противопоставили себя *представителям* недавно возникшей и развивающейся *ионийской науки* (ἱστορίη). Рассмотрим оба эти духовные и интеллектуальные движения ближе.

Мудрецы и ученые

В разное время называлось разное число мудрецов: традиционное число «семь» в применении к мудрецам носит явно фольклорный характер, что вполне соотносится и с традиционными состязаниями в мудрости, которые в Греции были институализованы: мы уже обращали внимание на то, что начиная с 582 г. до н. э. они проводились в честь Аполлона во время и в рамках Дельфийских игр. Создание такого института было очевидным образом вызвано тем, что возникла новая интеллектуальная элита, нуждавшаяся в общегреческом признании. Агоны мудрецов — состязания в мудрости на общегреческих играх — были единственным институтом, который начал реально формироваться в территориально разбросанной Греции начала VI в. до н. э. и давал новой элите возможность закрепить определенные формы культивирования интеллектуальной деятельности, достаточно независимые от непосредственных практических нужд.

Кем были мудрецы? Законодателями, государственными и политическими деятелями. Элнан («Пестрая история», 3, 17) замечает, что «Солон [был во благо] афинянам, Биант и Фалес оказали большую помощь

Ионии, Хилон — лакедемонянам, Питтак — митиленцам, Клеобул — родосцам». О большинстве мудрецов дошли совсем незначительные сведения, но о некоторых мы знаем немного больше. Таковы прежде всего Солон и Фалес.

Знаменитый афинский законодатель ***Солон*** известен нам по целому ряду стихотворных фрагментов: он использовал традиционные для литературы того времени элегию и ямб. Диоген Лаэртий в первой книге своего сочинения сообщает, что практически все мудрецы писали стихи. Писание стихов представителями новой интеллектуальной элиты подтверждало их умение использовать традиционные формы проявления мудрости. Но помимо этого, они же — из первых прозаиков. Законы были первыми представительными прозаическими текстами, сопоставимыми с множеством стихотворных текстов, которые до сих пор оставались у греков преимущественной сферой применения письменности.

До какой степени непростым было овладение прозой, можно судить на примере того же Солона, который, по сообщению Плутарха, поначалу и законы хотел изложить в стихах. Плутарх сообщает («Солон», 3): «Некоторые говорят, что Солон и законы пробовал изложить стихами, и приводят такое начало его поэмы:

> Будемте прежде молиться владыке Крониону Зевсу:
> Этим законам судьбу да пошлет он и славу благую.

Однако текст его законов был прозаическим, и Аристотель об этом тексте замечает: «...так как законы не были написаны просто и ясно... то неизбежно возникало много споров... Некоторые думают, что Солон нарочно сделал законы неясными, чтобы решение дел зависело от народа. Однако это предположение неправдоподобно, а скорее этот факт объясняется тем, что он не умел в общей форме выразить наилучшее» («Афинская полития» 9, 2).

Несмотря на очевидные трудности, с которыми сталкивались первые составители прозаических текстов, конец VII — VI в. до н. э. оказывается временем активного законотворчества или — если использовать слова Аристотеля — временем, когда греки впервые опознают это специфическое умение: *в общей форме выразить наилучшее*. Для этого нужны были именно проза и оказавшееся непростым умение ею пользоваться независимо от условности стихотворных жанров.

Другая сфера применения исключительных интеллектуальных способностей мудрецов на первых порах могла обходиться традиционными стихотворными жанрами или же вообще ограничивалась практическими советами. Так, говоря о *Фалесе,* Геродот упоминает его роль в государственных и военных делах: он предлагал ионийцам держать один булевтерий в Теосе — центре Ионии (I 170 — A4), помог Крезу переправить войско через реку Галис (I 75 — A6); помимо этого, Геродот рассказывает о предсказании Фалесом солнечного затмения (I 74 — A5). Ряд источников говорит также об «открытии» Фалесом Малой Медведицы. Фалес, вероятно, ничего не писал, а если и писал, то «Астрономию для мореходов» в стихах (Диоген Лаэртий, I 23). Фалес занимался также торговлей и путешествиями[1].

---

[1] Подробнее о Фалесе было рассказано в предшествующем разделе.

Эта вторая сфера применения исключительных интеллектуальных способностей, связанная со знанием астрономии и географии, стала решительным образом развиваться после распространения в Греции папируса, что происходит в том же VI в. до н. э. Сочетание алфавитного письма с наиболее удобным в то время писчим материалом способствовало возникновению «научной» прозы и «науки» (ἱστορίη).

Если прежде для фиксации и широкого распространения даже самых необходимых сведений использовались преимущественно стихи (прекрасный пример такого рода сводки практических советов на все случаи жизни — «Труды и дни» Гесиода), то теперь в руках у тех, кто хотел установить и зафиксировать определенные факты, были удобный писчий материал и проза. Переход к прозаической фиксации сведений по географии, метеорологии, астрономии происходит как раз между Фалесом и Анаксимандром. Это и был переход от эпохи мудрецов к ионийской науке.

Целый ряд авторов свидетельствует, что ***Анаксимандр*** — первый в целом ряде областей: он «первым открыл равноденствие, солнцевороты, [изобрел] часы и [установил], что Земля находится в самом центре [космоса] (12А2), «первым соорудил гномоны для распознавания солнцеворотов, времени, времен года и равноденствия» (А4), первым занялся географией, начертил географическую карту (А6*) и сконструировал глобус (А1); наконец, он «первым из известных нам эллинов осмелился написать и обнародовать речь о природе» (А7). Оставим на совести Аристотеля это название сочинения Анаксимандра о природе, но зафиксируем несомненный факт: Анаксимандр первым написал прозаическое сочинение, в котором «сделал суммарное изложение своих воззрений» (Диоген Лаэртий, II 2). Как и писание прозой первых законов, писание первого прозаического научного сочинения — дело трудное и абсолютно непривычное: Анаксимандр явно использовал в своем сочинении глубокомысленные поэтические метафоры.

Даже о Геродоте многие ученые спорят: был ли он историком в нашем понимании, или же первоначально он был, скорее, географом и этнографом. Однако следует сказать, что четкое разделение на отдельные научные дисциплины было менее всего свойственно ионийской ἱστορίη. Скорее общим пафосом этого взгляда на мир, впервые старавшегося опереться преимущественно на разум, было стремление исчерпать его мысленно в его временном и пространственном протяжении. Важно было дойти до предела в пространстве и во времени, т. е. дойти до края мира в пространстве и мысленно вернуться к его началу во времени. На краю Земли мысленный взор мог, например, вместе с Гомером и представлениями египтян предположить Океан, или водную стихию, окружающую Землю реку; но мог создать иное мысленное представление о том *объемлющем* (τὸ περιέχον), в пределах которого помещается наш мир. Оно же оказывалось началом, из которого мир некогда возник.

В качестве такового могло выступать некое беспредельное начало, что, вероятно, и предположил Анаксимандр, считавший его вечным и нестареющим (12В2, ср. А9); заметим, что эти же эпитеты имело у орфиков Время (Орфические фрагменты, 66 Kern, в издании А.В. Лебедева, с. 48), которое «всему отец» (Пиндар, II Олимпийская ода, 17). Или же таким началом мог быть воздух, также понимаемый как некое беспредель-

ное (А5), о чем учил Анаксимен, составивший прозаическое сочинение на ионийском диалекте, написанное, согласно Диогену Лаэртскому (II 3), «слогом простым и безыскусственным»; сгущаясь, воздух становится ветром, облаком, водой и землей, а разрежаясь — огнем (А5).

В дальнейшем ионийская ἱστορίη преимущественно развивает рационалистически достоверный аспект географических, этнографических и собственно исторических построений. Ближайшая фигура, соотносимая с Анаксимандром и Анаксименом, — ***Гекатей Милетский,*** автор «Генеалогий», «Описания Земли» в двух частях, посвященных Европе и Азии, далее — ***Геродот.*** Исследование реальной Земли и действительно бывшего исторического прошлого оказывается безусловно продуктивнее отвлеченных спекуляций о строении мира и его происхождении-возникновении.

На этом пути рационалистического исследования мира разум осознает свою самостоятельность и преисполняется известным презрением к мифологическому прошлому и традиционным взглядам на мир, а значит, и презрением к традиционным авторитетам и недостаточно обоснованным мнениям. Геродот осмеивает представления Гекатея об очертаниях Земли так же, как сам Гекатей осмеивал своих предшественников. К тому же в поле зрения новой генерации эллинских интеллектуалов попадает множество других традиций: Египет и Восток служат для них богатой питательной почвой, так что еще в Античности многие «открытия» первых ученых рассматривались как простое заимствование. Геродот замечает, что «полос, гномон и двенадцать частей дня эллины узнали от вавилонян» (II 109), а именно эти открытия приписывали Анаксимандру. Современные исследователи усматривают влияние на Анаксимандра зороастризма.

Такое необыкновенное расширение кругозора развивает свободомыслие. В то же время процесс рационализации и секуляризации традиции происходит в городах, получивших письменные законы: теперь каждый мог толковать их и отстаивать свое понимание [= защищать свою позицию] в суде. О том, что эти две сферы — наука и законодательство — вместе определяли мировоззрение, можно судить по единственному фрагменту Анаксимандра, согласно которому возникающие и гибнущие вещи этого мира «выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (В1).

Обратим внимание на то, что благодаря деятельности мудрецов-законодателей и представителей ионийской науки в обиход греческой культуры первой половины — середины VI в. до н. э. вошли новые письменные тексты, одни из которых претендовали на исключительное значение и авторитет в городской жизни (записанные законы), другие («научные» прозаические сочинения) грозили путем расширения кругозора и использования рационалистических моделей мира заменить, а посредством рационалистической критики отменить, т. е. лишить доверия, уже существующие традиционные авторитеты. К ним принадлежит прежде всего Гомер, а также Гесиод, в «Теогонии» изложивший происхождение богов и мира, а в «Трудах и днях» — историю человеческого общества и практические советы на всякий день и случай. Когда угроза сокрушения традиционных авторитетов осознается как безусловно реальная, на сцену выходят пифагорейцы.

Пифагорейская философия

Пифагор перебирается с Востока на Запад и организует некий союз единомышленников, объединенных общими политическими, религиозными, научными и педагогическими задачами. В «пифагорейском союзе», который оказался в значительной степени прообразом реально возникшей позже философской школы в собственном смысле слова, прежде всего культивируется определенная политическая ориентация (аристократическая), а также определенный образ жизни, предполагающий не столько ее единообразно конкретную жесткую регламентацию, сколько особый взгляд на человеческую душу, ее бессмертие и загробное существование, а в здешней жизни — определенное воспитание. Но для того чтобы изложить этот особый взгляд, необходимо было найти самое возможность для него.

Эту возможность давало подчеркнутое благочестие, которое пифагорейцы стремились поддержать традиционными средствами: изложением своего учения — безусловно нового для тогдашней Греции — в стихотворной (гексаметрической) форме. Пифагорейцы создают множество текстов, приписывая их мудрецам седой древности — Орфею, Мусею, Лину, и тем самым не только сохраняют, но и укрепляют традицию. Для нас такого рода тексты — фальсификации, которые кажутся не совсем законным и добросовестным средством поддержания и укрепления традиции. Но не следует забывать о том, что сам Пифагор ощущал себя более чем обыкновенным человеком, и такой его образ культивировался его учениками и последователями. Мудрость основателя учения представлялась богооткровенной, и его адепты ощущали себя причастными к подлинному божественному истоку всякой мудрости: им, однако, были доступны только *любовь к* этой божественной *мудрости* и ее смиренное толкование.

Здесь же находит свое место и наука: она призвана теперь не противопоставлять себя традиции, как это ярко проявилось у ионийцев, а служить для объяснения, истолкования ее. Она теперь может также развиваться и самостоятельно, а не быть так или иначе прикованной к общегородской и вообще практической жизни, поскольку для нее открывается эта особая ниша — политически обособленный кружок единомышленников, «школа», при наличии которой не нужно больше оправдывать и объяснять самое возможность заниматься наукой, не приносящей непосредственно практической пользы.

Метод совмещения благочестия и учености был также найден в ходе «школьной» разработки священных текстов. Деятельность ***Феагена из Регия,*** которая по времени (последняя треть VI в.), месту и направленности, безусловно, сопоставима с тенденцией сохранения эпической традиции, характерной и для пифагорейцев, приводит к созданию аллегорического метода толкования Гомера, а также способствует развитию того, что мы теперь называем гуманитарной наукой. Работа над изданием и толкованием текстов Гомера приводит Феагена к созданию грамматики. «Схолии к Дионисию Фракийскому» проводят различение грамматики: одна возникла еще до Троянской войны, и она была занята буквами и их произнесением; другая — περὶ τὸν ἑλληνισμόν, наука, исследующая использование чистого греческого языка, которую впоследствии усовершенствовали перипатетики (1а).

Таким образом, культивирование естественных и точных наук, которые, собственно говоря, только теперь, т. е. в рамках школы, получают почву для самостоятельного — неприкладного — развития, и возникновение науки о языке в так называемой пифагорейской школе также оказывается совершенно понятным: у пифагорейцев и в близких к ним кругах между непосредственной реальностью физического мира и социальной действительностью возникает институциональная прослойка, оправдывающая такой вид независимой интеллектуальной деятельности, более того — провоцирующая его.

Феаген дает нам возможность представить, как можно было направить и использовать стремление рационалистически объяснить мир и не позволить в то же время рационалистическому напору уничтожить традиционные ценности. Нам известны физические аллегории Феагена, согласно которому Гомер называет огонь Аполлоном, Гелиосом, Гефестом, воду — Посейдоном и Скамандром, воздух — Герой и проч. (А.В. Лебедев, с. 89 – 90), а также учение о стихиях в «Орфической поэме» Ономакрита, который считал началом всех вещей огонь, воду и землю (там же, с. 99). Попытаемся представить, к каким последствиям для самых рациональных подходов они привели.

Итак, оказывается, что гомеровские поэмы целиком посвящены рассуждению об элементах природы и за перипетиями сюжета разглядывается борьба сухого и влажного, горячего и холодного, тяжелого и легкого. Отдельные боги оказываются символами элементов: огонь называется Аполлоном и Гефестом, вода — Посейдоном, воздух — Герой, и т. д. Наряду с этим создаются гексаметрические тексты, непосредственно описывающие строение мира из тех или иных стихий, причем эти тексты приписываются божественным мужам, жившим до Гомера, и потому претендуют на авторитетность. Таким образом между непосредственной реальностью и способом ее осмысления появляется реальная прослойка в виде самостоятельно культивируемой определенным институтом группы авторитетных текстов. Наличие такой прослойки имело принципиальную важность для осознания совершенно специфического и автономного характера интеллектуальной деятельности, впервые отделенной от решения практических задач.

Наконец, обратим внимание еще на один принципиально важный момент, связанный с культивированием эпической литературы (включая создание «Орфических поэм» и «Священных речей») в специально создаваемых институтах, какими были пифагорейские кружки. Одной из важнейших функций, впервые закрепляемых за литературной продукцией, была функция педагогическая. Осознание ее важности и особенной значимости могло приводить к известной независимости даже от традиционно авторитетных текстов, в том числе от поэм Гомера. И здесь принципиальную роль играл как раз тот факт, что **культивирование традиционного эпоса сопровождалось интенсивным самостоятельным творчеством.** Согласно Диогену Лаэртию (VII 6), Пифагор написал три сочинения: «О воспитании», «О государстве», «О природе» или, по другим источникам, «О вселенной» в гексаметрах, а также «Священное слово», которое начинается так:

Юноши, свято блюдите в безмолвии все эти речи...

Педагогическая направленность деятельности пифагорейских кружков объясняет постепенный переход от собственно ритуального функционирования создаваемых сакральных текстов к их автономному функционированию в рамках школы в качестве учебных. Именно этот момент отражается в замечании Исократа о Пифагоре (Бузирис 28), который «первым ввел в Элладу философию вообще и в особенности отличился рвением, с которым подвизался в науке о жертвоприношениях и торжественных богослужениях... все юноши мечтали быть его учениками, а старшие с большим удовольствием взирали на то, как их дети учатся у него, нежели то, как они пекутся о домашних делах». Исократ рассуждает об этом несколько иронически, и его ирония имеет современный адрес — Платона; однако его замечание очень хорошо отражает реальную ситуацию постепенного формирования той сферы, а точнее — того института, в котором было естественное место для автономного культивирования как философии в широком смысле этого слова, так и для собственно научных занятий.

Все эти замечания позволяют понять ту несвойственную для новоевропейской науки стилистику преподнесения математики и других наук, характерную, заметим, не только для раннего пифагореизма, но и на протяжении всей Античности. Два способа преподавания в школе Пифагора, о которых отчетливо говорит Порфирий («Жизнь Пифагора» 36), — символический и дискурсивный — отражают как раз стремление постепенно, т. е. через усвоение определенной почтенной традиции, подвести ученика к стихии собственно науки, что было совершенно необходимо в силу новизны и непривычности этой области.

Но главное состоит в том, что это было необходимо и для самой этой новой области незаинтересованной интеллектуальной деятельности: в пифагорейских кружках она находила для себя законное и точно установленное в иерархии традиционных ценностей место и не нуждалась более в каком-либо дополнительном обосновании.

Точно так же, как сочетались аллегорический метод толкования Гомера и начало собственно научных занятий, связанных с изучением греческого языка, сочетались между собой символическое толкование отдельных чисел и специальная разработка математических проблем. В знаменитой пифагорейской таблице противоположностей, приводимой Аристотелем в «Метафизике» (I 5), такие ее элементы, как *свет—тьма, хорошее—дурное, мужское—женское,* вполне сопоставимы с парами *жизнь—смерть, истина—ложь, душа—тело* на культовых костяных табличках из Ольвии середины V в.; они согласуются с ними, но уже предполагают самостоятельную, причем специально научную разработку путем добавления к ним таких противоположностей, как *прямое—кривое, правое—левое, предел—беспредельное, покоящееся—движущееся, единое—множество, нечет—чет, квадрат—параллелограмм.*

Аристотель пишет: «Элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй — определенным; единое состоит у них из того и другого — оно является и четным и нечетным, число — из единого, а различные числа... это вся вселенная». Этот «научный» подход совершенно соответствует в символическом или аллегорическом изложении тому, что мы находим в «Орфической теогонии», сохраненной на древнейшем папирусе из Дервени. Папирус относится



Комментарий на орфический текст. Фрагмент папирусного свитка из Дервени (Греция). Возможно, древнейший из найденных греческих папирусов. Ок. 350 г. до н. э. Университет в Фессалониках

к первой четверти IV в. до н. э., но отражает значительно более раннюю традицию: с Зевсом «срослись воедино все бессмертные блаженные боги и богини... и все прочее, что тогда существовало, — всем этим... стал он один... Зевс стал первым, Зевс — последним... Зевс — глава, Зевс — средина, все произошло от Зевса».

Насколько перспективным было такое выделение собственно научных занятий в специальную сферу, показывает пример пифагорейца ***Гиппаса,*** достигшего очевидных успехов в специальных исследованиях, как математических, так и естественно-научных. И здесь же происходит

неизбежное и закономерное явление: будучи один раз выделена и оправдана в рамках религиозно-философской школы, наука тут же стремится к обособлению. Гиппас разгласил учение школы, был изгнан из нее, более того — предан ритуальному погребению. «После разглашения, — пишет Ямвлих, — математические науки приумножились, в особенности их продвинули вперед двое: Феодор из Кирены и Гиппократ из Хиоса. По словам пифагорейцев, геометрия была разглашена так: один из пифагорейцев утратил состояние, и после этого несчастья ему было разрешено зарабатывать преподаванием геометрии» («О пифагорейской жизни» 88).

После того как подлинный путь развития науки в пифагорейской школе был найден, она более не нуждалась для своего существования и развития в специальном *сакрализованном* институте, благодаря которому и внутри которого возникла: сама структура «учитель — предмет исследования — ученик» могла теперь репродуцироваться в самых разнообразных индивидуальных формах.

Таким образом самый этот институт уже получил и свое самостоятельное значение: философия, которая предполагает и вмещает все виды независимой интеллектуальной деятельности, которая опирается на сакрализованные тексты и культивирует приемы их толкования, впервые осознается здесь же как самостоятельная сфера, состоящая в неразрывной связи с воспитательным аспектом. Это осознание и одновременно создание той исключительной интеллектуальной ниши, которую с этих пор обретает европейская философия, включавшая в себя все виды научной и педагогической деятельности и прочно связанная с культивированием рефлектированных форм традиционного благочестия, и было главным достижением Пифагора и пифагорейцев.

Ксенофан, Гераклит, Парменид, Эмпедокл, Зенон

О том, до какой степени было влиятельно направление, заданное пифагорейцами, мы можем судить, с одной стороны, по Ксенофану и Гераклиту, с другой — по Пармениду, Эмпедоклу и Зенону.

Ксенофан дает нам первое достоверное свидетельство о Пифагоре (21 B 7 = Diog. L. VII 36), из которого видно, что с его именем было связано учение о метемпсихозе — переселении бессмертной души из одного тела в другое. В то же время по целому ряду свидетельств мы можем судить о том, что деятельность Ксенофана до известной степени строилась в оппозиции к тому, что делали пифагорейцы. Ксенофан — из первых бичевателей Гомера и сокрушителей традиционного благочестия, и в этом смысле он поддерживает ионийскую традицию, которой противопоставил себя Пифагор. Вместе с тем Ксенофан излагает свое учение в гексаметрах, но он — странствующий поэт — не создает школы. Рационалистическая конструкция единого бога (B 23 — 26), которую он предлагает, неизбежно сочетается у него со скептицизмом в вопросах познания (B 34). Ксенофан хорошо включается в общую духовную историю своего времени, но сам по себе он не составил не только эпохи, но и направления, хотя доксографическая традиция, стремившаяся по географическому принципу выделить италийскую школу, и называет в числе его учеников Парменида (21 A 2) и Эмпедокла (21 A 5).

В отличие от него ***Гераклит*** — явственный противник Пифагора. Именно у Гераклита мы находим первое обозначение пифагорейцев как «философов» (frg. 7 Marcovich) и благодаря ему видим, до какой степени универсальной была ученость Пифагора: бичуя его многознание (16) и презирая эрудированность (=оснащенность текстами как традиционными, так и новыми), Гераклит реагирует именно на этот новый тип интеллектуальной работы, опирающейся на все *письменно зафиксированные* достижения предшествующей и современной мысли. В отличие от Пифагора Гераклит отрицает все предшествующие и современные традиции. «Книга» Гераклита представляет собой ряд изречений на манер мудрецов, и сам Гераклит мыслит себя последним мудрецом, в его время — единственным и потому одиноким.

Гераклиту, несомненно, принадлежит осознание и культивирование ряда мыслительных ходов, воспринятых последующей философией. Прежде всего речь идет о принципе «знать все как одно» (26), недоступном тупому большинству, людям с варварскими душами. Однако в своем непродуктивном противостоянии всему на свете Гераклит, разумеется, не мог создать школы, хотя у него и были толкователи и последователи: его мудрость остается некультивированным порывом ума сильного и глубокого, но ослепленного собственной исключительностью. К самому Гераклиту можно применить его же высказывание: «Большинство живет так, как если бы у них был особенный рассудок» (23а).

Поэтому первым реальным и плодотворным шагом европейской мысли на ее собственном пути после Пифагора следует считать ***Парменида Элейского.*** По Диогену Лаэртию (IX 21 = A 1), Парменид учился у Ксенофана, но не стал его последователем, а примкнул к пифагорейцу Аминию, чтил его как учителя, а «после его смерти воздвиг ему усыпальницу как герою». В духе пифагорейского почитания традиционной гексаметрической формы как наиболее пригодной для выражения богооткровенного учения Парменид пишет поэму, состоящую из введения, в котором как раз и подчеркивает богооткровенный характер своего учения, и двух частей, излагающих *путь истины* и *путь мнения.* Это продуктивное различение двух сфер позволяет вместить все предшествующие устремления греческой мысли в ее подлинном месте: таковым оказывается *бытие,* впервые представленное у Парменида как собственный и подлинный объект и в то же время субъект всякого подлинного собственно философствования; однако все разнообразие рационалистических набросков на бытие человеческой мысли, помраченной небытием, также не остается беспризорным: его вмещает сфера мнения. Невероятная отчетливость и безусловная ясность противопоставления сферы подлинного бытия, которое *есть* и которое тождественно мысли, сфере того, что *было* и *будет,* что возникает и исчезает и потому подлежит неизбежно изменчивому мнению, — как раз и очерчивает горизонт философии.

С этой точки зрения, т. е. исходя из того, что дальнейшее развитие философии идет путем освоения открытого автономного поля мысли и осознания ее горизонта, фигура ***Эмпедокла*** оказывается чрезвычайно показательной.

Прежде всего Эмпедоклом безусловно усвоена основная установка Парменида: необходимо установить умом сферу пребывающего, некоего

единого бытия, которое обеспечивает множественность видимого мира. Эмпедокл стремится выявить структуру этой исходной и конечной данности, определив ее четыре элемента и две силы, Любовь и Ненависть, производящие смешение и разделение элементов. Ничто не может возникнуть из того, чего нет, поэтому элементы и силы — вечны. Люди же полагают, что может родиться то, чего прежде не было.

Далее, сама форма, в которой Эмпедокл излагает свою концепцию, также инспирирована и освящена пифагорейцами и Парменидом: Эмпедокл пишет гексаметрические поэмы, явно давая понять, что он отваживается высказать не просто свою точку зрения, но богооткровенное знание. В поэме «О природе» он обращается к Музе из страны Благочестие и прямо говорит читателю: «Слово, услышанное тобой, — от бога»; и в «Очищениях» он объявляет себя божеством, т. е. тем, кто непосредственно связан с божественным единством.

Поэтому — в отличие от ионийских «ученых» — излагаемое Эмпедоклом устойчиво помещено в сакральной сфере, отведенной человеку для достодолжного размышления об истине, которое не исключает благочестия, но предполагает его. Это подлинная философия, поскольку она знает ту границу между невыразимым божественным бытием и несовершенным человеческим познанием, опирающимся на недостоверные чувства, которая не только разделяет, но и объединяет две названные сферы. Для нас может показаться излишним и нефилософским столь прямолинейное самообожествление, необходимое Эмпедоклу ради пребывания на этой границе. Но это странное и необоснованное для чисто рационалистического взгляда на мир притязание человеческого ума на обладание божественной истиной, отысканное в пифагорейских кружках, естественно для ученика пифагорейцев Эмпедокла.

Поэмы Парменида и Эмпедокла, как и положено всякому подлинному и лежащему в русле соответствующей традиции «священному тексту», нашли своего толкователя: им был ученик Парменида ***Зенон Элейский.*** В «Парменид» Платона Зенон объясняет Сократу, что цель его сочинения отнюдь не заносчива: она состоит в том, чтобы защитить тезис Парменида. По сообщению словаря «Суда» (в статье Зенон = 29А2), Зенон написал также толкование стихов Эмпедокла. Так была поддержана традиция, четко установленная в пифагорейских кружках: подлинная философия предполагает наличие «священного текста», открывающего богооткровенную мудрость, и его толкования.

С именем Зенона связано еще одно очень важное обстоятельство. Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики (29А1). Дело идет, по-видимому, вот о чем.

Можно усомниться в том, что изображенная Платоном сцена приезда Парменида и Зенона абсолютно достоверна. Но несомненно, что Зенон начинает систематическую разработку определенных тезисов, их защиту и опровержение. Этот элемент был абсолютно необходим для философской школы, поскольку составлял один из главных способов обучения и упражнения, и очень быстро стал одним из конститутивных признаков философской школы вообще. Зенон предвосхитил ту стихию диспутов, которая развилась у софистов, расцвела в школах сократиков, достигла своего плодотворного предела в Академии времен Аристотеля, а затем стала обязательной рутинной приметой всякой философской школы.

2. РАСШИРЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ, ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ЧЛЕНЕНИЕ И ТЕХНИЧЕСКОЕ ОСНАЩЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Два наиболее мощных интеллектуальных течения предшествующего периода — ионийская наука и пифагорейская философия — были приостановлены искусственно: ионийцы попали под владычество персов, а пифагорейцы потерпели от противников их политического аристократизма. Таким образом, примерно к началу V в. до н. э. прекратилось естественное развитие одной традиции, а к его середине — другой, что нисколько не означало прекращения развития науки и философии как таковых, но предполагало появление новых интеллектуальных центров. Таким центром все более оказываются Афины, хотя и города Великой Греции, безусловно, продолжают сохранять свое значение. Преимущественно с этими областями и связана деятельность софистов — платных учителей красноречия, впервые для европейской философии оценивших и показавших исключительную роль языка и актуализовавших самостоятельную роль политической проблематики, не связанной непосредственно с конкретной (практической) политической деятельностью.

Софисты

Существо софистического влияния на расширение философской проблематики можно определить так: софисты впервые стали разрабатывать прозаические жанры и определять все виды речевой активности в социуме за счет все того же института школы, который впервые целенаправленно оснащается необходимыми инструментами — учебными пособиями. За этим институтом сознательно закрепляется та функция, о которой мы уже говорили в связи с прообразом философской школы в пифагорейских кружках, — воспитательная. «Воспитывать людей» (παιδεύειν ἀνθρώπους) — лозунг, провозглашенный ***Протагором,*** — становится отныне задачей философии, а необходимость дать программу воспитания и образования юноши определяет ее дисциплинарную структуру.

Речь, понимаемая как «созидательница убеждения» (πειθοῦς δημιουργός), становится предметом специальной разработки в зависимости от ее темы и задачи. ***Горгий*** в «Елене» утверждает, что «слово — величайший владыка», и рассматривает виды речей. Он называет — наряду с «речами метеорологов» (т. е. тех, кто занимается исследованием небесных явлений, рациональной наукой ионийского происхождения) и речами судебными (естественным образом развившимися после появления записанных законов) — «состязания в философских речах» (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας), выделяя тем самым три основных вида прозаической речи.

Для Горгия философские речи — это то искусство диспутов, которое ввел Зенон и которое стало основным методом поддержания школьной жизни. Горгий противопоставляет его двум важнейшим видам прозаической речи, развитым ранее в сферах, связанных с законодательством и наукой. Именно это искусство «философских речей» и культивируют софисты, сознательно откликаясь на установку, данную элейцами.

Парменид ввел в поле зрения философии самое ее существо — учение о бытии и сущем, а его ученик ***Мелисс*** написал сочинение «О природе, или О сущем» (30 А 4). Горгий, демонстрируя независимую и универсальную мощь слова, пишет «О не-сущем, или О природе», и вообще он, как и Протагор, готов в порядке школьной игры, словесной забавы, писать *рассуждения за и против,* причем на любую тему.

Софистами, начиная с Горгия, развивается «показательное красноречие» — эпидиктические речи, не имеющие никакого смысла *вне школы* (σχολή, διατριβή), т. е. вне досужего времяпрепровождения в кружке знатоков и ценителей красноречия как такового, независимо от его практического применения. ***Продик*** пишет назидательные притчи и рассуждает о правильности имен, ***Гиппий*** составляет учебные доклады по геометрии, астрономии, музыке, ритмике, живописи, ваянию, грамматике и истории. Во множестве появляются «Руководства» (τέχναι) по риторике, и тем самым сфера культивированной и рефлектированной речи расширяется необыкновенно.

Все это привело к одной очень важной перемене в функционировании слова: восприятие любого вида словесного искусства оказывается опосредовано учителем красноречия и школой, которая оснащена учебной литературой. Впервые появляется понятие *образованной публики.* На нее уже прямо ориентирован ***Еврипид,*** у которого мы можем найти множество примеров софистических диспутов, причем уже в самой ранней его трагедии «Алкестида» (438).

Становится хорошим тоном уметь рассуждать на определенные темы, незнание которых означало невоспитанность, неприличную для свободного человека. Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» пишет, что Сократ не исследовал природу универсума, а занимался установлением того, что «благочестиво, что нечестиво, что прекрасно, что безобразно, что справедливо, что несправедливо, что здравомыслие, что безумие, что храбрость, что трусость, что государство (πόλις), что государственный человек, что власть над людьми, что властитель» (I 17). Во-первых, заметим, что Ксенофонт здесь практически приводит оглавление дошедшего до нас учебного пособия конца V в. до н. э. «Двойные речи», дававшего образцы рассуждений *за* и *против* на указанные темы. Во-вторых, Ксенофонт после этого перечисления добавляет: «...а кто не знает этого, тот по справедливости заслуживает название хама» (так, удачно используя анахронизм, переводит ἀνδραποδώδεις С.И. Соболевский). Из этого примера очевидна воспитанная софистами ориентация на приличную публику, получившую соответствующее образование.

Этическая и политическая проблематика с этого времени раз и навсегда входит в сферу философского рассмотрения, а натурфилософская получает дисциплинарное дробление и также воспринимается как предмет определенного вида речей. С этой точки зрения показательно сопоставление Анаксагора и Демокрита.

Анаксагор из Клазомен, в течение долгого времени живший в Афинах и принадлежавший к кружку Перикла и Еврипида, вполне вписывается в русло предшествующих тенденций: с одной стороны, он, как и его ученик ***Метродор Лампсакский,*** занимается аллегорическим толкованием Гомера, с другой — пишет одно натурфилософское сочинение, в котором первым принципом движения оказывается ум (веро-

ятно, не без влияния Ксенофана, бог которого «помышленьем ума все потрясает» — 21 B 25). Так в Афинах 30-х гг. отражаются италийские и ионийские установки.

В отличие от него ***Демокрит,*** которого называют учеником Анаксагора и который, во всяком случае, учился в Афинах, пишет более семидесяти сочинений (Диоген Лаэртий, IX 46—49): по физике, математике, искусствам, прикладным наукам, а также разного рода «Причины» и отдельные «Записки», многие из которых посвящены этическим проблемам. Влияние софистических установок высвобождает философскую прозу, и теперь уже единственное всеобъемлющее сочинение, трактующее сразу все вопросы, становится смешным анахронизмом.

Сократ и сократики

Выше уже упоминалось, что ***Сократ*** фактически занимался трактовкой обозначенных софистами проблем, знакомство с которыми было обязательно для всякого приличного человека (= свободного гражданина). Но по сравнению с софистами у Сократа было одно — вольное или невольное, но, во всяком случае, чрезвычайно важное — преимущество: Сократ постоянно находился в Афинах, и вокруг него постоянно существовал кружок слушателей, обсуждавших все вопросы, преподносимые заезжими софистами. Если софисты весь свой школьный инструментарий всегда «носили с собой», то Сократ в силу своего домоседства фактически оказался ядром первой постоянной философской школы в Афинах.

Поэтому неудивительно, что после казни Сократа его ученики организуют во множестве *постоянные философские школы* в собственном смысле: речь идет о школах, у которых была рутинная *практика школьных упражнений* и *преемственность* руководителей школы — *схолархов.* Такова **школа в Мегарах** со схолархами ***Евклидом,*** Евбулидом (чьими учениками были Евфант, Аполлоний Кронос, Стильпон), Алексином; **школа в Элиде** с ***Федоном*** во главе, преемником которого был Плистен, за ним — ***Менедем Эретрийский*** (начиная с которого школа называлась **Эретрийской)** и Асклепиад Флиунтский; **школа в Кирене,** первый схоларх которой ***Аристипп*** учил Арету, Эфиона и Антипатра; Арета — Аристиппа Младшего, тот — Феодора; Антипатр — Эпитимида, тот — Паребата, тот — Гегесия и Анникерида. Своя школа в Афинах и последователи были также у сократика ***Антисфена.***

Сократики пишут диалоги и разного рода речи. Диоген Лаэртий их перечисляет (II 48—144), и хотя от большинства сократиков не сохранилось даже фрагментов, мы отчетливо видим, что постепенно открывавшиеся и культивировавшиеся константы школьной организации философии начинают устойчиво работать.

Все сократики — прежде всего спорщики. Это означает, что в их школах постоянно функционировал *институт диспутов.* Диалоги в письменной форме фиксировали эти диспуты, закрепляя технику ведения спора, т. е. философского аргументированного рассуждения. Сочинение речей позволяло быть на уровне других школ, которые также возникают в это время, — риторических. Проблематика речей и споров завещана софистами и Сократом. Занятия в школе, никак не включенной в систе-

му государственных и религиозных учреждений, но всегда бывшей результатом частной инициативы, ведут к совершенствованию ученика и достижению добродетели.

Используя современный термин, мы можем сказать: только теперь наконец создается инфраструктура, которая позволяет философии в полноте осознать себя и сделать новый решительный шаг вперед по осмыслению и раскрытию своего интеллектуального горизонта. Это происходит в школе Платона.

3. ОБРЕТЕНИЕ ПОЛНОТЫ «ПРЕБЫВАНИЯ» АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В ПЛАТОНОВСКОЙ АКАДЕМИИ

Платон: литературное творчество 90–80-х гг. IV в. до н. э.

Платон — представитель старинного аристократического афинского семейства, исконно связанного с политикой. В «Хармиде» (155a) и «Тимее» (20d – e) он сам припоминает своего предка Солона, законодателя и поэта; его дядя Критий, также участник ряда платоновских диалогов, — софист и поэт, приверженец олигархии, — стоял во главе «тридцати тиранов» в 404 – 403 гг. до н. э. Но Платон попадает под влияние нищего разговорщика Сократа и вопреки семейной традиции отказывается от активной политической деятельности, хотя и не теряет интереса к политике.

Когда вернувшиеся к власти демократы казнили Сократа, Платон на некоторое время уезжает в Мегары, затем возвращается в Афины и, вероятно, принимает участие в Коринфской войне. За пределы Греции Платон выбирается в 388 г. до н. э., возможно, в Кирену, во всяком случае, в Южную Италию (в Локры, знаменитые благодаря первым записанным законам Залевка, хранившие аристократическую ориентацию, имевшие политическое влияние в Южной Италии и тесно связанные с Сицилией) и в Сицилию (в Сиракузы, где знакомится с Дионом, приближенным правителя Сиракуз Дионисия I). Знакомство с Дионом, попавшим под обаяние личности Платона и его образа мыслей, предопределило впоследствии еще две поездки Платона в Сицилию — своеобразный эрзац политической деятельности. А Дион, занимавшийся политикой реально, был убит своими политическими соперниками в 354 г. до н. э.

Платон начинает писать в том жанре прозаических сочинений, который в его время был наиболее развит и распространен: во второй половине 90-х гг. до н. э. он пишет защитительную судебную речь «Апология Сократа». Платоном использован целый ряд штампов, применявшихся в судебных речах того времени логографами (профессиональными литераторами, писавшими на заказ речи для неискушенных в красноречии граждан, которым предстояло выступать перед судом присяжных), например Лисием: когда Сократ предупреждает о своем неумении говорить, о том, что он произносит речь без подготовки, когда он «зачитывает» текст своих старинных обвинителей, в числе которых Аристофан, задает вопросы реальному обвинителю Мелету и проч., — все эти моменты его речи абсолютно традиционны. Живость воспроизведения стиля Сократа, его абсолютная узнаваемость и правдоподобие также сами по себе не были чем-то исключительным. Исключительной была литератур-

ная одаренность Платона, а также то, что он пишет судебную речь для процесса, который состоялся семь лет назад и завершился казнью подсудимого.

Парадоксальное воскрешение Сократа, сделанное с таким литературным блеском, имело огромный успех у публики, подготовленной к восприятию этого литературного жанра. Для Платона оно имело чрезвычайно важное значение потому, что фигура Сократа, уже ставшего героем сократических диалогов в школах сократиков, оказалась чрезвычайно удобной для выражения собственных взглядов.

Уже в «Апологии» Платон определил основные интересующие его темы и выявил тот движущий механизм развития идей, который продолжал работать на протяжении всего его творчества: им стало *противоречие между индивидуальной добродетелью и несовершенным государственным устройством,* которое привело к гибели, как пишет сам Платон в «VII Письме» (324e), «старшего моего друга, дорогого мне Сократа, которого я, не обинуясь, могу назвать справедливейшим из живших тогда людей». Поэтому на протяжении всей своей жизни Платон работает над двумя беспрецедентно огромными произведениями, «Государством» и «Законами», которые были призваны решить это противоречие в принципиальном плане и в конкретном приложении к реальному человеческому бытию.

Первый очерк «Государства» — как и «Апологию» — Платон создает во второй половине 90-х гг. IV в. до н. э., еще до основания собственной школы: отклик на него мы находим у Аристофана в комедии «Женщины в народном собрании», поставленной в 392 г. до н. э. Над «Законами» он работал до последних дней своей жизни. Но с того момента, как Платон приобрел после возвращения из Сицилии небольшое имение рядом со знаменитым общественным гимнасием, носившим имя героя Академа, и стал вести постоянные беседы в кругу учеников и единомышленников, его размышления над проблемами государства и права сопровождались активным литературным творчеством: к нему Платон-схоларх был постоянно подвигаем как внешними обстоятельствами школьной жизни и межшкольной полемики в Афинах, так и внутришкольными задачами.

Платон поначалу продолжает писать речи, явно соревнуясь с наиболее известными ораторами того времени: таковы речь в «Менексене», написанная в распространенном жанре «надгробной речи», три речи в «Федре», разрабатывавшие жанр показательных речей на парадоксальную тему — восхваление невлюбленного поклонника и божественного безумия, а также семь речей в «Пире» — похвала божеству Эроту и Сократу. Помимо этого, Платон откликается в диалогах на традиционную софистическую проблематику; воспитание благородного юноши, возможность научить добродетели, возникновение справедливости в обществе и в отдельном человеке («Протагор», «Горгий»). Ясно, что здесь же Платон дает частную разработку более общих проблем, которые он постепенно решает в «Государстве», а параллельно ниспровергает риторику, отказывая ей в праве называться искусством.

Что же касается внутришкольных стимулов к сочинению диалогов, то к их числу прежде всего следует отнести постепенно развивающуюся в школе Платона стихию диспутов, которая провоцирует написание «Евтидема». По «Менону» мы можем судить, что математика постепен-

но занимает в Академии все большее место. Темы «Федона» (бессмертие души), «Хармида» (одна из главных добродетелей — здравомыслие), «Лисида» (дружба) показывают, какие проблемы были в Академии предметом наиболее заинтересованного обсуждения.

Раскрытие этих тем Платон доверяет Сократу и постепенно с полным самозабвением входит в увлекательную литературную игру воссоздания жизни ушедшего V в. до н. э., когда его учитель мог вести подобного рода беседы. Естественным образом он вовлекает в эту игру своих учеников, которые в подражание Платону пишут диалоги и подчиняются правилам, заданным учителем: по видимости отвлекшись от современности, изображают в качестве действующих лиц Сократа и его современников. Ученики по образцу и при участии Платона сочиняют знаменитый диалог «Критон», а также диалоги «Лахет», «Алкивиад», «Гиппий меньший», «Ион» и др. Эта литературная игра позволяет сплотить школу стилистически неким консервативным и реакционно-аристократическим пафосом, а также постепенно определяет круг проблем, которые и мы со времен Платона считаем наиболее важными для философии.

Само слово «философия» во времена Платона употреблялось в довольно широком значении: им, в частности, пользуется знаменитый оратор и политический мыслитель ***Исократ*** для того, чтобы обозначить то, чем он сам занимался в своей риторической школе, которая одновременно была своего рода политическим клубом. Платон, отстаивая позиции своей школы, постепенно переходит от более общего значения слова «философия» — стремление к учению, страсть к знанию, — с каким мы встречаемся, например, в диалогах «Федр» (239b), «Горгий» (484c), «Евтидем» (288a) и др., к подчеркиванию в нем совершенно определенного аспекта.

В VII книге «Государства» (521c) Платон рассуждает об образе жизни, посвященном истинной философии, и замечает, что именно он позволяет возвести душу к истинному бытию. Вслед за этим Платон разбирает, какие науки позволяют душе ученика постепенно отвлечься от мира зыбкого мнения и перейти к истине и бытию: ими оказываются прежде всего арифметика, геометрия, астрономия и музыка, а венчает все науки диалектика, т. е. искусство рассуждать, благодаря чему человек, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» (532a). Эта простая и прекрасная формула позволяет Платону вместить в понятие философии все основные черты ее предшествующего развития: завещанная пифагорейцами «любовь к мудрости», проявляющаяся прежде всего в изучении математических наук; парменидовское стремление освободиться от мира мнения и подняться к миру подлинного бытия, совпадающего с подлинной мыслью; а осознанная и сформулированная софистами необходимость «воспитывать людей» трансформируется в стройную систему формирования совершенной добродетели, явленной в полноте Сократом.

Проблемы педагогические и политические рассматриваются в «Государстве» до такой степени слитно потому, что само **государство,** по Платону, **отражает строение нашей души с ее вожделеющим, пылким и разумным началами,** которым в государстве соответствуют **сословия ре-**

месленников, воинов и философов-правителей. Воспитание отдельной души и построение истинного государственного устройства совпадают по существу, поскольку, правильно установив способности и потребности людей, распределив все население государства по сословиям, дав представителям каждого сословия соответствующее воспитание и приобщив к соответствующему образу жизни, мы и получаем совершенное государственное устройство. Его высшими типами оказываются монархия и аристократия, а низшими — олигархия (власть немногих богатых) и демократия (власть народа, т. е. всех полноправных граждан), которая слишком легко превращается в охлократию (власть толпы), а та в свою очередь неизбежно скатывается к тирании. И если подлинный правитель — философ — строит всю свою деятельность на основе созерцания подлинного бытия и умения согласовывать ее с общим божественным замыслом мироздания, то тиран оказывается символом нарушения всех божественных и человеческих законов и установлений.

Однако, когда Платон выстраивает свое идеальное государство, перед ним встает необходимость понять его место внутри человеческой истории и укоренить его в космосе. Так Платон постепенно приходит к «Тимею», где рисует величественную картину мироздания в целом — макрокосма, и дает описание человека — микрокосма — во всей его психофизической определенности. А в незавершенном «Критии» предполагалось утвердить человека и человеческое общество в исторической реальности.

Проблема философского метода и критерия знания

Еще в «Тимее», завершенном между второй и третьей поездками в Сицилию, мы видим, что *проблема изложения своего взгляда* на мир решается в чисто литературном плане: Платон оговаривает, что он предлагает вероятное рассуждение и, безусловно, не стремится к его абсолютной доказательности и верифицируемости. С тактом подлинного ума Платон вплоть до сих пор удерживался от попыток безусловно доказать то, что коренится в недрах божественного величия. Он предпочитает использовать мифы и притчи наряду с математическими аналогиями, а его доказательства всегда носят неокончательный характер.

Так, в «Федоне» Платон предлагает четыре доказательства бессмертия души (на основе взаимоперехода противоположностей: душа, находившаяся в теле, переходит к неземному существованию вне тела, а бестелесная душа внедряется в тело; понятия прекрасного, благого, справедливого нельзя создать на основе впечатлений от чувственно воспринимаемого, но мы ими обладаем, — следовательно, они даны нам в припоминании того, что наша душа видела в истинном мире до внедрения в тело; постоянно изменяющийся человек остается тем не менее одним и тем же человеком, — это обеспечено тем, что у него наряду с изменчивым и смертным телом есть всегда тождественная себе бессмертная душа; как четное никогда не становится нечетным, так и душа, дающая жизнь смертному телу, не смешивается с ним и потому бессмертна); однако более убедительной для него оказывается мифологическая картина загробного существования души, претерпевающей наказание за нечестие и отличаемой за добродетель, а самым достовер-

ным свидетельством — достойное поведение Сократа в день его смерти, описанию которого и посвящен диалог. Точно так же в «Пире» Сократ является наилучшим примером подлинного служения философии и философского образа жизни.

Восхвалив диалектику в «Государстве», Платон в качестве образцов диалектики мог бы привести свои диалоги, но не какую-то определенную методику ведения беседы, которая обеспечивала бы это безусловное овладение подлинным бытием и проникновение в сущность блага. И его ученики в качестве упражнения в этом прекрасном искусстве также писали в подражание учителю диалоги, а не овладевали диалектикой как некой наукой со своими категориями, определениями, строгими правилами и законами, систематически изложенными в специальном руководстве.

Платон не принимал у софистов прежде всего их стремление свести процесс воспитания добродетели к техническим приемам, и именно за это он их прежде всего и высмеивал. (Разумеется, ирония Платона направлена не столько на ушедшую эпоху расцвета софистики, сколько на современных ему сократиков: Антисфена, мегарских спорщиков и др.) Но постепенно он задается вопросом: этот мир мнения, эта ориентация на преходящее, эта поверженность человека в стихию ощущений, когда каждый оказывается мерой всех вещей, их существования и несуществования, — не связано ли все это с неким странным *существованием небытия,* или *становлением бытия,* благодаря которому наряду с неправильными мнениями возможны и правильные? Но где критерий, позволяющий отличить одно от другого? Где верное средство безусловно ориентироваться в этом мире объективных чувственных данностей? Задолго до Канта Платон формулирует: «...не во впечатлениях заключается знание, а в умозаключениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же — нет» (Теэтет 186d). Но когда мы создаем некое мысленное представление в пределах мысленной же реальности, мы также можем сделать ложное умозаключение, например приняв 11 за 12, сказать, что сумма 5 и 7 равна 11 (196f—b). Ни ощущения, ни правильные мнения, т. е. представления, возникающие в нас благодаря восприятию чувственной или мысленной данности, ни объяснения в связи с правильными мнениями не дают нам еще знания как такового, хотя они и необходимы для подступа к нему.

Имя, словесное определение, мысленный образ вещи, т. е. возникающее в нас представление о ней, или ее идея, независимое от нас бытие которой от века мы предполагаем, — все это необходимо для познания; сопоставляя их, душа сама с собой ведет разговор об этом; но как убедиться в том, что результат этого сопоставления, этой внутренней беседы — истинное знание? Проблема критерия и метода достижения знания постепенно выходит на первый план, и тогда оказывается, что общих прекрасных рассуждений о диалектике, подводящей нас к подлинному бытию, недостаточно, что необходимо всерьез задуматься об этом пути приобретения истинного знания и дать соответствующий путеводитель — обеспечивающую нам истинное знание систему умозаключений и их правила.

Например, мы пытаемся различить подобные и неподобные вещи путем возведения их к идее подобия и неподобия; но когда речь идет о гря-

зи, соре и другой не заслуживающей внимания дряни, то «предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно» («Парменид» 130c – d). Проблема существования идей вызывает множество и других трудностей. Как понимать причастность вещей идеям? Причастны ли они к идее целиком или лишь к части идеи? Могут ли вещи быть причастными сразу к нескольким идеям? Например, нечто *малое — больше* своей части, и то, к чему добавляется *малая* часть малого, становится *больше,* а не меньше прежнего. Или если мы принимаем, что общим между великими предметами будет некая идея великости, то сами великие вещи и идея великости — будут ли они иметь в качестве общего между ними еще некое великое, и если да, то не уйдем ли мы таким образом в бесконечность? Может быть, мы должны понимать идею как образец? Но в чем тогда смысл приобщения вещей к идее, если они не могут уподобиться ей в главном, т. е. в том, что она — идея? Идеи соотносятся с идеями и как таковые подобны одна другой, а не вещам; точно так же и вещь в качестве вещи будет подобна другой вещи, но никак не идее. Поэтому, обладая опытом вещей, мы ничего не сможем сказать об идеях, а от идей никак не перейдем к вещам. Но разве в этом состоит подлинное знание?

Рассматривая все эти вопросы в «Пармениде», Платон не предлагает их решения, но мы прекрасно понимаем, что эти вопросы вставали не только перед ним, но и перед его учениками: потребность разрешить их и найти отчетливо выстроенную систему рационального знания все более остро ощущалась в Академии. Платон не делает этого: в этом его диалектика не может ему помочь. Но она позволяет ему предложить поразительной красоты и силы рассуждение об едином и многом, которое Парменид, главный герой одноименного диалога, развивает перед юным Аристотелем — будущим политиком, реальной фигурой давно ушедшего V в. Едва ли случайно Платон дал это имя собеседнику божественного старца Парменида: между двумя поездками Платона, знаменитого политического мыслителя, главы ведущей философской школы Афин, в Сицилию в 366 и 361 гг. до н. э. в Академии появляется будущий основатель Ликея Аристотель из Стагир, и Академия вступает в новый этап своего существования.

Академия при Аристотеле

Приехав в Афины, ***Аристотель***, отец которого был связан с македонским царем Амintой, вероятно, поначалу становится слушателем ритора Исократа, известного своими промакедонскими настроениями. Но очень скоро он переходит к Платону, оценив необыкновенные преимущества его школы и широту кругозора ее гениального схоларха. Сам этот *приход* Аристотеля *в школу со стороны* был очень важен; оценив благоприятный для научных занятий духовный климат, общую творческую атмосферу созданной Платоном школы и активно включившись в школьную жизнь, Аристотель изначально был свободен в своей интеллектуальной ориентации и не был скован предрассудками, пристрастиями и предпочтениями, неизбежно возникшими в кружке адептов Платона за двадцать лет его существования.

В частности, он сразу отказывается от пренебрежительного отношения к *риторике* и стремится охватить *все виды рефлектированной речи,*

сформулировав их специфику и установив соответствующие правила. Одно из первых сочинений, которое пишет гениальный молодой человек, вошедший в академический кружок, — «Топика». Аристотель начинает ее первую книгу (глава первая) с определения умозаключения и его видов; доказательства, или научного умозаключения в строгом смысле слова, исходящего из первых и истинных начал; диалектического, или непротиворечивого умозаключения, исходящего из правдоподобных положений; эристического умозаключения, исходящего из того, что кажется правдоподобным; и паралогизма, основанного на неистинных положениях той или иной частной науки. **Исследование некоторых общих способов** (τόποι) **построения умозаключений, исходящих из вероятных, или правдоподобных, положений,** Аристотель и называет **топикой,** или **диалектикой.** Определив в главе 2, в чем польза диалектики (а она полезна для упражнения, для устных бесед и для философских знаний), Аристотель в главе 3 «Топики» (101b5 слл.) замечает: «Мы будем вполне владеть этим способом исследования, когда мы им овладеем так же, как в искусстве красноречия, искусстве врачевания и подобных искусствах... Ведь не любым способом искусный в красноречии будет убеждать, а врачеватель — лечить, но только тогда, когда он ничего не упускает из возможного, мы скажем, что он в достаточной мере владеет своим искусством».

Аристотель явственно выполняет задачу, поставленную перед диалектикой Платоном. Однако его ориентация была для Платона безусловно шокирующей; в свое время в «Горгии» Платон назвал риторику сноровкой вроде поварского искусства или искусства макияжа, а в «Парменид» постарался дать Аристотелю образец диалектического рассуждения о едином и многом. Для Аристотеля же очевидно, что риторические руководства, разрабатывавшиеся еще софистами, дают гораздо более эффективный тип анализа искусства рассуждать, нежели отдельные образцы рассуждений или благие пожелания, выдвигаемые по отношению к диалектике Платоном. Аристотель развивает эту традицию руководств (τέχναι) и вводит в обиход Академии сочинения, которые сам он называл πραγματεῖα, а мы можем назвать более привычным для нас средневековым латинским термином *трактат,* т. е. дидактическое сочинение, систематически излагающее определенную тему или круг тем.

В тот же период (366—355 до н. э.), что и «Топика», были написаны трактаты «Категории» и «Об истолковании», где Аристотель специально рассматривает речь, ее виды, структуру и типы предикатов. Впоследствии Аристотель пишет трактаты о доказательном, или научном, силлогизме — «Аналитики». Завершая «Софистические опровержения» (приложение к «Топике»), Аристотель отмечает, что тогда как искусство риторики, например, уже приобрело определенную полноту благодаря Тисию, Фрасимаху, Феодору, учение об умозаключениях он разрабатывает впервые, не имея в этом предшественников: «...мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать его с большой затратой времени и сил» (184b1 слл.).

У нас нет никаких оснований оспорить это *абсолютное новаторство Аристотеля.* Но мы должны обратить внимание на то, что условием самой возможности такого рода интеллектуальной деятельности была соответствующая атмосфера и общие установки, которые культивировались в Академии Платона. Так, Платон не был ни математиком, ни астроно-

мом, но в его Академии — виднейшие представители этих наук: Евдокс Книдский, математик и астроном, которого во время второй поездки в Сицилию Платон оставил во главе Академии, — при нем Аристотель там и появился; астроном Гераклид Понтийский, математик Гермодор Сиракузский, геометр Менехм, ученик Евдокса, автор «Начал» Тевдий Магнесийский. По «Тимею» видно, до какой степени основательно Платон знакомился с предшествующими и современными медицинскими учениями, по второй части «Федра» можно судить, что и риторическая традиция была в поле его зрения.

Однако *Платон* — создатель философской школы, политический мыслитель и педагог — никогда сам *не занимался частными науками как таковыми.* Более того, он *никогда специально не разрабатывал* и отдельные концепции, которые мы привыкли считать платоновскими. В частности, специальная разработка *концепции идей* была гораздо интереснее для его учеников, нежели для самого Платона. Задавая ту или иную тему, предлагая определенную проблему, Платон активно включался в ее рассмотрение, о чем мы судим по тому же «Парменид». Но мироздание в целом, государство и человек как таковые занимали его в гораздо большей степени, нежели профессиональная разработка отдельных дисциплин, занятия которыми сам же Платон и провоцировал. И когда Аристотель так решительно и мощно откликнулся на эту провокацию, Платон оказался до известной степени обескуражен, следы чего носит его творчество в период после третьей сицилийской поездки. Конечно, Аристотель не мог заставить Платона отказаться от второго главного труда его жизни — «Законов». Но, пытаясь развить ряд тем, непосредственно с этим связанных, Платон теперь ощущает необходимость найти некий надежный и верифицируемый метод их изложения.

Он не может завершить трилогию «Тимей», «Критий», «Гермократ» — последний диалог не написан вообще, второй — не завершен. Задумывая трилогию «Софист», «Политик», «Философ», Платон находит метод диэрезы, или деления понятий и составления на этой основе определения сущностей. Например, софистическое искусство определяется так: *творческое* искусство делится на божественное и *человеческое;* человеческое — на создающее вещи и *отображения,* отображения — на реальные и *призрачные;* призрачные — на создаваемые посредством орудий и *подражания;* подражание — на умелое и *мнимое;* мнимое — на наивное и *притворное;* притворное — на подражание перед толпой (таково ораторское искусство) и *отдельным человеком* (это и есть софистика). Отсюда определение софистики таково: *творческое человеческое искусство, создающее призрачные отображения посредством мнимого притворного подражания перед отдельным человеком* (Софист 267a – 268b).

Но Аристотель расправляется с этим методом в «Первой Аналитике»: «Деление есть как бы бессильный силлогизм... то, что должно быть доказано, оно постулирует...» (I 31). Точно так же Аристотель ранее (во «Второй Аналитике», I 11) отверг необходимость идей для рассуждения. Помимо этого Аристотель полемизирует с Платоном и другими платониками буквально по всем самым существенным вопросам, причем как в трактатах, так и в диалогах: «Об идеях», «О риторике, или Грил», «О поэтах», «О философии», «Евдем, или О душе» и др. Но и сама техника диалога у Аристотеля меняется: он вводит в число действующих лиц диалога со-

временников. Аристотелю был чужд консервативный дух, заставлявший Академию оставаться в искусственных границах V в. В диалоге «Евдем» Аристотель описывает путешествие своего знакомца Евдема Кипрского в Македонию и его провидческий сон, часто главным действующим лицом диалога выступает он сам.

Аристотель специально разрабатывает, с одной стороны, этическую проблематику, а с другой — в качестве отдельной дисциплины — натурфилософскую: он пишет «Большую этику» и «Евдемову этику», а также трактаты «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологику». Помимо этого он рассматривает «метафизическую» проблематику: наиболее общие и достоверные *начала* и *причины,* позволяющие нам понять существо познания и познать сущее. Это привычное для нас название «Метафизики» возникло после того, как издатель сочинений Аристотеля в I в. до н. э. Андроник Родосский поместил соответствующие тексты «вслед за физикой» (μετὰ τὰ φυσικά); сам же Аристотель (во второй главе первой книги «Метафизики») считал соответствующую науку — *первую философию* — в каком-то смысле превосходящей человеческие возможности, наиболее божественной и потому наиболее драгоценной.

Именно Аристотель вводит в качестве обязательного элемента философского рассмотрения *исторические экскурсы:* доксографическая традиция в собственном смысле слова возникает у него, хотя предпосылки для нее были созданы в Академии. В главе 14 первой книги «Топики» (105a33 слл.) Аристотель объясняет, как следует выбирать положения для тех самых диспутов, которые уже заняли столь важное место в школьной жизни Академии: «Следует... выбирать [положения] из сочинений, а записи делать о каждом роде отдельно, например о благе или о живом существе, причем о всяком благе, начиная с того, что оно есть. Следует также помещать рядом мнения отдельных [философов], например то, что говорил Эмпедокл: что существует четыре элемента тел, ведь можно выставлять в качестве тезиса высказывания известных [философов]».

Здесь же Аристотель производит разделение основных видов философских проблем, легшее в основу деления на этику, физику и логику, ставшего для европейской философии классическим: «...имеется три вида положений и проблем, а именно: одни положения, касающиеся нравственности, другие — природы, третьи — построенные на рассуждении» (105b20 слл.).

Таким образом, благодаря Аристотелю европейская философия в рамках платоновской школы приобретает ту дисциплинарную расчлененность, методическую разработанность и полноту, которые обеспечили в дальнейшем ее устойчивое школьное функционирование.

Однако для Платона все эти новости, внесенные Аристотелем в Академию, были за пределами его главных забот. В «Филебе» — сократическом диалоге, написанном Платоном в конце 50-х гг., — он последний раз непосредственно откликается на ход школьной полемики в Академии и выводит под именами Филеба и Протарха членов академического кружка Евдокса и Аристотеля. Но естественным образом сиюминутные заботы школьной жизни отходят от него все дальше, и его внимание все более сосредоточивается на «Законах». И тем не менее Платон успевает бросить взгляд на всю свою жизнь и в сжатой форме очертить свое понимание мира бытия и знания в «VII Письме», которое представляет собой

первый прекрасный памятник европейской автобиографической традиции и в то же время — яркое свидетельство рефлексии европейского философа par excellence.

4. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КРУГОЗОР АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НА ЭТАПЕ ПРЕБЫВАНИЯ

Со смертью Платона завершается первый этап развития античной философии, который мы назвали этапом пребывания, т. е. формирования устойчивого образца, послужившего точкой отсчета для всего последующего развития европейской философии и утверждением той полноты, которая в дальнейшем — в период исхождения — претерпела развитие в отдельных своих частях, получила их более детальную разработку, хотя и не воспроизводилась более как таковая вплоть до определенной ступени третьего этапа — возвращения. Очертим тот интеллектуальный горизонт, который был освоен античной философией к этому времени.

В результате развития философии от пифагорейцев до Платона была практически очерчена оппозиция двух сфер: сакральной и профанной, небесной и земной, вечной и преходящей. С первой отчетливо связывается подлинное бытие и подлинное знание, со второй — мир становления и мнения. Философия посредничает между тем и другим мирами, поскольку сами подлинные философы — «божественные мужи»[1], и ими (или за них) создаются «священные тексты», подлежащие изучению и толкованию адептами-учениками. Отношение «учитель — священный текст — ученик» предполагает все более четкую организацию института, который позволяет воспитывать, начиная с юности, подлинного почитателя мудрости путем обучения его определенному набору дисциплин, прежде всего — математических, которые позволяют отвлечься от мира становления и подводят к миру подлинного бытия.

Для человека этот переход возможен потому, что его *душа — божественного происхождения,* но только осознать это и культивировать ее божественность могут очень немногие. Странное промежуточное положение души, безусловно бессмертной и далеко не столь безусловно связанной с этим телом — для философа, безусловно связанной с этим телом и далеко не столь безусловно бессмертной — для обывателя, души, постоянно ведущей безмолвную беседу с самою собой, души, испытывающей необъяснимую бессознательную тягу к прекрасному и благому и постоянно свергающейся от этих прекрасного и благого к безобразному и злому, делает ее первым и постоянным предметом заботы философа. Душа посредством чувств воспринимает здешний мир, а посредством рассуждения строит истинные или ложные умозаключения о нем; но она также приобщена и к божественному уму, а через него — к созерцанию подлинного бытия и к подлинному знанию.

---

[1] Этих божественных философов, безусловно, немного; божественный Пифагор, почитатель божественного Орфея, божественный Парменид, божественный Эмпедокл, божественный Сократ и наконец божественный Платон. Из всех перечисленных Сократ, безусловно, ничего не писал, но Платон, написавший «за него» множество текстов, как Пифагор и пифагорейцы писали «за Орфея», в «Пире» говорит о «божественных речах» этого Силена, полного «божественными изваяниями» (216d, 222a).

Именно овладение подлинным знанием и позволяет философской душе понять, что эта проявляющаяся в человеке тяга к прекрасному есть след ее божественного происхождения. Культивируя прирожденное душе стремление вернуться к своей духовной родине, восходя от зримой красоты тел к незримой красоте поступков и наук, душа благородного юноши под руководством опытного наставника перестает подчиняться воздействию страстей: она учится управлять ими и вести себя в соответствии с требованиями разума. Тогда она постепенно начинает понимать природу блага, которая превосходит даже природу прекрасного, блага, ради которого можно пожертвовать жизнью, потому что жизнь во зле пагубна для души. Подлинный наставник не придумывает для ученика некие искусственные правила жизни, а показывает ему, что достойное поведение человека, развившего соответствующие добродетели, позволяет ему жить в согласии с общим устроением мироздания. Властвуя над вожделениями, подлинный философ достигает здравомыслия-воздержности; умеряя пылкое начало души, которое без призора ведет к бесчинству и дерзости, он обретает подлинное мужество; культивируя разумное начало, достигает мудрости; а умея совместить все эти добродетели и должным образом применять каждую, обретает справедливость.

Подлинным и наилучшим образом такая душа могла бы проявиться при некоем идеальном государственном устройстве, которое само отражало бы структуру души и в полноте позволяло бы проявиться справедливости. Оно было бы соотнесено с **высшим благом,** которое безущербно изливается из своей **вышебытийной** полноты, но вместить которое каждое из сущих может только в меру своей сознательной приобщенности к нему. **Мир подлинного бытия,** который в то же время — а сказать вернее — вечно соответствует подлинному знанию и сам есть **надмирный ум,** вмещает это благо во всей его доступной бытию-уму полноте. Душа вечно устремлена к этому миру надмирного ума, она вечно воспроизводит его и стремится вместить его в уделенной ей мере, но в этом воспроизведении она не в силах оставаться на уровне ума и потому создает его совершенное подобие: прекрасный космос. Так у мира ума-образца — **умопостигаемого космоса** — появляется его прекрасное подобие — **чувственно воспринимаемый космос.** То, что в умопостигаемом космосе дано в единораздельной цельности бытия и ума, **в вечности,** являющейся жизнью ума, в здешнем мире воспроизводится **во времени,** которое есть жизнь души и зримым образом проявляется прежде всего в движении небесного свода.

Этот **макрокосм** целиком воспроизводится в **микрокосме,** каким является **человеческое существо,** одно из множества **живых существ.** Наделенный умом, душой и телом, человек тем самым причастен ко всем уровням иерархически устроенного универсума. Для его сознательного постижения философ культивирует **систему наук,** которые определяют поведение и душевный склад **(этику)** человека, его место в социуме и структуру этого социума **(политику),** правила владения языком, рассуждения о любом предмете и умение убеждать **(грамматику, логику и риторику),** понимание строения здешнего подвижного мира в целом **(физику и астрономию),** знание невещественного мира неподвижных математических сущностей **(арифметику, геометрию и музыку);** наконец, они обеспечивают философу постижение божества, даваемое **первой фило-**

софией, той наукой, которая, как пишет Аристотель, «могла бы быть или только или больше всего у бога»: «Все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» («Метафизика», I 2, 983 a 9 — 11).

Таким образом, философия стала общим именем для всякого рационального знания, помнящего о своем божественном первоистоке. И поэтому когда все указанные науки постепенно вошли в поле зрения философии и стали предметом ее компетенции, тогда и *вся предшествующая история* постепенно и разнообразно развивающейся *мысли могла быть воспринята как история философии:* к философам мог быть отнесен и мудрец Фалес, и «ученые» Анаксимандр и Анаксимен, и запоздалый поклонник Дельфийского бога Гераклит, и стремящиеся культивировать прежнюю ионийскую науку в век софистического просвещения Анаксагор или Диоген Аполлонийский, и ученик софистов Демокрит и др. В обретенной полноте философского ведения всем им нашлось свое место, и все они разместились на одной плоскости перед испытывающим их философским умом.

При этом иерархическое превосходство божественных мужей, являющих высшую мудрость, над поклонниками и толкователями этой мудрости, философами, и всех их над теми, кто путем составления руководств и специальных рассуждений по отдельным наукам разрабатывал техническую сторону человеческого знания, перестало осознаваться и на какое-то время забылось. Эллинство сменилось эллинизмом; божественная мудрость повывелась, философия без нее в значительной степени потеряла свой исконный смысл, а философское ремесло, став на долгое время предметом презрения и насмешек, влачило жалкое существование в пределах, отведенных ему новой эпохой.

Глава 2. ИСХОЖДЕНИЕ (πρόοδος)

После смерти Платона Академию на протяжении восьми лет возглавлял его племянник Спевсипп. Два наиболее сильных философа школы — Ксенократ и Аристотель — покидают Академию. Первый возвращается в Академию по приглашению Спевсиппа и после его смерти становится во главе школы. Второй надолго уезжает из Афин, возвращается туда в 335 г. до н. э. и начинает вести собственную школу в Ликее.

1. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ в IV–III вв. до н. э. Аристотель и перипатетики

В отличие от Платона, вся творческая жизнь которого прошла в Афинах, ***Аристотель*** длительное время после двадцати лет ровной и налаженной академической жизни проводит вне Афин: в течение трех лет он сначала в Ассосе (в Малой Азии), где благодаря тирану Атарнея Гермию, учившемуся в Академии, двумя другими платониками, Эрастом и Кориском, была открыта философская школа, привлекшая помимо Аристотеля Ксенократа, Каллисфена и позднее Теофраста; затем он — в Митилене и Стагире; следующие восемь лет — при Филиппе Македонском в качестве воспитателя Александра Македонского. За это время Аристотель, вероятно, пишет «Историю животных», «О частях животных», «О передвижении животных», трактат «О душе», а также совместно с Теофрастом

описывает 158 государственных устройств греческих городов (из них до нас дошла «Афинская полития»), негреческие обычаи и установления, пишет часть «Политики» и делает эксцерпты из «Законов» Платона.

По возвращении в Афины Аристотель перерабатывает «Риторику», завершает «Политику» и дописывает «Физику», пишет ряд книг, вошедших в «Метафизику», «О рождении животных», редактирует трактат «О душе» и «Никомахову этику». Перед нами новый тип философа, профессионально сформировавшегося в школе Платона и ведущего независимый образ жизни педагога и ученого. На примере Аристотеля и других учеников Платона мы видим, что феномен школы начинает тиражироваться, а профессиональные научные занятия плодотворно ведутся в пределах той ниши, которая была очерчена и освоена Академией. Один из первых прецедентов такого рода — школа, основанная в Кизике Евдоксом Книдским, слушателем Платона, математиком и астрономом, занимавшимся также географией. В границах очерченного выше интеллектуального горизонта находили свое естественное место занятия отдельными науками и их специальная разработка.

Однако нахождение внутри этого мира естественным же образом сужает взгляд: и уже у Аристотеля мы отчетливо наблюдаем это сужение.

Для Аристотеля, как и для Платона, высшее начало есть безусловное благо. Но у Аристотеля, в отличие от Платона, оно перестало быть за пределами ума и бытия. **Первое начало** есть полная осуществленность: это ум, вечно обладающий предметом мысли, т. е. непрерывно существующий как ум, или бог. Природа этого блага абсолютно постижима: бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего, а именно это и свойственно вечно деятельному уму. Мы, как и весь мир, стремимся к нему, потому что ему так хорошо всегда, как нам — бывает иногда, а может быть, ему и еще лучше. Аристотель прекрасно понимает, что такое первоначало ничего не может породить, но его это, очевидно, не смущает: когда нечто уже есть, его не нужно порождать, и тревожащий Платона и предшествующих мыслителей вопрос о происхождении мира — не вопрос для Аристотеля. Платон в «Тимее» не дает на этот вопрос прямого ответа: он укрывается за рядом метафор, но *вопрос о происхождении* этого *порядка вещей* безусловно существует для него. Для Аристотеля же (Метафизика XII 10) все в мире уже «упорядочено для одной [цели]... так, как это бывает в доме». И этот порядок можно изучить и непротиворечиво описать с помощью соответствующих наук.

Точно так же вопрос о душе для Аристотеля — предмет исследования специальной рациональной науки, принадлежащей к числу наук о природе. Вопросы о возникновении души, о душе мира, о наличии доброй и злой души, т. е. все то, что занимало Платона, философски нерелевантны для Аристотеля. О существовании души мы судим по определенным ее проявлениям (все одушевленные существа находятся в движении и обладают ощущением), которые можно изучить и квалифицировать. Можно описать виды движения (перемещение, превращение, убывание, возрастание) и зафиксировать, что если движение и свойственно душе как таковой, то только привходящим образом. Можно также установить число ощущений, которых может быть ровно столько, сколько их есть (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), и указать на связь души и ума у разумных одушевленных существ.

Аристотель, чтобы показать все логические несообразности, вытекающие из признания отдельного существования души от тела, рассуждает следующим образом: предположим, что топор был бы естественным (существующим от природы) телом; тогда его сущностью, без которой он не мог бы оставаться самим собой, было бы бытие в качестве топора, — это и было бы его душой, без которой он не был бы топором. Точно так же сущность живого существа, обладающего органами (органического), его бытие в качестве такового и единство всех его функций и проявлений и есть его душа. Бессмысленно спрашивать, отделен ли отпечаток на воске от воска; поэтому **душа** — как **совершенная осуществленность живого органического тела** — не может существовать без него так же, как живое органическое тело не может существовать без души. Как благо-ум имманентно миру, так душа имманентна одушевленному (= живому органическому) телу.

Аристотель с такой легкостью уходит от умножения трансцендентных сущностей и отказывается от признания вышебытийного начала потому, что он замечательным образом расширил категориальный аппарат описания наблюдаемых явлений, которые впервые с такой решительностью становятся исходной реальностью научного знания. В самом деле, сама механика определения и уяснения сущности любого предмета — той же души, например, — в корне меняется: сущность есть либо **форма,** либо **материя,** либо то, что состоит из того и другого; форма есть осуществленность **(энтелехия),** материя — возможность. Одушевленное существо состоит из материи и формы, т. е. из тела и души. Тело осуществлено в возможности, душа — осуществленность этой возможности, или энтелехия некоторого тела. Душа не есть тело, а нечто, принадлежащее определенного рода телу, некое осуществление его возможности быть живым; ясно, что эта возможность тела быть живым не может реализоваться вне тела.

Таким образом, с одной стороны, душа как некая самостоятельная сущность исчезла; но в то же время она оказалась подлинной сущностью одушевленного тела, подробно рассмотренной и описанной. Одушевленные тела могут расти, вожделеть, ощущать, перемещаться, мыслить. Одни живые существа обладают всеми этими способностями, другие — некоторыми или одной. При внимательном рассмотрении мышления мы обнаруживаем между ним и ощущением еще одну промежуточную способность — воображение. Все это многообразие естественным образом существующих вещей, к числу которых относятся и **элементы,** Аристотель объединяет единым понятием **природы,** которая, вытеснив платоновскую мировую душу, и оказалась принципом движения и изменения, но также и покоя — для тех вещей, которым *по природе* свойственно покоиться.

Абсолютная очевидность того, о чем говорит Аристотель, его умение учесть все уже высказанные точки зрения и предвосхитить все возможные вопросы — все это заставляло забывать самые обычные и здравые вопросы по их поводу. Так, Аристотель обращает внимание на то, что два элемента — земля и вода — естественным образом движутся вниз, а два других — воздух и огонь — вверх, но ни одному из этих элементов не свойственно непрерывное круговое движение, каким движется небесный свод; следовательно, заключает Аристотель, существует еще один элемент — эфир, которому свойствен именно этот вид движения. Его мы

должны признать первым, самым совершенным и вечным. Аристотель приводит множество логически безупречных, но с физической точки зрения совершенно бессмысленных доказательств этого тезиса, как бы не замечая исходной несводимости описываемой им зримой реальности к нашему способу анализировать и объяснять ее.

Это же наивное стремление овеществить наши рациональные построения проявилось и в том, с какой готовностью Аристотель придает физический смысл геометрическим моделям небесного свода Евдокса и Каллиопа (Метафизика XII 8). Безусловный прорыв, осуществленный Аристотелем в рационализации познания, был ошеломляющим и для него, и для многих поколений мыслителей после него, и это рационалистическое ослепление решительно сужало тот интеллектуальный горизонт, который принципиально уже был открыт для философии в предшествующий период.

Но этот имманентизм, это стремление не выходить за пределы здешнего мира в рассмотрении трансценденталий, т. е. того, что непосредственно не дано нам ни в чувстве, ни в рассудке, и рационализм в интерпретации физических явлений совокупно с твердой уверенностью в том, что данность явленного мира — вечная, безусловная и окончательная, — все эти новые установки познания открывали философскому разуму огромный простор в конструировании его основных категорий. Разработанные Аристотелем понятия **начала, причины, формы, материи, возможности, действительности и окончательной осуществленности — энтелехии, движения, места, времени, бесконечности, непрерывности** и др. впервые и навсегда показывают, до какой степени совершенствование понятийного аппарата философии принадлежит к ее основным заботам.

Аристотель закрепляет деление науки на **теоретическую** и **практическую.** Ко второй относятся этика и политика. И та и другая связаны с культивированием добродетелей. И хотя для Аристотеля, как и для Платона, воспитание добродетелей связано с представлением о высшем благе, которое постигается некой высшей наукой о государстве, для него все же бессмысленно искать некое всеобщее высшее благо, а предпочтительнее рассматривать те блага, которые можно реально преследовать в разных видах деятельности.

Специальное рассмотрение, на какое стали претендовать в этом сузившемся аристотелевском мире **явления природы** и **факты человеческой деятельности,** было продолжено его ближайшими учениками и последователями.

Теофраст, приобретший для нужд школы крытую галерею (перипат) с садом, по которой последователи Аристотеля стали называться ***перипатетиками,*** был первым после Аристотеля схолархом основанной им школы. Его лекции пользовались чрезвычайной популярностью. Теофраст занимался отдельными проблемами логики, физики, метафизики, этики, историей законов, риторикой, поэтикой, а также ботаникой. Ему принадлежит систематическая подборка «Мнений физиков» — доксографический компендий, лежащий в основе наших сведений по истории ранней греческой философии и науки. Огромный корпус его сочинений — так же, как и всех прочих перипатетиков IV—II вв. до н. э., — дошел до нас во фрагментах, об его идеях мы можем судить благодаря поздним свидетельствам.

Евдем Родосский, Дикеарх и ***Аристоксен*** также непосредственные ученики Аристотеля. Из них первый впоследствии организовал собственную школу на Родосе, специально занимался толкованием трактатов учителя, разрабатывал проблемы аристотелевской логики и физики, а также изучал историю арифметики, геометрии, астрономии и теологии. Второй прилежал к трудам исторического толка: помимо общей истории греческой культуры от золотого века до современности и государственных устройств ряда греческих городов, Дикеарх составил жизнеописания Платона и других философов, а также писал о Гомере, Алкее, о состязаниях в музыке и поэзии. Аристоксен, учившийся также у пифагорейца Ксенофила, составил жизнеописания Пифагора, Архита, Сократа, Платона, собрал пифагорейские изречения, писал о воспитательных и политических законах и составил целый ряд исторических записок. Наиболее известны его сочинения по музыке, из которых до нас дошла «Гармоника».

Учеником Теофраста был ***Деметрий Фалерский,*** в течение десяти лет (317—307) бывший правителем Афин. После изгнания из Афин он перебирается в конечном счете (в 297) ко двору Птолемея I Сотера в Александрию и переносит туда самый тип перипатетической учености, наиболее адекватно отразивший одну из важнейших тенденций развития интеллектуальной сферы в период эллинизма не столько в замкнутых школах, культивирующих божественную мудрость, сколько в открытых **научных центрах,** предполагающих специализацию и самостоятельную разработку отдельных научных дисциплин.

Нам известны имена схолархов и представителей перипатетической школы более позднего времени: все они занимались сходного рода историческими и филологическими штудиями, а также этикой. Но как философская школа Аристотеля Перипат перестает существовать. И дело здесь не только в том, что школьные сочинения основателя школы, после смерти Теофраста по наследству перешедшие Нелею из Скепсиса и забытые его наследниками, на два века выпадают из поля зрения перипатетиков; гораздо важнее было то, что заложенные Аристотелем основы конкретных научных, в частности исторических, занятий оказываются значительно более важными в эпоху эллинизма, нежели репрезентирующие философскую мудрость авторитетные тексты.

Древняя Академия

Приняв Академию от Платона, его племянник ***Спевсипп*** был ее схолархом вплоть до самой своей смерти в 339 г. По списку из тридцати названий, приводимому Диогеном Лаэртием (IV 4—5), можно судить о том, что Спевсипп разрабатывал темы, так или иначе представленные в платоновском корпусе сочинений: «О наслаждении», «О справедливости», «О дружбе», «О душе», «О богах», «О философии», «О законодательстве» и др., причем среди его сочинений были как диалоги, так и записки. Помимо этого, Спевсипп написал «Энкомий Платону», где, в частности, речь шла о том, что основатель Академии был сыном Аполлона. Таким образом, уже у Спевсиппа начинается та сакрализация образа Платона, которая в позднем платонизме обеспечила ему постоянный эпитет *божественный.*

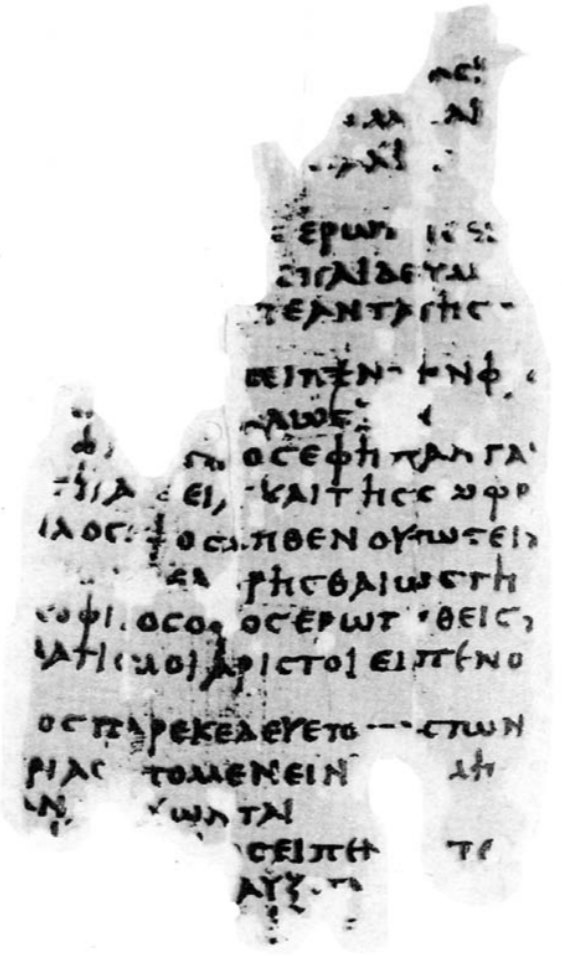
Спевсипп, сохраняя платоновское деление мира на чувственный и умопостигаемый, признавал знание на основе ощущений. Аристотель сообщает («Метафизика» VII 2, 1028b18 слл.), что Спевсипп по сравнению с Платоном увеличивал число сущностей, признавая отдельные начала для чисел, величин, души. В сфере сверхчувственного бытия он признавал **вышебытийное Единое,** источник бытия, началом которого он считал **неопределенную двоицу.** Это мнение Спевсипп стремился возвести к древним пифагорейцам, сохраняя и здесь консервативную позицию Платона. Пифагорейская ориентация Спевсиппа, безусловно, лежит в русле основных установок платонизма, однако, если Платон в своих сочинениях всего один раз упоминает Пифагора, Спевсипп подчеркивает **пифагорейскую ориентацию платонизма.** В трактате «О пифагорейских числах» Спевсипп отождествляет умопостигаемую парадигму с декадой, которая и была образцом для творящего демиурга.

В области этики Спевсипп проповедовал «несмутимость» (ἀοχλησία), с которой вполне сопоставима развитая концепция «невозмутимости» (ἀταραξία) Эпикура. В области логики признавал платоновскую диэрезу; в трактате «О подобном» на материале биологии и ботаники проводил логическое различение родовых и видовых признаков.

Говоря о Спевсиппе, мы по преимуществу остаемся в русле традиции Академии при Аристотеле, который постоянно полемизирует со Спевсиппом. Осознание того, что наряду со школой Платона и независимо от нее существует сопоставимая с ней школа другой ориентации, по-видимому, впервые приходит к Ксенократу.

Покинув Академию после смерти Платона вместе с Аристотелем, ***Ксенократ*** становится ее главой после смерти Спевсиппа. Ксенократ первым дает четкую **систематизацию и догматизацию платоновского учения,** тем самым консервируя его. Тот же Ксенократ впервые проводит намеченное в Академии **деление философии на физику, этику и логику,** ставшее классическим в эпоху эллинизма. Во главе всего Ксенократ помещает **монаду,** отождествляя ее с умом и Зевсом, и **диаду,** принцип множественности и неопределенности. Наши источники ничего не говорят о вышебытийном начале бытия у Ксенократа, но **иерархия бытия** у него дана с абсолютной отчетливостью. Выделяя умопостигаемое, представляемое и чувственное бытие, Ксенократ с первым соотносит идеи-числа; со вторым — небесный свод, который одновременно и зрим, и подлежит научному изучению посредством астрономии; к чувственному бытию принадлежит все в пределах небесного свода, который в свою очередь делится на две сферы — надлунную и подлунную.

В надлунной сфере — боги, к числу которых относятся планеты, в подлунной помещаются демоны — человеческие души, не прошедшие очищения и не могущие вернуться к своему солнечному отечеству. Признавая бессмертной человеческую душу (включая и ее неразумную часть), Ксенократ предписывает ей в качестве цели ее пребывания в этом мире очищение от всего того, что причиняет ей тревогу. Блаженство достигается человеком на пути следования первоначальным природным задаткам (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν), первый из которых — инстинкт самосохранения, а по достижении разумного возраста — благодаря культивированию добродетелей. При этом Ксенократ признает наличие благих, дурных и безразличных с этической точки зрения вещей.



Диогена Киника «Изречения». Кон. I в. н. э.
Библиотека Мичиганского университета

Иерархия бытия и **живых существ** соответствует **иерархии знания.** Сверхчувственной реальности соответствует знание, чувственной — чувственное восприятие, промежуточной сфере — мнение. По-видимому, Ксенократу принадлежит также теория разных типов материи, более или менее тонкой. Вероятно, таким образом он пытался перейти от невещественной сферы образцов к все более плотным материальным сферам. Продумывание и упорядочение иерархии бытия — одна из главных тенденций Ксенократа, что в сочетании с подчеркнутым пифагореизмом открывало его учению широкие перспективы, однако — в значительно более поздний период.

Ксенократ написал 75 сочинений, часть которых трактует традиционные академические — отчасти восходящие еще к эпохе софистики — темы: «О государстве», «О силе закона», «О справедливости», «О добродетели», «О том, как можно научить добродетели» и др.; часть его сочинений — шесть книг — посвящена отдельным наукам: «О науках», «О геометрах», «О геометрии», «О числах», «Наука чисел», «Об астрономии». Он специально занимался также проблемами логики. Ему принадлежали трактаты «О диалектике», «О противоположностях», «О родах и видах». К сожалению, мы не знаем содержания этих его сочинений, но можем предположить, что, во-первых, он продолжал развивать некоторые платоновские методы (диэрезу), а кроме того, при нем в Академии **не прерывалась традиция диалектических споров, диспутов.**

В 314 г. Ксенократ умирает, и его сменяет ***Полемон.*** Перед нами — новое поколение платоников, не знавших лично уже не только Платона, но и Спевсиппа. Диоген Лаэртий (IV 18) сообщает о нем следующее: «Полемон говорил, что должно упражнять себя на поступках, а не на диалектических упражнениях; выучить гармонику по учебнику, но без упражнений — это все равно что изумлять всех вопросами, но противоречить самому себе в распорядке жизни».

Этот подчеркнутый **интерес к практической этике** не означает, что Полемон — и Академия при нем — пренебрегал диалектическими упражнениями: «Он, говорят, даже не присаживался, чтобы разобрать утверждения собеседников, а разделывался с ними на ходу» (IV 19). Во всяком случае, при Полемоне в Академию приходит Аркесилай, с которого начинается новый этап ее эволюции: скептический.

Однако при Полемоне в Академии развивалась еще одна очень важная сфера внутришкольной активности: ***Крантор,*** слушавший еще Ксенократа, комментирует платоновского «Тимея». Это показывает, что, если у последователей Ксенократа и не шла речь о догматической разработке платонизма, **платоновские сочинения продолжали быть предметом изучения и толкования в Академии.**

Итак, начиная с Полемона мы можем говорить о все большем сужении академического горизонта: этика и логика (диалектика) начинают безусловно доминировать. Ставший во главе Академии после смерти ***Кратета*** в 265 г. до н. э. ***Аркесилай,*** родоначальник скептической (от греческого σκεπτέον — «это еще нужно исследовать!») Академии, провозглашает в качестве цели философии не обладание истиной, а отсутствие заблуждений и выдвигает знаменитый **принцип воздержания от суждений** (ἐποχή). Основной в Академии становится **полемика с догматизмом** других философских школ, прежде всего — стоиков.

Стоики

Диоген Лаэртий (IV 21) приводит эпиграмму на общей гробнице Полемона и Кратета:

Путник, поведай о том, что в этой гробнице сокрыты
Рядом мудрец Полемон и богоравный Кратет,
Великодушием схожие двое мужей, у которых
Сонмы божественных слов жили на вещих устах.

Чистою жизнь их была, посвященная вечным заветам,
К мудрости высшей стремясь, в коей бессмертие их.

Не будем придавать слишком буквальное значение сообщениям Диогена об образе жизни философов рассматриваемого периода, но все-таки отметим резкое изменение самого описываемого Диогеном типа тех, кто теперь прилежал философии. Диоген Синопский, сын менялы Гикесия, за свой образ жизни и бесстыдство прозванный *собакой* (κύων) и ставший родоначальником **кинизма,** Моним Сиракузский, ученик Диогена, раб одного коринфского менялы, Кратет, человек благородного происхождения, раздавший свое имущество и, несмотря на уговоры родственников, отдавший предпочтение тому, чтобы «жевать бобы и не знавать забот» (там же, VI 86), и другие прямые представители кинического образа жизни, так же как до известной степени и философы, в общественном мнении становятся предметом насмешек. Вероятно, этому в первую очередь способствовало изменение духовного климата эпохи, предпочитавшей активную и разнообразную практическую деятельность на необозримых просторах эллинистических монархий. Однако и сам тип людей, избиравших философию своим главным занятием, меняется.

Основатель стоического учения ***Зенон из Китиона,*** «что на Кипре, греческого города с финикийскими поселенцами», в возрасте тридцати лет прибыл с грузом пурпура в Пирей, попал в Афины и, познакомившись со второй книгой «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта, «пришел в такой восторг, что спросил, где можно найти подобных людей»; был он с кривой шеей, худой, с толстыми ногами, нескладный и слабосильный, но закаленный и неприхотливый, скупой, мрачный, едкий, с напряженным лицом, но распускавшийся на попойках (VII 1, 16, 26—27); ***Клеанф из Асса,*** в молодости кулачный боец, бедный, трудолюбивый, но недаровитый, ставший преемником Зенона во главе школы (VII 168, 170, 174); ученик Клеанфа ***Хрисипп,*** родом из Сол или из Тарса, поначалу — бегун, тщедушный телом, даровитый и остроумный, но неблагородно плодовитый, постоянно погруженный в бесконечные выписки, причем любивший гадости и непристойности (VII 179—182, 187). Таковы, по Диогену, наиболее выдающиеся представители Древней Стои.

Из тех, кто прибывал в Афины со всего света, иные, обнаруживая там философские школы и философов, становились их учениками, переходили от одного к другому и стремились создать на основе усвоенной науки и свои собственные учения. Зенон учился у киника Кратета, потом — у академиков Ксенократа и Полемона. Зенон усваивает принятое в Академии, начиная с Ксенократа, деление философии на физику, этику и логику. Однако Зенон и Хрисипп ставили на первое место логику, причем последний предлагает ее особенно подробную разработку. Это специальное внимание к логике в стоицизме чрезвычайно показательно, поэтому с нее и начнем рассмотрение.

Сталкиваясь в Академии с практикой диалектических рассуждений и будучи вовлечены в стихию школьных диспутов, новообращенные философы стремились прежде всего овладеть **логикой:** стоики разделяли ее на две части — риторику и диалектику, которая является «крепостью разума» (Секст Эмпирик, VII 23). Самые элементарные вещи той и другой становятся предметом школярски прилежного рассмотрения. Стоики

«открывают», что риторика делится на три части: совещательную, судебную и хвалебную, а диалектика — на две области: обозначаемого и звука, соответственно рассматривая представление и суждение (составленное из подлежащего, сказуемого), умозаключение, софизм и т. п., а также буквы, части речи, обороты и проч. То, что еще у Аристотеля было великолепным жестом гения, впервые осознавшего и специально рассмотревшего стихию культивированной и рефлектированной речи, то в стоицизме становится **предметом рутинной схоластической разработки.**

Область представления, рассматриваемая Платоном в общей иерархии бытия и знания, оборачивается плоским (обывательским) противопоставлением **постигающего представления** (καταληπτικὴ φαντασία) и непостигающего представления: первое запечатлевает существующее как оно есть и потому является **критерием** правильного постижения всякого предмета, второе — несуществующее или неправильно запечатлевшееся существующее. Если у Платона в «Теэтете» эта возможность правильного постижения рассматривалась на фоне общих философских проблем бытия и знания и вызывала больше вопросов, нежели окончательных ответов, то для стоиков все достаточно просто и ясно: «...на первом месте речь должна идти о представлении и чувстве, потому что именно представление как таковое есть критерий, которым распознается истинность вещей, и потому без представления нельзя составить понятие о признании, о постижении и о мышлении, а оно предшествует всему остальному. В самом деле, вначале бывает представление, а уже за ним — мысль, способная выговориться, и она выражает в слове то, что испытывается в представлении» (там же, VII 49).

Но само внимание к этой искусственно выделенной в качестве предмета специального рационального рассмотрения сфере представления (φαντασία) было безусловно продуктивным и впоследствии, будучи введено в общую иерархию знания неоплатониками, стало важной сферой собственно философского интереса и исследования. Точно так же интересно с точки зрения четкой рационализации стихии высказывающей речи стоическое **учение о** λεκτόν: есть некое означающее слово «Дион», которое равно слышат и греки и варвары; есть обозначаемый им и находящийся вне нас предмет, сам Дион; но греки воспринимают обозначаемое данным словом как нечто «установившееся в нашем разуме», варвары же — нет; само слово и обозначаемый им предмет телесны, а промежуточная рациональная структура, позволяющая объединить слово и предмет, — бестелесна; это и есть λεκτόν, с которым соотнесена сфера истинного и ложного (Секст Эмпирик, VIII 12, ср. VII 38).

Бестелесны у стоиков также пустота, в которой помещено одушевленное и разумное тело мира, а также пространство и время. В мире царит **Зевс-Логос,** который является его **активным началом** (τὸ ποιοῦν), имманентным рациональным планом и законом всех происходящих в мире изменений. Активности Логоса противостоит **пассивное начало — бескачественная материя** (τὸ πάσχον, ἄποιος ὕλη). Начала вечны. Но Логос — своего рода семя, которое, приспосабливая к себе материю, раскрывается и создает **четыре элемента**: огонь-эфир, в котором возникает сфера неподвижных звезд и планет; воздух, вода и земля — середина всего. Элементы не вечны. Из них два (огонь, воздух) соответствуют активному началу, два (вода, земля) — пассивному. Единый,

конечный и шарообразный мир — как и все телесное — подвержен гибели. Его природа — огненное **дыхание,** движущееся в некоем созидательном порыве (πνεῦμα, πῦρ τεχνικόν) к порождению и дальнейшему **выжиганию** всего порожденного. Душа мира — теплое дыхание, которое одушевляет и нас, причем стоики спорили, то ли души людей смертны, то ли бессмертны, то ли бессмертны только души мудрецов, то ли только мировая душа, частью которой являются отдельные души живых существ.

Но в любом случае, раз возникнув, живое существо стремится к **самосохранению,** что возможно благодаря согласию со всеобщим всепроникающим Логосом, т. е. благодаря **жизни, соответствующей природе,** что тождественно добродетельной жизни и есть конечная цель человека. Среди добродетелей первичные — разумение, мужество, справедливость, здравомыслие. Они суть знание некоторых предметов, а пороки — незнание. **Добродетели взаимосвязаны одна с другой,** и кто имеет одну, тот имеет и все. Добродетель и приносимые ею радость, удовольствие и проч., а также сами добродетельные люди — **благо,** противоположное ему — **зло,** но есть и **безразличное** с этической точки зрения: то, что само по себе не ведет ни к счастью, ни к несчастью (например, богатство) и не возбуждает в нас ни склонности, ни отвращения (например, четное или нечетное число волос на голове).

То из безразличного, что содействует жизни, согласованной с природой, — предпочтительно, а что нет — избегаемо. Разум побуждает нас к **надлежащим** поступкам, но отвращает от **ненадлежащих,** а есть поступки **ни те, ни другие** (например, собирать хворост). Есть поступки, надлежащие безусловно и по обстоятельствам, постоянно и непостоянно, надлежащие среди надлежащих и среди безразличных и проч. К неразумному нас подвигают страсти и избыточные побуждения, вызывающие несогласные с природой движения души. Но как тело бывает предрасположено к простуде или поносу, так и душа — к тем или иным дурным склонностям.

Не впадает в страсти **мудрец,** который при случае может заняться и государственными делами, и тогда он будет обуздывать пороки и поощрять добродетель в других. Мудрец занимается физическими упражнениями, молится богам и дружит с другими мудрецами, а также любит молодых людей, чей прекрасный облик обнаруживает врожденное расположение к добродетели, но не ради соития, а ради дружбы. «Так, Фрасонид, хоть и имел любовницу в своей власти, но воздерживался от нее, потому что она его не любила» (Диоген Лаэртий, VII 130).

В государстве, по мнению Зенона (VII 32—33), не нужно строить храмы, суды и училища. Странным образом Зенон объявляет бесполезным весь общий круг знаний. Все, кто не стремится к добродетели, — враги, ненавистники, рабы и чужаки, жены — общие, с чем соглашался и Хрисипп (там же, 131), одежды у мужчин и женщин — одинаковые, причем не прикрывающие полностью ни одну часть тела, денег — нет. Лучшее государственное устройство, по стоикам, — смешанное из демократии, монархии и аристократии. Это очень напоминает карикатуру на платоновское государство.

Стоики были необыкновенно плодовиты в своих писаниях: согласно Диогену, число сочинений только Хрисиппа — не менее семисот пяти.

Так или иначе они были связаны с Академией: Зенон, как уже упоминалось, учился у Ксенократа и Полемона, Хрисипп — у Аркесилая и Лакида. Их несамостоятельность была очевидной: ученик знаменитого Аристарха Аполлодор Афинский замечал, что «если бы из книг Хрисиппа изъять все, что он повыписал из других, у него остались бы одни пустые страницы» (Диоген Лаэртий, VII 181).

Это краткое изложение философии стоиков по Диогену Лаэртию показывает, что они были хотя и недалекими, но безусловно положительными людьми; но в то же время все это производит несколько комическое впечатление, причем не по вине Диогена Лаэртия, а благодаря той ученической прилежности, которая вообще свойственна **популярной** по своим установкам **философии.** Заметить освоенную уже существующей философией величественную картину мира, так или иначе вместить ее в форме, доступной для торговца, кулачного бойца, бегуна и т. п., приобщить к ней своих домочадцев, рабов, родственников и вообще юных сограждан, причем к удовольствию и под плески всего города, увенчавшего Зенона венком за добродетель и, безусловно, изменившегося с тех пор, как был казнен развратитель юношества Сократ. Но в то же время нельзя не признаться, что для аристократической философской выдержки платоновского толка и впрямь не было места в деятельном и практическом мире эпохи эллинизма, тогда как доступная стоическая мораль, построенная на незамысловатой физике и школьной логике, имела свое воспитательное значение в необыкновенно расширившемся и впервые осваивавшем европейскую цивилизованность мире.

Эпикурейцы

Если стоики, начав свое знакомство с уже существующей в Афинах философией, прежде всего увлеклись логикой и попытались в том или ином виде воспроизвести и другие части философии, разработанные прежде всего Академией, ***Эпикур***[1], родившийся через семь лет после смерти Платона и проживший 72 года, вообще отвергает логику (диалектику), а в физике и этике объявляет себя самоучкой. Между тем, по свидетельствам, приводимым Диогеном Лаэртием (X 13), он был слушателем последователя Демокрита Навсифана, ученика Теофраста Праксифана, а также Ксенократа. Школу свою он основал сначала в Митиленах и Лампсаке, а затем перебрался в Афины. К занятиям философией он приобщил братьев Неокла, Хередема и Аристобула, раба Миса, а также других рабов. Его отличала благодарность родителям, любовь к братьям, гостеприимство, с которым он принимал друзей в купленном им имении с прекрасным садом, по которому и вся его школа — четвертая из главных школ в Афинах эллинистического периода наряду с Академией, Ликеем и Портиком — стала называться Садом. «Простые основы» и «простые слова» — вот что объявляет Эпикур главным признаком совершенного

[1] Об Эпикуре уже шла речь в разделе II, где его учение обсуждалось в связи с предшествующими традициями античного атомизма. Здесь мы возвращаемся к Эпикуру как основателю школы, одной из самых важных в истории эллинистической философии, стремясь поставить эпикуреизм в общий контекст современной ему и последующей философии.

знания (X 36) в «Письме к Геродоту», которое дает популярную сводку эпикуровского учения о природе. Эти простые основы и слова были призваны доставить жизненный мир любому человеку, молодому и старому, а для этого ему прежде всего нужно было отказаться от всех прочих философских учений. Поэтому в «Письме к Пифоклу», объясняющему небесные явления (X 84 — 116), Эпикур увещевает: «От всякого воспитания, радость моя, спасайся на всех парусах» (X 6). Впрочем, было и другое устойчивое мнение об этой враждебности Эпикура учению: «Эпикур выступает против наук... надеясь прикрыть собственное невежество (ведь Эпикур во многом уличается как человек невежественный и не умеющий даже говорить чистым языком в повседневных разговорах). Возможно, причиной была и его неприязнь к сторонникам Платона и Аристотеля и подобным, поскольку те отличались большой ученостью. Не является неправдоподобным, что это произошло из-за его вражды к Навсифану... Хотя Эпикур был его учеником, он, чтобы казаться самоучкой и самородным философом, всячески старался это скрыть, стремясь ослабить его славу, и стал яростным обвинителем наук, которыми тот гордился» (Секст Эмпирик, I 1 — 5).

Эпикур разрабатывает **канонику,** или учение о критерии познания, которым объявляются ощущения, дополняемые предвосхищениями и аффектами, — это изложено в утраченном сочинении «Канон»; **физику,** знание которой избавляет нас от страхов, смятения духа и позволяет сохранять **безмятежность,** — об этом идет речь в «Письме к Геродоту» (X 35 — 83); а также **этику,** которая должна толпу избавить от мнений, свойственных толпе, и привести ее к **наслаждению,** которое есть устранение всякой боли, начало и конец блаженной жизни, — этому посвящено «Письмо к Менекею» (X 122 — 135). Помимо этого, Диоген Лаэртий приводит «Главные мысли» Эпикура (X 139 — 154).

Ощущение неразумно, не подвержено влиянию разума и не зависит от памяти; оно неопровержимо, но само определяет все наши помышления. **Предвосхищения,** формируемые на основе частого явления определенных вещей и как бы остающиеся в памяти, позволяют опознавать то, чем вызываются ощущения, и назвать их. **Аффектов** — два: наслаждение и боль.

Вечный и беспредельный мир всегда был таков, каков он сейчас; ему не во что изменяться, потому что ничего, кроме него, нет. В мире есть **боги, блаженные и бессмертные,** которые суть определенного рода тела, поскольку в мире нет ничего, кроме вечно существовавших **атомов и пустоты.** Все сложное разлагается на атомы, которые несутся в пустоте и отличаются друг от друга **видом, величиной и весом.** Помимо разнообразных атомов существуют **неделимые минимальные частицы,** которые суть меры атомов. Сами по себе они не могут двигаться, но, будучи в составе атома, движутся вместе с ним.

Все вещи испускают непрерывно исходящие от них **образы** (εἴδωλα), которые, возбуждая наши чувства, оседают в мысли и так дают нам возможность видеть и мыслить вещи, от которых они изошли. От этих материальных истечений в нас происходит некоторое движение, из-за которого возможны ошибки в суждении. Поэтому мы должны всегда держаться критерия очевидности, но не допускать беспорядка от ошибки, принятой за истину.

В мире Эпикура единственное **бестелесное — пустота.** Поэтому все рассуждения о душе сводятся к ощущениям и аффектам, так что вся суть этики состоит в том, чтобы избежать этих ошибочных движений, возникающих в нас, приводящих к ошибочным суждениям и вызывающих боль и страдание. Но не надо бояться молнии, например, и впадать в баснословие в связи с ней или другими явлениями природы. Молния происходит оттого, что множество ветров скапливаются вместе, начинают вращаться и воспламеняются, землетрясение — оттого, что заключенный в земле ветер, перемежаясь с частицами земли, приводит их в движение и прочая и прочая. Понимая мир, мудрец не избегает жизни и не боится не жизни, так что если он не будет допускать ошибок, то останется здоров и безмятежен.

Это **невероятное сужение интеллектуального кругозора,** провозглашаемое Эпикуром, было решительно необходимо для его учеников, поскольку в противном случае они могли бы обнаружить, что целый ряд положений их учителя заимствован как раз из тех самых учений, от которых он их всячески остерегает.

Сама основная установка Эпикура на наслаждение явно восходит к Аристотелю, который в «Метафизике» (XII 7, 107b25 слл.) и «Никомаховой этике» (X 1178b21 слл.) подробно рассуждает о том, что высшее блаженство мудреца, даруемое мыслью, которого он достигает иногда, всегда свойственно богу. Эпикуровские боги также обладают высочайшим блаженством («бог есть существо бессмертное и блаженное» — X 123), к которому последователь Эпикура приобщен через «блаженство познания природы» (X 78).

Отношение Эпикура к традиционной мифологии также безусловно соотносится с аристотелевским. Рассматривая в «Метафизике» (XII 8, 1074a38 слл.) предания о светилах-богах, Аристотель отмечает: «А все остальное добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа...» Так и Эпикур в начале письма к Менекею пишет: «Да, боги существуют... но они не таковы, какими их полагает толпа... высказывания толпы о богах — это... домыслы, и притом ложные», хотя они и «дают надежду умилостивить богов почитанием» (X 123—124, 134). Представление Эпикура об отрешенности богов от мира также базируется на Аристотеле и толковании в Академии платоновского «Федра», где речь идет о том, что за пределами неба (247c2: τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

Несомненно также влияние перипатетиков на физику и метеорологию Эпикура. Но и его этическое учение тоже во многих пунктах выводится из Аристотеля. В «Главных мыслях» (XIX) Эпикура читаем: «Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом», что является прямым переложением того, что пишет Аристотель в «Никомаховой этике» (X 3, 1174a17 слл.): «...за сколь угодно малый срок можно испытать наслаждение, которое не станет совершеннее, продлившись большее время». Выше уже говорилось о том, что учение Эпикура о бестревожности есть вариант соответствующего учения Спевсиппа.

Не менее интересно также и происхождение эпикуровского учения об атомах. В письме к Геродоту (X 55—59) Эпикур специально и подробно рассуждает о минимальных частицах, которые служат мерой длины

атомов: «Мельчайшие и несоставные частицы следует считать пределами длины, которые от самих себя дают мерило для меньших и больших [длин] при рациональном рассмотрении невидимых предметов». Собственно говоря, в этой концепции минимальных заключается вся особенность эпикуровского атомизма: мы имеем дело не просто с атомами разной величины, а с частицами минимальной длины, которые их составляют. Но эти минимальные частицы могут двигаться не сами по себе, а только войдя в состав атомов. Этот момент прямо отсылает нас к шестой книге «Физики» Аристотеля, где он, доказывая необходимость бесконечной делимости для возможности движения, критикует академическое учение о не имеющем частей, поскольку таковое не может двигаться. Эпикур же явно был знаком с этим учением, а критику его Аристотелем он учел в той части, которая запрещает движение не имеющего частей.

Отечество почтило Эпикура медными статуями, число его друзей измерялось целыми городами, его ученики были прикованы к его учению словно песнями Сирен... — **Эпикур,** как мы видим по этим сообщениям Диогена Лаэртия (X 9—10), **придал философии еще большую популярность** по сравнению со стоиками и сделал ее доступной для всех. О необыкновенной популярности эпикуреизма мы можем судить по тому, с какой легкостью он сам популяризирует свое учение в дошедших до нас письмах и «Главных мыслях», а также по тому, как им увлекались не имевшие своей философии римляне.

Среди учеников и восторженных почитателей Эпикура — ***Колот из Лампсака:*** он полемизировал с отдельными сочинениями Платона, а также написал трактат о том, что «Нельзя жить в соответствии с учениями прочих философов».

Преемником Эпикура был ***Гермарх Митиленский,*** писавший «Против Платона» и «Против Аристотеля». Мы знаем имена других учеников и последователей Эпикура. Но вплоть до ***Лукреция*** среди эпикурейцев не было ни одной значительной фигуры.

2. СТОИКИ И АКАДЕМИКИ ВО II—I вв. до н. э.

Стоицизм, так же как и другие эллинистические школы, выходит за пределы Афин. Перипатетики нашли себе применение в Александрии, где Птолемей II Филадельф организовал знаменитые Музей и Библиотеку. Стоики были связаны с другим центром эллинистической учености — Пергамом, который расцвел при Атталидах: библиотека Пергама уступала только Александрийской, и здесь с 168 г. до н. э. процветала школа находившегося под влиянием стоицизма грамматика Кратета, учеником которого был ***Панетий.*** В 144 г. до н. э. Панетий приезжает в Рим, где сближается с кружком интеллектуалов вокруг Публия Сципиона Эмилиана, а в 141 г. до н. э. сопровождает его в поездке на Восток. С 129 по 102 г. до н. э. Панетий возглавляет Портик и открывает период так называемой Средней Стои.

Наивное заимствование отдельных достижений предшествующей философии, ее частичное усвоение и самостоятельная схоластическая разработка, свойственные представителям Древней Стои, оказываются в принципе неубедительными для Панетия и его ученика ***Посидония,*** впоследствии организовавшего собственную школу на Родосе, где в 78 г. до н. э. его слушал Цицерон, и оказавшего большое влияние на совре-

менников. И тот и другой отказываются от непродуктивной оппозиции предшествовавшим философским школам со значительно более мощным интеллектуальным и духовным потенциалом: Панетий выдвигает концепцию единого Логоса, который во все времена проявляет себя в мудрецах, разумеется, независимо от их школьной принадлежности; и он сам (φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης, как называет его Stoicorum Index Herculanensis, col. 61), и Посидоний (признававший Платона божественным — θεῖος — Цицерон, «Тускуланские беседы», I 79) **прилежат ученият Платона и Аристотеля,** хотя и толкуют их в свойственном стоицизму духе: Панетий признает вечность мира, Посидоний отличает от бога мировую душу, численно выражаемую идею мира, которая, однако, материальна. Но гораздо более важным оказывается не столько разработка тех или иных учений в стоицизме этого периода, сколько само осознание того, что **философский горизонт не ограничен одной школой.**

Этому способствует научная деятельность филологов и историков в тех же главных центрах эллинистической учености. Сводки учений философов и ученых по отдельным проблемам — **доксографические компендии,** восходящие к Феофрасту и Эвдему; **жизнеописания философов,** которые начали составляться в древней Академии (Спевсипп) и у перипатетиков (Аристоксен и Неанф), в александрийский период были продолжены Гермиппом и Сатиром; Антигон из Кариста, в середине III в. до н. э. живший в Афинах и связанный с Академией, а затем работавший в Пергаме, составил биографии современных ему философов; «Преемства философов», т. е. **изложение философских учений по школам,** от учителя к ученику, составленные в начале II в. до н. э. Сотионом Александрийским и переработанные затем Гераклидом Лембом, Сосикратом Родосским и Антисфеном Родосским; **списки философских сочинений,** над которыми филологи Александрийской библиотеки работали начиная с Каллимаха, а также **хронологии древних философов,** составлявшиеся в III в. до н. э. Эратосфеном, а во II в. до н. э. Аполлодором Афинским, — все эти материалы, безусловно, расширяли интеллектуальный кругозор и к I в. до н. э. привели к созданию ряда компендиев, о которых речь пойдет ниже.

Специального рода сводки философских учений составлялись также в скептической Академии. Об этом можно судить по значительно более позднему (II в. н. э.) сочинению Секста Эмпирика «Против ученых», представляющему собой **сводку догм разных философских школ и их систематическое опровержение.** Собственно, это и было целью скептической Академии, начиная с Аркесилая; но в особенности при ***Карнеаде*** (ум. ок. 129 до н. э.) с его подчеркнутым антистоицизмом полемический характер деятельности скептической Академии принимает систематический характер. Указанное сочинение Секста Эмпирика ни в каком случае нельзя считать оригинальным: оно восходит, во всяком случае, к ***Энесидему,*** вероятные годы жизни которого — рассматриваемый период.

Это специальное заострение скептической позиции могло объясняться оппозицией к тому, какое направление постепенно принимала Академия в конце II — начале I в. до н. э. при ***Филоне из Ларисы.*** Филон возглавил Академию в 109 г. до н. э. и покинул Афины из-за войны с Митридатом в 88 г. до н. э., перебравшись в Рим, где его слушал ***Цицерон.*** Филон стремился показать, что Академия едина и что предпосылки скептицизма можно найти у Сократа и в диалогах Платона. И хотя он

отрицал возможность восприятия на основе постигающего впечатления стоиков, однако признавал восприятие вещей в соответствии с их природой (Секст Эмпирик, «Три книги пирроновых положений», I 235). Это уже был путь к догматизму.

Этот путь был продолжен слушателем и оппонентом Филона ***Антиохом Аскалонским.*** В 88 г. до н. э. Антиох вместе с Филоном — в Риме, но впоследствии он возвращается в Афины и преподает платоновскую философию, правда, уже не на прежнем месте (поскольку Академия была разрушена во время взятия Афин Суллой в 86 г. до н. э.), а в городской черте, где Цицерон слушал его зимой 79—78 гг. до н. э. и «под руководством этого великого ученого и наставника возобновил занятия философией» («Брут», 315). Если Филон стремился показать единство академической традиции, то Антиох настаивал на ее разрыве в скептической Академии и призывал «вернуться к древним» (veteris sequi), т. е. к учению древней Академии. Это одновременное физическое расставание платоновской школы с Академией и призыв платоника Антиоха вернуться к древнему состоянию школы и ее учения представляются весьма символичными и явственно знаменуют наступление нового этапа всей античной философии — этапа возвращения. Однако, прежде чем речь пойдет об этом, необходимо упомянуть еще одно важное явление в философии эллинизма — пифагореизм.

3. ПИФАГОРЕИЗМ

Пифагореизм — единственный в своем роде феномен, который на протяжении всего существования античной философии играет роль подводного течения и, никогда не становясь доминирующим, всегда присутствует в качестве фона. Не забудем о том, что сама философия возникает в школе Пифагора как новый феномен в оппозиции к двум ведущим направлениям в духовной жизни VI в. до н. э.: уходящему движению «мудрецов» и набирающему силу движению ионийских «ученых». И те и другие — на поверхности, и те и другие определяют стиль и общую светскую установку своего времени. Пифагор и его окружение также представляют чрезвычайно важную тенденцию греческой мысли VI в. до н. э. — тенденцию консервативную и религиозную, — но она всегда до известной степени остается под спудом. На поверхности лежит политическая активность пифагорейцев, причем она до такой степени решительна, что вызывает противодействие, и пифагорейские общины сметаются с политической арены, хотя еще в IV в. до н. э. пифагорейцы сохраняют какое-то политическое влияние.

Над их учением посмеиваются начиная с Ксенофана. Гераклит их поносит и изобретает для них ироническое прозвище *философы.* Зенон пишет специальный трактат «Против философов», поскольку смысл учения его учителя Парменида по существу направлен против учения пифагорейцев, хотя создается в той же традиции. Геродот обвиняет их в фальсификациях. Но у Эмпедокла мы находим почтительное и восторженное отношение к Пифагору; о Пифагоре пишет Демокрит; Исократ признает его первым, принесшим философию грекам, а само слово *философия* употребляет уже совершенно всерьез и называет философией — как и Платон — собственную педагогическую и литературную деятельность; Платон, единственный раз упоминающий Пифагора, тем не менее очевидно связан с пифагорейцами и пифагорейским учением.

О пифагорейцах пишут Аристотель и Аристоксен. Диоген Лаэртий (VIII 45—46) сообщает, что установления Пифагора «держались еще девять или десять поколений — ибо последними из пифагорейцев были те, которых еще застал Аристоксен... они были слушателями Филолая и Еврита Тарентских». Таким образом, Аристоксен осознавал непрерывность предшествующей традиции, но, вероятно, на нем она прерывалась. Влияние пифагорейцев и специальные сочинения, им посвященные, были у Спевсиппа и Ксенократа. Порфирий в «Жизни Пифагора» (53) замечает: «...пифагорейцы жалуются, что Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен, Ксенократ присвоили себе все их выводы, изменив разве лишь самую малость...»

О пифагорейцах не забывают Зенон и другие стоики, также посвятившие им специальные сочинения. При всем том пифагорейское учение не выходит на поверхность, и при изложении эллинистической философии его практически не учитывают. Однако Феокрит (14, 7) в насмешливом сравнении упоминает «ученика Пифагора, желтого и босого», что свидетельствует о том, что и в его время пифагорейская аскеза была достаточно известна. Именно пифагореизм был одним из первых философских учений, которое вошло в моду у римлян, едва они стали приобщаться к греческой философии. Последователем Пифагора объявляется царь Нума, и под его именем появляется сочинение пифагорейского толка. С пифагорейским учением, очевидно, знаком Энний, написавший «Эпи-харма». Пифагорейское учение знает Цицерон, а его современник ***Нигидий Фигул*** осуществляет, по словам Цицерона, восстановление пифагореизма (Тимей, 1). Можно предположить, что Нигидий Фигул познакомился с пифагореизмом благодаря греческому ученому ***Александру Полигистору,*** который преподавал в Риме в 70-е гг. Александр написал сочинение о пифагорейских символах, а также «Историю философии», изложенную по школам («преемствам»), которые содержали, в частности, очерк пифагорейского учения.

Наконец, на протяжении четырех веков — с IV до I в. до н. э. — в Южной Италии и в Греции создаются **пифагорейские тексты, часть которых приписывается Пифагору или древним пифагорейцам.** С пифагорейцами во все годы их существования постоянно связаны фальсификации. Начинается пифагореизм с изготовления орфических сочинений в VI—V вв. до н. э., подложные сочинения в стихах и в прозе создаются и позднее. Неизменная потребность европейского сознания — обрести своих духовных предшественников в далеком прошлом и тем самым обосновать свои духовные поиски древним авторитетом — оказывается выраженной пифагорейцами в самой высокой степени. Неудивительно, что обновление платонизма на рубеже двух летосчислений оказывается тесно связанным с возрождающимся пифагореизмом. И здесь впервые пифагореизм выходит на поверхность и становится одним из ведущих духовных движений.

Глава 3. ВОЗВРАЩЕНИЕ (ἐπιστροφή)

Когда мы выше говорили о периодизации античной философии, речь шла о том, что на последнем этапе развития античной философии ведущие философские школы Античности угасают в последовательности,

определяющейся их мировоззренческим и культурным горизонтом. Поэтому первыми сходят с арены эпикурейцы, уже при жизни основателя этой школы получившие «награду свою» в виде необыкновенной популярности и широкого признания; затем приходит черед стоиков; позже перестают существовать как самостоятельная школа перипатетики; и последними представителями античной языческой философии были платоники, вплоть до конца Античности репрезентировавшие и культивировавшие все богатство ее духовной жизни. Этот многовековой процесс подведения итогов был также временем развития второй европейской культуры — римской, включившейся в духовные движения общей греко-римской культуры, теперь уже окончательно переросшие рамки одной национальной культуры и одного языка. Философия обретает свой дом в латинском языке, который наряду с греческим становится родным языком не знающей национальных границ мысли и вселенской духовности. Однако сколь бы ни была значима латинская культура для последующего развития Европы, в пределах античной философии она была только эпизодом.

1. ЭПИКУРЕЙЦЫ, СТОИКИ, ВТОРАЯ СОФИСТИКА

В ту самую эпоху, когда меняется очерченная выше общая ориентация стоицизма и платонизма, эпикуреизм занимает довольно прочное положение в кругах римских интеллектуалов. Эпикурейцев изгоняли из Рима уже во II в., но их популярность продолжала расти. Об этом мы можем судить по сочинению ***Лукреция*** «О природе вещей» (ок. 55 до н. э.), где он возносит в прекрасных латинских стихах хвалы своему греческому кумиру, а также ведет традиционную для эпикурейцев полемику с Платоном. Об этой же распространенности эпикуреизма свидетельствует и Цицерон, которому в свою очередь приходится вести решительную полемику с Эпикуровым учением. В трактате «О высшем благе и крайнем зле» (45 до н. э.), в первых двух книгах, действие которых относится к 50 г. и представляет собой беседу Цицерона с двумя достойными юношами, Цицерон излагает и опровергает учение Эпикура о наслаждении, а в трактате «О природе богов» (45—44 до н. э.), якобы воспроизводящем беседу 77—76 гг. до н. э. между тремя образованными римлянами, эпикурейцев представляет друг оратора Красса сенатор Гай Веллей.

Неприемлемость и прямой вред Эпикурова учения очевидны для Цицерона (что не помешало ему ознакомиться с еще не изданной поэмой Лукреция и выправить ее), но не меньше его раздражает невежество эпикурейцев. В ответ на речь Веллея Котта другой участник диалога замечает: «...вы твердите словно заученный урок то, что Эпикур, зевая, набредил, а сам он, между прочим, хвалится, как мы видим из его писем, что он-то не имел никакого учителя. Да если бы он и не предупредил, я мог бы легко в это поверить... Не пахнет от Эпикура ни Академией, ни Ликеем, не чувствуется в нем даже школьного образования» (I 72). Хотя мы уже видели, что к образу Эпикура-самоучки нужно относиться осторожно, в данном случае необходимо обратить внимание на другое: изложение учения Эпикура Веллей предваряет критической сводкой платоновского и стоического учения и обнаруживает явное знакомство с доксографическими компендиями того времени, излагавшими взгляды ранних философов (18—41).

И действительно, к этому времени эпикурейцы явственно цивилизуются, и общее стремление сознательно вместить в свой кругозор предшествующую философию свойственно также и им. Об этом можно судить по библиотеке современника Цицерона друга Пизонов эпикурейца ***Филодема,*** найденной на так называемой «вилле папирусов» в Геркулануме. Библиотека дает представление о необыкновенной эрудиции ее владельца. Эпикурейцы этого периода погружены в изучение платоновской и стоической традиции, и в данном случае не так важно, что целью этих ученых штудий могла быть и полемика. Просвещенный эпикуреизм оказал несомненное влияние на поэта ***Горация.*** Отметим также, что доксографический компендий Филодема по истории философии в десяти книгах был, в частности, одним из важнейших источников для Диогена Лаэртия.

Судя по той полемике, которая велась с эпикурейским учением в I—II вв. н. э., можно судить о том, что их учение прочно вошло в обиход школьных дискуссий, в частности, Плутарх Херонейский в своих «Моралиа» опровергает ряд положений эпикурейской философии в трактатах «Хорошо ли сказано „проживи незаметно"», «О невозможности жить в удовольствие согласно Эпикуру», «Против Колота».

Известно имя еще одного эпикурейца поздней эпохи (рубеж II—III вв. н. э.) — ***Диогена из Эноанды,*** составившего сводку эпикуровского учения и записавшего ее на каменной стеле, фрагменты которой были найдены в 1884 г. Но уже задолго до этого времени у эпикуровского учения и его школы не было никаких перспектив плодотворного развития.

Если тенденция популяризации философии в эпикуреизме проявилась уже у его основателя, в стоицизме с его подчеркнутой в ранний период школьной окрашенностью она развивалась постепенно, причем собственно популярной философия стоиков становится у римлян. К концу I в. образованность в Риме уже явно предполагала знакомство с философией, и такой необходимой для образованного человека философией все более оказывается стоицизм, не исключавший после Панетия и Посидония платонического влияния и могущий при необходимости заимствовать элементы эпикуреизма. Таким образом, теперь дело идет не об исключительном случае Цицерона, например, сознательно ставившего своей целью ознакомление римлян со стоицизмом и платонизмом, а о превращении философии в необходимый элемент общего образования.

В частности, о влиянии стоицизма и его влиятельности можно судить по тому, до какой степени именно стоицизм инспирировал великого эпика ***Вергилия,*** «Энеида» которого пронизана стоическим учением о роковой предопределенности мирового и исторического процесса.

Вероятнее всего, к традиции просвещенного стоицизма принадлежал ***Арий Дидим,*** друг и советник императора Августа, наставник Мецената, автор сводки философских учений стоиков, перипатетиков и академиков, изложенных по школам, а в рамках школы — по проблемам (логика, этика, физика, — здесь Арий опирался на платоника Евдора Александрийского). По-видимому, Арий не испытывал никакого интереса к эпикуреизму и не излагал его.

Войдя в поле зрения образованных римлян, не стремящихся стать профессиональными («школьными») философами, стоицизм предполагает теперь интенсивную разработку в соответствующих популярных жанрах: увещания, утешения, письма. Именно с этими жанрами мы сталкиваемся у

Сенеки. Воспитатель будущего императора Нерона прежде всего развивал этическую проблематику, т. е. учил цивилизованно и осмысленно реагировать на любые жизненные проявления.

Для этого в качестве основной модели поведения создавался идеал мудреца, умеющего достойно вести себя при всех обстоятельствах; перед лицом неудач, болезней, смерти. Мудрец знает, что и весь мир ждет «выжигание», и для него всегда открыто избавление от невзгод этого мира; путем самоубийства он может добровольно уйти из жизни. Философ-стоик становится нравственным руководителем для тех, кто не хочет безвольно подчиняться превратностям судьбы, но стремится понять свой рок и, поняв, любит его. Метафора философа-врача, исцеляющего души, становится чрезвычайно распространенной в этот период.

Философ-стоик, постоянно контролирующий себя и стремящийся излечить обращающихся к нему за духовной поддержкой, не чувствует необходимости писать, но устные наставления, беседы, проповеди становятся важным и культивируемым жанром. Так, неизвестны сочинения влиятельного римского стоика ***Мусония Руфа*** (ум. ок. 101), ничего не писал его ученик ***Эпиктет*** (ум. ок. 140); обращенные «К самому себе» составленные на греческом языке записки римского императора (161—180) ***Марка Аврелия*** свидетельствуют о том, что именно совершенный человек, а не совершенное сочинение было целью подлинного философа-стоика.

Между тем и записки Марка Аврелия, и «Беседы» Эпиктета, записанные его учеником ***Флавием Аррианом***, стали чрезвычайно влиятельными греческими текстами, представляющими стоицизм римского периода. Имя Арриана отсылает нас к тому движению II в., которое получило название Второй софистики и самым ярким образом символизировало возвратный пафос всей греко-римской культуры, который определяет ее характер в этот период.

В Риме эта неизбежная метаморфоза всей античной культуры подготавливалась с тех самых пор, когда римляне только-только стали приобщаться к достижениям греческой культуры. Естественным и в то же время исключительным образом (ни одна другая культура, сталкивавшаяся до сих пор с греческой, этого не делала) римляне стремились обрести на латинском языке и в пределах собственной культуры то, что уже стало достоянием греков, достижения которых воспринимаются в качестве образцов. Именно это отношение к более развитой культуре как к образцу побуждает римлян уже во II—I вв. до н. э. подражать грекам и соревноваться с ними. Цицерон в «Бруте» (67—68) говорит о римлянах, которые восхищаются греческой стариной и «хотят быть Гиперидами и Лисиями; прекрасно, но почему они не хотят быть Катонами? Откуда это восхищение Лисием и Гиперидом, в то время как Катон совершенно забыт?».

Сам Цицерон полон патриотического внимания к истории римского красноречия и ко всему тому, что способствует культивированию мудрости в Риме. Но вместе с тем, что занимает Цицерона, как не идея быть Платоном для римлян? И поскольку Платон написал «Государство» и «Законы», Цицерон делает то же самое. Если у греков были Гомер, Гесиод, Феокрит, то у римлян их стремится заместить Вергилий. Гораций воспроизводит поэзию эолийцев, Катулл — александрийцев, Теренций стал для римлян вторым Менандром, а Сенека с гораздо меньшим успехом стре-

мился в своих трагедиях представить римлянам Софокла и Еврипида, решительно усовершенствовав их в стоическом духе.

Тот же Сенека ополчается против авторитета Цицерона, его племянник поэт Лукан — против Вергилия. Но классицистическая реакция становится преобладающей тенденцией, и римские авторы постепенно начинают входить в число бессмертных, заслуживающих безусловного почитания и подражания: те же Цицерон и Вергилий воспринимаются как Платон и Гомер римлян, и вокруг них постепенно выстраивается универсум римской культуры.

Эта тенденция сблизить две культуры — римскую и греческую — свойственна как римлянам, так и грекам. Грек Плутарх в «Параллельных жизнеописаниях» рисует греческое прошлое в сопоставлении с прошлым римлян. В конце I в. н. э. цивилизованные римляне проявляют становящийся модным интерес к греческим древностям, но уже во II в. происходит решительная метаморфоза: Антонины и специально император Адриан на уровне империи поддерживают эту тенденцию восстановления греческой культуры. Адриан рассматривает Рим как греческий город и, в частности, создает в Риме Атенеум — центр благородных искусств, — однако не для воссоздания исконной римской культуры, а для того, чтобы в Риме развивать культуру греков. Именно в этой атмосфере и развивается Вторая софистика.

Стремление восстановить в буквальном виде традиции греческой литературы V—IV вв. до н. э. приводит к появлению таких фигур, как ***Элий Аристид*** (ум. 189), соблюдавший чистоту аттического стиля и воспроизводивший стиль Демосфена; он также многим обязан Платону, а из историков предпочитает Фукидида. ***Флавий Арриан,*** о котором шла речь выше, хочет быть Ксенофонтом, который написал «Воспоминания о Сократе»: именно по его образцу Арриан записывает «Беседы» Эпиктета. При этом речь идет именно о том, чтобы быть вторым Ксенофонтом, а не просто его подражателем.

Стремление восстановить чистоту греческого языка и ввести его в круг благородных забав образованного человека свойственно ***Лукиану из Самосаты*** (род. ок. 120), в ряде своих блестящих безделок воспроизводившему, в частности, особенности учений современных и предшествовавших философов.

Еще раз подчеркну, что это **стремление буквально возродить греческую культуру давно прошедших веков ее классического расцвета происходит в Римской империи и поощряется римскими императорами:** в частности, для многих из них греческий становится вторым родным языком. Это способствует тому, что ко II в. мы можем говорить об единой греко-римской культуре, в пределах которой и готовилось постепенно глобальное возвращение к истокам первой европейской культуры — греческой, предполагавшее вмещение всех ее достижений. Поскольку речь идет о философии, это общее возвратное движение античной культуры было связано прежде всего с деятельностью пифагорейцев, аристотеликов и платоников.

2. ТОЛКОВАТЕЛИ АРИСТОТЕЛЯ

Пифагорейцы, своим именем всегда связанные с учителем, а не с тем местом, где располагалась школа (Академия, Ликей, Стоя), и в этом

упреждают представителей прочих эллинистических школ, у которых в I в. до н. э. начинается противопоставление академиков и платоников, а также появляется глагол для обозначения тех, кто следует или подражает Аристотелю (ἀριστοτελίζειν). И то и другое связывается с потребностью вернуться к подлинному учению основателя школы, которое черпается из его текстов, а не продолжать искаженную школьную традицию. Эта тенденция впервые четко проявилась у последователей Аристотеля, свою основную задачу видевших в *толковании текстов учителя.*

Более чем вековое почти полное исчезновение перипатетиков из школьной жизни эллинистической философии можно объяснять разными причинами, но в любом случае отсутствие в обиходе перипатетической школы специальных работ Аристотеля в области основных дисциплин и проблем философии — его «прагматий», или трактатов по логике, физике и первой философии и др., — было весьма существенным. Завещанные Теофрастом Нелею из Скепсиса, эти сочинения пролежали у его наследников без всякого применения до тех пор, пока не были куплены вместе с библиотекой Теофраста библиофилом перипатетиком ***Апелликоном с Теоса,*** получившим афинское гражданство (ум. между 88 и 84 до н. э.). После захвата Афин Суллой в 86 г. рукописи Аристотеля переправляются в Рим. Благодаря имевшему к ним доступ грамматику ***Тиранниону*** (ум. в Риме ок. 26 до н. э.), сделавшему копии, корпус школьных текстов Аристотеля попадает к ***Андронику Родосскому,*** которого поздние авторы называют одиннадцатым схолархом Перипата. Еще в 44 г. до н. э. Цицерон в «Топике» (гл. 3) замечает, что большинству Аристотель неизвестен и что сам он знает только его диалоги. Но Андроник, заново издав школьные сочинения Аристотеля, тем самым приводит к возрождению аристотелизма. Андроник использует традиционное, начиная с Ксенократа, деление философии на логику — этику — физику и добавляет к ним «то, что вслед за физикой» — первую философию, которой благодаря такому ее месту в издании Андроника было обеспечено имя метафизики. Практически без изменений издание Андроника дошло до нас.

Возвращение корпуса школьных сочинений Аристотеля в поле зрения его последователей дает реальную базу для разработки его учения. Андроник пишет парафраз «Категорий» и трактата «О душе». По сохранившимся у поздних авторов текстам из Андроника видно, что и для него древнеакадемическая традиция, объединявшая платонизм и пифагореизм, была известна и небезразлична; очевидно, на него влияла также и стоическая традиция.

Боэт Сидонский, ученик Андроника, также хорошо знавший учение древней Академии, продолжил толкование «Категорий», активно привлекая и другие сочинения Аристотеля. В отличие от Андроника Боэт подчеркнуто консервативен: он отвергает новации Андроника и спорит со стоической традицией.

Трактат «Категории» одним из первых приобретает широкую популярность: против аристотелевского учения о категориях пишет платоник и пифагореец Евдор, но также создается версия «Категорий» на дорийском диалекте (датировка которой, впрочем, крайне затруднительна), приписанная пифагорейцу Архиту с целью показать, что еще до Аристотеля данная проблематика была в поле зрения самой древней философской школы. Против учения Аристотеля о категориях пишет стоик Афинодор, и если в

платонизме стремление оспорить Аристотеля сопровождалось устойчивой тенденцией вместить его философию в качестве подступа к платоновской, в стоицизме главной была тенденция обособиться от аристотелизма.

Из дошедших до нас комментариев к сочинениям Аристотеля самые ранние восходят ко II в. н. э. Это комментарии к «Никомаховой этике» Аспасия Афинского и, вероятно, Адраста Афродисийского. С огромным корпусом текстов аристотелевских комментариев мы сталкиваемся только у ***Александра Афродисийского,*** возглавлявшего кафедру аристотелевской философии в Афинах между 198—209 гг. н. э. До нас дошли комментарии Александра к «Первой Аналитике» (к книге I), к «Топике», к «Метеорологике», к трактату «Об ощущении», к «Метафизике» (к книгам I—V); утеряны комментарии к «Категориям», «Об истолковании», ко второй книге «Первой Аналитики», ко «Второй Аналитике», «Физике», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «О душе». Таким образом, мы видим, что почти весь корпус аристотелевских сочинений был в поле зрения школы Аристотеля на рубеже II—III вв.

Помимо этого, Александру принадлежит ряд трактатов, посвященных отдельным проблемам: «О душе» (две книги), «О роке», «О смешении». Александр использует также жанр «обсуждаемых в школе затруднений и разрешений» (σχολικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις) для ряда физических и этических проблем. Большое число сочинений Александра дошли только в арабском переводе: «О промысле», «О Бремени» и ряд других. Александру принадлежит также ряд полемических сочинений («Против Галена», «Против Ксенократа»), что является важной частью развитой школьной жизни; об этом свидетельствуют также полемические пассажи, отражающие разногласия с эпикурейцами, стоиками и платониками, в его трактатах и комментариях.

По сочинениям Александра можно судить о том, что догматическая разработка учения Аристотеля достигла к этому времени классических форм: учение Аристотеля рассматривается как самодовлеющая система взглядов, нашедших отражение в конкретных текстах его сочинений и могущих на их основе быть объясненными и непротиворечиво изложенными. Духовный кругозор аристотелевской школы к этому времени достаточно широк: он вмещает полноту аристотелевского мира и все последующие школы, но не выходит за эти пределы, хотя и ведет внутри них самостоятельную разработку отдельных проблем.

История аристотелевской школы после Александра известна плохо: пройдет еще немного времени, и труд толкования всей предшествующей философской традиции, включая Аристотеля, возьмут на себя платоники.

3. ПЛАТОНИКИ ДО ПЛОТИНА

Пифагореизм и антиаристотелизм

Евдор Александрийский (втор. пол. I в. до н. э.), которого, собственно, и следует называть первым представителем периода так называемого среднего платонизма, решительно вновь признает пифагореизм в качестве отличительного элемента платонизма. Припомним, что уже Ксенократ в качестве первых принципов принимал монаду и диаду, однако Ксенократ считал монаду умом, а очевидный интерес к пифагореизму еще у Спевсиппа и признание им единого в качестве первого принципа, кото-

рый выше бытия, красоты и блага, очевидно, носило в большей степени методический, нежели метафизический характер. У Евдора речь идет о первом начале — Едином — и подчиненной ему паре противоположностей — монаде, соответствующей идее, и двоице, соответствующей материи. Объединяя Платона и пифагорейцев, Евдор создает **основу для построения иерархии онтологических принципов** универсума.

Евдор пишет сводку философских учений по проблемам, а также комментирует «Тимея» (об этом мы знаем по отсылкам Плутарха в трактате «О порождении души в „Тимее"») и, вероятно, занимается астрономией. Считая, что занятия философией следует начинать с этики, он определяет цель философии в соответствии с «Теэтетом» Платона 076b) как «уподобление богу».

Следует отметить, что пифагорейская ориентация у Евдора сопровождается **антиаристотелевской тенденцией.** Он толковал «Метафизику» и критиковал аристотелевские «Категории». Таким образом, с самого начала развития среднего платонизма в нем обнаруживаются две тенденции. Одна связана со стремлением дать очищенный вариант подлинного платонизма, — она же оказывается антиаристотелевской и пропифагорейской. Эта тенденция была представлена у Филона Александрийского и продолжена в Афинах во II в. ***Никостратом*** и ***Аттиком.*** Другая была очевидна еще у Антиоха Аскалонского, которого Евдор, несомненно, слушал во время его пребывания в Александрии, и предполагала **возможность совмещения в рамках платонизма разных философских школ.** Именно в русле той и другой тенденции создаются предпосылки для расцвета платонизма, с которым мы несомненно сталкиваемся уже во II в.

Показательно, что представители и той и другой тенденции постепенно переходят к систематическому толкованию Платона. Возможность такого толкования текстов Платона была обеспечена их **новым изданием,** которое предпринял придворный астролог императора Тиберия ***Трасилл*** (ум. 36 н. э.), издавший сочинения Платона по тетралогиям. Именно это издание сохранено традицией и известно нам.

В том же I в. традиционно относимый к пифагореизму ***Модерат,*** который формулирует вышебытийную природу первоначала, называемого им Единое, и признает иерархию из трех единых. Соответствующий текст представляет собой выдержку из сочинения Порфирия «О материи», приведенную Симпликием (In Arist. Phys., p. 230, 34 sqq. Diels). Эта концепция была сформулирована Модератом в ходе **комментирования второй части платоновского «Парменида».**

Необходимо также иметь в виду «Второе платоновское письмо», толкование которого провоцировало подобного рода концепцию трех иерархически соподчиненных начал (312e: «Все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него; оно — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье»). «Второе письмо» и было, вероятнее всего, специально добавлено к группе сочинений Платона, чтобы подчеркнуть пифагорейский характер платоновского учения. Решительность, с которой формируется пифагорейский характер платонизма, заставляет обратить на себя внимание в той же мере, в какой для этого периода все более необходимым оказывается обращение к платоновским текстам. Именно с пифагореизмом оказывается связана сакрализация образа Платона и корпуса его текстов, а также тот специфический ак-

цент в понимании его учения, который в конечном счете позволяет платоникам придать иерархии универсума действительно универсальный характер и охватить не только всю сферу бытия, но и его вышебытийный исток, а также его не досягающую бытия низшую границу.

Школьная разработка платонизма, отмеченного сильным пифагорейским влиянием, представлена в многочисленных сочинениях ***Плутарха Херонейского,*** традиционно объединяемых под общим названием «Моралиа». Эти сочинения, помимо всего прочего, позволяют представить жанровое разнообразие школьной литературы этого периода. У Плутарха мы находим толкование **отдельных проблем,** вызванных платоновскими текстами («Платоновские вопросы», отдельные пассажи в «Пиршественных вопросах»), специальное рассмотрение больших фрагментов платоновских текстов («О происхождении души в „Тимее"»), **полемику** с эпикурейцами и стоиками, а также **разработку отдельных тем,** традиционно входящих в поле зрения **школьной философии** («О добродетели и порочности», «Можно ли научить добродетели», «Об удаче», «О роке» и пр.), причем часть из них рассматривается **в жанре «двойных речей»,** т. е. парных рассуждений «за» и «против» («Об удаче или доблести Александра»). Ряд текстов представляют собой **аллегорическое и символическое толкование** мифа или знаменитых изречений («Об Изиде и Озирисе», «Об „Е" в Дельфах»).

Тексты Плутарха, в значительной степени сохранившиеся целиком, показывают вероятное хождение и распространение идей платонизма и их школьной разработки: Плутарх учился в Афинах у некоего ***Аммония,*** прибывшего из Александрии. Если учесть, что восстановление пифагорейски окрашенного платонизма было начато Евдором Александрийским, этот факт представляется немаловажным. Рядом с корпусом сочинений Плутарха в меньшей изоляции, в частности, оказываются более ранние сочинения ***Филона Александрийского*** (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), явно прошедшего школьную выучку стоически окрашенной антиаристотелевской платонической ориентации в Александрии и сумевшего распространить традиционные для платоновской и пифагорейской традиции методы аллегорического толкования на экзотическую для греко-римской образованности группу текстов Пятикнижия Моисеева, но практиковавшего также и школьную разработку традиционных тем школьной философии («О добродетели», «О созерцательной жизни», «О промысле», «О вечности мира» и пр.). Филон оказал исключительное влияние на формирование христианской мысли, но также и для языческой философии его фигура чрезвычайно показательна: в лице Филона мы впервые сталкиваемся с **открытостью школьной философии для новых текстов,** позволяющих существенно расширить духовный горизонт поздней Античности. Позднейшее понимание пифагорейцем и платоником Нумением Платона как Моисея, говорящего по-аттически, было принципиально подготовлено деятельностью Филона.

Оснащение школьного платонизма учебными пособиями

В пифагореизме также явственно обнаруживается стремление ввести платонизм в рамки строгой школьной организации, для чего было необходимо опереть платонизм на четкую **систему наук,** в первую очередь

тех, необходимость которых для воспитания философа признавал сам Платон.

В первой половине II в. появляется сочинение ***Феона Смирнского*** «Изложение математических учений, необходимых для понимания Платона». Оно тем более показательно, что по существу представляет собой компиляцию: пассажи из перипатетика Адраста Афродисийского чередуются с выдержками из Трасилла. Однако сама потребность истолковать корпус текстов на основе набора определенных дисциплин чрезвычайно показательна.

Другим явлением примерно того же времени, однако гораздо более заметным и оказавшим чрезвычайное влияние на все последующее развитие платонизма, были сочинения ***Никомаха Геразского*** «Введение в арифметику», «Теологумены арифметики», «Гармоника», а также не дошедшее до нас «Введение в геометрию». Фактически мы сталкиваемся с сознательной **разработкой квадривиума в рамках платоновской философии,** причем Никомах создает пособия, которые реально использовались впоследствии в школах позднего платонизма.

Потребность изложить не просто учение платонизма, но дать именно набор дисциплин, необходимых для его правильного освоения, характеризует и другую тенденцию платонизма II в., представленную прежде всего в «Учебнике платоновской философии» ***Алкиноя,*** а также в трактате ***Апулея*** «Платон и его учение».

Апулей учился в Афинах, поэтому его сводка платонизма отражает соответствующую ориентацию афинского платонизма. Апулей начинает изложение с биографии Платона, в которой подчеркивается божественный статус учителя. Поэтому и набор дисциплин, необходимых для философа-платоника, Апулей дает в виде перечня наук, изучавшихся самим Платоном: «...видя, что мысль пифагорейцев опирается на ряд наук, он отправляется к Феодору Киренскому, чтобы изучить геометрию, а ради астрологии добирается до самого Египта... Поскольку Парменид и Зенон уже изобрели диалектику, он прилежно изучил ее... он первый сочетал три части философии... физическую... логическую... моральную...» (3).

Апулей (и та школьная традиция, к которой он примыкал) еще, как видим, смешивает набор дисциплин и общее деление философии на части, что было, впрочем, характерно и для всей античной традиции. При этом, признавая логику в числе изучавшихся и разрабатываемых Платоном дисциплин, Апулей возводит ее к элеатам и не излагает ее. Алкиной дает гораздо более четкую последовательность именно дисциплин: диалектика, математика, физика и теология. Помимо того, рассмотрены моральная философия и учение о государстве. Содержание каждого раздела Алкиной раскрывает достаточно подробно, и тем самым **платоновское учение как набор дисциплин** устанавливается здесь достаточно четко. У Алкиноя, принадлежность которого к конкретной школе установить трудно, явственно прослеживается стоическое влияние. Несомненно также его сознательное стремление включить аристотелевскую логику в число дисциплин, необходимых для философа-платоника, — тенденция, оказавшаяся доминирующей в школах позднего платонизма.

Необходимо заметить также, что несомненный **эклектизм,** свойственный платоникам II в., совмещается у них с тенденцией продемонстрировать, что **Платон безусловно превзошел все прочие школы.** Наи-

более отчетливая формулировка — в «Анонимных пролегоменах к платоновской философии» (7): «И до Платона, и после него существовало множество философских школ; Платон же без труда превзошел их все как учением своим и умом, так и во всех прочих отношениях». Хотя данный текст более позднего происхождения, однако он отражает тенденцию еще среднеплатонических школ. Для выполнения той задачи, которая была возложена на поздний платонизм, — репрезентировать всю греческую философию — данная тенденция была безусловно весьма знаменательной.

Форма учебника вполне отвечала стремлению вернуться к Платону и его учению, но у нее был и очевидный недостаток: как и всякая рациональная конструкция, учебник обращает внимание ученика только на логическую структуру предмета, но не на форму его выражения. Учебник, таким образом, не только открывает предмет, но и до известной степени скрывает его. Войдя по учебнику Алкиноя в курс основных проблем платоновской философии, читатель нисколько не приближается к платоновскому тексту, потому что учебник замещает его, что возможно, покуда речь идет о вводном курсе для дилетантов. Но подлинный специалист — профессиональный философ — должен вернуться к Платону через усвоение его диалогов.

Комментарии к диалогам Платона

Именно поэтому для понимания развития платонизма в этот период важен небольшой текст платоника ***Альбина*** «Введение в платоновские диалоги», содержащий классификацию платоновских диалогов и порядок их чтения. Все это предполагало наличие в рассматриваемый период комментаторской традиции в платоновских школах. На Альбина (которого между 149 и 157 гг. слушал в Смирне знаменитый философ и врач ***Гален***) и его учителя ***Гая*** неоднократно ссылается Прокл в комментарии на «Тимея». Заметим, что среди многочисленных сочинений Галена, имеющих непосредственное отношение к философии школьного платонизма, также есть сводка платоновского «Тимея» — вообще одного из наиболее популярных платоновских диалогов начиная с I в. до н. э. Его комментировал еще стоик Посидоний. Сохранился значительный фрагмент цицероновского перевода «Тимея» на латинский язык. Речь шла о толковании «Тимея» у Евдора и Плутарха. Но мы не можем сказать, комментировался ли до сих пор «Тимей» целиком.

О том, что представляли собой комментарии к отдельным диалогам Платона в период среднего платонизма, можно судить только по фрагментам «Анонимного комментария к „Теэтету"» первой половины II в., сохранившимся на папирусе, найденном в Египте в 1901 г. Автор комментария ссылается на другие принадлежащие ему комментарии к «Федону», «Пиру» и «Тимею».

Помимо этого, существует ряд свидетельств о составлении комментариев, в частности афинскими платониками II в. «Горгия» и «Тимея» комментировал в Афинах во второй четверти II в. ***Кальвен Тавр,*** очевидно слушавший Плутарха; «Тимея» и «Федра» комментировал ***Аттик,*** глава афинской школы платоников в середине II в.; его ученику ***Гарпократиону*** принадлежит «Комментарий к Платону» в 24 книгах, который скорее

всего толковал отдельные пассажи платоновских диалогов (сохранились фрагменты к «Алкивиаду I», «Федону», «Федру», «Тимею», «Государству»), но отражал их последовательное чтение и толкование во время занятий; ***Север,*** также, вероятно, принадлежавший к афинской школе, комментировал «Тимея». Прокл упоминает также некоего Максима Никейского, комментировавшего «Государство».

Появление систематических комментариев к платоновским диалогам и их последовательное чтение в школе важно отметить на фоне комментаторской деятельности аристотеликов: два наиболее представительных корпуса текстов двух крупнейших философов Античности практически одновременно входят в сферу преимущественных забот платоновской и аристотелевской школы, и **комментарий** с тех пор оказывается **наиболее перспективным философским жанром** вплоть до конца Античности, прекрасно прививившимся также и в Средние века.

Популярный платонизм и постепенная сакрализация образа Платона

Однако при этом никак нельзя сказать, что жанр комментария уже теперь становится ведущим. Очевидно, причиной здесь является то, что хотя платоновские тексты и осознаются как безусловно значимые, хотя образ Платона уже безусловно до известной степени сакрализован, однако сами школы еще носят вполне светский характер: и Альбин, и Апулей, и Алкиной признают, что платоник в конечном счете занят созерцанием божества и стремится достичь приобщения к высшему интеллекту, но тем не менее данные задачи ставятся вполне светским образом и в принципе значимы они не абсолютно, но только для тех, кто предпочитает платонизм прочим философским учениям.

Платон еще вполне может быть предметом популярной лекции, отнюдь не рассчитанной на профессионала. Об этом свидетельствует представительный корпус текстов ***Максима Тирского,*** ритора и философа-платоника второй половины II в. Его речи посвящены как самым общим темам школьной философии («Искусство ли добродетель», «Наилучшие речи — согласные с делами», «Нужно ли молиться», «Нужно ли воздвигать статуи богам» и др.), так и специально проблемам платоновской философии («Что есть бог, согласно Платону», «О цели философии», «О божестве Сократа», «Являются ли знания припоминаниями» и др.). Ряд рассуждений Максим строит в жанре двойных речей, т. е. рассуждений «за и против» («Что лучше: жизнь деятельная или созерцательная, — речь первая: лучше деятельная; речь вторая: лучше созерцательная», «Кто полезней: воины или земледельцы, — речь первая: лучше воины; речь вторая: лучше земледельцы», «Есть ли благо, блага большее; речь первая: нет; речь вторая: есть»). Школьные штампы, используемые Максимом, мы находим как в современной ему, так и в последующей платоновской традиции.

Однако потребность обрести подлинно священный текст как безусловно притягательный предмет, к которому нужно обратиться целиком в силу его абсолютной предпочтительности, заставляет искать исключительных средств. Одним из таких средств оказалось обращение к душе самого Платона, которому можно было задать вопросы и получить ответы: они уже, разумеется, не нуждались в дополнительном обосновании

и проверке. Именно такого рода опыт и предпринял ***Юлиан Халдей,*** который заставил вступить душу своего сына ***Юлиана Теурга*** в контакт с душой Платона и таким образом имел возможность спрашивать Платона обо всем, что его интересовало. Так в последней четверти II в. появляются знаменитые «Халдейские оракулы», которые известны по многочисленным цитатам у неоплатоников.

В очередной раз для поддержания и сохранения определенной культурной традиции ее оказалось необходимо решительным образом сакрализовать и в качестве таковой культивировать. Будучи сакрализована, данная традиция вполне могла выдерживать конкуренцию со всей прочей мудростью, активно вторгающейся в поле зрения тех же платоников II в. Поэтому когда ***Нумений из Апамеи*** (в северной Сирии) — пифагореец и платоник второй половины II в. — вопрошает: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически» (frg. 8, 13 Des Places), становится совершенно ясно, что традиция греческой философии оказывается уже защищенной: среди многочисленных источников божественной премудрости Платон — один из самых полных и чистых, и он предпочтителен, поскольку существует соответствующий институт, культивирующий платоновское учение. Нумений специально озабочен чистотой платоновского учения. Он пишет «О сокровенном учении Платона», а также трактат «О расхождении Академии с Платоном», где показывает, что уже в древней Академии, сохранившей в основном верность платоновскому учению, есть ряд отступлений от него. Важно отметить также, что во фрагментах Нумения мы находим ряд параллелей с «Халдейскими оракулами», и в обоих текстах — вообще свойственное пифагорейски окрашенному платонизму специальное внимание к разработке иерархической структуры универсума.

4. НЕКОТОРЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ РАЗВИТИЯ ПЛАТОНИЗМА К НАЧАЛУ III в. н. э.

Теперь мы можем подвести основные итоги рассмотрения тех процессов, которые в конце Античности привели к преобладанию определенного типа духовной ориентации и школьной организации философии, предпосылки для которых возникли в Греции вместе с самим возникновением философии.

В период среднего платонизма происходит **развитие самого института философской школы,** причем дело теперь идет не о параллельном развитии разных философских школ, а о жесткой конкурентной борьбе за право репрезентировать всю греческую мудрость. Платоновская школа, очевидно, оказалась в данном процессе победителем, поскольку она сумела охватить всю предшествующую философскую традицию и вместить ее в рамках четкой иерархической структуры бытия и знания, которое было осознано как — с одной стороны — **система дисциплин,** в которую вошли все достижения всей предшествующей мысли, и — с другой стороны — **система в той или иной степени сакрализованных текстов, подлежащих** последовательному прочтению и систематическому школьному **толкованию.**

В период среднего платонизма была подготовлена база для того, чтобы ни один авторитетный текст и ни одно авторитетное имя не повисали в воздухе, но несли свою педагогическую нагрузку: в области моральной

философии можно было опираться на стоиков, в области логики, физики, психологии — на Аристотеля, в математике — на пифагорейцев, причем даже философия Эпикура могла служить примером того, к чему приводит исключительная опора на чувственность. Но главной целью ознакомления со всеми традициями было признание приоритета платоновской традиции и возможность подойти к правильному пониманию платоновского учения через тексты самого Платона.

Консервативная тенденция всех указанных процессов очевидна; очевидно и то, что данная система наук и образования не предполагала исключительного развития только одной рациональной сферы. Материализованная в виде ряда священных текстов, **вся рациональная сфера** была непосредственно — **через** те же **сакральные тексты — связана со сферой божественной премудрости благодаря институту школы,** которая в конце концов берет на себя все функции, принципиально могущие быть распределенными между религиозными, научными, образовательными и социальными институтами.

Эта чрезвычайная концентрация всех видов научной, духовной и религиозной деятельности в пределах одного института оказалась исключительно действенной. Однако переход к тому периоду, когда платоновская школа полностью станет автономным институтом, самой своей жизнью репрезентирующим все достижения предшествующей культуры, происходит только после того, как вся предшествующая история мысли оказывается четко соотнесена с онтологической структурой универсума, а также с иерархией знания. Это было делом послеплотиновской философии, а сама фигура Плотина оказывается необходима для того, чтобы скрепить первые два и последующие три века развития позднего платонизма.

5. ПЛОТИН

Плотин родился в 204 г., вероятно в Египте, и принадлежал к обеспеченному семейству, имевшему связи с римскими сенаторами. Это позволило ему довольно долго размышлять о своем призвании. Двадцати восьми лет он решает посвятить себя философии и ищет наставника. После долгих поисков он встречается с неким ***Аммонием.*** Встреча оказывается определяющей его дальнейшее духовное становление, и Плотин, заключив: «Его искал», остается в школе Аммония одиннадцать лет.

Мы не знаем, Плотин ли оставил учителя или Аммоний ушел из жизни, но в 243 г. мы застаем Плотина при войске императора Гордиана, задумавшего поход на Восток: Плотин хочет познакомиться с мудростью персов и индийцев. Однако в следующем году Гордиан убит, и Плотин, едва спасшись, сначала укрывается в Антиохии, а затем оказывается в Риме. Частное лицо без определенных занятий, Плотин благодаря семейным связям становится опекуном детей-сирот знатного происхождения и следит за их имуществом и доходами. В то же время он начинает вести беседы с желающими, достаточно беспорядочные: Плотин скорее побуждает их к самостоятельному размышлению и исследованию, нежели чему-то систематически обучает. Так проходит десять лет.

Плотин ничего не пишет, но среди его слушателей постепенно выявляются ученики: Амелий Гентилиан, грек из Этрурии, прежде учившийся у некоего Лисимаха, а также собравший и переписавший все сочинения

Нумения, составляет конспекты бесед Плотина. К пятидесяти годам Плотин оказывается во главе маленькой философской школы: наличие школы побуждает его записывать свои разработки отдельных тем платоновской философии, — преимущественно в виде трактатов протрептического (побуждающего к философии) и полемического (дабы продемонстрировать безусловные преимущества платоновской философии) характера. Подбирая возражения против традиционных оппонентов платонизма — прежде всего эпикурейцев, стоиков и аристотеликов, — Плотин в то же время полемизирует с гностиками и мыслителями близкой платоно-пифагорейской ориентации, в частности с Нумением.

Школа Плотина становится известной, и в 263 г. к Плотину приезжает тридцатилетний Порфирий, родом из Тира, учившийся до этого в Афинах у знаменитого ритора и философа Лонгина, который впоследствии (ок. 268) стал советником Зенобии, царицы Пальмиры. Порфирий обретает в Плотине уже настоящего схоларха, ведущего с учениками регулярные занятия, на которых разбирались ученые сочинения платоников (Севера, Кронния, Нумения, Гая, Аттика) и перипатетиков (Аспасия, Александра, Адраста) предшествующего периода. Взгляды школы излагаются в виде письменных текстов как самим Плотином, так и его учениками — часто по поручению учителя. Так, Амелий написал по просьбе Плотина «Об отличии учения Плотина от учения Нумения», полемическое сочинение против книги гностика Зостриана, «Против недоумений Порфирия»; Порфирий в школе Плотина и по его просьбе написал против толкования «Пира» Платона ритором Диофаном, а также собрал доводы против Зороастра, доказывая подложность имевшей хождение под его именем книги.

Потребность придать своему благоговейному почтению к учителю общезначимый характер побуждает Амелия после смерти Плотина обратиться к Дельфийскому оракулу с вопросом «Куда переселилась Плотинова душа?» (так в свое время Херефонт обратился к пифии с вопросом, есть ли кто мудрее Сократа). Порфирий в своем жизнеописании Плотина приводит ответ Аполлона: гексаметры числом 51, из которых явствует, что Плотин вместе с Платоном и Пифагором веселит свою бессмертную душу в небесных застольях. Но умирает Плотин тяжело и одиноко.

В 268 г. в Сицилию по совету Плотина уезжает Порфирий, впавший в депрессию. Следом, присоединившись к Лонгину, ко двору Зенобии уезжает Амелий. Плотин заболевает, теряет голос, руки и ноги перестают его слушаться. С ним избегают встреч, и Плотин в 269 г. перебирается в Кампанию, в имение своего уже умершего друга Зета, куда ему посылает пропитание Кастрикий и где перед смертью его застает Евстохий, передавший последнее наставление учителя: «Старайтесь возвести божество в вас к божественному во всем».

Странная судьба Плотина заставляет нас задуматься о том, какими тонкими скрепами держится история человеческой мысли. Плотин поздно приходит к философии, случайно обретает учителя, случайно спасается от гибели во время неудачного похода Гордиана, не сразу осознает себя схолархом, ради учеников начинает записывать свое учение, по слабости зрения не имея возможности ни выправить, ни даже перечесть написанное. Он не говорит о своем происхождении, отказывается позировать для портрета, стыдится своего плотского обличия. Он постепенно —

уже в окружении учеников — начинает формулировать то, что было ему безмолвно ясно, — как бы поневоле снисходя от чистого умозрения к слабости человеческого существования, нуждающегося в вещественной фиксации невещественной мысли. Но, осознав это своей здешней обязанностью, Плотин в течение нескольких лет добросовестно посредничает между открытой для него прозрачной сферой божественного и вечного и *божеством в нас,* сокрытым стихией человеческого и преходящего.

Плотин — платоник, но не потому, что он — адепт одной из платоновских школ, вне которой он не видит истины. Мы видим, что он готов ознакомиться и с восточной мудростью и ради этого пускается в самые реальные странствия: до него это делали и Пифагор, и Платон, согласно их имевшим хождение в то время и дошедшим до нас жизнеописаниям. Для Плотина странно выглядело бы утверждение, будто истина — то, что есть на самом деле и что превосходит любое частичное бытие — достояние той или другой школы. Просто Плотин вместе с Платоном и другими божественными мужами сам видел и знает то, о чем можно предположить по их сочинениям. И когда он счел, что его долг — донести весть об этом, он обращается к сочинениям и текстам Платона и близкой ему традиции как к тому, что более всего — применительно к нашей человеческой слабости — способно возвести нас к *божественному во всем.*

Мы видели в предшествующий период постепенное развитие и укрепление школьного платонизма, все более оснащенного соответствующим инструментарием. Мы видели также, что потребность придать платоновскому учению божественный статус провоцирует стремление укоренить его в самой божественной реальности. Плотин не добавляет ничего принципиально нового к техническому оснащению школы. И он не испытывает означенного *стремления* укорениться в истине просто потому, что для него эта **укорененность платонизма и его собственная в подлинном бытии — вещь очевидная.**

Так странная заброшенная судьба Плотина и его стороннее положение по отношению к предшествующей традиции платонизма оказываются необходимы для дальнейшего развития школы, потому что именно с Плотином она за текстами Платона и способами их толкования обретает безусловную и не требующую дальнейшего обоснования реальность. Это прекрасно ощутил Порфирий, собравший записанные тексты Плотина и построивший из них величественную пирамиду, подражающую в своем строении мирозданию и символизирующую его.

Часть текстов сам Плотин рассматривал как отдельные законченные рассуждения, а часть была результатом произведенного Порфирием искусственного разделения пространных сочинений Плотина на несколько меньших. Таким образом Порфирий получил число трактатов, равное шести девяткам («эннеадам»). И то и другое число священны и совершенны, поскольку шестерка есть одновременно и сумма и произведение первых трех чисел, а девятка символизирует полноту как последнее из первых чисел. Сами девятки Порфирий распределил на три группы: три девятки в первой, две во второй и еще одна эннеада. Поэтому и весь изданный Порфирием корпус сочинений Плотина также получил название «Эннеады». Ученик филолога Лонгина, Порфирий, придав своему изданию систематический порядок, предварил его «Жизнью Плотина», где указал также и хронологический порядок, в котором Плотин писал свои трактаты.

Основание Плотино-Порфириевой пирамиды текстов — первые три эннеады — трактаты, в которых речь идет о чувственном космосе, здешнем мире со всеми вопросами, встающими при его рассмотрении; центральная часть — четвертая и пятая эннеады — символизирует и рассматривает умопостигаемый космос ума и души; венчает пирамиду шестая эннеада, посвященная вышебытийному началу всей сферы бытия и становления — единому. «Эннеады» были изданы Порфирием в форме кодекса — книги со страницами, платонической Библии, которую Порфирий противопоставил главной Книге христиан.

Эта ясная и простая структура «Эннеад» соответствовала той структуре универсума, которая впервые с абсолютной отчетливостью была усмотрена Плотином «по ту сторону» текстов Платона и обнаружена в самих этих текстах: вышебытийное начало — единое; сфера подлинного бытия — ум и душа; сфера становления — космос. На фоне этой иерархии теперь мог быть рассмотрен как корпус сочинений Платона в целом, так и его отдельные диалоги.

Плотин впервые дает эту структуру универсума в ходе полемики с Нумением по поводу толкования «Второго письма» и «Тимея» Платона. Традиционно считалось, что отец и создатель (демиург) в «Тимее» относятся к одному началу. Нумений же отнес эпитет «отец» к уму, а «создатель» — к душе, благодаря чему мог толковать *трех царей* из «Второго письма» как иерархию трех богов: бога-ума (парадигму), демиурга-души и созданного ею космоса.

Плотин не был согласен с Нумением в целом ряде моментов: во-первых, нельзя разделять парадигму и демиурга, потому что тогда ум окажется чем-то внешним по отношению к созданному космосу; во-вторых, нельзя приписывать демиургические функции душе, которая, по Платону, сама была создана богом; наконец, необходимо понять, что все эти три начала в мире бытия имеют свой вышебытийный исток: ум, душа и космос суть не столько самостоятельные начала, сколько **начальные проявления в бытии (ипостаси) более высокого начала — превосходящего бытие единого.** Поэтому, идя сверху вниз, мы можем противопоставить *вышебытийное единое* трем его ипостасям в *сфере бытия* — уму, душе и космосу; или же, идя вверх, отделить *чувственный космос* от трех *сверхчувственных природ* — души, ума и единого.

Плотина специально занимал второй ход, позволяющий показать переход души от чувственного мира к его сверхчувственному истоку. Порфирий же стремился подчеркнуть первый ход, почему в его издании этот трактат — первый трактат пятой эннеады, десятый по хронологии (*10*, V 1), — называется «О трех начальных ипостасях». Вообще при чтении «Эннеад» мы должны помнить, что само издание Порфирия представляет собой уже известную интерпретацию Плотина, тогда как чтение плотиновских текстов в хронологическом порядке (к которому все более склоняются современные исследователи) позволяет нам ближе понять ход мысли самого Плотина.

Основное стремление Плотина в трактатах **первого периода** (1—21 по хронологии) — показать божественный статус души и подчеркнуть, что именно душа — самое драгоценное в нас, то, что соединяет нас со сверхчувственным миром. Восхождение души к уму и единому возможно благодаря ее очищению посредством культивирования добродетелей.

В связи с этим возникает необходимость дать очерк этого сверхчувственного мира, в частности показать структуру божественного ума и его отношение к вышебытийному истоку всего сущего — единому.

Второй период (трактаты 22—45) посвящен строению умопостигаемого мира, присутствию умопостигаемого в чувственном, а также полемике с гностиками: Плотину важно показать, что здешний мир — не творение доброго или злого демиурга, а отражение мира сверхчувственного, имеющего основание в себе самом. Размышляя об этом, Плотин специально рассматривает проблему чисел, высших родов бытия и вечности, а также подробно исследует проблему единого-Блага, последнего основания всего и полной свободы.

Трактаты **третьего периода** (46—54) посвящены проблеме зла, счастья, доступного мудрецу несмотря на страдания, а также возможности самопознания и любви к красоте, истине и благу.

В трактатах Плотина мы сталкиваемся с несколькими преимущественно развитыми у него интуициями. Первая — **твердая уверенность в бессмертии человеческой души, ее абсолютной драгоценности.** Плотин использует все рациональные резоны, имеющиеся у платоников против эпикурейцев, стоиков и аристотеликов, признававших душу либо материальной, либо являющейся энтелехией органического тела, но главным основанием для него является непосредственная очевидность этого.

«Что душа сродни природе божественнейшей и вечной, ясно уже из доказательства того, что она не тело. К тому же у нее нет очертаний, цвета и она неосязаема. Однако это можно показать исходя и вот из чего.

Поскольку мы, безусловно, соглашаемся, что все вечное и сущностно сущее обладает жизнью благой и разумной, следует рассмотреть и относительно низшего — какова его природа, и начать с нашей души. Но только душу возьмем не в теле, когда она приобрела неразумные вожделения и порывы и вместила другие страсти, а душу, очистившуюся от этого и в меру возможного не имеющую с телом дела. Любая такая душа как раз и покажет, что зло у души — привнесенное и чужеродное, а если она чиста, то в ней обнаруживается наилучшее — разум и прочая добродетель, — причем как свойственное ей.

Но ежели душа такова, когда возвратится к себе самой, как не признать, что она той же природы, какую мы признаем во всем божественном и вечном? В самом деле, разум и подлинная добродетель, будучи божественны, не могут возникнуть в чем-либо ничтожном и смертном, так что необходимо таковому быть божественным, раз у него есть доля в божественном в силу сродства и единосущия с ним.

В силу этого всякий из нас, кто таков, может мало отличаться от горнего, уступая душою как таковой только в том, что она — в теле. В силу этого также — если бы всякий человек был таким или же у какого-то сообщества людей были бы такие души, то не нашлось бы никого столь недоверчивого, чтобы не уверовать в полное бессмертие души как таковой.

Но на деле, видя, что душа у большинства повсюду покалечена, люди не думают о ней как о чем-то божественном или бессмертном. Однако следует рассматривать сущность каждого, взирая на него в его чистоте, поскольку привнесенное всегда мешает познанию того, во что оно привнесено.

Рассматривай же, отделив... — а лучше так: пусть отделивший узрит самого себя и пусть уверует в собственное бессмертие, когда станет со-

зерцать себя уже в умопостигаемом и чистом. Ведь он увидит ум, зрящий не это чувственно воспринимаемое и смертное, но вечным осмысляющий вечное — все то, что в умопостигаемом, и себя самого, ставшего умопостигаемым и светлым миром, который освещается истиною, исходящей от блага, дающего свет всему умопостигаемому. И не раз он подумает, что поистине хорошо сказано: „Радуйтесь, я же вам бог бессмертный" (Эмпедокл, фрг. 112, 4), когда возвысится до божества и вглядится в свое с ним сходство» (*2*, IV 7, 10, 1 — 39).

Поэтому перед Плотином стоят два основных вопроса: почему душа отпала от этого светлого умопостигаемого мира и оказалась здесь, во мраке тела, и как она может вернуться к своей умопостигаемой отчизне. Уже в этом раннем трактате «О бессмертии души», который только что процитирован, ответ на эти вопросы дан, но в силу его непривычности он не сразу понятен. Чтобы вернуться к себе и тем самым к умопостигаемой природе, душе нужно всего только вглядеться в свое собственное существо, а стоит нам потерять эту зоркость, наша душа оказывается повержена в мир зла и безобразия — всего того, что по существу ей чуждо. Эта необыкновенная **роль созерцания** в плотиновской философии — ее вторая отличительная особенность.

«Тогда как телам тела мешают ощущать свою взаимную общность, бестелесные сущности не разобщаются телами, и тем самым они не отделены одна от другой местом, инородностью и различием; вот почему, когда инородность отсутствует, они присутствуют друг для друга как неинородные.

Поэтому тамошнее, не имеющее инородности, присутствует всегда, а мы — когда не имеем; и тамошнее не стремится к нам, чтобы быть с нами, а мы стремимся к тамошнему, чтобы быть с ним. При этом хотя мы всегда с ним, но мы не всегда взираем на него... Но когда мы узрим его, тогда для нас наступит „завершение странствий и отдохновение" (Платон, «Государство», 532еЗ)...» (*9*, VI 9, 29 — 44).

Но дело не только в том, что нашей душе ее божественная природа позволяет обращаться взором к уму, а в том, что все мироздание выступает у Плотина как иерархия созерцания: ум вечно созерцает сам себя, и поэтому он есть живой и всегда прекрасный умопостигаемый космос, мировая душа вечно созерцает ум, и потому она — живой рассказ об уме, и природа есть результат созерцания душою ума и сама — созерцание, правда уже более смутное, поскольку это уже созерцание не себя самого, а иного, а плод немощного созерцания — немощное зрелище» (*30*, III 8, 4, 30 — 31).

Но когда все мироздание оказывается иерархией созерцания, это в свою очередь предполагает возможность рассмотрения данной иерархической структуры как иерархии красоты и прозрачности. И действительно, **интуиция прозрачности** — одна из наиболее сильных интуиций Плотина. Развивая платоновское понимание иерархии прекрасного как иерархии бытия, в большей или меньшей степени прозрачного для ума, Плотин видит и его исток, единое, которое «не хочет быть даже прекрасным» (*31*, V 8, 8, 5), и его нижнюю границу, материю, которая оказывается «более всего удаленной» (*38*, VI 7, 33, 32) от этого истока красоты, от света. «Материя — глубина всякой вещи, поэтому всякая материя — темна...» (*12*, II 4, 5, 6 — 7).

Однако эта глубинная темнота — странного свойства: ведь материя не тело, и она — как и все бестелесное — не подвержена аффектам. Материя более всего подобна зеркалу, создающему мнимые образы, но не пропускающему, а отражающему свет. «Если сказать, что зеркала и вообще прозрачные предметы ничего не испытывают от видимых в них отражений, это будет подходящим примером: потому что и то, что в материи, — отражения, а сама она испытывает еще меньше, чем зеркала» (*26*, III 6, 9, 17 – 20).

Но точно так же невещественна и душа: она — материя ума и отражает его, но она способна обращаться также и к этому отражению. Обратившись к нему, она начинает опекать его: так душа входит в тело космоса и в отдельное человеческое тело. Но при этом она ничего не испытывает от своего союза с телом, хотя одушевленное тело и подвержено аффектам. В отличие от материи собственно, которая не может обратиться к бытию, повернуться к свету, душа обращена не только к подобиям в этом чувственном мире, который она пронизывает, словно солнечные лучи, осветившие темное облако и позолотившие его (*10*, VI 1, 2, 20 – 22), но и к светлому умопостигаемому миру, — к этому прозрачному светящемуся шару, переливающемуся всеми цветами радуги (*31*, V 8, 9, 3 слл.).

Внезапно вспыхивающий свет, внезапно возникающее отражение — эти образы постоянно встречаются у Плотина, и может показаться, что его мир, как и мир позднего платонизма в целом, становится иллюзорным и в этой своей зазеркальности не знает изменения и развития.

Всякая низшая ступень в нем вечно рождается от высшей, причем высшая вечно остается неизменной и, порождая, не терпит ущерба. Единое вечно сияет в своей сверхпрекрасной благости, вечно прекрасен созерцающий себя ум, вечно душа устремляется к уму и единому и оглядывается на чувственный космос, тем самым вечно одушевляя его. Космос же вечно вращается круговым движением, и в подлунной части его вечно чередуются возникновение и гибель.

Вечны взаимное истребление животных, вечны войны и убийства среди людей. Но ничто не властно над благой душой, даже рок, которому подвластна вся сфера времени. Здешний мир подобен игре в театре. Из того, что в мире есть зло, не следует, будто божество не заботится о мире, будто мир лишен разумного плана: ведь и в драме не все герои, но есть и рабы. Разнообразие, вносимое злом, только украшает пьесу, а наша истинная отчизна всегда рядом с нами.

Но это осознанное **переживание вечности сочетается** у Плотина с таким же **острым чувством времени.** С Аристотеля Античность не знала столь отчетливой рефлексии времени, какое мы находим у Плотина. Однако мы не поймем характера этого нового плотиновского опыта времени, если не учтем еще одной важной интуиции Плотина: речь идет об его **интуиции жизни.**

Плотин, безусловно, исходит из Платона, у которого в «Тимее» речь идет об умопостигаемом космосе как о совершенном живом существе, которому подражает здешний видимый космос, а также о том, что вечности в тамошнем мире подражает время в мире здешнем: время, согласно Платону («Тимей» 37d – 38b), есть подвижной образ вечности. Плотин трактует вечность как жизнь ума, и тогда время естественным образом оказывается жизнью души. Именно этим объясняется то, что мы, не всег-

да умея определить, что это такое, тем не менее обладаем опытом как вечности, так и времени.

И умопостигаемый космос, и вечность охватывают все умопостигаемое, но это не значит, что они тождественны. Вечность Платон определяет как «пребывание в одном» («Тимей» 37d6) всего того, что мы усматриваем в умопостигаемом космосе. «И устремивший взор к этой множественной мощи назовет то, что там наподобие подлежащего, сущностью, и назовет движением то, в чем — как он видит — пребывает жизнь, покоем — постоянное пребывание в одном и том же состоянии, а также иное и тождественное, благодаря которому все это совокупно одно.

И сочетав это вновь в совокупно одно бытие единой жизнью, и сняв в этом инородность, и видя непрерывность и тождественность деятельности, которая никогда не становится иной, а также видя мышление и жизнь, не переходящие от одного к другому, но непрерывно находящиеся в одном и том же состоянии, итак, увидев все это, он увидел вечность, поскольку увидел жизнь, пребывающую в тождественном, вечно обладающую присутствием всего, а не так, что теперь — этим, а затем иным, но сразу всем, и не так, что теперь одним, а затем другим, но неделимым совершенством...» (*45*, III 7, 3, 8—18).

В отличие от ума, жизнь которого такова, душа, будучи «некоей беспокойной силой, всегда стремящейся перенести в иное то, что она зрит там, не захотела, чтобы перед ней присутствовало все в совокупности» (там же, 11, 19—22): «создавая чувственно воспринимаемый космос, в подражании тому, умопостигаемому, движущийся, и желая, чтобы у него было хотя и не тамошнее движение, однако же сходное с тамошним и его подобие, она прежде всего ввергла во время себя, создав его вместо вечности, а затем определила и возникшему служить времени, охватив в нем все движения возникшего: двигаясь в ней (поскольку у этого нашего мира нет другого места, кроме души), он стал двигаться и в ее времени.

Проявляя свою деятельность последовательно, а вслед за тем переходя к другой, она породила вместе с такой деятельностью само это „вслед за тем" и стала проводить вместе с другой мыслью после прежней то, чего прежде не существовало, поскольку ни мысль ее не стала действительностью, ни теперешняя жизнь не подобна предшествующей» (27—40).

Эта констатация относительного несовершенства души и ее здешнего бытия, связанного со временем, не приводит Плотина к нервозности, беспокойству, тревоге, томительной заботе или истерике, потому что здешнее бытие души он твердо соотносит с ее прикосновенностью к вечному — нашему подлинному отечеству. Он скорее недоумевает, почему происходит это ее падение; но он твердо знает о том, что возможность возвращения всегда рядом.

И рассуждая о времени, и рассматривая проблему категорий, и выстраивая концепцию бессмертия души, Плотин спорит с Аристотелем. Между тем именно Плотин ввел в платонизм аристотелевскую концепцию двух материй, стал активно использовать аристотелевские понятия возможности и действительности (потенции и энергии) и, в частности, — использовать аристотелевские представления об уме как созерцании. **Платонизм** с его учением о примате созерцательной жизни естественным образом **вбирает Аристотеля как свое достояние** и помещает его мыслящий себя ум на определенной ступени, выше которой уже нет мес-

та созерцанию, но есть место странному опыту прикосновения к единому-Благу и любви к нему.

«Видимый образ — только след того, что не имеет образа, и именно оно рождает видимый образ, а не образ — его, причем рождает его, когда подступит материя. А материя оказывается самым удаленным от него, поскольку она от себя самой не обладает ни одним даже из самых низших образов.

Если же то, что вызывает любовь, — не материя, но оформленное благодаря виду, а вид в материи — от души, а душа — еще в большей степени вид и еще в большей степени вызывает любовь, а ум — еще в большей степени вид, чем она, и еще в большей степени вызывает большую любовь, — то первую природу прекрасного следует считать лишенной вида.

Поэтому не будем более удивляться, ежели то, что вызывает столь томительную страсть, свободно даже от умопостигаемого образа...» (*38*, VI 7, 33, 30 — 34, 2).

Так мы обретаем у Плотина еще один вертикальный срез бытия: **иерархию того, что вызывает любовь.** Ее платоновская основа очевидна, однако у Плотина совершенно отсутствует несомненно знакомая Платону реальная плотская страсть, лежащая в основе этой образности, как отсутствует у него реальное любование непосредственными зримыми красотами этого мира. При всем том плотиновское острое чувство и непосредственное переживание стихии жизни и двух ее форм — вечности и времени — обеспечивает его спиритуализму ту **завораживающую реалистичность,** которая дается человеку стоянием в бытии, открытом для него целиком и сразу.

8. АМЕЛИЙ И ПОРФИРИЙ

Амелий Гентилиан, родом из Этрурии, был одним из первых постоянных учеников Плотина: он начал посещать его занятия с 246 г., т. е. через два года после прибытия Плотина в Рим. К этому времени Амелий осознал свои философские интересы и предпочтения: он чтит пифагорейца и платоника Нумения, собирает и переписывает все его сочинения. Он также ведет записи бесед Плотина и правит написанные им тексты. Выше речь шла о сочинениях, написанных Амелием по просьбе Плотина. В 269 г. Амелий покидает Рим и перебирается в Апамею (Сирия) — родной город Нумения, где, вероятно, основывает свою школу и умирает около 300 г.

Будучи в школе Плотина, Амелий написал «О справедливости, согласно Платону», а также ряд толкований платоновских текстов из «Тимея», «Государства», «Парменида» и «Филеба». По-видимому, Амелий придерживался плотиновской триады трех природ (единого, ума и души). Ему принадлежит оригинальное толкование «II Письма» Платона о трех царях, под каковыми Амелий понимал три ума (ум, который есть умопостигаемое, который обладает умопостигаемым и который созерцает умопостигаемое), которые суть в то же время три демиурга. Интересно, что Амелию принадлежало толкование Евангелия от Иоанна, Логос в прологе которого Амелий отождествлял с мировой душой.

Порфирий родился 5 октября 234 г. в Тире (Палестина), учился в Афинах у Лонгина, знаменитого ритора, не чуждого философии, который и

нарек его Порфирием («носящим порфиру», «царственным»), переведя так сирийское имя Малх (Мелех); затем — с 263 по 268 г. — он в Риме, у Плотина; одно время преподавал в Сицилии (в Лилибее), куда уехал по совету Плотина ради излечения от депрессии, толкавшей Порфирия к самоубийству. Между 301 и 305 гг. (вероятно, после смерти Амелия) Порфирий издал трактаты Плотина и вскоре после этого умер.

Пребывание в Афинах не прошло для Порфирия даром: широко образованный, он писал по грамматике, риторике, истории философии, составил схолии к Гомеру. Как платоник Порфирий сформировался под влиянием Плотина, сводкой мнений которого в значительной степени является сочинение Порфирия «Подступы к умопостигаемому».

Для истории платонизма **Порфирий** важен прежде всего потому, что именно он впервые всерьез **включил аристотелевские тексты в качестве пропедевтического курса к изучению Платона.** Порфирию принадлежало специальное сочинение «О единстве учений Платона и Аристотеля», он составил ряд комментариев к Аристотелю (к «Категориям», «Об истолковании», «Первой Аналитике», «Физике», «Метафизике», «О душе»), а его введение к чтению «Категорий» стало одним из наиболее популярных и читаемых текстов по аристотелевской логике в школах позднего платонизма и в Средние века. Порфирий комментировал также «Гармонику» Птолемея и «Начала» Евклида, что свидетельствует об его **стремлении расширить круг читаемых в платоновской школе текстов научного характера.**

Порфирий составил также **комментарии к диалогам Платона** «Кратил», «Федон», «Софист», «Филеб», «Парменид» и «Тимей». Порфирий толкует Платона, исходя из наличия уже существующих толкований отдельных пассажей, но его еще не заботит согласование разных толкований между собой и установление единообразного понимания аллегорического смысла диалога в целом. Хотя до нас дошли только фрагменты комментариев Порфирия к Платону и его комментарий к «Категориям» Аристотеля, тем не менее именно эти сочинения важны для понимания того пути, по которому пошло развитие позднего платонизма уже у ученика Порфирия Ямвлиха. Судя по тому, что комментарии к «Пармениду» были также у другого ученика Плотина, Амелия, мы можем предположить, что какие-то предпосылки к выдвижению толкования платоновских текстов на первый план школьной жизни были уже в кружке Плотина, часть трактатов которого представляют собой толкования отдельных платоновских текстов.

Обращает на себя внимание общая этическая направленность философии Порфирия, проявившаяся, в частности, в дошедших до нас трактатах «Воздержание от животной пищи» и «Увещание к Марцелле». В связи с этим специальным интересом к этической проблематике Порфирий проявляет самостоятельность в разработке ряда проблем души. Так, по сообщению Прокла, согласно Порфирию (и в отличие от Плотина, специально разбиравшего этот вопрос), не ум, а душа является демиургом. Что касается частной души, то Порфирий подчеркивает ее свободу воли. Рассуждая о том, как соединена душа с телом, Порфирий усматривает ряд ее частичных воплощений, первым из которых является «дух воображения», занимающий среднее место между чувствами и умом.

Несмотря на то что Порфирий как платоник был сформирован Плотином, по дошедшим до нас его сочинениям и свидетельствам других ав-

торов легко судить, что он в значительной степени оставался на позициях платонизма предшествующего периода.

Огромная эрудиция Порфирия отнюдь не всегда совмещалась со стремлением добиться доктринальной четкости и единообразия в формулировке своей позиции: школа для него прежде всего образ жизни, а не образ мысли. Так, по дошедшим до нас двум произведениям Порфирия по философии религии («Философия, почерпнутая из оракулов» и «Письмо к Анебону») мы не можем с уверенностью сказать, принимал Порфирий теургию или нет. Но при этом несомненно, что Порфирий с большим интересом и доверием относился к самым разнообразным языческим верованиям и культам и придавал серьезное значение проблемам спасения души. Другой пример: в трактате «Философия, почерпнутая из оракулов» Порфирий отождествляет бога евреев с высшим началом, а по другим свидетельствам, он же отводил ему всего лишь второе место в божественной иерархии. Поэтому наиболее знаменитые из его учеников — Ямвлих и Феодор Азинский — были в то же время и его оппонентами, а хорошо знавший его сочинения Прокл даже там, где использует точку зрения Порфирия, делает оговорки и уточнения.

Порфирию принадлежит также сочинение «Против христиан», второй после «Истинного слова» Кельса систематический выпад платоников против христианства. В то же время Порфирий через ***Мария Викторина*** оказал чрезвычайно сильное влияние на западную христианскую теологическую традицию, в частности на Августина. Из-за фрагментарности дошедшего до нас наследия Порфирия создать полное представление об его философии сложно, однако его исключительное значение для развития позднего платонизма становится все более очевидным.

7. ЯМВЛИХ

Ямвлих был немного моложе своего учителя Порфирия: принимаемая в последнее время дата его рождения — 250 г. (или даже 245 или 242). До Порфирия (в Риме) Ямвлих учился (в Александрии) у одного из его первых учеников перипатетика Анатолия, написавшего среди прочего трактат в 10 книгах по пифагорейской аритмологии. Впоследствии Ямвлих перебирается в Апамею (в Сирии), где, вероятно, становится во главе школы, основанной там учеником Плотина Амелием. Мы едва ли можем достоверно представить философское развитие Ямвлиха и эволюцию его творчества. Но основные его достижения, приведшие к существенному развитию и обогащению позднего платонизма, мы можем наметить совершенно определенно, несмотря на фрагментарность дошедших до нас текстов Ямвлиха.

Ямвлих написал «Свод пифагорейских учений» в десяти книгах, из которых до нас дошли «Протрептик», «Жизнь Пифагора» и два трактата по математике: «Общая математическая наука» и «Комментарий на „Введение в арифметику" Никомаха». К своду относятся также «Теологумены арифметики» — ученический текст, едва ли принадлежащий Ямвлиху. Это **стремление Ямвлиха популяризовать пифагореизм** лежит в русле еще среднеплатонических и неопифагорейских тенденций (Евдор, Модерат, Никомах) **подчеркнуть актуальность пифагореизма и включить его в платоновское учение.**

Вместе с тем Ямвлих в отличие от представителей среднего платонизма и Плотина, но в согласии с Порфирием **комментирует Аристотеля.**

Наконец, Ямвлих реформирует технику комментария к платоновским сочинениям и **разрабатывает круг из двенадцати диалогов, составляющий полный цикл обучения в платоновской школе.** Обучение делится на два этапа: первый включает в себя десять диалогов и позволяет побудить к философии («Алкивиад I»), освоить платоновскую этику («Горгий», «Федон»), логику («Кратил», «Теэтет»), физику («Софист», «Политик»), теологию («Федр», «Пир»), а также рассмотреть сводку всех основных проблем платоновской философии («Филеб»); второй дает на более высокой ступени очерк физики («Тимей») и теологии («Парменид»).

Существо **реформы комментария,** проведенной Ямвлихом, состояло в **установлении единственной цели диалога и подчинения ей всего толкования.** В отличие от Порфирия, считавшего возможным предлагать, например, этическую трактовку физического диалога («Тимея»), Ямвлих последовательно проводит единообразную — в данном случае физическую — интерпретацию текста, а пассажи математические или метафизические толкует исходя из того, что всякая низшая область может рассматриваться как образ более высокой, а более высокая — как прообраз более низкой. Аналогическое строение разных иерархически соподчиненных уровней универсума позволяет как истолковать тот или иной пассаж буквально, так и усмотреть его символическую значимость в соответствии с общим характером диалога.

Помимо этого, Ямвлих стремился ввести в русло ортодоксального платонизма тексты, имевшие хождение у предшествующих платоников, но не вошедшие в круг безусловно почитаемых. Прежде всего необходимо назвать введенные в поле зрения платонизма еще Порфирием «Халдейские оракулы», ставшие предметом специального рассмотрения в «Халдейской теологии» Ямвлиха, а также в его трактате «О богах». Ямвлих, несомненно, знаком с корпусом сочинений, приписываемых Гермесу Трисмегисту, на которого он ссылается в трактате «О египетских мистериях». Эти тексты оказались необходимы при попытке уточнить структуру универсума, в особенности установить иерархию божественных сущностей.

В этом также одно из важных достижений Ямвлиха: во-первых, он по сравнению с Плотином и Порфирием **уточняет и развивает понимание иерархии универсума;** во-вторых, он вводит в неоплатоническую школу в качестве ее обязательного элемента языческую религию и языческие культы, в результате чего **жизнь платонической школы оказывается организована в трех основных сферах:** (пифагорейская) **математика** (и вообще совокупность «точных» наук), **толкование священных текстов** (прежде всего Платона, но также и других божественных теологов и — в качестве пропедевтики — Аристотеля) и **религия** (религиозная практика, отправление языческих культов, теургия).

Это привело к весьма важным последствиям как для самой платоновской школы, которая благодаря Ямвлиху вступила в пору последнего расцвета, так и для формирования христианского богословия и самого типа европейской школы, которые развивались параллельно и в отличие от язычества, закрывшегося для христианства, были открыты к своему предшественнику и оппоненту. Рассмотрим и тот и другой аспекты.

Если Плотин на основании платоновского Парменида различал единое как таковое, единое-сущее (= ум) и единое-и-сущее (= душа), то Ямвлих различает единое, полностью неизреченное, до-бытийное, которое через пару противоположностей (предел и беспредельное) соединено с единым-сущим. В сфере ума Ямвлих твердо различает намеченную Плотином и развитую Порфирием триаду бытие — жизнь — ум, т. е. умопостигаемое бытие, мыслящий ум и тождество того и другого, или жизнь, которая в триаде помещена между полюсами «немыслящего» бытия, и «не-сущего» мышления. Таким образом, Ямвлих наряду с умопостигаемым космосом (κόσμος νοητός) вводит космос мыслящий (κόσμος νοερός) и, объединяя их в сфере ума, на этом основании связывает с умом и парадигматическую, и демиургическую функции.

Душа причастна уму в меру своей разумности и помещена над всеми внутрикосмическими душами как монада. Ямвлих строго различал чины душ человеческих и душ животных и не допускал взаимоперехода душ из одного чина в другой. Классификацию богов, идущую от Ямвлиха, можно представить по трактату одного из его последователей ***Саллюстия*** «О богах и о мире». Саллюстий (по-видимому, адресат послания императора Юлиана «Утешение к самому себе по поводу отъезда Саллюстия») делит богов на надкосмических (распределяя их по сферам сущего, ума и души) и внутрикосмических (деля последних на созидающих, одушевляющих, сочетающих и сохраняющих).

Через Прокла Ямвлих повлиял на Дионисия Псевдо-Ареопагита (трактаты «О божественных именах», «Небесная иерархия»), а тем самым на многовековую традицию христианского богословия. Само же объединение трех сфер (научные занятия, толкование священных текстов, религиозная практика) в платонических школах после Ямвлиха было чрезвычайно важно и значительно потому, что, во-первых, это в очередной раз возвращает нас к моменту возникновения философии; во-вторых, свидетельствует о том, что языческая школа достигла своей полноты и тем самым предела, поскольку, объединив и заключив в себе сферы интеллектуальную, духовную и мистическую, она тем самым в структурном плане могла полностью опекать душу ученика; и, в-третьих, это объединение трех достаточно разработанных по отдельности сфер оказалось чрезвычайно перспективным для всей последующей европейской культурной традиции.

Ямвлих с точки зрения институциональной оказал на развитие платонизма такое же примерно влияние, какое Плотин — с точки зрения уяснения основных интуиций и доктринальных установок. Предшествующий период, от которого не отошел еще Порфирий, для Ямвлиха оказывается окончательно преодоленным, о чем можно судить, в частности, по самой форме его текстов: у Ямвлиха наряду с древними авторитетами появляются сводки мнений средних платоников и неопифагорейцев, которых он называет по имени, а также Плотина, Амелия и Порфирия, что показывает наличие у него самостоятельной платформы, стоя на которой он сознательно и отстраненно пересматривает и разбирает мнения своих предшественников. Еще у Плотина нет указания ни на одно имя его непосредственных предшественников периода среднего платонизма; и Порфирий, называя в жизнеописании Плотина многих авторов, которых тот читал на занятиях, в своих собственных сочинениях — во всяком слу-

чае, в полемике и увещаниях — избегает ссылок на непосредственных предшественников, хотя специально собирает их мнения по разным вопросам в сочинении «Смешанные исследования». Ямвлих же, опираясь на того же Порфирия, уже совершенно свободно и сознательно цитирует своих ближайших предшественников и современников, создавая единое поле авторитетов от божественных Орфея и Пифагора до божественного Плотина и своего наставника Порфирия.

8. УЧЕНИКИ ЯМВЛИХА, ПЕРГАМСКАЯ ШКОЛА, ИМПЕРАТОР ЮЛИАН

Из учеников Ямвлиха известны ***Феодор Азинский, Дексипп, Сопатр Апамейский, Эдесий Каппадокийский.*** Непосредственные ученики Ямвлиха не сумели использовать те необыкновенные преимущества, которые давали новые установки и подходы Ямвлиха, но двое последних сумели их вместить и сохранить труды учителя.

Феодор Азинский, учившийся, вероятно, и у Порфирия, критикует Ямвлиха, в ряде положений возвращается к Порфирию и предлагает курьезные толкования отдельных платоновских пассажей, а также «Халдейских оракулов», лежащие вне основного русла развития школьного платонизма.

О Дексиппе мы можем судить только по дошедшему до нас написанному в диалогической форме комментарию к «Категориям» Аристотеля, в котором Дексипп, в частности, опирается на Порфирия.

Сопатр Апамейский, вероятно, стал главой философской школы в Апамее после смерти Ямвлиха. Можно предположить, что все его семейство чувствовало себя философски ангажированным: его дочь принимала императора Юлиана в Гераполисе в 363 г. во время персидского похода, из которого ему не суждено было вернуться; сын Сопатра Гимерий своего сына назвал именем великого учителя отца, и Ямвлих Младший впоследствии сыграл важную роль в сохранении непрерывной традиции ямвлиховского платонизма.

Эдесий Каппадокийский — один из наиболее блестящих учеников Ямвлиха — **организовал собственную школу в Пергаме,** где его учениками были ***Максим Эфесский, Хрисанфий из Сард, Приск из Эпира, Евсевий из Минда.***

Учеником Хрисанфия был ***Евнапий,*** автор сочинения «Жизнеописания философов». Именно от Евнапия мы преимущественно и знаем о представителях Пергамской школы, однако Евнапий сосредоточил свое внимание не на их философских и научных занятиях (несмотря на то, что он отмечает диалектические способности Евсевия и чрезвычайную эрудированность Максима), а на их личных качествах и фантастических эпизодах их биографий. Пергамская школа традиционно считается преимущественно религиозной, нежели философской. К занятиям практической магией был склонен Максим, который был опытен и в толковании оракулов; Хрисанфий также толковал оракулы и предсказывал будущее.

Среди учеников Пергамской школы — будущий император Юлиан, которого Эдесий, сам будучи уже в преклонном возрасте, поручил заботам Хрисанфия и Евсевия. Максим и Приск сопровождали императора Юлиана в его персидском походе и присутствовали при его кончине.

Флавий Клавдий Юлиан (331 – 26.6.363, император с 361 г.) испытал обаяние личности Эдесия и благодаря ему узнал и оценил сочинения Ямвлиха. Однако его занятия философией — как и литературные труды — носили фрагментарный характер. Сохранившиеся его сочинения (речи, гимны, беседы, письма) часто полны энтузиазма и блеска.

Под сильным влиянием Ямвлиха написана речь Юлиана «К царю Солнцу», в духе аллегорического толкования мифа (сопоставимого с мнением Саллюстия, утверждавшего, что миф есть мир и мир есть миф) речь «К матери богов», мифологии посвящена речь «Против киника» Гераклия. Юлиану принадлежало также сочинение «Против христиан», где он рассуждал вообще о происхождении религии, справедливо отделяя мистическое чувство, посредством которого нам дается вера в бога, от приобретаемого научением знания о нем.

Энтузиастическое отношение к философии платонизма в его постъямвлиховском варианте побудило Юлиана, племянника Константина Великого, к восстановлению языческих культов и к попытке возродить политеизм в качестве новой государственной религии. Юлиан избегал гонений на христиан, считал необходимым создать иерархию жречества по образцу христианской церкви, намеревался разработать символику и догматику новой религии и создать новое (платоническое) богословие.

Для этапа возвращения эта энергичная деятельность Юлиана, направленная на буквальную реставрацию язычества, весьма показательна, но она, безусловно, запоздала. То, что Ямвлих разработал для нужд маленькой философской школы, Юлиан стремился распространить на империю в целом, что, разумеется, было обречено на неуспех. Единственно возможным и более плодотворным путем развития позднеантичного платонизма — а также сохранения самого типа античной духовности — был путь передаваемой от учителя к ученику утонченной веками культивируемой премудрости, и именно на этом пути заданные Ямвлихом установки были реализованы Афинской школой, где вновь после долгого перерыва пережил свой последний в Античности расцвет платонизм, родившийся здесь более 700 лет назад.

9. АФИНСКАЯ ШКОЛА ПЛАТОНИЗМА

После платоников II в., названных выше, разработка платоновской философии в Афинах сменяется, видимо, общеобразовательными штудиями. Известен только один педагог в Афинах середины III в., занятый проблемами платонизма: Порфирий сообщает в «Жизни Плотина» (гл. 20) о Евбуле, написавшем сочинение «О „Филебе", „Горгии" и аристотелевские возражения на „Государство" Платона»; Порфирий также говорит о сочинении Евбула «Платоновские вопросы» (гл. 15). Несмотря на то что в это время в Афинах знают сочинения Плотина, учение Плотина не находит там отклика. В IV в. Афины известны как центр риторики: Евнапий называет преподававших там знаменитых риторов Юлиана Каппадокийского, Проэресия, Гимерия из Прусы. Там в 336 – 340 гг. учится Либаний, в 355 г. будущий император Юлиан, получивший у христиан прозвище Отступника, знакомится в Афинах с обучающимися там будущими представителями каппадокийского кружка православного богословия Василием, которого назовут Великим, и Григорием, Богословом

par excellence святоотеческой традиции. В 362 г. там учится сам передавший эти сведения Евнапий.

На основании одной из речей (48, 20 — 25) названного Гимерия можно заключить о том, что в Афинах обучали не только риторике, но и философии, причем не только Платона и Аристотеля, но также Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, и даже знакомили с мнениями Демокрита и Эпикура. К сожалению, на эти указания Гимерия нельзя безусловно положиться. Однако по свидетельству другого ритора IV в. Либания (письмо 390 г.) можно заключить, что в Афинах в конце IV в. находился Приск, упоминавшийся выше ученик Эдесия, представитель Пергамской школы. В свое время, став императором, Юлиан сделал Приска (вместе с Максимом Эфесским) своим придворным философом. Еще раньше Юлиан обращался к Приску с просьбой поддержать позицию Ямвлиха против Феодора Азинского, который был очень популярен в Афинах во второй половине IV в. Поэтому можно предположить, что Приск был тем философом, через которого пришли в Афины ямвлиховские идеи и, что гораздо важнее, тексты его сочинений.

Помимо этого, к концу того же IV в. в Афинах находится внук Сопатра Апамейского — упоминавшийся Ямвлих Младший. Из переписки того же Либания можно заключить, что Ямвлих, серьезно занимавшийся философией, побывал в Афинах еще в 357 и 362 гг.; по-видимому, здесь же он обретался с начала гонений императора Валента против язычников в 371 г., во время которых, в частности, погиб Максим Эфесский. Из писем того же Либания и Симмаха известно, что он в Афинах и в 390 — 391 гг.: он становится афинским гражданином, и надпись на герме в его честь ок. 400 г. отмечает его вклад в восстановление городских стен и его мудрость, украсившую город.

Таким образом, благодаря ученику Эдесия Приску и внуку Сопатра Ямвлиху **платонизм возвращается в Афины,** и город, давший миру Платона, оказывается приобщен к философии реформатора платонизма Ямвлиха, ученика Порфирия и знатока Плотина, а также к платонической и пифагорейской традиции предшествующего периода.

Плутарх, Сириан, Прокл и его преемники

Первым философом-платоником, действительно вернувшимся к разработке платоновской философии и так или иначе вместившим ямвлиховское влияние, был ***Плутарх Афинский*** (ум. ок. 432). Плутарх был сыном Нестория, о котором мы ничего не знаем; однако известно, что дед Плутарха, тоже Несторий, был жрецом в Афинах, а также занимался астрологией и психотерапией. Марин в жизнеописании Прокла (гл. 12) сообщает, что с Плутархом Прокл прочел «О душе» Аристотеля и «Федона» (или «О душе») Платона. Помимо этого, Плутарх комментировал «Парменида» — вершину платоновского богословия. К сожалению, мы очень мало знаем о Плутархе и не можем уверенно говорить о его философских взглядах; однако чтение им в Академии платоновских и аристотелевских текстов было той базой, на которой очень быстро выросли две традиции школьного платонизма V в.: афинская и александрийская.

Учеником и преемником Плутарха в руководстве Академией был ***Сириан*** (ок. 380 — 438). Марин сообщает (там же, гл. 13), что Прокл под руко-

водством Сириана прочел «все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и превыше всего по богословию, а укрепившись в этом, словно в малых предварительных таинствах, приступил он к истинным таинствам Платонова учения».

Таким образом, Сириан читал в Академии уже, по-видимому, полный курс аристотелевской и платоновской философии. О том, насколько остроумным и глубоким толкователем философских текстов был Сириан, мы можем судить по дошедшим до нас его толкованиям III, IV, XIII и XIV книг «Метафизики» Аристотеля. По комментарию Сириана видно, до какой степени понимание необходимости изучения сочинений Аристотеля в качестве введения в платоновскую философию не отменяет острой критики целого ряда его положений, неприемлемых для ортодоксального платонизма со времен Евдора Александрийского. Помимо того, Сириан толковал Гомера, Орфея и «Халдейские оракулы».

После смерти Сириана схолархом платоновской Академии становится ***Прокл*** (8.02.412 – 17.04.485), учившийся у него и Плутарха. Прокл, приняв от Сириана руководство школой, в течение более чем сорока лет поддерживает в Академии насыщенный распорядок разнообразных научных занятий, философских бесед и трудов благочестия. При Прокле Академия пережила свой последний расцвет.

Прокл читал **курсы по Аристотелю** (комментировал «Введение» Порфирия, написал введение к «Категориям», комментировал «Об истолковании», «Первую Аналитику» и «Вторую Аналитику», а также рассматривал отдельные проблемы аристотелевской философии, о чем свидетельствует трактат «О месте») **и Платону** (включая комментарии ко всем 12 диалогам ямвлиховского цикла, из которых дошли комментарии к «Алкивиаду I», «Кратилу», «Тимею», «Пармениду», а также записки по отдельным проблемам «Государства», не входившего в основной курс), а также, вероятно, написал **общие введения в философию того и другого; толковал Гомера, Гесиода, орфические тексты и «Халдейские оракулы»,** написал специальное сочинение «Согласие между Орфеем, Пифагором, Платоном и оракулами» и теоретическое сочинение, посвященное аллегорическому толкованию мифов.

Помимо этого, у Прокла есть **систематические сводки материала:** изложение проблем аристотелевской **физики** (учение о движении) представляют собой «Начала физики», **основные категории рассмотрения сверхчувственных начал** сведены в «Началах теологии», изложение платонического учения **о высших началах и богах** дано в систематическом сочинении «Платоновская теология».

Комментарий к I книге «Начал» Евклида предваряется очерком философии **математики,** базирующимся на Ямвлихе и Порфирии, но дающим представление о взгляде на этот вопрос самого Прокла; «Очерк астрономии» излагал современные Проклу **астрономические учения.**

Прокл написал также ряд сочинений по **теургии,** от которых до нас дошли названия («О гиератическом искусстве эллинов», «О Гекате») и незначительные фрагменты. Однако о важности теургии Прокл выразительно говорит в «Платоновской теологии»: «Все... воссоединяется с первозданными причинами, — во-первых, благодаря любовному безумию, во-вторых, благодаря божественной философии, в-третьих, благодаря теургической мощи, которая превосходит всякое человеческое здраво-

мыслие и науку, поскольку объединяет в себе плоды провидческого искусства, очистительные силы обрядов, и вообще все без исключения воздействия божественной одержимости» (p. 113 Saffrey-Westerink). В Академии при Прокле соблюдались не только исконные греческие языческие праздники и обряды, но также и египетские, фригийские и др. И сам Прокл, по свидетельству его ученика и биографа Марина (гл. 19), «говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но иереем целого мира». Помимо теоретических сочинений по теургии, Прокл написал также несколько **стихотворных гимнов к богам.**

Таким образом, Прокл, вместив в поле зрения все авторитетные тексты и разнообразие предшествующих традиций, в полноте воспроизвел тот интеллектуальный горизонт, который был принципиально намечен еще Платоном и специально развит в традиции позднего платонизма Плотина, Порфирия и Ямвлиха. Особенностью воспроизведения этой общей картины универсума у Прокла является ее яркая **схоластическая окраска.** Прокл рассматривает **корпус платоновских сочинений** как **единый священный текст;** в комментариях к отдельным диалогам Прокл стремится учесть все релевантные точки зрения на толкуемую проблему и тем самым исчерпать все уже предпринятые его толкования; в систематических сочинениях Прокл исчерпывает все релевантные платоновские материалы (прежде всего в «Платоновской теологии») и логические подходы к каждой данной теме (в «Началах теологии»).

Иерархия универсума в целом строится у Прокла по схеме платоновского «Парменида» и задается уже в первой его предпосылке («Комментарий на „Парменида"» VI—VII, «Платоновская теология» II 12): сверхсущее единое, не допускающее причастности себе, оно же — благо и верховный бог; сверхсущие единицы-боги, к которым причастны сущие боги-умы; последние представляют собой умопостигаемых богов, или сферу бытия—жизни—ума, понимаемую на основе платоновского «Филеба» (23 c—d) как единство предела, беспредельного и их соединения; за бытием и умопостигаемыми богами следует жизнь и умопостигаемые-мыслящие боги, за ними — ум как таковой и мыслящие боги; с мыслящими богами связаны мыслящие души; следующая ступень — демонические просто души: ангелы, демоны, герои; еще ниже — частичные души, одушевляющие тела, к которым принадлежит и душа человека. Ниже всего — неодушевленные тела.

В эту расчлененную иерархическую структуру Прокл включает **традиционных греческих богов,** распределяя их по триадам и разделяя на трансцендентных, находящихся вне мира и связанных с нашим миром, а последних на тех, кто находится в надлунной и подлунной областях.

Между телами и душой посредствует природа, бестелесная, но неотделимая от тел бессознательная сила, тождественная с силой рока. Материя, не будучи ни злом, ни благом, необходимо появляется в процессе ослабления первоначала и происходит от высших начал.

Наряду с иерархией бытия выстраивается **иерархия наук и добродетелей**: физика, этика, математика и философия соответствуют **теоретическим** добродетелям, свидетельствующим о приобщенности человека к сфере ума извне. Слияние человека со сферой ума обеспечено **парадигматическими** добродетелями. Выход за пределы ума к единому дают

гиератические добродетели. При этом всякий высший тип знания связан с божественным озарением: **любовь** соединяет нас с божественной красотой, **истина** открывает божественную мудрость, **вера** соединяет с благостью богов.

Прокл представляет собой великолепный расцвет платонической схоластики, оказавшей исключительное влияние как на современников, так и на все последующее представление об античной философии. Однако этот расцвет оказался последним: академическая жизнь была столь же детально разработана Проклом, как и структура универсума, и после того, как Прокл к семидесяти годам потерял способность полноценно вести занятия, его преемники оказались неспособны без него справиться со школой и поддержать заданный им стиль преподавания: старейший и способнейший ученик Прокла ***Асклепиодот,*** которого Прокл хотел видеть своим преемником (Олимпиодор знал его комментарий на «Тимея»), посвятил себя теургии; преемником Прокла стал ***Марин,*** его биограф, больше математик, чем философ; равно связанный с Афинами и Александрией ***Исидор Александрийский,*** учитель Дамаския, доверял озарению свыше больше, чем систематической разработке философии; о ***Гегии,*** преимущественно склонном к теургической практике, и ***Зенодоте,*** после которого Дамаский стал во главе школы, известно очень мало. Едва ли в Академии продолжали читать полный курс аристотелевской и платоновской философии, и вплоть до Дамаския в ней не появляется значительных мыслителей.

Дамаский

Точная дата рождения ***Дамаския*** неизвестна. Он учился риторике в Александрии и философии в Афинах, где еще застал Прокла, преподававшего до начала 480-х гг. Одно время Дамаский был преподавателем риторики, но, осознав свое истинное призвание, стал заниматься математикой под руководством Марина, слушал курсы по философии Зенодота. Очевидно, решающим для философского обращения Дамаския оказалось влияние Исидора, оставленное Дамаскием «Жизнеописание Исидора» (его фрагменты сохранены Фотием и у Суды) представляет собой своего рода историю афинской школы платонизма с конца IV в. н. э., а также содержит сведения о философии в Александрии, куда Дамаский вновь перебирается и где читает с Аммонием Платона и Птолемея. «Жизнь Исидора», как и другое сочинение Дамаския, «О невероятном», полна историями о чудесных и фантастических явлениях. Дамаский считает, что уже Платон, говоривший о философском неистовстве (φιλόσοφος βακχεία — «Пир», 218b), объединил в одно философию и теургию, и сам он, признавая, что среди платоников были преимущественно философы (Плотин, Порфирий и многие другие), вместе со своим учителем и ближайшими предшественниками стремится объединить философию и гиератическое искусство. Дамаский живет в эпоху все более решительного преследования язычников христианами и испытывает к последним вражду и презрение.

Дамаский возглавляет школу в Афинах после Зенодота и читает здесь курсы аристотелевской и платоновской философии. По упоминаниям в сочинениях самого Дамаския, а также по ссылкам и эксцерптам у других

авторов можно заключить, что он комментировал «Категории», «О небе» (I книга комментария Симпликия к этому трактату фактически принадлежит Дамаскию), «Метеорологику» Аристотеля, «Алкивиада I», «Федра», «Софиста», «Тимея», «Государство» и «Законы» Платона, а также «Халдейских оракулов».

До нас дошли также приводимые Симпликием в комментарии на «Физику» выдержки из трактата Дамаския «О числе, месте и времени», свидетельствующие о его чрезвычайной тонкости и философской самостоятельности в разработке этих понятий. В частности, Дамаский выделяет два вида времени: одно время постоянно течет, другое же является как бы самим принципом временности, благодаря которому время никогда не исчезает: как вечность обеспечивает пребывание в бытии, так этот другой вид времени обеспечивает пребывание в становлении и порядок частей времени, т. е. прошедшего, настоящего и будущего.

Полностью или большей частью сохранились комментарии Дамаския к «Федону» (в двух редакциях), «Филебу», «Парменид» и трактат «О первых началах». В комментарии к «Федону» чрезвычайно интересна иерархия добродетелей — наиболее полная разработка этой традиционной для платонизма проблематики. Дамаский выделяет добродетели природные, нравственные, гражданские, катартические, теоретические, парадигматические и гиератические, по поводу последних специально замечая, что заслуга в их разработке принадлежит школе Прокла.

Комментарий к «Филебу» также позволяет представить разработку этого диалога в утерянном комментарии Прокла, но и здесь Дамаский отличается самостоятельностью. Для Дамаския целью диалога является не благо, к которому стремится вся сфера умопостигаемого, но благо, которое доступно всем существам, наделенным жизнью: это благая жизнь, которая есть смешение знания и удовольствия. Точно так же в комментарии к «Парменид» Дамаский в основном следует Проклу, что не мешает ему критически относиться к нему и подчеркнуто проявлять свои симпатии к Ямвлиху.

Уровень философствования Дамаския показывает, что фактическое завершение платонизма афинской школы, связанное с ее закрытием, не было ее завершением принципиальным, связанным с окончательной исчерпанностью самого данного типа философствования.

В конструировании сферы сущего Дамаский в основном следовал Проклу, однако более решительно подчеркивал неадекватность всех наших представлений о том, как соотносится первоначало с низшими ступенями бытия. Известную новизну представляет также развиваемое Дамаскием в ходе толкования третьей предпосылки «Парменида» учение о душе. В отличие от Плотина, который признавал субстанциальное единство отдельных душ с мировой душой (точка зрения, принимавшаяся и в афинской школе), и Ямвлиха, учившего о разрядах душ, по-разному причастных мировой душе, существенно меняющейся при переходе от бытия к становлению, Дамаский считал, что индивидуальная **человеческая** душа, оставаясь нумерически единой и в этом смысле тождественной себе, **есть единственная сущность, вольная изменить себя самое,** т. е. обладающая не только самодвижностью, но и самоопределением в пределах данного ей вида бытия (εἶδος τῆς ὑπάρξεως). Сходный взгляд развивали также ученики Дамаския Прискиан и Симпликий.

Не полностью дошло до нас монументальное произведение Дамаския «О первых началах». Основная проблема этого сочинения (близкая, как сказано, к основной проблеме комментария к «Парменид») — как происходит переход от всецело невыразимого первого начала к низшим уровням иерархии универсума. Трактат построен в традиционной для школьного платонизма форме «затруднений и их разрешений» (ἀπορίαι καὶ λύσεις, dubitationes et solutiones) и выясняет основные принципы исхождения из первоначала.

Первая часть трактата посвящена проблеме того высшего начала, которое Дамаский называет невыразимым, и единого. С невыразимым можно соотнестись только в «сверхнезнании» (ὑπεράγνοια), поскольку первое не допускает никаких атрибутов и определений. Единое — та первая минимальная определенность начала, которая позволяет нам говорить о нем, как о начале той именно иерархической последовательности, которая приводит нас к бытию, уму, душе, природе и тому многообразию обладающих определенными качествами тел, которые даны нам в чувственном восприятии. В связи с этим рассматриваются начала единого-предела, неопределенной множественности и объединенного.

Вторая часть посвящена триаде и объединенному. Триада (заданная во второй предпосылке «Парменида» — «единое есть», предполагающей три момента: единое, бытие и бытие единого) понимается как «единица — неопределенная двоица — троица, конституирующая сферу умопостигаемого в целом» (пифагорейцы), либо как «предел — беспредельное — смешанное» (Платон), либо как «отец — потенция — ум» («Халдейские оракулы»). Рассмотрение триады по существу является рассмотрением проблемы появления бытия, которое является единым и многим. От невыразимого первого единого Дамаский отличает второе единое (ἓν πάντα) и третье (πάντα ἕν). Дамаский рассматривает его как смешанное платоновского «Филеба». «Смешанное» Платона — просто: оно не есть результат сочетания предела и беспредельного. Тем не менее мы можем выделить наряду с ним и в его пределах пару монада — диада, и смешанное оказывается первым объединенным, или бытием, или первым умопостигаемым. Именно как таковое Дамаский и рассматривает смешанное, и в пределах данной сферы рассматривает триаду пребывание — исхождение — возвращение, каковые суть три вида деятельности в пределах одной и той же реальности. После этого в связи с проблемой умопостигаемого идет речь о проблеме множественности, которая в пределах умопостигаемого рассматривается не как таковая, а как принцип действительной множественности в низших сферах.

Третья, и последняя, часть дошедшего до нас текста трактата «О первых началах» посвящена проблеме исхождения. Дамаский рассматривает, как в умопостигаемом бытии предсуществует множество сущих, живых существ и умов. От принципиального рассмотрения этой проблемы Дамаский переходит к анализу традиционных теологий: халдейской, орфической, Гомера, Гесиода, Акусилая, Эпименида, Ферекида Сиросского, а также восточных — вавилонской, персидской (магов), сидонян, финикийцев, египтян.

Это глобальное возвращение к древнейшим и авторитетнейшим традициям символическим образом завершает дошедший до нас текст Дамаския. Последний схоларх афинской школы платоников специально

рассматривает проблему возвращения и в чисто концептуальном плане, что представляет безусловный интерес для проводимого здесь подхода к истории античной философии, начавшейся с сакрализации текстов Гомера и «древнейших теологов» и завершающейся их глобальным осмыслением. Приведем некоторые размышления Дамаския о возвращении.

«Познаваемое является предметом стремления для познающего; следовательно, познание есть обращение познающего к познаваемому, а всякое обращение есть соприкосновение. Обусловленное некоторой причиной соприкасается с самой причиной или на уровне познания, или на уровне жизни, или на уровне самого бытия, причем обращению на уровне познания предшествует обращение на уровне жизни, ему — обращение на уровне бытия, а до названных отдельных обращений существует обращение и прикосновение как таковое, причем оно либо тождественно знанию как таковому, либо вернее — единству, которое ему предшествует, поскольку единое также предшествует и уму, и жизни, и бытию, даже тому, которое всецело объединено. Таким образом, единство — за пределами каждого вида знания. Вот почему обращающееся к единому обращается к нему не как познающее и не как к предмету познания, но как единое к единому, причем посредством единения, а не познания, потому что и следует к первому обращаться посредством первого обращения, тогда как знание не является первым, а, по крайней мере, третьим; <а то обращение является первым>, и оно скорее является общим для первых трех, а вернее — предшествует и ему» (I, 72 — 73 Westerink).

«Ум, претерпев в себе самом разделение, стал целиком и во всех своих частях знающим и знаемым, потому что, будучи разделенным с самим собой и остановившись в таком разделении, он посредством знания сохраняет связь с самим собой... Но он и к единому устремляется посредством знания... Восхотев соприкоснуться и сочетаться с ним, он свел все свое знание в единую сводку всех знаний и, произведя одно объединенное знание, изо всех, так сказать, сил стал устремляться к предмету своего знания, который поистине неразделен... И хотя он устремился к нему как знающий устремляется к предмету своего знания, поскольку он удален от него, однако же, соединившись с ним и достигши его, он понял, что это соединение не есть соединение знающего с предметом его знания, а бытия с бытием: оказалось, что восхождение к нему — бытийное, а к себе самому — скорее в знании» (II, 154 — 155).

«Нелегко человеку — в особенности пока он еще живет здесь, на земле, — проводить такой род умопостижения, однако же мы стремимся хотя бы каким-то образом, но все-таки созерцать и тамошнее, сокрытое в тамошней глубине и как бы размытое (во всяком случае, для нашего взора), попытавшись охватить тамошнюю природу так, как можем, т. е. еще не сведя на уровень единого умопостижения, который мы выше назвали средоточием всех постижений... И тем не менее мы любим хотя бы так узревать его и именовать: с одной стороны, как не само единое мы называем его множественным, с другой, поскольку оно все же оказалось единым, применяем к нему имя приобретшего единство. Но тамошняя природа — едина...» (III, 89 — 90).

«...И тогда, убоявшись этой растерзанности наших мыслей, поистине чудовищной и титанической (причем растерзанности не в сфере делимого ума, а той, что нечестивым и бесконечно дерзостным образом прояв-

ляется по отношению к целиком и всецело неделимому), мы довольствуемся восприятием триады; рискуя быть совлеченными к крайнему разделению и ограничивая себя в таком падении, мы дерзаем предицировать умопостигаемому тройное разделение, потому что хотим ограничить наши понятия, не способные к большей собранности, однако не могущие также и отказаться от умозрительных построений в умопостигаемой сфере в нашем страстном влечении к исходным причинам природы в целом» (III, 91 — 92).

Стремление Дамаския вернуться как к подлинному первоистоку всего мироздания, так и к тем священным текстам, которые символизируют полноту человеческого вмещения божественной мудрости, является кульминационным пунктом многовековой традиции позднеантичной философии, которая шла к своему завершению.

Историк Агафий сообщает, что после издания эдикта Юстиниана 529 г. о закрытии языческих философских школ Дамаский из Сирии, Симпликий из Киликии, Евламий (или Евлалий) из Фригии, Прискиан из Лидии, Гермий и Диоген из Финикии, Исидор из Газы — «достойнейший цвет нашего времени» — покинули Византийскую империю по причине преследования язычников и обрелись при дворе персидского царя Хосрова. Намерение укрыться у персов было продиктовано вполне реальным расчетом на известную благосклонность персидских царей к греческой культуре, примером чего была школа несториан в Нисибиде. Однако в 532 г. персы заключают мирный договор с Юстинианом, один из пунктов которого обеспечивал философам возвращение на родину и гарантировал им отсутствие преследований за их взгляды. Вероятнее всего, как уже упоминалось в хронологическом обзоре, философы возвратились в ближайшие к персам пределы Византийской империи — в Харран (Карры), город в Месопотамии в 30 километрах на юго-юго-восток от Эдессы. Ориентированный на языческие верования Харран был в оппозиции к христианской Эдессе. Последний языческий храм в Харране был разрушен в 1081 г., и еще в X в. здесь была известна философская школа платоников. Оснащенная необходимыми текстами, школа платоников в Харране поддерживала уровень греческой языческой учености и стала одним из важных путей ее распространения на Востоке.

Дамаский умер после 538 г., но ни место, ни точное время его смерти неизвестно.

10. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА

По целому ряду текстов и свидетельств мы можем утверждать, что в отличие от Афин Александрия постоянно культивировала платонизм, причем не только язычники, но и христианские писатели находились под его влиянием. Достаточно упомянуть Евдора Александрийского, Аммония, учителя Плутарха, перебравшегося в Афины из Александрии в середине I в. н. э. Аммония, учителя Плотина, а также старшего современника Плотина христианина Оригена (которого не следует отождествлять с учеником Плотина у Аммония т. н. Оригеном-язычником), чтобы утверждать наличие платонизма в Александрии в первой половине I и в первой половине III в., т. е. тогда, когда об Афинском платонизме сказать нечего. В IV в. в Александрии философию Платона и Аристотеля преподает ***Ги-***

патия, которая также составила комментарии к Аполлонию, Диофанту и Птолемею, т. е. была профессиональным математиком и астрономом. Гипатия была растерзана толпой фанатиков-христиан в 415 г. Ее учеником был ***Синесий Киренский,*** ставший епископом Птолемаиды в 410 г. Его сочинения (трактат «О сновидениях» и гимны) представляют собой смешение христианства и платонизма, затронутого влиянием Плотина и Порфирия.

Развитой постъямвлиховский платонизм культивируется в Александрии начиная с ***Гиерокла,*** ученика Плутарха Афинского. Согласно свидетельству Дамаския («Жизнь Исидора», 54), Гиерокл отличался великолепным языком и богатством мыслей, чем приводил в восхищение своих слушателей, соперничая едва ли не с самим Платоном. Гиерокл толковал платоновские диалоги (в частности, «Горгия»), но до нас дошел только его комментарий к пифагорейским «Золотым стихам», а также сведения о его трактате «О провидении». Комментарий к «Золотым стихам» представлял собой введение в философию, поэтому он носит элементарный характер. Гиерокл подвергся преследованию и изгнанию за приверженность к язычеству, но, вернувшись через некоторое время в Александрию, он продолжал преподавание платоновской философии.

В Афинах же, но уже у Сириана, учился ***Гермий,*** от которого дошла запись толкований Сириана на платоновского «Федра», а у Прокла учился сын Гермия ***Аммоний*** (род. до 445, ум. между 517 и 526). Он был знаменит своими толкованиями Аристотеля (до нас дошел единственный текст, написанный самим Аммонием, комментарий к трактату «Об истолковании»; изданные его слушателями и носящие имя Аммония комментарии к «Введению» Порфирия и к аристотелевским трактатам «Категории», «Первая Аналитика»; а также комментарии Аммония на «Метафизику» и на «Введение» Никомаха, записанные его учеником ***Асклепием***), но читал также тексты Платона: его толкования Платона слушал Дамаский между 475 и 485 гг.; толкование «Горгия» значительно позднее слушал Олимпиодор; о комментариях Аммония к «Теэтету» упоминает Асклепий. И хотя слава Аммония основывалась на его комментариях к Аристотелю, есть все основания предполагать, что при нем в Александрии преподавался развитой курс платоновской философии в духе афинской школы, хотя, может быть, немногие из его учеников достигали вершин — «Парменида» и «Тимея». Вероятно, непосредственным преемником Аммония был ***Евтокий,*** читавший курс по «Органону» Аристотеля.

Учеником Аммония был также ***Иоанн Филопон*** (или Иоанн Грамматик, что свидетельствует о том, что он не был профессиональным преподавателем философии), от которого дошли издания комментариев Аммония на Аристотеля («Категории», «Аналитики» I и II, «Метеорологика», «О возникновении и уничтожении», «О душе», «Физика»), переиздание комментария на «Введение» Никомаха, знаменитое сочинение «Против Прокла по вопросу о вечности мира», сочинение «Против Аристотеля», известное нам благодаря цитатам и критике Симпликия, а также поздний трактат «О творении мира», посвященный Сергию, патриарху Антиохийскому в 546 — 549 гг.

Иоанн Филопон — фигура чрезвычайно интересная и важная, во-первых, потому, что он был христианином, причем, вероятно, был крещен еще в самом нежном возрасте; во-вторых, потому, что в его развитии

мы наблюдаем два периода. Первый представлен комментариями к Аристотелю в духе Аммония: для этого периода свойственно традиционное для позднего платонизма **представление о структуре универсума,** в целом ряде моментов **объединяющее Платона и Аристотеля** (вышебытийное единое, ум-демиург, являющийся и производящей, и целевой причиной, трансцендентные умы, рациональные души, сфера небесная, сфера подлунная, четыре элемента, материя). Второй период, начинающийся с 529 г. (т. е. времени появления эдикта Юстиниана о закрытии философских школ, что и послужило поводом для декларации новых взглядов), характеризуется упрощенной схемой универсума (личный бог-ум есть высший уровень иерархии, творение мира — результат свободного божественного изволения, мир не является больше божественным) и противопоставлением Платона и Аристотеля. Новая установка Иоанна Филопона прежде всего проявляется в сочинении «О вечности мира», которое было написано в 529 г., в переделке уже составленных комментариев — к «Физике» прежде всего, в сочинении «Против Аристотеля». Впоследствии, вероятно под влиянием монофизитов, почитавших Аристотеля, Иоанн Филопон смягчается в своем его неприятии, о чем можно судить по сочинению «О творении мира» («Семь книг толкований на творение мира по Моисею»).

Но это уже не имело никакого отношения к развитию Александрийской школы и потому не входит в задачу данного изложения, тогда как критическое отношение Иоанна Филопона к Аристотелю задевало интересы платоновской школы и потому вызвало резкую критику другого ученика Аммония (учившегося также у Дамаския и вместе с ним покинувшего Афины после 529 г.) — ***Симпликия.*** До нас дошли его комментарии к сочинениям Аристотеля «Категории», «О небе», «Физика», а также комментарий к «Руководству» Эпиктета. В комментарии к трактату «О небе» Симпликий называет Филопона новичком, представителем новомодной болтовни (под которой разумеется христианство), чей платонизм поверхностен, в силу чего он не может понять и глубокой согласованности учений Платона и Аристотеля; душа Филопона, согласно Симпликию, одержима не разумом, а страстьми и воображением; то, что он так многословно излагает, не представляет интереса для знатоков, а предназначено для непросвещенной публики, имеет своей целью дерзостно привлечь к себе внимание и продиктовано пустым и бессмысленным честолюбием. Нападки Филопона на Аристотеля Симпликий сравнивает с акцией Герострата, сжегшего храм Артемиды Эфесской.

Симпликий остается непоколебим в своей приверженности к язычеству, что поддерживалось исключительной и искусственной атмосферой кружка неоплатоников в Харране близ Эдессы — последнего оплота просвещенного язычества. О том, насколько хорошо была оснащена эта маленькая философская школа всеми необходимыми текстами — источниками языческой премудрости, — можно судить по тому же Симпликию, в частности по его комментарию к «Физике» — одному из важнейших источников наших сведений о ранней греческой мысли.

Однако языческая философия развитого платонического толка еще некоторое время могла развиваться и в Александрии. Об этом можно судить по комментариям еще одного ученика Аммония профессора философии в Александрии — Олимпиодора. ***Олимпиодор*** родился до 505 г.

и, во всяком случае, преподавал в 564 г. До нас дошли его комментарии как к Аристотелю (к «Категориям» и «Метеорологике»), так и к Платону (к «Алкивиаду I», «Горгию», «Федону»), что свидетельствует о том, что Олимпиодор вел занятия с продвинутыми слушателями. Из комментария к «Горгию» мы можем заключить, что слушатели Олимпиодора были христианами, а Олимпиодор при этом не скрывал своей принадлежности к язычникам: «Нужно заметить, что и мы [= платоники, философы-язычники] знаем, что первая причина, бог, — един, т. е. мы знаем, что нет множества первых причин». «Философы полагают, что есть единое начало всего и единая первейшая надмирная причина». «И не думайте, будто философы почитают камни и изображения как богов: просто мы, живя с опорой на ощущения, не можем подступиться к бестелесной и невещественной силе, и изображения были придуманы ради напоминания о тамошнем, т. е. ради того, чтобы, взирая на них и им поклоняясь, мы приходили к мысли о бестелесных и невещественных силах» (p. 32, 16 — 17; p. 243, 16 — 18; p. 246, 7 — 12 Westerink).

Однако развитой языческий платонизм Олимпиодора уже не нашел для себя продолжателей: ***Элиас*** (Илия) и ***Давид***, преподававшие философию в Александрии **во второй половине VI в.**, были христианами. Об этом свидетельствуют их имена и отдельные пассажи в их сохранившихся текстах. Это же вкупе с отсутствием каких бы то ни было упоминаний об их курсах платоновской философии заставляет нас предположить, что **обучение философии в Александрии сводилось** в это время **к элементарным курсам по логике Аристотеля.**

От Элиаса, вероятнее всего непосредственного ученика Олимпиодора, дошли «Введение в философию», комментарий к «Введению» Порфирия, комментарий к «Категориям», комментарий к «Первой Аналитике» (начало — по-гречески, значительная часть — в переводе на армянский). От Давида (которого ни в каком случае нельзя смешивать с Давидом Непобедимым, учеником Месропа Маштоца и Саака Партева, армянином, учившимся греческой философии во второй четверти V в.) дошли комментарии к «Введению» Порфирия и (в армянском переводе) к «Аналитикам». Помимо «Органона» Давид комментировал «Физику». К этой же традиции Элиаса — Давида принадлежит еще один комментарий к «Введению» Порфирия.

Примечательно, что в этих написанных христианами текстах упоминаются учения о вечности материи, божественности небесных тел, а также идет речь об иррациональных духах-мстителях и нимфах-долгожительницах без высказывания к этим представлениям собственного отношения. Создается впечатление, что философские представления и религиозная истина у Элиаса и Давида разведены и не согласуются между собой.

По-видимому, последним представителем александрийской школы был ***Стефан Александрийский,*** от которого дошел фрагмент комментария к третьей книге «О душе» Аристотеля, а также комментарий к трактату «Об истолковании». Стефан, безусловно, признает христианское вероучение и авторитет Библии и вместе с тем излагает языческие учения о вечности мира («согласно Аристотелю»), о пятой сущности («согласно некоторым»), о предсуществовании человеческой души и разумном характере небесных тел (не высказывая своего отношения к этим вопро-

сам). Эта сдержанность Стефана объясняется тем, что он в отличие от Иоанна Филопона был профессиональным философом и как таковой был связан существующей школьной традицией. После восшествия на трон императора Ираклия (в 610 г.) Стефан обретается в Константинополе и становится профессором императорской Академии, где (согласно позднему свидетельству) преподает платоновскую и аристотелевскую философию, квадривиум, алхимию и астрологию. Так языческая образованность постепенно ассимилируется христианством, и начинается ее бытование в Средние века.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрев данный исторически конкретный и конечный период, отпущенный античной философии, мы констатируем наличие в этой ее истории целого ряда преходящих моментов, характеризующих ее **временный аспект.** Таковы прежде всего **разнообразные мнения,** высказываемые разными античными мыслителями: одно мнение сменяет другое, и эта их смена наиболее ярко проявляется в той полемике, которую каждый мыслитель и каждая школа вели со своими предшественниками и современниками.

Но, помимо этого, мы обнаруживаем, что с самого возникновения античной философии — первой европейской философии — она стремится обеспечить себе самое возможность существования и развития. Таким условием оказывается **институт школы,** который постепенно оснащается всеми необходимыми инструментами приобретения, сохранения и передачи **знания,** приобретающего все более четкую **дисциплинарную структуру**. Отдельные дисциплины возникают уже в рамках первой философской школы — пифагорейской; и хотя каждая дисциплина получает в дальнейшем самостоятельное развитие, однако философия постоянно держит весь этот набор дисциплин в поле своего зрения.

Как мнения, так и знания в ходе исторического развития античной философии фиксируются в специально создаваемых **текстах** определенного рода и получают разработку в ходе школьного **обсуждения** этих текстов и содержащихся в них мнений. В одних текстах воспроизводится сам этот процесс обсуждения — так возникают **диалоги, диатрибы, затруднения** (апории) и их **разрешения.** В других сводится то, что уже достигнуто в определенной области знания, — так появляются **рассуждения, трактаты и учебники.** Помимо этого, из уже существующего множества текстов постепенно выбираются те, которые становятся предметом постоянного и систематического толкования, что создает предпосылку для формирования **комментария,** одного из первых жанров философской литературы, получившего, однако, наибольшее распространение в поздней Античности. Сводка уже существующих мнений дается в **доксографических компендиях,** для опровержения мнений пишутся **полемические** сочинения, для побуждения к знанию и приобщения к нему — **увещания и наставления.** Так античная школа оснащается набором литературных жанров, в рамках которых воспитывается пестуемая школой мысль ученика.

История философии — наука конкретная и практическая, поскольку она опирается на изучение текстов, написанных определенными людьми в определенном месте и в определенное время; но вместе с тем эта на-

ука в высшей степени абстрактная и теоретическая, поскольку она должна отвлекаться от исторически преходящих моментов и рассматривать самое мысль, что невозможно без рассмотрения того, на что обращена подлинная мысль: речь и дело идет о бытии. Поэтому изучение истории философии всегда включает в себя работу филологическую и историческую, но никогда не сводится к ним.

С другой стороны, историк философии не может механически переложить эту филологическую и историческую работу на плечи узких специалистов — историков и филологов. Та область фактов, которая является предметом специфического интереса историка философии, должна всякий раз опознаваться и выделяться философской мыслью исходя из ее специфической направленности на себя самое и на свое бытие. И с этой точки зрения занятие историей философии есть занятие философией.

История античной философии дает нам первый прекрасный образец того, как в европейской культуре интерес к конкретным текстам совмещается с интересом к мысли и бытию как таковым; это оказалось возможным благодаря тому специфическому образу жизни, который культивировался философской школой. Как нераздельны, согласно античным платоникам, бытие, жизнь и ум в умопостигаемом космосе, так в истории оказались нераздельны священные и авторитетные философские тексты, философская школа и философия как таковая.

РАЗДЕЛ III

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ

Из дошедших до нас исстари способов организации духовной деятельности многие — лишь отжившее и архаическое предание; между тем несколько духовных дисциплин, обновляющихся и всегда живых, являющихся теми основами, на которых зиждется европейское миросозерцание, — это христианство, право и философия. Философия начинается в Античности. Вместе с тем философия — любовь к мудрости, не зависящей от времени и исторического способа ее представления, т. е. к мудрости вечной. В платоническом сочинении «Определения» о мудрости говорится, как **о подлинном, первом и последнем, абсолютно истинном умозрительном беспредпосылочном знании вечно сущего.** Поэтому всякие истинные философские размышления можно рассматривать как проявления единой непреходящей philosophia perennis: она дает **познание** не только и не столько случайного и мимолетного, но прежде всего **непреходящего, его начал и причин,** и есть систематическое исследование явлений и сведение их к немногим первым принципам, т. е. знание истины.

Того, кто *уже* знает истину, Европа начиная с Античности называет мудрецом. В отличие от мудреца фигура философа определяется стремлением к подлинному знанию, любовью к тому, что действительно есть за видимыми символами мира. Философ уступает мудрецу в том, что еще только идет, еще только ищет, еще не достиг конечной цели; зато, несомненно, превосходит его, поскольку может и должен дать себе отчет в том, как совершается этот путь и как всякий раз находится ответ на самые главные вопросы. Иными словами, философ не только движется к знанию, но знает о самом этом движении и о своем знании и незнании. Таким образом, философ в своей любви к вечной мудрости и движении к ней — всегда по-разному, но неизбежно — связан с временем и с историей.

Это движение во времени не бесконечно, не беспредельно, ибо иначе оно не имело бы смысла, конца. Его можно сравнить с движением не по бесконечной прямой, но внутри конечного совершенного круга во все более точной его аппроксимации конечными отрезками (образ Николая Кузанского). И если мы что-то действительно поняли, значит, мы

уже внутри круга бытия и знания. Говоря иначе, мы уже внутри истории. Любовь, философский эрос, т. е. нескончаемое стремление, возносящее душу к высоте и простоте знания первых начал, врачует душу, избавляет ее от смерти, неведения, зла; любовь философа обретает здесь свой подлинный предмет, и его порыв успокаивается на этой высоте и в этой простоте. Эту любовь нельзя изъять и отмыслить из философии и из всего мирового целого, потому что она — путь жизни, в самом себе представляющий свою цель. Цель же первой европейской философии, античной, как формулирует ее, следуя Платону, александрийский платоник Евдор, — уподобление богу, насколько это возможно для нас.

В следующем ниже изложении поневоле приходится ограничиться главным, т. е. прежде всего теоретической философией, обходя молчанием практическую философию (этику, политику, риторику, теорию государства и права), которая также строится по образцу и канону строгого умозрения: ойкос-дом устроен так же, как полис-государство, как и мир-космос, ибо в них проявляется все тот же правящий миром разум-логос, закон-номос и порядок-таксис, мерно, точно и неизменно являющиеся во всем сущем.

Конечно, это только один из многих возможных срезов многомерного и разноликого целого, называемого античной философией, притом видимой из современной культуры, хотя и с любовью к античной. Но для того чтобы стать философом, нужно жить в своем времени и нужно вместе с ним, т. е. синхронно, одновременно, мыслить вместе с древними; другими словами, нужно быть внутри общей нам с древними европейской истории. Поэтому необходимо всякий раз самому заново читать тексты древних философов, самому вживаться в их контексты и самому стремиться не только к их современному истолкованию, но и к их подлинному пониманию.

Подобное движение мысли уже само есть философствование. Поэтому если нам удалось понять Плотина или Прокла, значит, они — наши современники, и являвшийся и открывавшийся им умопостигаемый космос явлен и открыт нам (хотя, может быть, и по-другому, поскольку способы явления истины зависят от эпохи и ее исторически определенной культуры). Мысля вместе с древними последние основания сущего, т. е. культивируя совершенно определенный — философский — способ собственного исторического бытия, мы вместе с тем открываем нечто неизменное, выходящее за пределы культуры и истории, вневременное, то, что можно поэтому назвать Абсолютом.

Абсолют же, по-видимому, является четверояким образом: в знании-ἐπιστήμη, точном умозрительном ведении истины, чему соответствует **гносеологическое** различение разума и рассудка, рассудка и воображения; в гармоническом уложении структуры идеального умопостигаемого космоса, чему соответствует **онтологическое** различение бытия и становления; в моральном законе, чему соответствует **нормативное** различение норм и фактов; и, наконец, в любви-филии к истине, к себе и к другому как к существу, в котором истина отражается, чему соответствует **энологическое** (ἕν — единое) различие единого и многого или тождественного и иного.

И все это собирается вместе в едином радостном деле — деле философии.

1. БЫТИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ. ЗНАНИЕ О БЫТИИ И ИСТИНЕ

В основании всякой самой изощренной теории и самой утонченной культуры лежит изначальное простое видение или понимание того, что есть нечто данное, самостоятельное, открытое нашему взору. Но и удивление: мы видим, что нечто *есть,* но как оно может быть — остается непонятным. Именно философу, как говорит Платон, «свойственно испытывать такое изумление (τὸ θαυμάζειν). Оно и есть начало философии» («Теэтет» 155c – d). С ним согласны и Аристотель («Метафизика» I 2, 982b11 – 983a14), и Прокл, и Олимпиодор.

Подобным «ясным чудом» для античной философии выступает понимание того, что в мире и вне мира текучих преходящих вещей есть нечто *устойчивое и неизбывное.* Все усилия были сосредоточены на попытках выяснить, как это может быть и как это следует мыслить. С одной стороны, «все течет» (πάντα ῥεῖ — выражение приписывается Гераклиту) — и река, и камень, и человек; с другой же стороны, в этом течении неизменно присутствует проблеск, явление неизменного и устойчивого, нечто всегда равное себе, то, что всегда есть и, стало быть, вечно, не возникает и пребывает как самостоятельное. То, что всегда изменчиво, именуется становлением (γένεσις), а то, что всегда неизменно, — бытием, сущим (ὄν, οὐσία, τὸ εἶναι) (Платон, «Тимей» 28a слл.; Аристотель, «Метафизика» III 4, 999b6; IX 9, 1051b29).

Установления этого различия — у истоков греческой, а значит, и европейской философской мысли. Что такое становление? Становление — это движение к бытию («Определения» 411a). Значит, прежде всего становление определяется исходя из бытия, поэтому у него нет собственной сущности, оно пусто и ничтожно. Кроме того, оно никогда еще не есть, но только собирается быть, тянется к бытию. Само бытие трактуется трансцендентно, т. е. как запредельное по отношению к возникновению; между тем и другим для греческой мысли — непереходимая граница. Но, никогда не достигая бытия, становление вместе с тем не может прекратиться, — весь бег, поток его, существуя только мнимо, «как если бы», питается неиссякаемой силой и единством бытия. Становление, будучи ничем (из действительного сущего), всегда возникает и исчезает, строго говоря, его даже невозможно и определить как изменчивое, ибо оно постоянно меняется и ускользает, как об этом говорит Платон устами Сократа (и наоборот — сам Сократ говорит устами Платона, своего ученика, в его диалогах, в которых, быть может, и не дословно переданы высказывания Сократа, мудрейшего из эллинов, но, без сомнения, действует и говорит Сократова душа, его гений).

Сократ. Но разве может быть чем-то то, что никогда не задерживается в одном состоянии? Ведь если бы оно когда-нибудь задержалось в этом состоянии, то тут же стало бы видно, что оно нисколько не изменяется; с другой стороны, если дело обстоит так, и оно остается само собой, как может оно изменяться или двигаться, не выходя за пределы своей идеи?

Кратил. Никак не может.

Сократ. Ведь в первом случае оно не могло бы быть никем познано. Ведь когда познающий уже вот-вот бы его настигал, оно тотчас становилось бы иным и отличным от прежнего, и нельзя было бы узнать, каково

же оно или в каком состоянии пребывает; а никакое познание, конечно, не познает того, о чем известно, что оно не задерживается ни в каком состоянии.

Кратил. Да, это так.

Сократ. И, видимо, нельзя говорить о знании, Кратил, если все вещи меняются и ничто не остается на месте. Ведь и само знание — если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, — всегда остается знанием и им будет; если же изменится самая идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, т. е. [этого] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание. Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным. А если существует вечно познающее, т. е. и познаваемое, есть и прекрасное и доброе, и любая из сущих вещей, и мне кажется, что то, о чем мы сейчас говорили, совсем не похоже на поток (ῥοή) или порыв (φορά) (Платон, «Кратил» 439e – 440c).

Античная философия исходит из того, что **только бытие *есть*, устойчиво пребывает, и только благодаря ему можно что-то точно знать.** О текучем же, о том, что то существует, а то нет, постоянно меняется, как бы насмехаясь и уходя от пристального наблюдения разума, знания нет и не может быть — **о вещах становящихся бывает лишь** более или менее правдоподобное, не обоснованное вполне **мнение,** δόξα, не достигающее, впрочем, самой истины. Об истине говорит точное знание, ἐπιστήμη, которое, по убеждению античных мыслителей, имеет дело с тем, что *иначе быть не может* (Аристотель, «Никомахова этика» VI 3, 1139b20), т. е. обладает высшей, абсолютной степенью достоверности и конкретности, ибо представляет то, что есть «так или иначе», некое concretum, сгусток явления истины. **Точное знание,** следовательно, **направлено на вечное бытие, а не на возникающее.** Истина не может поэтому произвольно выбираться, порождаться и конструироваться. Истина не создается, она открывается, она — абсолютная данность. При этом истина обладает такой незыблемостью и силой, что стоит ее помыслить, произнести, как ложь и мнимое оказываются совершенно бессильными, отменяющими самих себя; «Надежно ведь лишь истина стоит» — по слову Софокла («Антигона» 1196).

Подлинное знание поэтому говорит о ставшем и неизменном и само есть неизменное, необратимое и завершенное, — то, что *уже* есть. Проводится обоснованное различение: бытие и знание о нем — *уже* ставшее, становление и мнение о нем — *еще* не окончательно сущее. Важнейшим основоположением греческой философии является потому тезис о тождестве бытия и мышления: «Мыслить и быть — одно и то же», — как говорит Парменид (B3). В самом деле, поскольку мыслящее мыслит тождественное, непреходящее, постольку оно и есть — и поскольку есть, постольку мыслит, не может не мыслить. Иначе говоря, **только бытие умопостигаемо. Бытие — то, что есть само по себе, а по причастности ему существует все остальное — мир преходящих вещей и событий.** Кроме того, бытие определяется из самого себя, а из него — все другое: у становления, текучего и временного, нет своего начала и своей причины, их оно находит только в бытии, неуничтожимом и вечном.

Резюмируем, что говорит о бытии античная философия: 1) **бытие *есть,*** не как «есть» чего-то другого, его свойство (ибо «быть» и «быть

чем-то» — вещи разные), но *просто, абсолютно «есть»;* в этом смысле бытие являет некую неразложимую данность, не выводимую из ее понятия, т. е. существует прежде всех своих возможных разделений; 2) **бытие** поэтому **цельно, т. е. *просто,*** и 3) ***едино,*** противостоит текучей множественности; кроме того, бытие 4) ***познаваемо*** (только оно в сущности и познаваемо), **т. е. мыслимо,** — есть (само по себе) разум и причастно истине и 5) есть ***совершенство,*** или, иначе, 6) **прекрасная чистая мыслимая *форма,*** определяющая неоформленное и преходящее; **бытие** также 7) ***неизменно,*** т. е. не возникает, но всегда уже есть, стоит в единомгновенном просвете вечности вне текучей длительности и 8) если выражаться более поздним языком философии, ***трансцендентно,*** запредельно миру становления (но не самому разуму); кроме того, **бытие** 9) ***самосуще,*** т. е. не имеет никакого иного бытия как своего начала, 10) ***необходимо,*** или аподиктично, в том смысле, что *не может не быть,* и, наконец, бытие есть 11) ***ставшее*** и 12) ***тождественное.***

2. ЦЕЛЬ. БЛАГО. БЛАГО И КОСМОС

Античное мышление неизменно задается простым вопросом: для чего? Прибегая к более поздним определениям, можно сказать: оно зиждется на принципе телеологизма, т. е. целесообразности. Ведь если что-то происходит, то происходит не просто так — у него есть причина, его порождающая, а также и причина, ради которой возникшее и причастное бытию выступает в путь. «Начало вещи, — утверждает Аристотель, — то, ради чего она есть, а становление — ради цели» (Платон, «Горгий» 507d; Аристотель, «Метафизика» IX 8, 1050a9, ср.: «Никомахова этика» VI 2, 1139a31 слл.). При этом цель есть не только у каждого поступка, но и у всякой вещи, которая существует не просто так. И потому она должна, во-первых, выполнять некое собственное предназначение и, значит, имеет свою судьбу и, во-вторых, стоять в нужной пропорции и гармоническом уложении космоса — ведь у целого и у любой его части есть некоторая цель. Если же есть цель, есть и смысл — «ради чего». Значит, все по видимости случайные и хаотические стремления должны сходиться к единому пределу.

А то, к чему все стремится, есть для многих античных мыслителей **Благо.** «...У всех действий, — как говорит Платон, — цель одна — Благо, и... все прочее должно делаться ради Блага, но не Благо ради чего-то иного» («Горгий» 499e: ср.: Плотин, «Эннеады» I, 7, 1). И вот это самодовлеющее Благо есть первая и последняя конечная целевая причина («ради чего», οὗ ἕνεκα) и совершенная цель мира и сущего.

Но как Бытие относится к Благу? Вопрос, надо признать, не такой простой, и в античной философии можно найти весьма различные ответы на него. Благо есть Благо для всего, в том числе и для самого себя. Оно — то, ради чего устроено и существует все зримое, оно дает и смысл, и бытие всему сущему. Благо, как понимает его Платон, — безначальное начало как бытия, так и познания: «Познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря Благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» («Государство» VI, 509b; ср.: Плотин, «Эннеады» V, 2, 1). Значит, Благо — *по ту сторону,* выше бытия,

выше всех сотворенных вещей и выше не-сущего и не смешано с ними. При этом, будучи сверх- и до-бытийным, оно сверхсуще и не относится к существующему: оно прежде-сущий источник, «родитель бытия», и только благодаря этому своему почти не выразимому в слове (потому что слово все-таки определяет сущее и относится к сущему) сверхсущественному небытию все есть здесь. Более того, все сущее определяется в своем стремлении к конечной цели и Благу. Поэтому Благо недоступно точному познанию, ибо знание знает бытие, потому что есть бытие; Благо же выше бытия. Благо постоянно пребывает как бы под сомнением, несомненно лишь то, что без него ничего нет и быть не может, нет и бытия.

Позднее понимание Бога как сверхсущего Блага характерно для апофатической, или отрицательной, теологии, тесно связанной в своих истоках с греческой платонической мыслью. Так, Григорий Нисский говорит, что мы знаем лишь то, что Бог *есть* (не как бытие, но как сверхсущее его начало), но *что* Бог есть — не знаем; так же высказываются и Дионисий Ареопагит, и Иоанн Дамаскин, и Максим Исповедник, и Григорий Палама. Михаил Пселл, стоящий у самого устья греческой мысли, уже византийской, но по-прежнему питающейся от своих античных истоков, так рассказывает о своем философском развитии: «Намереваясь затем подняться к первой философии и приобщиться к чистому знанию, я обратился к рассмотрению бестелесных понятий в так называемой математике, которая занимает среднее положение, с одной стороны, между наукой о телесной природе и независимым от нее мышлением и, с другой стороны, между самими сущностями, которыми занимается чистая мысль, дабы затем постигнуть и нечто еще более высокое: сверхсущее и сверхмыслимое» («Хронография». М., 1978. С. 81).

Таким образом, **о самом Благе можно говорить только отрицательно, апофатически** — оно выше всего, выше мнения, представления, суждения и понятия, выше познания, выше стремления, вне тождества. По этой причине следует сказать, что первое самотождественное и самостоятельное — это бытие: ведь бытие стоит в самом себе, начинаясь при Благе.

Благо — до и вне определения и выражения. Даже и слово его не достигает. Благо — ничто из сущего. Если и можно говорить о Благе, то только как об абсолютном сверхсущем единстве, едином, делающем возможным бытие.

Как доказывает Платон в своем диалоге «Парменид» (137с слл.), для того чтобы было нечто познаваемое, доброе, прекрасное, — вообще что-то было, прежде должно быть единое — начало тождественности. Но коль скоро единое — начало (а также и конец), оно должно быть целью стремления всего. И как таковое оно — Благо, запредельная, недостижимая цель (достижимыми могут быть только ее множественные конечные бытийные представления), высвечивающая все существующее, но само выше познания, бытия и даже мнения. И вот Благо само по себе и есть единое трансцендентное, которому ничто не причастно. Если же положена множественность, то, помимо самого единого, положено и бытие, «есть», находящееся в сфере двуединства «единое-есть», где положена единица, единое как принцип единения, но вместе с ним, нераздельно — также и принцип множественности, инаковости. Поэтому вообще, для того чтобы нечто было, было бы и само чистое бытие, необходимо наряду с тождественным положить и иное. Поэтому и чистое бытие как абсолют-

ное положительное предполагает также и абсолютное отрицательное и неотделимо от него, — как бы некой тени, «тьмы небытия», наличной при свете, хотя и не существующей самостоятельно, без и вне света. Бытийный этот свет обязательно должен предполагать тень, чтобы быть видимым и зримым. «...Не будь Солнца, — говорит Гераклит, — мы бы не знали, что такое ночь» (B 99). Свет в сущем зрим только при наличии тени, вещи видны как объемные только из полутеней. Но, как говорит Платон, а вслед за ним и вся платоническая традиция в лице Плотина, Ямвлиха, Прокла, — выше бытийного, чреватого инаковым света пребывает абсолютный свет Блага самого по себе, свет незримый и невидимый, ибо не причастный иному и не смешанный с ним и потому неразличимый, неотличный от абсолютного мрака.

Таким образом, Благо задает единораздельную структуру всего бытийного и становящегося, которая образует прекрасную гармонию. Гармония же, или лад, — это совершенная прилаженность, притертость одного к другому во всеобщем уложении, соразмерность, неявная, «тайная» Гераклитова симметрия, проявляющаяся исподволь, порой в нарочитых неточностях архитектурного строения мира. (Так строят греки корабль на верфи: к остову прилаживают доску за доской, чтобы между ними не осталось ни малейшего зазора.) И **эта прекрасная, одухотворенная, живая, причастная бытию структура есть космос** (Платон, «Тимей» 29d слл.; Плотин, «Эннеады» VI, 6, 18; Филолай, B 21) — такое уложение, где у каждого есть свое собственное место — как физическое, так и логическое и онтологическое; значит, у каждого есть свой смысл. К этому месту каждое и стремится, определяясь Благом.

Поэтому **Благо устанавливает целую иерархию существующего, лестницу всевозрастающей простоты, единства и совершенства, восходящую к самому Благу, стоящему во главе иерархии, однако вне ее.** Принципами иерархии выступают запредельность Блага и его единство и единственность, проявляющиеся прежде всего в идеальном умопостигаемом космосе, собрании чистых бытийных форм — прообразов вещей — эйдосов, или идей. В космосе этом, прекрасном уложении, руководимом стремлением к Благу, и проявляется совершенство и предназначение каждого.

Бытийные эти формы находятся во взаимосвязи и общении, κοινωνία (Платон, «Софист» 254b – c; «Государство» V, 476a), направляемом Благом и к Благу, устанавливающему при этом порядок, τάξις, — принцип организации космоса. Ноэтический, или умный, космос устроен по принципу всеединства и образует такую структуру, где пребывает «все во всем», где каждый элемент служит представлением и отображением целого и восстанавливает это целое в себе во всей полноте, где каждая часть — также и все, несмешанная, но и неотделимая от целого. Поэтому **всеединство — такое бытийное единство, которое предполагает также и множественность, не содержит в себе своего единого и уникального начала**, Блага (ибо оно выше бытия и существования), но неизменно являет отблеск его совершенства.

Отражение идеального космоса (главным образом для Платона и платонизма) — **космос физический,** телесный, в котором также явлен свой порядок, чин, но уже делающий невозможным неслиянное взаимопроникновение, — напротив, каждое существует телесно, т. е. выплотнен-

но, исключая из своего места, топоса, всякое другое. Так думают греки, представляя, пусть и несовершенно, небесную, т. е. идеальную гармонию. Таким образом, **иерархичность уложения неотъемлемо присуща всему существующему и проявляется и в мире текучего, уподобленного вечному неизменному космосу.** Такая упорядоченность открывается греческому взору во всем: в иерархии бытийных форм, наук, граждан полиса, типов государственности, самом душевном устройстве. Но первая и главная **иерархия — в устройстве целого**: сверхсущее Благо; бытие, проявляющееся в системе самостоятельных, но связанных воедино эйдосов умопостигаемого космоса; отраженного космоса смешанных текучих, рожденных и смертных вещей; промежуточных между телесным и умопостигаемым геометрических сущностей; наконец, инаковости, небытия, материи. Мы же стоим где-то в центре этого устроения, на середине невидимой линии, протягивающейся от сверхсущего Блага сквозь сущее к преходящему и наконец к абсолютно не-сущему, откуда крайние оконечности плохо видны или даже почти совсем неразличимы. И высшее в этой иерархической структуре оставляет след, ἴχνος (ср.: Плотин, «Эннеады» V, 5, 5), в виде низшего, низшее же свидетельствует о высшем; высшее образует низшее по преизбытку и благости, в некоем духовном свете, просвещающем все целое, хотя и ослабевающем по мере спуска вниз; низшее же неизменно стремится подняться к своей «отчизне», и самое стремление, представленное через любовь, эрос, стержнем пронизывает все; высшее определяет низшее, низшее причастно высшему и только так живет и держится.

3. СУЩНОСТЬ

Мы установили, что в основании античного миросозерцания лежит представление о бытии как неизменном пребывании, так что сама **философия оказывается основанной на понятии *сущего* или *сущности*. Только сущее мыслимо** и, имея опору в бытии, самостоятельно, не зависит от изменения и течения или (согласно более полному пониманию, в латинской транскрипции) есть субстанция, т. е. основание самого себя. Античные мыслители значительно расходятся в понимании сущности. Так, для Платона сущее — это идея, или эйдос, истинная причина сущего, а также и возникновения, — причина, позволяющая знать данную, *эту*, вещь в качестве таковой, определенной в ее предназначении под своего рода гнетом, игом или ярмом бытия-эйдоса, а тем самым и прилагать к ней имя и определение, прозревать единое во многом, тождественное в нетождественном и пребывание в становлении (ср.: «Государство», VI, 507b, 508a; «Теэтет» 185b слл.; «Федон», 99c слл.). Сущее это отделено от вещей, запредельно, или трансцендентно им, что, в частности, выражается в отделенности бытия от потока возникновения. Для Аристотеля же первичная сущность — это то, что не сказывается ни о чем другом, но о чем сказывается все другое («Категории» 2a11 слл.; «Метафизика» III 6, 1003a9; VII 3, 1029a8). Иными словами, сущность — универсальный сток всех свойств, *само*сущее. Впрочем, **для Аристотеля подобным самосущим прежде всего является конкретное «определенное нечто», «вот это» и только потом — всеобщее, вторая сущность.** Но «вот это», очевидно, должно быть составным, т. е. предполагать как форму, так и материю, — и здесь один из пунктов существенного расхождения Аристотеля

с Платоном. Однако для обоих крупнейших античных философов сущность или сущее представляет нечто *тождественное,* нечто *определенное,* причастное цели, смыслу, бытию.

Тождественность же сущего проявляется именно в том, что оно самостоятельно, поэтому все свойства сущности или, говоря языком аристотелевской логики, все предикаты субъекта-субстанции зависят и определяются самой сущностью, а не наоборот. Или иначе: **сущность первее свойств** — и по определению, и по познанию, и по времени (Аристотель, «Метафизика» IV 2, 1004b10; VII 1, 1028a33—34; «Никомахова этика», I 4, 1096a21). Предикаты сказываются о подлежащем, сущем (по Аристотелю); вещи свидетельствуют в своей причастности о парадигме — идее (по Платону). Поэтому **сущее** — то, что **существует через себя,** хотя и по причастности Благу, началу бытийного умопостигаемого мира сущего, а **свойство существует через другое.**

Потому **сущее, бытие представляет подлинную объективную реальность.** (Приоритет объективного зафиксирован в самой структуре падежей древнегреческого языка: именительный — родительный — дательный — винительный. Именительный фиксирует объект-подлежащее; родительный обозначает движение *откуда,* т. е. от объекта к субъекту, говорящему; дательный обозначает пребывание *где,* т. е. здесь, при субъекте, и наконец винительный — движение *куда,* т. е. обратно к началу, к предмету самому по себе.) И все же бытие всегда предполагает иное (сама форма диалогического письма, которую избирает Платон, предполагает *другое,* не нами порождаемое, взаимную сущность, в которой каждое остается все-таки самостоятельным, не теряет своего лица, лика) общение-койнонию, т. е. взаимодействие и связь. Да и в космосе преходящих тел и предметов все находится в связи, симпатии всего во всем, являя притом и бытие по причастности ему; понятие же причастности есть понятие связи. Если же целый мир представляется собранием связей, одних только функциональных зависимостей, то он уподобляется множеству зеркал, которые многократно отражают друг друга, но которых в действительности *нет,* т. е. такой мир бесконечных образов-отражений без действительного прообраза оказывается иллюзорным и мнимым. В таком мире нет смысла, ибо нет системы установленных связей, в нем невозможно устойчивое пребывание, ибо нет бытия, и само человеческое существование оказывается бесприютным, ибо случайно, предоставлено самому себе и должно само себе определять цель и смысл.

4. ЕДИНОЕ И МНОГОЕ

Одно из основополагающих представлений античного миросозерцания — совершенное **превосходство единства над множеством.** В самом деле, единое и сверхсущее Благо и, пожалуй, сверхъединое единое, которому ничто не причастно, — начало бытия и единения. Представлением же этого абсолютного единства в мире в связи с **ним,** называемой причастностью, μέθεξις, служит бытийное единое, единение, представляемое единством пребывания в потоке и течении вещей мира: по слову Стагирита, «единое как [бытийное] единое не подвержено возникновению» («Метафизика» XIII 8, 1084a31).

Поэтому, прежде всего, 1) **явленное единство есть *бытие:*** «быть» — значит быть чем-то одним, единым и цельным. Но если бытие тождественно мышлению, единство — также существенная характеристика мышления: ум — един, ибо мыслит самого себя (Плотин, «Эннеады» V, 3, 5), мысль и постигаемое мыслью в нем — одно и то же, и разделение их чисто условно. Единство указывает на тождественность, а тождественность — принцип познания и мышления, ибо вообще нельзя мыслить, если не мыслится что-то одно, тождественное самому себе, т. е. неизменное и нетекучее (Аристотель, «Метафизика» IV 4, 1006b10). Впрочем, принцип множественности присутствует и в сфере бытия — пока еще как начало мультипликации, умножения тождественных сущностей, в единораздельном «единое-есть». Отсюда **в сфере бытия — множественность форм,** каждая из которых самотождественна и, с одной стороны, связана по закону всеединства и общения-койнонии со всеми прочими, а с другой — сама пребывает во множестве преходящих вещей, при этом нисколько не смешиваясь с ними и не изменяясь, т. е. оставаясь отделенной от них, трансцендентной вещному миру становления.

Кроме того, 2) **единство предполагает *цельность:*** целое — цельно, и прежде всего в том смысле, что имеет цель своей деятельности. Целое — бытийно, поскольку преходящее — телесное — не цело, но состоит из материи и формы и делимо. Что же такое целое? **Целое — прежде всего *неделимое,* т. е. дискретное.** «Дискретное» происходит от латинского discernere — отделять, различать, отличать: только то и может быть познано, что различено, у чего есть свое лицо, лик, облик, т. е. в конечном счете эйдос как умопостигаемый прообраз; поэтому **для Античности дискретное выше непрерывного.** Непрерывное — то, что всегда делимо на всегда делимые части (Аристотель, «Физика» VI 2, 232a23 слл.), т. е. нечто такое, что не может быть разложимо на последние конечные ясно познаваемые элементы и не может быть пройдено до конца, причастное разверзающейся бездне бесконечности. Поэтому **дискретное — характеристика сущего, предела; непрерывное, континуум — не-сущего, беспредельного.** Поэтому и мысль — дискретна, тело же — непрерывно.

А **неделимое** (для атомистов) — **это атом, или амера, — бесчастное, т. е. цельное и единое.** Будучи дискретным и неделимым, атом и есть само бытие (именно поэтому Левкипп и Демокрит утверждают, что, хотя только атомы и существуют и лежат в основе всей реальности, составленной из них, простейших кирпичиков мироздания, тем не менее истинная их природа чувственно не воспринимаема и познается лишь разумом, т. е. *мыслима*), — не может быть части атома, — он может либо быть, либо не быть. Хотя из атомов и состоит вся реальность физическая — атомы и суть эта реальность, — тем не менее они представляют своеобразный аналог идеальной формы, тогда как второй компонент атомизма — пустота — соответствует не-сущей непрерывной материи. Конечно, **большинство античных мыслителей отвергают атомизм** (по Плотину, «атомов же нет вовсе: всякое тело беспредельно делимо» — «Эннеады» II, 4, 7), **тем не менее эйдосы, идеальные бытийные сущности, в действительности суть атомы как неделимые.** Не случайно Аристотель утверждает, что «невозможно знать, пока не доходят до неделимого (τὰ ἄτομα)» («Метафизика» II 2, 994b21). Таким образом, для античного атомизма атом есть

совершенная упорядочивающая структура мира, вносящая в него некий мерный принцип всеобщего мироустройства, так что атом есть мир в малом, или микрокосм.

Совершенное бытийное единство представляется (более поздней) античной философией как чистая **форма,** а множественность — как текучесть **материи. Материя представляет сложность и множественность, тогда как форма проста, т. е. едина, единственна в своем роде и не имеет частей.** Форма соответствует одному, сущему, тогда как материя — несущему, множеству (Аристотель, «Метафизика» IV 2, 1004b26—27; XII 8, 1074a34). Материя — то, что текучее изменяется, и даже сама изменчивость; форма — то, во что, ради чего изменяется, составляет смысл и предназначение изменения, которое бессмысленно само по себе, ибо оно близко к небытию и ничто. Форма — это то, что, с одной стороны, позволяет знать точно и до всякого возможного опыта восприятия и переживания текучего мира, и, с другой стороны, позволяет всякой определенной сущности быть тем, что она и есть.

Поэтому **античное миросозерцание ставит** чистую пустую **форму** неизмеримо **выше материи.** Не случайно греки в классическую эпоху воплотили свое переживание формы в скульптуре, по точности и строгости линии и пропорции не превзойденной ни в одну из последующих эпох: ведь пластика имеет дело с явлением чистой формы в грубом веществе. Не случайно и то, что греки развили геометрию как первую из наук, ибо геометрия также имеет дело с чистой формой, воплощенной и впечатленной в особой тонкой материи.

Замечательна и исключительная чуткость греческой философии к *форме слова* — не только поэтического, но и метафизического: такие ключевые понятия, как NYN («теперь», признак вечности), HΔH («уже», признак бытия), NOEIN=EINAI («мыслить»=«быть», первоначальное тождественное сущее-мыслимое, члены тождества, совпадающие буквально с точностью до перестановки), отлиты в точную и прекрасную геометрически-символическую форму.

Неизменно и тождественно пребывающая бытийная форма, которая «не может быть иначе», есть чистая деятельная **действительность,** единственный настоящий предмет знания, тогда как материя являет **возможность,** способность изменяться, становиться другим, всегда иным. «Одно есть материя, — говорит Аристотель, — другое — форма, и первое — в возможности, второе — в действительности» («Метафизика» VIII 6, 1045a23—24; ср.: «О душе» II 1, 412a10). Поэтому можно сказать, что бытие, форма, энергия — синонимичные характеристики упомостигаемого.

5. ПРЕДЕЛ И БЕСПРЕДЕЛЬНОЕ

Для того чтобы назвать и выявить смысл и сущность всякого события, всякого процесса, всякой вещи, нужно дать ее *определение,* имеющее целью назвать сущность каждого, т. е. выделить ее из нерасчлененности окружающего. Определяя предмет, мы вместе с тем — негативно — определяем и тот фон, окружение, контекст, в котором вещь имеет свое уникальное значение и смысл, — в этом расчленении и противопоставлении мы уже в действительности многое знаем о вещи, еще не зная всего явно.

Выделить же и знать можно только там и тогда, где и когда при вещи есть некий предел или граница, которые только и дают возможность определить ее в качестве вот такой, имеющей вот эту, т. е. вполне определенную, сущность. Однако граница не только отделяет от всего остального, но и определяет вещь как таковую, замыкает ее в ее смысле, так что граница для античной философии имеет значение не столько отделения, сколько собирания. Поэтому предел — это то, что придает вещи и всякому сущему определенность, собирает ее понятийно, ставит в общую космическую иерархию, в которой все распределено по своим физическим и логическим местам, в соответствии со строгим, в логосе коренящимся порядком-таксисом, ибо космос — не невнятная мешанина, но членораздельный организм, живущий и существующий из единого принципа.

Только у определенного может быть смысл, и потому только у него может быть цель. Цель же определяет всякую сущность в ее бытии, ставит предел ее стремлениям, являет и выявляет ее начало как исток и завершение (сами слова «начало» и «конец» — одного корня). Поэтому **античная философия всячески подчеркивает роль предела, конца, конечного в познании, т. е. своей совершенной формы:** по Аристотелю, «форма — цель, а закончено то, что достигло цели» («Метафизика» V 24, 1023a34). Законченное же есть смысловая определенность, завершенность. **Цель есть предел**, τέλος есть πέρας, «целое и законченное или совершенно тождественны друг другу, или родственны по природе: законченным не может быть не имеющее конца, конец же граница» (Аристотель, «Физика» III 6, 207a13 – 14; ср.: «Метафизика» V 16, 1021b305 слл.). Именно предел — начало (он же — конец) прекрасного, соразмерного, благого и точно расчисленного. И **предел-перас вместе с таксисом — принципы организации космоса.**

Отсюда — совершенное превосходство и первенство предела над беспредельным в античном умозрении, что относится, конечно, к благому бытийному и познаваемому, а не к сверхсущему Благу. Предел, конец, цель выражают меру определенности вещи, ее цели и смысла («конечная цель есть предел», — утверждает Стагирит. — «Метафизика» II 2, 994b16), т. е. причастности ее бытию, мышлению и форме, а потому также и Благу. Предел «останавливает» вещь в бытии, отменяет возникновение.

Беспредельное же, как его характеризует Платон в «Филебе» (24b – c), — это «более или менее», τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, неясное и непознаваемое, безбытийное (и потому — худшее), выражающее текучесть мира, его неустойчивость и инаковость, близкие материи. В самом деле, из понятия предела можно получить понятие беспредельного (если вообще у него есть понятие, а не некое смутное представление), а наоборот — нельзя.

Что же такое бесконечное и бесконечность для греков? Классическое определение Аристотеля гласит, что бесконечное — «не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь» («Физика» III 6, 207a1). Бесконечность, по Аристотелю, не является какой бы то ни было сущностью: незавершенная и неопределенная, она не пребывает, но возникает, потому что у нее нет начала (ἀρχή), ибо оно было бы также и его концом, завершением и пределом. Поэтому **бесконечное** (для Аристотеля и его эпохи) **существует только как становящееся,** а не как ставшее (напротив, ранние философы, например некоторые древнегреческие «физио-

логи» — Анаксимандр, Анаксимен, — принимали бесконечное, τὸ ἄπειρον, как завершенное и ставшее — Анаксимандр А9; Анаксимен А1, А5), таким образом, что всегда берется иное и иное, а взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным. Бесконечное — там, где всегда можно взять что-нибудь за ним, ведь там, где вне ничего нет, — это законченное и целое, а бесконечность характеризует прежде всего безбытийное, становящееся. Говоря современным языком, бесконечность может быть лишь потенциальной, актуальная же бесконечность не существует, не относится к сфере существующего и непознаваема.

Бесконечное, присутствующее в мире через текучесть и инаковость, врывается в него неопределенностью и хаосом. Бесконечное для (зрелой) античной мысли — это возможное, стремящееся стать действительным, оно «не охватывает, а охватывается» (Аристотель, «Физика» III 6, 207a25), не имеет и не содержит в себе предела, не определяет, но определяется извне чистой энергийной бытийной формой, которая и есть предел сам по себе. Таким образом, предел — бытие, а беспредельность, бесконечность как становящаяся, потенциальная — становление, материя; ведь если, утверждает Филолай, было бы одно только беспредельное и безграничное, но не было предела, то и вовсе ничего бы не было — ни бытия, ни познаваемого. То же, что не имеет формы, завершенности, определения, — непознаваемо.

Таким образом, **бесконечность непознаваема,** ибо актуальной бесконечности нет, и она недоступна человеческому разуму и потому исключена из познания мира (и если Благо актуально бесконечно, оно выше бытия и познания), потенциальная же бесконечность — только возможная, недостаточная и, стало быть, не проходима до конца. Потенциально бесконечное потому — всегда определяемое и множественное, и следы его различимы не только в телесном, но даже и в умопостигаемом космосе. **Предел — определяющее, дающее смысл и завершенность. Поэтому предел, конец выше и лучше бесконечного и беспредельного** (то же утверждают и пифагорейцы, ставя в известных десяти парах противоположных начал предел на первое место, вместе с благим, единым, прямым, покоящимся — против беспредельного, дурного, множественного, кривого, движущегося и т. д. — Аристотель, «Метафизика» I 5, 986a23 – 26).

И поскольку бесконечность характеризуется неизбывной инаковостью, в ней происходит то, чего не может быть, — например, действительно совпадают противоположности именно потому, что бесконечность может быть только в возможности, реально же не существует. Бесконечность воплощает парадокс — «мнение против привычного», который чрезвычайно важен для мышления, ибо, только натолкнувшись на апорию, мышление впервые имеет повод поворотиться к самому себе, а также обратить внимание на основания мира и собственных суждений: мы не знаем, *что* мы знаем, что мы *знаем,* покуда не столкнемся с затруднением, парадоксом, апорией. И все же парадокс деструктивен, разрушителен, поэтому античная философия стремится одолеть парадокс в мышлении. Так, Аристотель вынужден был разработать специальную теорию движения, основанного на принципе непрерывности, для того чтобы совладать с парадоксами Зенона, отменявшими и опровергавшими, казалось бы, всякую возможность движения в подвижном мире («Физика» VI 1, 231a20 слл.).

6. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ-ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ВОЗМОЖНОСТЬ-СПОСОБНОСТЬ

Для характеристики античного миросозерцания чрезвычайно важны понятия возможности и действительности. В античной философии понятие деятельности соотносится со ставшим, *уже-сущим,* понятие возможности — с потенциальным, становящимся, *еще-не-сущим.* Исходя из представления о цели, Аристотель вводит термины «энергия» и «энтелехия»: «...Дело — цель, а деятельность — дело, почему и „деятельность" (ἐνέργεια) производна от „дела" и нацелена на „осуществленность" (ἐντελέχεια)» («Метафизика» IX 8, 1050a21 — 23). Энергия характеризует деятельность, воплощенную в актуальной осуществленности, действительности, а энтелехия — скорее обретение сущностью своего завершения, конца, телоса, места в иерархии сущего в гармонической прилаженности космоса. «Способностью же или возможностью (δύναμις) называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она — иное» (Аристотель, «Метафизика» V 12, 1019a15 — 16). Надо отметить, что термины эти двусмысленны и двузначны: «энергия» употребляется для характеристики как *деятельности,* так и *действительности,* «дюнамис» же — как *возможности,* так и *способности,* что, очевидно, выражает разные аспекты и стороны понятия.

Основное намерение Аристотеля совершенно ясно: парные понятия деятельности и возможности описывают сферы ставшего и становления, подлинной действительности и еще не сущего, находящегося в процессе возникновения. Чистая деятельность — это прежде всего мышление, поскольку энергия и энтелехия — осуществленность, бытие, а бытие, как сказано, тождественно мышлению. Деятельность постольку относится к мышлению, поскольку характеризует ставшее и пребывающее, ибо мышление мыслит только тождественное и всегда равное себе, находящееся потому вне возможности. В мышлении все мыслимое присутствует как действительно и целиком налично данное, в чистой форме и цельности, вне становления и потому вне возможности становиться иным и другим. Возможность же связана с инаковостью, еще-не-бытием и поэтому с материей: нечто может быть, а может и не быть — здесь нет никакой непреложности и обязательности. И, кроме того, материя как возможное способна объединять и принимать противоположности, т. е. противоречия и нетождественности, которые, с точки зрения Аристотеля, не могут быть в действительности совмещены.

Деятельность, выражающая совершенную действительность, раньше и лучше возможности — логически и онтологически, хотя по становлению, т. е. по возникновению, может следовать после возможного (не случайно и счастье характеризуется Аристотелем как деятельность души в полноте добродетели — «Никомахова этика» I 13, 1102a5 — 6; «Большая этика» II 10, 1208a35). Так, взрослый по бытию, по реализации предназначенной человеку цели предшествует ребенку, а по времени, конечно, следует за ним. А это значит, что небытие самопроизвольно не может породить бытие, материя — форму. Потому и истина, добро и красота не рождаются из чего-либо, не возникают — они просто *есть.* А если есть, стало быть, не зависят от нашего произвола и не пребывают во времени и изменении, а принадлежат миру непреходящего, всегда одновременно

существующего, т. е. вечного и бытийного. Таким образом, деятельное вечно, а вечное — чистая энергия. «Вечное, — как говорит Аристотель, — по своей сущности первее преходящего и ничто вечное не существует в возможности... все вечное существует в действительности» («Метафизика» IX 8, 1050b7 — 17; ср.: «О душе» II 4, 415b14 — 15; «Никомахова этика» IX 9, 1170a18). Тогда что же такое вечное? Оно — не бесконечно продолженная в воображаемое прошлое и будущее деятельность (ибо как раз прошлого и будущего нет: есть только настоящее, «теперь» или «сейчас»). Вечное — это, по слову Августина, nunc stans, «стоящее теперь», вне продолжения, течения и изменения, вне прошлого и будущего. **Вечность — это единомгновенная собранность подлинно сущего, чистой энергии в едином, простом и неделимом моменте — «сейчас».**

Между тем Аристотель говорит о целях достижимых, тогда как Благо — запредельная недостижимая цель (чего сам Аристотель, для которого высшая цель — божественный ум, мыслящий сам себя и потому бытийный, являющийся чистой, беспримесной деятельностью и действительностью, открытый и явленный сам себе в мысли, не принимает — «Метафизика» XII 7, 1072b26 — 27). Будучи же до-, прежде- и сверхбытийным, Благо и прежде всякой деятельности и действительности. И в этом смысле **Благо — абсолютная возможность** (как об этом говорит Плотин), однако возможность **совершенно особого рода:** оно — скорее такая способность, которая всецело собрана и завершена в себе и, не исходя из и от себя, пришла к завершению вне осуществленности, поскольку Благо выше бытия и, стало быть, выше деятельности и действительности, — способность, позволяющая всякой бытийной идеальной форме, а по причастности ей — и вещи, быть пригодной к тому, для чего она и предназначена.

Этим **Благо как возможность, как совершенный покой принципиально отличается от возможности, наличной для телесных вещей:** всякая вещь всегда отчасти есть, а отчасти не есть, всегда преходяща, движется, стремится неизменно к своему концу и завершению, а о таком, как полагают античные мыслители, нет знания, а только более или менее правдоподобное мнение. То, что действительно есть, — это ум, не отличный от бытия, который и есть в самом себе энергия — чистая деятельность и подлинная действительность. Благо же — абсолютно, оно — сверхдейственная, сверхмыслимая и преждедействительная действительность, вне стремления, вне бытия и становления и потому — преждесущая возможность.

Вообще **деятельность выражает меру самостоятельности всякой сущности:** чем более она деятельна (полнота деятельности понимается, разумеется, как определяемая целью, телосом), тем более самостоятельна, тем более независима от любых внешних определяющих оснований и причин. Совершенная энергия — чистое бытийное мышление, сияющий мир взаимосоотнесенных и взаимосвязанных единораздельных идеальных форм, — есть бытийный предел, полная выраженность в бытии и полная определенность.

Возможность же **выражает меру страдательности,** т. е. зависимости и определяемости иным, причастность небытийному. Но Благо сверхбытийно (и потому немыслимо) определяет всю последующую иерархию сущего, поэтому бытийное начало идеального мира — в нем самом, а сверхбы-

тийное — в (безначальном) Благе. И Благо — абсолютная возможность, что означает отсутствие начала в самом Благе, которым оно могло бы определяться, в том числе и такого начала, которое совпадало бы с самим Благом, было бы ему тождественно (поскольку всякое тождество всегда есть тождество между чем-то и чем-то, между собой и собой как не-собой, но своим отражением или образом, — но тогда в нем была бы уже некая множественность). Потому как абсолютная возможность Благо выше как деятельности-действительности, так и еще не проявленной возможности-способности, чреватой энергией, поскольку выше как «всегда-уже-бытия», так и «еще-не-бытия» и образует своеобразную иерархию: абсолютной возможности Блага как недостижимого предела всякого сущего; деятельности и действительности — чистой деятельности или энергии ума; возможности (разных степеней смешения и перехода возможности и действительности) внутрикосмических сущностей, т. е. сверхбытия — бытия — еще-не-бытия. Необходимо, однако, принимать в расчет, что рассмотренное представление о Благе как сверхсущем и абсолютной возможности характерно прежде всего для Платона и платонической традиции, как языческой, так и христианской; в то же время ряд античных мыслителей (Аристотель и тем более многие «досократики») стоят на точке зрения бытия. И все же поскольку для (зрелой) античной философии говорить можно и должно прежде всего о сущем, о бытии и знать точно и непреложно можно только сущее, то она так или иначе движется к выраженному позднее тезису о первенстве деятельности и действительности над возможностью. Осуществление возможности — предел совершенства.

7. ЧИСЛО КАК СУЩЕЕ

Античная философия стоит на той точке зрения, что все познаваемое познается в его единораздельности, т. е. единстве и цельности, но таком единстве, в котором различимы все возможные его последующие членения, — т. е. вместе с принципом различения его внутренней структуры. Таким принципом различения, т. е. видения изначального подлинного облика, прообраза, выступает число. **Число понимается** и принимается (многими) античными мыслителями **как первая сущность, определяющая все многообразные внутрикосмические связи мира, основанного на мере и числе, соразмерного (симметричного) и гармоничного.** Каким же мыслителям свойствен такой взгляд?

Среди греческих мыслителей прежде всего пифагорейцы, а вслед за ними и академики обращали особое внимание на роль числа в познании и конституировании мира. «Числу все вещи подобны», — утверждает Пифагор (фр. 28). Не следует, однако, понимать это утверждение так, как истолковывает его Аристотель, а именно, что все вещи состоят из числа, поскольку число допустимо лишь мыслить, но нельзя искать среди вещей. Как поясняет просвещенная Теано, «и многие эллины, как мне известно, думают, будто Пифагор говорил, что все рождается из числа. Но это учение вызывает недоумение; каким образом то, что даже не существует, мыслится порождающим? Между тем он говорил, что все возникает не из числа, а согласно числу, т. к. в числе — первый порядок, по причастности которому и в счислимых вещах устанавливается нечто первое, второе и т. д.» (фр. 6).

Таким образом, **число** выступает **как принцип познания и порождения, ибо позволяет нечто различать, мыслить как определенное, вносить предел в мир и мысль.** Поэтому число — первое из сущего, чистое бытие, — как таковое оно есть нечто божественное. «...Природа числа, — говорит Филолай, — познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей — ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, если бы не было числа и его сущности» (B 11; ср. B 6; Гиппас. Фр. 11; Платон, «Тимей» 35b – 37c; [Платон], «Послезаконие» 977d; Плотин, «Эннеады» VI, 6, 9) — именно в этом смысле следует понимать утверждение «все есть число». Число есть чистое идеальное бытие, первый образ безобразного Блага и первый прообраз всего существующего. Поэтому **число — наиболее достоверное и истинное, первое во всей иерархии сущего, начало космоса.**

Число играет первенствующую роль и в так называемом неписаном, или эзотерическом, учении Платона, ἄγραφα δόγματα, не зафиксированном в текстах самого Платона и дошедшем до нас лишь в реконструированном виде из отдельных свидетельств его учеников и последователей. Согласно этому учению, следы которого мы находим у Аристотеля, его ближайшего ученика Теофраста и позднеантичных неоплатоников, в основе всего лежит единица — начало тождественности, принцип формы и неопределенная двоица — принцип инаковости, или материи, которыми и порождается вся иерархия сущего — эйдосы и числа, души и геометрические объекты, физические тела. Принцип числа оказывается тем основанием, на котором покоится (более позднее) античное миросозерцание с его обостренным переживанием бытия, присутствующего в космосе, но не смешанного с ним.

Единица и двоица

Каким же образом образуется само число? Главная роль здесь отводится **единице,** μόνας. **Единица — первое и наиболее точное отображение первоединого,** ἕν, **Блага.** Единица и есть первое начало — сущего, познания, самого числа. **Единица** — 1) **первая из сущего,** само мыслимое бытие. Единица — 2) **вне становления, представляет единое** — начало сущего, не подверженное возникновению, и, по существу, есть начало объединяющее, сдерживающее и отъединяющее бытие от становления. Далее, единица 3) **проста, бесчастна и неделима, не имеет никаких частей.** По точному определению Евклида, 4) единица «**есть то, через что каждое из существующих считается единым**» («Начала» VII. Опр. 1; ср.: Прокл, «Начала теологии», 1), т. е. само то обстоятельство, что вещи в мире текучего и преходящего все же отдельны, *единичны,* обусловлено предшествованием им по бытию единицы. Потому-то 5) **единица — проявление первоединого — и есть первое начало,** ἀρχή, всего, также и самого числа, и его мера. Итак, по словам латинского неоплатоника Макробия, единица — образ единого, источник и начало числа, монада, прообраз, — начало и конец всех вещей (Комментарий на «Сон Сципиона» I, 6, 8).

Однако если бы была положена одна только единица, вне множественности и инаковости (вторая гипотеза платоновского «Парменида»), то не был бы возможен весь тот мир, который, хотя и имеет в глазах антич-

ных мыслителей меньше реальности, чем одно только мыслимое, тем не менее является первым чувственно данным и воспринимаемым; не было бы возможно также само рассуждение об этом мире. Поэтому **наряду с одной-единственной единицей должно быть и начало множественности, отличное от единицы** (ибо она *одна*), начало мультиплицирующее и размножающее. Подобное начало пифагорейцы, а вслед за ними платоники называют **неопределенной двоицей,** ἀόριστος δυάς. «Полагая, — говорит Прокл, приводя слова Спевсиппа, схоларха древней Академии, преемника Платона, который сам передает воззрения «древних», т. е. пифагорейцев, — что единое лучше сущего и что сущее от него зависит, они освободили его от статуса [единственного] начала. Считая, что если полагать единое, мыслимое исключительно само по себе, без других [начал] как таковое, не сополагая ему никакой другой элемент, то ничто иное не возникнет, они ввели в качестве начала сущих неопределенную двоицу» (Комментарий на «Парменида». — Plato Latinus III. L., 1953, p. 38).

И если **единица — начало точности, определенности и неизменности, то двоица — неточности, неопределенности и изменчивости.** Двоица представляет множественность, чистую инаковость, неупорядоченность и неоформленность. Поэтому-то двойка — 1) вторая, последующая после единицы, есть самый **принцип следования;** более того, она представляет оконечность иерархии целого как *материя.* Двоица, или диада, 2) **ответственна за наличие в мире неравного и становящегося,** поэтому она — неопределенное, т. е. «большое и малое», «более или менее». Двойка — 3) **составная, имеет части, делима.** Кроме того, благодаря ей 4) **всякое существующее стремится покинуть свое наличное состояние, превратиться во что-то другое.** Наконец, 5) **диада не может служить мерой, хотя тоже является началом.**

Таким образом, число как синтез предела и беспредельного образуется в сфере идеального парой принципов — самотождественной единицы и неопределенной двоицы (которая представляет первую, единственную и неделимую единицу как бесконечное множество единиц, по-прежнему неделимых). Но в каком смысле можно говорить о двоице как начале? Здесь неизбежно присутствует некоторая трудность: с одной стороны, двойка выступает как *начало,* противостоящее и противоположное единице, следующее за ней, но от нее неотделимое. Как принцип двойка неделима, но она представляет множество, имея свое собственное начало также и от единицы (хотя как принцип она самотождественна), — совершенно определенная, она представляет неопределенность, ничто. Двоица вносит раздвоение в самые принципы, ибо их два. Поэтому двоица также делима, выступает как представление безмерного и инакового. Подобная двойственность неслучайна: она связана с самой природой неопределенной двоицы. Это значит, что в паре «единое — неопределенная двойка» принципы онтологически не уравнены: первое, оставаясь неущербным, являет также и другое, инаковое, т. е. связано с негативным началом, как бы чревато им, производя его без убыли для себя. **Двоица — это принцип рефлексии** (именно поэтому без нее, без инаковости, нет ни бытия, ни познания), она — как бы зеркало, зависящее от первого, от единицы, отражающее то, чем само не обладает, зависящее от первого, единицы и тем самым «расставляющее», размножающее ее, неумножимую саму на себя. **Синтез же двух начал впервые проявляется в тройке.**

Между тем **единица — не число, а основание числа.** Числа порождаются двумя упомянутыми принципами, причем единица представляет аспект тождественности и единства, а двоица — инаковости и множественности. **Единица выступает как *форма* числа (тетический, позитивный принцип), а двоица — его *материя* (антитетический, негативный принцип)** (Аристотель, «Метафизика» XIII 7, 1081a13 слл.; Плотин, «Эннеады» V, 4, 2). Принцип множественности, обращенный на саму первую и единственную единицу, умножает ее в две и в бесконечное множество единиц, ибо там, где положено другое, второе, положено и все множество единиц. Из этих-то неделимых, но теперь уже многих единиц и состоит число — не механическая их сумма, но органическое, синтетическое единство.

Таким образом, число — это синтез предела и беспредельного, тождественного и инакового, τὸ ἓν καὶ πολλά, едино-множественное. Сам божественный дар мудрости, как говорит Платон, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность («Филеб» 16 c; ср.: Плотин, «Эннеады» VI, 6, 1 слл.). Число поэтому есть мерное, оформленное множество, взятое как нечто единое, первая энергийная бытийная сущность, отступающая от обоих начал и как бы «держащая» в нераспадающейся синтетической связи единство и множество, тождественное и нетождественное (в числах проявляющееся как нечетное и четное), предел и беспредельное.

Число, которое в триаде «единица — число — множественность» опосредует, «держит» крайние термины, **всегда причастно не только единству, но и инаковости,** которое для него проявляется во множественности, — в том, что чисел много, а также в том, что в них можно различать отдельные единицы, далее не разложимые. Между тем **пифагорейцами было открыто свойство несоизмеримости величин;** например, в отношении диагонали квадрата к его стороне неизбежно присутствует некая иррациональность, поскольку отношение это не может быть выражено ни числом, ни соотношением чисел, — стало быть, его нельзя помыслить (хотя и можно представить наглядно в воображении). Это не значит, что числа сами по себе несоизмеримы: их мера неизменна — это неделимая единица, — но значит, что даже число оказывается неспособным всецело, до конца и без остатка измерить, определить и пронизать собой видимый мир, который хотя и несет в себе черты (трансцендентного ему) вечного и умопостигаемого, тем не менее никогда не может уподобиться ему полностью и целиком (ср.: Платон, «Тимей» 37c — d). Помимо неизменно точных числа и эйдоса, в мире всегда присутствует некая аберрация, искажение, которое не может быть отменено и познано даже и числом. **И хотя число противостоит беспредельному** (Плотин, «Эннеады» II, 4, 15), **оно все же вторгается в мир, так что не все в нем оказывается мыслимым и счисляемым, что и проявляется в свойстве *несоизмеримости.*** Этим задается важнейшее для античной философии и науки *отличие от числа от величины.*

Мера. Математическое и идеальное число

Совершенно особое место в греческом умосозерцании занимает понятие *меры* (μέτρον). «**Ничего слишком»,** μηδὲν ἄγαν, **ничего сверх меры, —**

один из фундаментальных и в то же время наиболее сокровенных заветов античной культуры может служить тому подтверждением. Все, что превышает меру, уклоняется в ту или иную крайность, необузданное и чрезмерное, и представляет становящееся и небытийное, беспредельное, преходящее и безóбразное, склоняющееся ко злу и обреченное смерти (не случайно саму добродетель Аристотель определяет прежде всего в терминах меры — середины между двумя крайностями, а наивысший расцвет человека, ἀκμή, приходится где-то на возраст около 40 лет, когда он в наибольшей степени способен, удерживаясь на самом острие лезвия, соединять бодрость тела с умудренностью духа). Вне перемен — бытие. **Бытие и есть форма, а мера «держит» предел и беспредельное, между которыми нет соотношения и пропорции, но которые присутствуют уникальным, т. е. мерным, образом в каждой вещи, так что мера выступает посредником между бытием-определенностью и становлением-неопределенным.**

Поэтому для греков мудрый и свободный — тот, кто блюдет во всем меру. Мера же прежде всего связана с числом, ибо мера — точна, вне приблизительности и непознаваемости «более или менее», определенна, т. е. причастна пределу, и, как и истинное знание, не может быть иной. Поэтому-то *мера — начало, начало познания,* выражение несмешанного присутствия бытия в становящемся, ведь сам познающий представляет собой существо становящееся, находящее свою опору в бытии вне становления (Платон, «Филеб» 18a — b, 25b; Аристотель, «Метафизика» V 6, 1016b18; X 1, 1052b20 — 24). Мера и есть выражение возможности такого пребывания в единственной точке, из которой можно не уклоняться в чрезмерность и потому пребывать в успокоении, покое бытия, синтетического соединения, как это происходит в числе, предела и беспредельного, единого и многого, тождественного и инакового.

Античные мыслители вводят разнообразные и весьма тонкие различения, связанные с числом, предпринимая попытки, особенно частые в поздней Античности, в неопифагореизме и неоплатонизме, истолкования значений тех или иных чисел (например, у Ямвлиха и Анатолия) в пределах первой десятки. Основываясь на пифагорейской аритмологии, **Платон в конце жизни развивает учение о разных типах числа — математическом и эйдетическом, или идеальном** (ср. изложение и критику этого учения у Аристотеля: «Метафизика» XIII 6, 1080a12 слл.). *Математическое число* — это число, которое получается из предыдущего прибавлением единицы (греческие математики признавали только натуральные числа). А для этого нужно наряду с первой и единственной единицей признать операцию прибавления единицы, т. е. фактически неопределенную двоицу, дающую нескончаемое множество единиц. *Эйдетическое же число* — сущее само по себе и, хотя находится в некотором числовом ряду, тем не менее оно не связано с соседними числами через прибавление или отнятие единицы. В этом смысле идеальное число — это принцип математического числа — это сама по себе «двойка», сама по себе «тройка» и т. д., и их можно рассматривать как начала всех возможных двоек, троек и т. д., причем единицам идеальных чисел нет нужды быть взаимно сопоставимыми, — они оказываются различенными как начала различных идеальных чисел. Вопрос о разных видах числа изучался в древней Академии, его отголоски можно обнаружить и у Аристотеля (Аристотель, «Физика» IV 14, 224a2 слл.).

Число и величина

Наличие двойственности — пары начал: бытия и становления, — выражается также в различении Античностью понятий *числа* (ἀριθμός) и *величины* (μέγεθος). Число (математическое) — это такое множество, в котором можно различить неразложимые далее дискретные составляющие, т. е. неделимые единицы. Величина же — это множество, беспредельно делимое в каждой своей части, т. е. непрерывное (Аристотель, «Физика» VI 2, 232a23). **Число** поэтому **в большей мере представляет единство, предел, логос и смысл, величина же — множество, беспредельное, стихию становления** (что соответствует разделению на счислимое и несчислимое множества). Это одна из причин отделения Платоном сферы дискретных в своей основе, неразложимых чисел и идей от сферы величин — геометрических фигур, которые хотя и несут умопостигаемые признаки, но также сродны телесным, физическим величинам в своей наглядной представимости и беспредельной делимости.

Между дискретным и непрерывным нет перехода; дискретное — признак идеального бытийного мира, непрерывное — признак мира телесности, **поэтому их и рассматривают в Античности разные науки: арифметика — числа, геометрия и физика — величины.** Число и величина взаимодополнительны, но также и взаимоисключающи. И если **число идеально, то величина пространственно выражена.** Можно говорить о символическом представлении чисел в величинах (например, единицы — в точке, двойки — в линии и т. д.), но только как изображении первых в последних, а никоим образом не их отождествлении: число и величина, бытие и небытие никогда не сойдутся, между ними античная мысль в отличие от европейской всегда полагает водораздел.

Не только тождественное, но и инаковое по-разному проявляется в числе и величине, что выражается в их разном отношении к *бесконечности.* Прежде всего, как доказывает Аристотель, не может быть актуально бесконечного тела — актуальная бесконечность вообще непознаваема. Бесконечное тело, бесконечная величина непознаваема, «непроходима» ни мыслью, ни чувствами до конца (ибо конца-то у нее и нет), у нее нет места в космосе, она не может быть ни подвижной, ни неподвижной, в ней ничего нельзя различить с определенностью, поэтому ей можно приписать любые, взаимоисключающие определения и предикаты. Тем самым она самопротиворечива и потому невозможна. Но величина не может быть также и потенциально бесконечной: хотя и причастная инаковости и становлению, она все же представляет собой нечто цельное, охватное и единственное.

В некотором смысле тело, величина является «верхним пределом» самой себя, она — своего рода собственная непрерывная цельная «единица», которая может быть только уменьшена, т. е. делима, но не увеличиваема (иначе это будет уже совсем другая величина). Число же не может быть сколь угодно делимо, ибо его основа и наименьший элемент, единица, не имеет частей и неделима. Поэтому единица — дискретное целое, «нижний предел» числа, так что, по словам Стагирита, «для числа имеется предел в направлении к наименьшему, а в направлении к большему оно всегда превосходит любое множество, для величины же наоборот: в направлении к большему бесконечной величины не бывает» (Аристотель, «Физика» III 7, 207b слл.). Таким

образом, (математическое) **число может быть бесконечно увеличиваемо, но не уменьшаемо, тогда как величина, наоборот, может быть беспредельно делима, но не увеличиваема.** Пределом же, ограничивающим бесконечное, в одном случае в отношении прибавления-увеличения, в другом — в отношении уменьшения-деления, служит целое, в одном случае — дискретная единица, в другом — сама непрерывная величина. Тем самым задается также и *разделение двух типов бесконечности:* путем прибавления и путем отнятия, т. е. превосхождением дискретного и делением непрерывного, что Платон называет бесконечным в большом и в малом, связанным с операциями удвоения и половинного деления, соответствующим опять-таки не сводимым друг к другу понятиям тождественного и инакового, единого и многого, дискретного и непрерывного (Анаксимен, А5).

8. РАЗУМ. СТРУКТУРА ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

Античная философия стоит на том, что **только разум выявляет** — не только показывает, но и доказывает — **абсолютную достоверность и непреложность, т. е. истину,** только разум сверхсубъективен в человеке и универсален, т. е. всеобщ. Только разум постигает вещи такими, какие они суть в действительности, в своем вечно-сущем прообразе. Только разум причастен наиболее устойчивому, тому, в чем нет постоянной смены состояний. Только разумно выверенное и рационально оправданное может быть допущено в мир, только на нем зиждется точное умозрение-эпистеме. (Ясно, что это относится к тем более поздним периодам, когда в античную философию входит тема «разума» и начинаются дискуссии о нем.)

Одним из важнейших основоположений античной философии является, как сказано, тезис, который в более поздней формулировке именуется тезисом о тождестве бытия и мышления. Разум — это совокупность или система идеальных форм-сущностей, образующих умопостигаемый или ноэтический бытийный неизменный космос, устроенный по принципу всеединства, в котором, как говорит Прокл, «все проникает все», все идеи находятся каждая в другой и каждая притом отдельно, в котором мыслящее в действительности неотличимо от мыслимого («Начала теологии», 176; ср.: Плотин, «Эннеады» V, 5, 1 слл.). Умопостигаемый этот мир есть чистая энергия, т. е. действителен и деятелен, и есть бытие, подлинное *есть.*

В соответствии с общеантичным принципом иерархии (зрелая) **греческая философия выстраивает и иерархически расчлененную структуру разумных познавательных способностей.** При этом, как говорит Платон в «Государстве» (VI, 511d—e), следует, с одной стороны, **различать способности, относящиеся к познанию умопостигаемых предметов** (а только здесь и возможно подлинное познание) — ***ум*** (νοῦς, или мышление — νόησις) и ***рассудок*** (διάνοια). **Разум,** вторит ему Аристотель, — «высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум» («Никомахова этика» X 7, 1177a21). С другой стороны, **следует выделить постижение, смутное и неверное, телесных и преходящих вещей *мнением*** (δόξα) **и *уподоблением*** (εἰκασία), дающее лишь более или менее правдоподобное представление о том, что не является непреложным и может происходить и так, и иначе. Платон подчеркивает, что **четыре указанные способности соотносятся между собой как высшие и низшие,** разнящиеся по степени достоверности и точности, отражения

и восприятия самодеятельных идеальных сущностей: чем меньше инаковости (проявления действия принципа неопределенной двоицы), тем выше стоит предмет познания в общекосмической иерархии, тем выше соответствующая ему способность познания. И конечно, в такой структуре выполняется принцип телеологии, ибо низшее всегда существует ради высшего как своей цели (Аристотель, «Большая этика», II 10, 1208a 13 – 15).

Очень важно здесь различение ума-нуса и рассудка-дианойи. Наивысшая из всех познавательных способностей — **разум,** ибо он в наибольшей мере причастен бытию, он и есть само бытие, само чистое мышление, идеальный космос объективных телосов-целей, — только в разуме и для разума выполняется тождество бытия и мышления. Разум ни с чем не смешан, запределен, трансцендентен миру и есть чистая и последняя данность и деятельность (Аристотель, «О душе» III 5, 430a17 – 19). Разум и рассудок последовательно различаются в Античности как созерцательная — разум и есть созерцание (одновременно постижение предмета мысли в мысли через их совершенное отождествление) — и дискурсивная (имеющая дело с последовательностью сознательных актов) способность; соответственно этому разделению Плотин различает два вида самопознания: разумное и дискурсивное («Эннеады» V, 3, 4). Разум *беспредпосылочен* (ср.: Платон, «Государство», VI 510e), ибо опирается в безопорном Благе, бытийно же зависит только от самого себя. Рассудок предпосылочен и зависит в мышлении от идеальных форм-эйдосов. Разум — это *созерцание,* как бы единомгновенный целокупный охват всех прообразов сущего; рассудок — это *рассуждение,* последовательное связывание образов по логическим правилам и канонам, своего рода распутывание по закону логоса единого клубка цельного знания, представленного в разуме. **Разум всеобщ, он есть актуальная, полностью завершенная энергийная данность, чистый акт; рассудок — всегда частичен, причастен полноте и возможности.** Разум — познание самих принципов, первоначал; рассудок — познание на основе знания принципов. Разум пребывает в сфере вечного и неизменного (Платон, «Федон» 79c – d), рассудок — в сфере длительного и временного. Разум связан прежде всего с актом понимания, рассудок — с процессом объяснения. Разум — это как бы прыжок через пропасть, рассудок — предваряющий разбег. При этом из уже понятого можно post factum выстроить логически оправданную непротиворечивую цепь рассуждений, содержание которых не следует со всей необходимостью из акта разумного понимания, хотя оно и невозможно без предыдущего подготовительного дискурсивного рассуждения и размышления. Если продолжить аналогию, то разбежавшийся не обязательно должен перепрыгнуть через пропасть (а полет — не то же самое, что разбег), хотя перепрыгнувший обязательно должен предварительно разбежаться. Поэтому разум — это синтетическая единораздельность и простота тождественного объединения, тогда как рассудок — аналитическая разделенность, сведенная рассуждением в единство.

Разум — наиболее ценное из того, чему причастен человек, некая абсолютная бытийная данность, не сводимая к одной только индивидуальной субъективности, — потому что разум есть чистое недискурсивное мышление, являет *подлинную мудрость,* σοφία, цель стремления философа, в котором он только и обретает покой и пребывание. И это знание,

мудрость, постижимая одним только разумом, есть самое точное и достоверное умозрение (Аристотель, «Никомахова этика» VI 7, 1141a17 слл.), ничего не производящее, не конструирующее, но только открывающее — созерцающее и затем доказывающее, в созерцаемом же уже все *есть*. Потому и говорит Аристотель, что «ум направлен на первоначала вещей умопостигаемых и сущих; ...ум имеет дело с первоначалами. Мудрость же сложена из знания и ума. Ведь мудрость имеет дело и с первоначалами, и с тем, что происходит из первоначал и на что направлено знание; поэтому в той мере, в какой мудрость имеет дело с первоначалами, она причастна уму, а в той, в какой она имеет дело с вещами доказуемыми, существующими вслед за первоначалами, — она причастна [дискурсивному] знанию» («Большая этика» I 34, 1197a21 — 29). Разум как всеединая совокупность идеальных форм — первообразов — это своего рода линза, собирающая, фокусирующая божественный свет разума воедино, в пучок, так что идея, эйдос вещи — это как бы фокус, в котором в познании и является сам предмет.

Повсюду — не только в космосе, но и в устройстве души и в работе ума — античная философия обнаруживает ту же иерархичность устроения и твердое отделение бытия от небытия, тождественного от инакового. Структура рациональных способностей предстает в Античности в общепринятом, находящем продолжение в византийской и схоластической психологии **учения о «частях души» — ее способностей познания, проявляющихся в созерцательной и деятельной жизни (хотя сама душа проста и бесчастна).** Учение это представлялось во многих, зачастую значительно разнящихся теориях, опиравшихся на трехчленное либо двухчленное (соответственно четырехчленное) деление способностей души (ср.: Ксенофонт, «Киропедия» 6, 1, 41). Платон утверждает наличие бессмертной разумной и смертной частей души, из которых последняя делится на аффективную и вожделеющую («Тимей» 69c слл.; «Федр» 246a слл.; «Государство» IV, 435b; «Филеб» 22c). Аристотель же, принимая двухчленную формулу (впрочем, в другом месте Аристотель следует платоновскому троичному делению душевных способностей — «Топика» II 7, 113a36 слл.; IV 5, 126a8 — 10), различает разумную, причастную логосу часть души, и неразумную: «Существуют две части души: наделенная суждением и лишенная его; теперь нужно предпринять разделение в той, что обладает суждением. Предположим, что частей, наделенных суждением, тоже две: одна — та, с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть инакими; другая — та, с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть и такими, и инакими]» («Никомахова этика» VI 2, 1139a5 слл.; ср. I 13, 1102a29; VI 6,1140b26 — 28; 13, 1144a10 — 12, b14 — 17; «Большая этика» I 5, 1185b3). В итоге насчитывается **четыре части, способности единой** души. Первая из них — 1) **научная,** ее добродетель — **мудрость** (σοφία), с ее помощью познаются первые начала, осуществляется познание и мышление, что соответствует платоновским разуму и рассудку; вторая часть души — 2) **рассчитывающая, или составляющая мнение,** ее добродетель — **рассудительность** (φρόνησις), что, пожалуй, соответствует платоновским мнению и уподоблению. Не обладающих же суждением частей также две: 3) **стремящаяся, или влекущаяся,** ей соответствуют нравственные этические добродетели, эта часть отвечает скорее платоновскому «страстному», аффективному началу души; наконец, это 4) «**питательная**» **часть,**

или **растительная, вегетативная,** у которой нет добродетели и которая отвечает вожделеющей части души по Платону.

Как сказано, идея или эйдос для Платона — это вечносущий парадигматический формальный прообраз вещи, во-первых, наделяющий ее бытием и определенностью и, во-вторых, позволяющий знать ее как таковую, т. е. не путать ни с какой другой. Идея — сущая, вещь — не вполне сущая, существующая только по причастности своему бытию-идее, и познание вещей — возвращение к их первообразам, к их сущим истокам. Поэтому Платон вводит учение о припоминании-анамнесисе и врожденных идеях: здесь, в мире, находящаяся душа, сталкиваясь с предметом, имеет повод «вспомнить» об уже виденном, уже знаемом ею в качестве прообраза, которому она причастна (ведь она сама — из «того», т. е. умопостигаемого мира), затемненного и затуманенного сумраком здешнего текучего мира. «Если, — говорит Платон, — рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, „познавать" означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это припоминанием, мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» («Федон» 72e — 76c; ср.: «Федр» 249b — 250d; «Менон» 81b — d; «Филеб» 34b — c). Врожденные идеи — это присутствие бытия в человеке, которое в нем не зависит от него самого, — от человека зависит только усилие разглядеть в себе нечто большее самого себя.

Вслед за Сократом Платон указывает здесь на то обстоятельство, которое затем станет определяющим в новоевропейской трансцендентальной философии: для того чтобы действительно, т. е. точно что-то знать, надо *уже* заранее это знать. Скажем, из эмпирического наблюдения трех лошадей, трех деревьев и т. д. мы никогда не извлечем понятие числа «три» — ни как математического, ни как идеального. Чтобы знать строго, иметь возможность обосновать свое знание с помощью формально-логических выводов и рефлексивных, обращенных на себя процедур, необходимо, чтобы разум уже был причастен неким априорным, доопытным структурам, присутствующим также и в природных предметах познания. Эти доопытные формы-структуры разума существуют действительно, объективно (т. е. независимо от нашего произвола и желания), так что одни и те же идеальные формы в виде законов мира (физических), души (психологических), общения и поведения (нравственных), общества (культурно-исторических и политических) разум открывает как в себе, так и в самих вещах.

9. ВООБРАЖЕНИЕ И ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ СУЩНОСТИ

Античная философия рассматривает бытие как постижимое одним только разумом, но не воображением: **бытие можно мыслить, но нельзя представлять наглядно.** (Идея круга позволяет знать круг со всеми его свойствами, а также представлять его наглядно, но сама не кругла и безвидна.) И все же воображению отводится весьма важная роль. **Воображение, или фантазия,** φαντασία, — это 1) **способность познания, отличная как от чувственного ощущения, так и от рассудка,** связанная с необязательностью замысла, — из всех способностей познания воображение в наибольшей степени произвольно (Аристотель, «О душе» III 3, 427b14 слл.), пото-

му что в воображении присутствуют вещи, реально не существующие, которым оно придает статус как если бы сущих. Кроме того, **воображение** 2) **конструктивно.** Оно может представлять (но не мыслить) реально не существующее (например, кентавра или трагелафа), и потому его предметы имеют совершенно особый онтологический статус: они не сущие и не не-сущие, — они *воображаемые,* т. е. мнимые. Так что фантазия — 3) это то, что **всегда имеет дело только с феноменом, явлением, видимым, кажущимся,** а не с подлинно сущим, бытием. Поскольку же 4) воображение не достоверно, но произвольно имеет дело с тем, что может быть и так, и иначе, то **в воображении можно впасть в ошибку, в заблуждение, и воображение как инаковое оказывается сродным злу** (ад — это не реальное место, но воображаемое, и чтобы избавиться от ада, надо избавиться от произвольностей воображения, обуздать, укротить его). Поэтому фантазия оказывается связанной с не-сущим, особой материей, которую античные мыслители, в частности Прокл, сближают с материей интеллигибельной: воображение являет некую связность, чистую непрерывность, в которой возможно последовательное воплощение, воссоздание, прочерчивание величины и геометрической фигуры. Наконец, 5) **воображение представляет промежуточную познавательную способность, среднюю между чувственной и рассудочной, между сферой телесного и умопостигаемого, хотя и отличную от того и другого:** с телесным воображаемое роднит наглядная представимость его предметов, с умопостигаемым — возможность воплощать и представлять в себе предметы, наделенные неизменными умопостигаемыми свойствами.

В античном миросозерцании особую роль играет *понятие промежуточной сущности.* В самом деле, вся иерархия космоса может держаться лишь на промежуточных, посредующих сущностях, стоящих в должном отношении ко всем другим и определенно отделенных от всех других, имеющих другой космический и онтологический статус. Промежуточное выступает поэтому как *мера.* «Божественный дар, — говорит Сократ в платоновском „Филебе", — 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 сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы каждый раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть трех идей, какого-то их иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между (τὸ μεταξύ) беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем. Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их, поучать друг друга; но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется — то раньше, то позже, чем следует, и сразу после единства помещают беспредельное; промежуточное же (τὰ μέσα) от них ускользает» (16c — 17a). Значит, **промежуточное — это единство предела и**

беспредела. Более того, **промежуточное есть то, что может опосредовать противоположности, дабы избегать действительного их совмещения,** coincidentia oppositorum («в возможности, — говорит Аристотель, — одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, а в действительности нет» — «Метафизика» IV 5, 1009a35 — 36; ср. IX 9, 1051a10 — 12), поскольку в иерархии разных уровней сущностей высшее выступает как акт (форма) по отношению к низшему, а низшее — как возможность (материя) по отношению к высшему.

В структуре же и уложении познавательных способностей **роль промежуточного отводится рассудку,** который имеет дело со средним между чувственным и мыслимым, мнением и знанием. Предмет рассудка — геометрические фигуры, которые в системе Платона занимают промежуточное, среднее положение между эйдосами и телами. «Платон утверждал, — свидетельствует Аристотель, — что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один» («Метафизика» I 6, 987b14 — 17; ср. XI 1, 1059b7 — 8). Но ведь геометрические фигуры также и предмет воображения. Тем самым, будучи разными познавательными способностями, рассудок и воображение сходны в том, что то и другое суть среднее, опосредующее в познании. (Среди четырех указанных познавательных способностей — разума, рассудка, воображения и чувственности — выделяются две тройки: разум — рассудок — воображение и рассудок — воображение — чувственность, которые во многих чертах типологически сходны.)

10. СОЗЕРЦАНИЕ. ТЕОРИЯ И ПРАКСИС

Итак, если знание имеет дело с тем, что иначе быть не может, то оно выявляет бытие и сущее, а значит, и философия призвана не порождать, но показывать то, что есть само по себе, что подлинно есть и не зависит от наших творческих способностей (прежде всего — от воображения). В понимании античного мыслителя главная его задача — открывать то, что точно и гармонично установлено (не им), чему он причастен как член космоса и во что вплетен, — увидеть, как говорит Плотин, то, чем каждый, в сущности, уже обладает, то, что ближе человеку его самого, но не всегда замечается им. Поэтому высшая цель ума — созерцание, т. е. самоопределение индивидуальной души в устойчивом пребывании чистой энергии всеобщего «нуса», разума, которому причастен познающий. Поскольку же разум и бытие — одно и то же, то в безвидном, безобразном видении и внимании к прообразам видимого мира человек переключается, как бы неожиданно впадает в совершенно иной режим существования — от текучей рассеянности переходит ко всецелой собранности, в длительности времени переживает опыт вечности.

Античные мыслители подчеркивают преимущество созерцания перед практической деятельностью, теории — перед праксисом, что оказывает влияние и на последующую философию. Когда приговоренному к смерти и ищущему утешения в философии Боэцию в тюрьме является женская ее персонификация, то на верхнем крае одеяния, покрова фи-

лософии оказывается начертанной буква θ (теория), на нижнем же — π (практика), что указывает на верховенство первой и подчиненность второй. В самом деле, созерцание — чистая деятельность, свою цель имеющая в самой себе, а практика — деятельность незавершенная, к которой неизменно примешана никогда до конца еще не реализованная возможность. Как говорит Платон, высшее и лучшее из доступного человеку (хотя и весьма трудное; «все прекрасное трудно», по греческой поговорке) — умозрение, теория («Государство» VII, 518c – d; IX 582c), т. е. созерцание, через которое только и можно обрести смысл и оправдание как отдельной человеческой, так и общественной, полисной жизни. Созерцание — лучшее из доступного человеку, только в нем он утрачивает черты случайного существа и открывает непреходящее, божественное. Оттого-то созерцание ценно само по себе и доставляет блаженство мыслящему, причастному беспримесному бытийному умозрению-общению идеального космоса (Аристотель, «Метафизика» XII 7, 1072b24 – 27; «Никомахова этика» X 8, 1178b25 слл.).

Но коль скоро созерцание приводит человека к успокоению, избавлению от бессмысленной сутолоки и суеты, оно сродни своего рода недеянию, потому что открывает законченную деятельность и действительность, которая вовсе не нуждается в дополнении и завершении человеческим действием. От человека же зависит лишь совершение усилия успокоения и удержания себя в этом чистом энергийном состоянии созерцания-недеяния. И тогда становится понятным сообщение Элиана о том, что «Сократ утверждал, что бездеятельность — сестра свободы. В доказательство он приводил мужество и свободолюбие индийцев и персов, и, наоборот, в высшей степени оборотистых фригийцев и лидийцев, привыкших к игу рабства» («Пестрые рассказы» X, 14).

Созерцание, таким образом, предполагает некую совершенную восприимчивость и способность внимания — удержания себя в состоянии видения и ведения того, что не изобретается и не выдумывается, а является как абсолютно данное. Иными словами, **самобытная и самобытийная истина не нуждается в наших практических усилиях для ее образования или порождения, ибо есть всегда, сама по себе, завися только от Блага. Нам же следует лишь не мешать самопроявлению истины,** удерживая себя в состоянии собранного и ответственного недеятельного созерцания (что ни в коем случае не означает бездеятельности: ведь созерцание и есть чистая энергия, т. е. деятельность и действительность). Философа поэтому не гнетет страх, ибо если мыслитель оставит все *как есть,* без практических усилий преобразования, он вовсе не придет к краху, к ничто, — ведь мыслящий пребывает в объективном и самостоятельном, не им порождаемом идеальном мире.

Потому античная философия рассматривает теорию, θεωρία — как пребывание (жизнь) ума в полноте и преизбытке общения сущностей идеального космоса, причастность божественному в созерцании. **Созерцание — лучшее и высшее, недаром и добродетель определяется именно через созерцание** (ср.: Платон, «Государство» IX, 580c – 583a). Не случайно «созерцание» (θεωρία) и «Бог» (θεός) — одного корня и сродни глаголу θεάομαι — «зреть», «видеть» — истину (Платон, «Государство» VI, 508b – 509a; VII 518b – 519a; 533d; «Тимей» 47a – c; «Пир» 219a; «Софист» 254a; Аристотель, «Никомахова этика» I 4, 1096b29; VI 13, 1144a30). Само

высшее умозрение — первая философия, по определению Аристотеля, есть строгое умозрение, созерцательно исследующее первые начала и причины («Метафизика» I 2, 982b9 – 10).

Подобное понимание истины неизбежно должно быть связано с представлением о том, что новое хуже бывшего, нынешний век хуже прежнего, золотого века человечества. Древние, как говорит Сократ, «были лучше и обитали ближе к богам» (Платон, «Филеб» 16c).

И в самом деле, если истина не изобретается, но только открывается, она есть сразу вся целиком и неизменно, — быть может, меняются лишь способы ее представления, лики истины. В таком случае, как считается, истину не нужно придумывать, но только *хранить,* передавать (например, в неизменности текста). Однако вопреки этому **сама античная культура отличается от предшествовавших ей великих культур прежде всего своим динамизмом,** т. е. умением и способностью обновляться, ибо стоит на представлении о доказательности знания; доказательство же, доказывая одно, неизменно вызывает множество новых проблем и вопросов, потому именно, что в мысли имеет дело с идеальным космосом, где каждое связано с каждым. И все же лучшим и более важным считается не оригинальность стиля (хотя и она, конечно, высоко ценится), но умение избавиться от случайных, привходящих черт и изобразить, воплотить в чистой бытийной форме бессмертное, божественное, а не индивидуальное, частное и отдельное. Это значит, что не надо изо всех сил стремиться быть оригинальным, но надо стараться сказать правду, просто и безыскусно, и если это удастся, то и будешь неизбежно оригинальным (скорее, это даже некое досадное обстоятельство), как неизбежно оригинален почерк и стиль каждого, переписывающего один и тот же текст.

Наконец, созерцаемость — не порождаемость — истины подразумевает специфическое понимание того, что позднее подпало под «эксперимент», — это прежде всего наблюдение, созерцательное проникновение в идеальную неизменную структуру космоса. И первая «экспериментальная наука» Античности — астрономия — принимает наблюдаемое как данное, в котором *ничего изменить нельзя* (и поэтому созерцание звезд, а также нравственного закона справедливости приводит в такое восхищение древних — Еврипида, Аристотеля и Плотина, а вслед за ними, уже в Новое время — Канта) (Еврипид, «Меланиппа». Фр. 486; Аристотель, «Никомахова этика» V 3, 1129b28 – 29; Плотин, «Эннеады» I, 6, 4). В этом смысле эксперимент-наблюдение есть своего рода общение, общность с природой как равноправным партнером-собеседником, который поведает внимательному уму нечто о себе, если только соблаговолит, т. е. откроет, — подобно тому как один человек, если захочет, рассказывает о себе, о своем сокровенном другому. Такое представление об эксперименте разительно отличается опять-таки от нововременного, рассматривающего эксперимент почти как пытку природы, насильственное выведывание ее тайн (так ведь и говорится: «пытливый ум», «естествоиспытатель»), стремление поставить ее в небывалые условия и посмотреть: а что будет? Античное отношение к природе более сдержанно и, пожалуй, мудро, — не пытая, не задавая нескромных вопросов, не стремясь за грань возможного, ученый-философ достигает подлинного знания, всегда проявляющегося в мире становления и природы, но не смешанного с ним, ведения-пребывания в мире идеальных вечно-сущих прообразов всего видимого.

11. ПРИРОДА, ИСКУССТВО И ТЕХНИКА

Искусство и техника — совершенно разные с точки зрения современного мышления области человеческой деятельности. На взгляд античный это — одно и то же, τέχνη. «Всякое искусство, — говорит Аристотель, — имеет дело с возникновением, и быть искусным — значит разуметь, как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, ибо это имеет начало в себе самом» («Никомахова этика» VI 4, 1140a 11 — 17). Раздельным сферам бытия и становления соответствуют и различные способы обращения к ним: сущему — нерушимое знание-эпистеме, текучему же — искусство имитации, мнимого уподобления, лишенного всякой непреложности, воспроизведения того, что могло бы быть, но чего в действительности нет. Поэтому философия и *наука,* имеющие дело с подлинным знанием, лучше, выше и ценнее техники — производства приспособлений и орудий. И хотя Сократ многих своих собеседников отыскивал в среде афинских ремесленников («демиургов»), человек для греческой культуры — прежде всего существо разумное, способное к познанию вечного умопостигаемого, а не к производству текучего и обреченного смерти. Подобное отношение к науке иллюстрирует известный анекдот, рассказываемый Витрувием: «Аристипп, сократический философ, будучи выброшен после кораблекрушения на берег Родоса и увидев начерченные геометрические фигуры, как передают, сказал громко своим спутникам: будем надеяться на лучшее, ибо я вижу следы людей» («Об архитектуре». — В кн.: *Архимед.* Сочинения. М., 1962. С. 57).

Техне — это хитрость, умысел, уловка, близкая к механе (μηχανή, **machina) в ловком замысле сделать то, чего нет.** Поэтому **техника и механика противопоставлены естеству, природе** (ср.: Платон, «Ион» 534c). Природа же есть основание или сущность имеющего начало движения в самом себе (Аристотель, «Метафизика» V 4, 1015a14 — 15), тогда как техника, механика или искусство лишь подражательны и в этом смысле противоестественны. И если наука о природе, φυσικὴ ἐπιστήμη, изучает само по себе существующее, природу, то механическое искусство, μηχανικὴ τέχνη, создает (а подобие всегда хуже оригинала) то, чего не бывает, и тем самым как бы обманывает природу. Поэтому-то техника, имея дело с возможным, мнимым, рожденным, не может давать настоящего знания.

Надо, впрочем, заметить, что и в Античности находились ученые — Архит, Евдокс, Архимед, — порою предварявшие математическое доказательство механическими построениями, однако и они понимали ущербность механики и подчиненность ее строгому умозрению, ее пригодность лишь к тому, чтобы облегчить усмотрение верного ответа, но не для его обоснования: ведь механическое представление — еще только намек, ничего не доказывающий и ни к чему не обязывающий. И Архимед пишет Эратосфену: «...Кое-что из того, что ранее было мною усмотрено с помощью механики, позднее было также доказано и геометрически, так как рассмотрение при помощи этого [механического] метода еще не является доказательством; однако получить при помощи этого метода некоторое предварительное представление об исследуемом, а затем найти

и само доказательство гораздо удобнее, чем производить изыскания, ничего не зная» (Архимед, «Послание к Эратосфену: О механических теоремах». — Сочинения. С. 299; ср.: Диоген Лаэртий. VIII, 79). А вот еще довольно пространное, но очень важное свидетельство Плутарха: «Механике — науке, любимой многими и пользовавшейся широким распространением, — положили начало Евдокс и Архит. Они желали сделать геометрию интереснее, менее сухой, и наглядными примерами, с помощью механики решали задачи, которые нелегко получались путем логических доказательств и чертежей... Платон был недоволен. Он укорял их в том, что они уничтожают математику и лишают ее достоинств, переходя от предметов умопостигаемых, отвлеченных к реальным, и снова сводят ее к занятию реальными предметами, требующему продолжительной и трудной работы ремесленника. Тогда механика отделилась от чистой математики» («Жизнеописание Марцелла»). В самом деле, несмотря на наглядность рассмотрения предмета, механика все же имеет дело лишь с телесным, становящимся и, возможно, может дать какой-то намек на правильное решение, но никогда не может гарантировать истинность этого решения. Математика же рассматривает предметы умопостигаемые, вне становления и потому оказывается отделенной от механики. Итак, механика и техника суть только некоторые вспомогательные приспособления для движения к истине; когда же истина достигнута, их отбрасывают и о них больше не вспоминают.

12. ИЕРАРХИЯ НАУК

Последовательное разделение в Античности философии и науки как точного мышления, с одной стороны, и техники и механики — с другой, предполагает и разделение в рамках самой науки. Платон стоит на той точке зрения, что чувственно воспринимаемое, текучее и становящееся нельзя знать точно — лишь приблизительно, более или менее. Аристотель же хотя и принимает возможность точного знания о природе, но относит его к особой, не связанной с математикой науке — физике, строившейся им из совершенно иных оснований (ср.: Платон, «Филеб» 24b; Аристотель, «Метафизика» II 3, 995a15—18). Таким образом, наука познает свой предмет постольку, поскольку не имеет дела с эмпирической действительностью (чтобы знать поистине, говорит Платон, надо всей душой отвратиться от мира, от становящегося, умереть для мира и возродиться для истины, ослепнуть физически и возродиться духовно). Чувственно постигаемый мир, хотя и несет в себе черты благости своего творца-демиурга, тем не менее не есть подлинная реальность, но слабый ее отблеск и подражание идеальному сущему, подобно тому как техника есть подражание чувственно воспринимаемой природе. **О природе** же **нельзя рассуждать при помощи математики — здесь она принципиально не приложима, о ней может быть лишь более или менее правдоподобное мнение** (хотя в «Тимее» Платон и пытается расширить область применения математики в физике — космологии, — однако космос как целое, звезды как предмет изучения астрономии почти бессмертны, принадлежат к сфере всегда-сущего). **Математической** же **точности можно требовать лишь в отношении нематериальных предметов,** ибо они как предмет научного рассмотрения сопутствуют и предшествуют созерца-

нию идей и причастны «умному миру»: таковы числа, изучаемые арифметикой, и таковы геометрические фигуры, изучаемые геометрией.

Таким образом, механика как техника предшествует познанию природы; познание природы предшествует познанию точных законов и математических сущностей, а математическое знание предваряет познание идеальных бытийных форм. В таком случае, наукой κατ' ἐξοχήν, по преимуществу оказывается математика, поскольку имеет дело с математическими объектами — числами, пребывающими в идеальном, умопостигаемом космосе, и с геометрическими фигурами, занимающими промежуточное положение между эйдосами и телами, т. е. прежде всего с самим вечносущим равным себе бытием (Платон, «Государство» VII, 527b). Но математика — не просто наука считающая, т. е. позволяющая что-либо вычислить, но прежде всего доказывающая, могущая дать отчет в основаниях собственных суждений. Математика поэтому служит образцом строгой и точной (в античном смысле) науки, с непреложностью и достоверностью утверждающей знание о своем — вечном и неизменном предмете. Недаром, как говорят, над вратами платоновской Академии было начертано: «Не геометр да не войдет»; Ямвлих полагал, что без математики нельзя философствовать, первым введя жанр (философски-) математического комментария (к «Введению в арифметику» Никомаха), а Марин, биограф Прокла, восклицал: «О, если бы все было только математикой!» (Элий, «Комментарий к „Категориям" Аристотеля» 8b23).

Потому **античные ученые различают математику** как науку познания вечно-сущего, систему знания, где бесконечное множество возможных задач (материя) охватывается и укладывается в единое доказательное, т. е. дающее себе отчет в основаниях собственной правильности (форма) решение, — и **логистику,** набор рецептов, особое искусство или технику счета, направленное на решение узкого класса конкретных задач и не предполагающее универсальности и доказательности. Об этом сообщает Прокл в своем комментарии к Евклиду: логистика как искусство счета и измерения была хорошо известна в Египте и на Востоке задолго до греков, но только греки превратили ее в подлинную науку — не только дающую ответ, но и уверяющую в правильности полученного результата. Как говорит античный схолиаст, «логистика есть рассмотрение (θεωρία) объектов, к которым приложимы числа, а не чисел самих по себе, но единое — как единицу, счисляемое — как число, как, например, число три — как тройку [любых предметов], десять — как десятку, применяя теоремы арифметики к подобным случаям» (Схолии к «Хармиду» Платона, 156e). И хотя как арифметика, так и логистика направлены на познание чисел, различие меж ними невозможно игнорировать: ведь если первая изучает числа сами по себе как субстанцию, то вторая — в их отношении к другому, т. е. как функцию (ср.: Платон, «Горгий» 451c).

Из античных принципов иерархии и телеологии проистекают важные следствия для понимания структуры и соотношения различных наук. Познание истинно сущего для античного мыслителя — прекрасное и достойное (быть может, достойнейшее) дело, однако при этом одна наука оказывается выше другой по степени точности, совершенства и ценности открываемого ею знания и предмета ее рассмотрения. Поэтому «**низшие науки» — ради высших и подчинены им**, и математика важна не только как наука, при помощи которой постигаются числа — представи-

тели вечного умопостигаемого космоса, но также и как приуготовление к познанию и созерцанию высших сущностей: **математикой следует заниматься ради диалектики** (Платон, «Государство» VII. 518d слл.; ср.: Аристотель, «Метафизика» I 9, 992a32). Кроме того, если иметь в виду превосходство теоретической деятельности над практической, становится понятным, что **науки об умозрительном отделены от искусств творения, выше и лучше их** (Аристотель, «Метафизика» I 1, 982a1).

Ясно, что в таком случае науки должны образовывать иерархию, и античные мыслители (с определенного времени) разрабатывают подробные классификации наук. Известно **аристотелевское деление наук или философии вообще на пойетические** — низшие и наименее ценные, создающие свой предмет с достаточной степенью произвола, хотя, конечно, в соответствии с изначально данным, открывающимся через них образцом: таковы риторика и поэтика. Далее следует **практическая философия** (и это членение по сей день сохраняется в философии): этика и политика. (К ним можно добавить ойкономию — экономику. Тогда этика может рассматриваться как искусство управления отдельным человеком или самим собой, экономика — несколькими людьми, хозяйственной общностью (в Античности — семьей, так как ойкос — дом), политика же — многими, — всеми гражданами и подданными полиса-государства.)

Наконец, высшее, **теоретическое умозрение** — это физика, математика и первая философия, или теология, которая и составляет смысл и цель познания и которую предваряют все другие науки. Известна, впрочем, и несколько иная, предложенная стоиками и бывшая в ходу в древней Академии классификация: теоретическая — практическая — логическая философия, или физика — этика — логика, которую можно интерпретировать как рассматривающую данное, должное, необходимое. Важно отметить, что разные науки связывают и с разными способностями души: арифметику — с умом (разумом), геометрию — с рассудком и воображением (Платон, «Государство» VI, 511d).

Из трех высших наук физика занимается изучением существующего самостоятельно и подвижного, математика рассматривает не существующее самостоятельно и неподвижное, первая же философия — существующее самостоятельно (т. е. субстанцию) и неподвижное (ибо покой с точки зрения античной лучше и выше движения) (Аристотель, «Метафизика» VI 1, 1б26a20; XI 7, 10б4b2 — 6). (Стоит, впрочем, заметить, что Аристотель с его реалистическим устремлением изучать то, что существует по природе, в более поздних работах ставит физику выше математики.) Важно отметить, что физика и математика противопоставлены и никогда не отождествляются ни в предмете, ни в методе. «Наиболее физические из математических наук, — говорит Аристотель, — как-то: оптика, учение о гармонии и астрономия... в некотором отношении обратны геометрии, ибо геометрия рассматривает физическую линию, но не поскольку она физическая, а оптика же — математическую линию, но не как математическую, а как физическую» («Физика» II 2, 194a8 — 13).

Да и сама математика имеет подразделения. «Математика» в первичном и собственном смысле слова — умозрение или учение о μαθήματα, предметах точного и строгого умозрения, которые только и можно знать достоверно (ненаглядно и с непреложностью). Так, Платон говорит о пяти отраслях или разделах математики, выстроенных и иерархически упоря-

доченных по степени точности и истинности: арифметике, геометрии, стереометрии (которая, впрочем, может рассматриваться как часть геометрии), астрономии и гармонике, или музыке («Государство» VII, 525a—530d). Анатолий же, учитель Ямвлиха, утверждает: «Есть два основных раздела математики, первичные и наиболее почитаемые <т. е. имеющие дело с чисто мыслимыми, а не чувственно воспринимаемыми вещами>, а именно арифметика и геометрия. И есть шесть разделов математики, рассматривающие чувственно воспринимаемые предметы <т. е. близкие искусству или технике>: логистика, геодезия <т. е. искусство измерения поверхностей и объемов>, оптика, каноника <т. е. теория музыкальных интервалов>, механика и астрономия» (Анатолий, Ap. Heron. Def. 164, 9—18).

Но не только науки и разделы науки образуют иерархию — ее можно обнаружить также и в самих математических задачах: наиболее совершенные и потому ценные задачи — плоские, такие, которые решаются при помощи простейших и наиболее совершенных линий — круга и прямой, далее следуют телесные (решаемые при помощи более сложных линий).

О разделении наук учили еще пифагорейцы — в Средние века хорошо известно было «четырехпутье» (а если есть путь, то он должен куда-то вести), по-латински — квадривиум, четыре высшие науки. Но почему же насчитывается именно четыре первые науки? Ясное и красивое объяснение пифагорейской классификации дает Прокл в комментарии к «Началам» Евклида, показывая, что она вовсе не случайна и основывается на принципах греческого умозрения. Именно, всякая сущность может рассматриваться либо как качественная, либо как количественная, что соответствует античному разделению дискретного-бытийного и непрерывного-инакового. И первая может браться сама по себе, субстанционально — ее изучает арифметика, — либо в отношении к другому, функционально — ее изучает музыка. Вторая же — либо неподвижна, и тогда она — предмет геометрии, либо подвижна, и тогда она составляет предмет рассмотрения астрономии, или сферики. Таким образом, мы видим, что в Античности геометрия неизменно отделяется от арифметики, поскольку они существенно разнятся по своему предмету: первая изучает величину-непрерывное, вторая же — число-дискретное, не сводимые одно к другому и отличающиеся, как становление от бытия.

13. КОСМОС И ДВИЖЕНИЕ

Итак, **античный космос представляется как иерархическое конечное живое существо, замысленное и сотворенное демиургом, гармонически расчисленное и обустроенное.** В космосе у каждого — у человека, вещи, события — есть свое место и тем самым — свой смысл (Платон, «Тимей» 30c—31a, 69c; Аристотель, «Метафизика» XII 10, 1075a23—24). Космос устроен наилучшим образом и существует естественно, по природе — и в этом его естестве проявляется логос, ведь «природа, — замечает Аристотель, — как это видно из ее явлений, не так бессвязна, как плохая трагедия» («Метафизика» XIV 3, 1090b19—20). В космосе находит проявление и отражение, пусть несовершенное, гармония идеального мира: демиург, Творец мира, упорядочил в нем стихии — первичные составляющие космоса — четыре элемента при помощи идей и чисел (Пла-

тон, «Тимей» 53b). И гармоничное это уложение космоса проявляется на всех уровнях иерархии, так что человек — тоже космос, хотя и малый — микрокосм.

Как мы помним, греческая наука считала невозможным изучать движение средствами математики — нельзя создать математической теории движения, а в телах нет числа. **Покой выше движения (и составляет цель его), ибо покой соответствует единому, а движение — множеству.** Покой же — это не покой камня, ибо камень на самом деле текуч. Для греческой мысли покой — это тождественность пребывания, бытия вне течения и изменения, — в вечности единомгновенной собранности момента «теперь». В самом деле, движение прежде всего связано с неким изменением. Именно поэтому **Аристотель различает четыре различных вида движения** (κίνησις): 1) возникновение и уничтожение, 2) качественное изменение, 3) рост и убыль — количественное изменение и 4) перемещение (принимаемое новой наукой за единственный вид движения). По определению Стагирита, «движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково» (Аристотель, «Физика» III 1, 201a11 – 12). И хотя Декарт будет жаловаться на туманность и непонятность этого определения, смысл его достаточно ясен: движение характеризует переход движущегося в состояние, являющееся его телосом, целью, и потому выражает переход от возможного, потенциального, к завершенному, ставшему.

Поэтому **перипатетическая теория движения качественна, а не количественна** (Аристотель, «Категории» 4b20 слл.). Надо иметь в виду, что в античной науке нет понятия переменной величины: в отличие от представлений нововременной науки и метафизики **количество рассматривается как неделимое** (ибо число — дискретно: если лошадей три, то их именно три, а если две, то это уже совсем иное количество), **качество же — как делимое, т. е. имеющее степень** (предмет может быть более или менее холодным, синим и т. д.). Иначе говоря, **количество оказывается близким понятию идеальной формы, тогда как качество — материи,** и потому качественная характеристика лучше подходит для описания движения.

Основные признаки движения в перипатетической физике таковы: 1) **движение совершается всегда ради чего-то, т. е. оно телеологично,** предполагает объективную цель — телос или топос в космосе (место-τόπος как цель как бы притягивает «по природе» к себе движущееся. — Аристотель, «Физика» VIII 4, 255a3 слл.), где только всякая вещь, всякое сущее и обретает свое физическое и смысловое завершение. **Место, выступая как граница,** т. е. определяющее и ограничивающее начало, **оказывается близким форме** — идеальному бытийному и смысловому принципу вещи и структурно-упорядочивающему началу. **Место при этом отлично от пространства, которое, напротив, рассматривается как близкое небытию материи** (Платон, «Тимей» 52b). **Движения** 2) **разделяются на естественные, природные,** относительно которых и высказывается физика как наука, **и движения искусственные, противоестественные** и в этом смысле произвольные, поскольку они не имеют объективной цели. Далее, 3) **движение,** проявляющее стихию становления, **непрерывно,** а потому 4) **связано с неопределенностью, т. е. бесконечностью.** Наконец, 5) **движение всегда предполагает дуализм двигателя и движимого,** коренящийся в различении самой вещи, находящейся в переходе, пути,

становлении, и предела ее стремления, цели. По этой причине движение не существует помимо движущейся вещи, его невозможно рассматривать само по себе, поскольку оно представляет небытийное становление, стремящееся, но еще не ставшее, у которого нет ни логоса, ни эйдоса, ни смысла, ни определения.

Какое же движение наилучшее и наиболее совершенное? Это движение круговое (Аристотель, «Физика» VIII 8, 261b28 — 29; «Метафизика» XII 7, 1072a21 слл.). Почему? Потому что оно проще и в большей мере представляет единое и тождественное, оно — движение естественное, тогда как непрерывное движение по прямой вовсе невозможно. В самом деле, господство в античном мышлении конечной определенности не позволяет рассматривать как актуально или же потенциально бесконечную прямую, поэтому, когда греческий ученый говорит о «прямой», он всегда имеет в виду ограниченный отрезок. Вдоль отрезка же, очевидно, нельзя двигаться постоянно в одном направлении: неизбежно произойдет остановка и движение обратится вспять. Но подобное движение не может быть естественным, ибо оно не тождественно по своей направленности и скорости и потому также и по понятию и определению.

Есть и еще одна важная причина превосходства кругового движения над непрерывным. «Почему [небо], — вопрошает Плотин, — движется по кругу? — Потому, что подражает уму» («Эннеады» II, 2, 1). Ум же собран в себе, самосущ и движется неподвижным самотождественным движением-пребыванием вокруг единого, при едином и к единому. Оставаясь тождественным, неизменно пребывая, он находится в неизменной энергийной деятельности. Поэтому об уме можно сказать, что он постоянно, в вечности и от вечности мысля, пребывает в неподвижном и вместе с тем находится в своего рода замкнутом и всегда себе равном движении: «Так движется ум — пребывает неподвижным и движется, а именно, вокруг себя самого. Так же движется по кругу и весь космос и одновременно стоит на месте» (Плотин, «Эннеады» II, 2, 3; ср.: Платон, «Тимей» 36e).

Потому-то круговое движение, неизменное и самотождественное, наилучшее и наиболее точное подражание уму. Движение по кругу как бы и одновременно и движется, и покоится (являя собой аналог инерционного движения по прямой, в то время как в физике Нового времени считается, что круговое движение требует приложения силы), — оно есть и состояние, и движение. Как и всякое движение, будучи причастно инаковости (что обнаруживается в его нескончаемости, непрерывности и бесконечности, а также в совмещении в нем противоположных тенденций и начал: в нем есть нечто и только от числа, и от величины), круговое обращение тем не менее являет (и это видно в самой форме его — совершеннейшей фигуре круга) также и постоянность тождественного пребывания.

14. МАТЕРИЯ

Материя как крайняя оконечность иерархии целого представляет одну из важнейших философских проблем Античности. Что же такое материя? Платон описывает ее как «восприемницу», «кормилицу», пестующую и вынашивающую в себе чистый идеальный образец-эйдос («Тимей» 49a — 51a; ср.: Плотин, «Эннеады» III, 6, 11 — 13; Плутарх, «Об Изиде и Осирисе» 56, 373). **Материя — это то, что все восприемлет и помещает**

в себе. Материя — это то, что **не имеет ничего своего** — ни положительных свойств, ни определения, но **выступает лишь как чистая отрицательность, как иное, как не то и не это, — ничто.** Там, где форма — свет, материя — тьма, пустота, неисследимая бездна и глубина, образ слабый и бессильный, темный и неясный и даже — радикальное зло (Плотин, «Эннеады» II, 4, 5; II, 5,5; ср.: Ориген, «Против Цельса» IV, 63). Материя — ни душа, ни ум, ни жизнь, ни эйдос, ни логос, ирреальное и нетелесное (ибо тело — все же нечто определенное), бесформенное, бескачественное и бесколичественное, не имеющее облика и величины.

К античному (достаточно позднему) «понятию» о материи (насколько ей вообще может соответствовать понятие) всего ближе платоновско-пифагорейская «неопределенная двоица», представляющая инаковость как «большое и малое», «более или менее», «недостаток и избыток». Она — не предел, но само беспредельное (ἄπειρον); в самом деле, признак беспредельного — возможность принимать как большее, так и меньшее (Платон, «Парменид» 157b – 160b; ср. отрывки из несохранившегося сочинения Платона «О благе»; «Филеб» 24a – b; Аристотель, «Метафизика» I 6, 987b19; Плотин, «Эннеады» II 4, 15; III 6, 7). Материя также — лишенность, нужда разумения, добродетели, красоты, силы, формы, вида. **Непричастная форме, материя влекома туда и сюда и входит в любые формы. В материи нет подлинного различия,** которое возможно только в свете и в присутствии чистой формы-эйдоса, но чисто отрицательно она отделена от всего, как-то причастного форме и лику, хотя и не остается сама по себе бесформенной, но оформляется в вещах.

Поэтому и всякое определение материи должно быть апофатическим, т. е. отрицательным (и притом оно не может быть строгим): материя — это нечто крайне неопределенное, не то и не это, небытие. Как говорит Порфирий в «Сентенциях», «согласно древним, свойства материи таковы: она бестелесна, ибо отлична от тел, лишена жизни, ибо она — не ум, не душа и не живое само по себе, безвидна, изменчива, беспредельна, бессильна. И потому она не является сущим, но — абсолютно не-сущим (οὐκ ὄν). Она — не то сущее, которое есть [постоянное] движение [и изменение], но несущее (μὴ ὄν)» (21).

В этом смысле материя представляет чистую инаковость. Несмотря на стоящее несколько особняком мнение античных стоиков, полагавших, что материя — это субстрат телесного, близкий субстанции, Аристотель, по-видимому, выражает общеантичное мнение, когда говорит, что «иное» Анаксагора соответствует «неопределенному, которое мы признаем до того, как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме» («Метафизика» I 8, 989b 17 – 19).

В материи является хаос, а потому также и отсутствие какой-либо цели, в ней все *может быть иначе* в отличие от подлинного бытия. В материи еще никогда ничего нет, до тех пор, пока чистая прекрасная идеальная форма не поставит ее под свое иго, не породит из ничего нечто, выступая как образец такого порождения. И здесь следует различать то, что возникает (оформленная сущность), и то, в чем нечто возникает (материя) (Платон, «Тимей» 50c). И до тех пор, пока материя не оформлена, ее как бы еще нет в проявлении течения вещей (хотя ни материя, ни форма не возникают: первая — потому что ее никогда *еще* нет, *небытия нет,* вторая — потому что всегда *уже* есть, *бытие есть*). «Еще», как сказано, —

важная характеристика материи, тогда как «уже» относится к форме и эйдосу.

Итак, **материя никогда не существует в действительности, но всегда только в возможности,** еще только как бы собираясь и намереваясь быть, но никогда бытия не достигая. **Форма** же **актуализирует вещь «в» материи и потому предшествует материи,** как вечное предшествует временному. Форма пуста — она есть определенность всякой вещи, а материя — как бы «наполнение» вещи, не существующее само по себе, абстракция, бескачественная и призрачная.

Таким образом, **материя** (в изображении Платона и его последователей) **оказывается чем-то неуловимым и нефиксируемым,** не удерживаемым познающим разумом, почти не познаваемым, — ведь только сущее познаваемо, не-сущее же не может быть познано, о нем нет знания — лишь более или менее правдоподобное мнение (Платон, «Государство» V, 477a — b). Также и Парменид у Платона: «Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было; / Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль» («Софист» 258c). Материя потому не познается ни чувствами, ни рассудком, ни разумом, но неким, как говорит Платон, «незаконнорожденным», «пустым» или «поддельным» умозаключением («Тимей» 52b; ср.: Плотин, «Эннеады» II 4, 10), как бы во сне, вне логоса, определения и понятия, в одном лишь смутном «неустойчивом образе».

Будучи немыслимой, материя не может тем не менее быть отмыслена и изъята из цельного мирового целого, т. е., будучи случайной, она также — парадоксальным образом — **совершенно необходима.** Но это значит, что материя самопротиворечива, не случайно материя описывается во взаимоисключающих терминах как «постоянно иная», «неизменно изменчивая», т. е. неопределяемое ее определение соединяет несоединимое. Так, Плотин прибегает к противоречивому описанию материи как сущностно не-сущее, истинно ложное (!), чья тождественность состоит в том, чтобы быть нетождественным и неопределенным (Плотин, «Эннеады» III 6, 7; II 5, 5). Но внутренне противоречивое не может существовать. Однако материи и нет в строгом смысле слова. Она — не «то, из чего», но «то, во что», некий бессубстратный субстрат, ὑποκείμενον, сочетающая несочетаемое и странным образом — немыслимо — принимающая противоречивое.

И эта-то самопротиворечивая невозможность рассуждать о материи и вместе с тем необходимость говорить о ней, поскольку иначе нельзя понять составность и текучесть телесных вещей, побуждает Аристотеля говорить **о материи не как абсолютном небытии, но как о еще-не-бытии, возможности бытия.** В аристотелевской триаде первых принципов форма (μορφή, λόγος или εἶδος) выступает как бытие; лишенность (στέρησις) — как небытие, материя же (ὕλη) — как бытие-в-возможности (Аристотель, «Метафизика» XII 2, 1069b32 — 34; VIII 2, 1042b9 — 10). С этой точки зрения материя также не существует: ее *еще нет,* однако как возможность она выступает все же как нечто положительное. **Аристотель различает также первую и вторую материю:** наряду с первой материей («Метафизика» V4, 1014b26 слл.; VIII 4, 1044a19 — 20; «Физика» II 1, 193a29), выполняющей роль универсального субстратного элемента, он признает также и вторую материю, конкретный субстрат каждой вещи, близкую, пожалуй, веществу, или определенному материалу, из которого состоит та или иная

вещь. Первая материя неизменна в своей изменчивости и сохраняется, вторая же — не обязательно.

И все же, несмотря на различия, платоническая и аристотелевская трактовки материи имеют то важное сходство, что говорят о ней как о неясном и не определившемся до акта приложения, воплощения и проявления формы, неуловимом и текучем, не сущем, но и не исчезающем совсем по возникновении некоего *материального* оформленного предмета, поскольку без «отсутствующего присутствия» материи ничто в мире становящегося не оказывается *возможным.*

Двойственность в материи

Но можно ли говорить о единстве материи и ее единственности? Как еще-не-осуществленность материя должна быть также и у не воспринимаемого чувственно (Аристотель, «Метафизика» VII 10, 1036a9 слл.). Поэтому Аристотель, а в поздней Античности также и Плотин, и Прокл выделяют как **чувственно воспринимаемую материю телесных физических вещей** (αἰσθητή), так и **интеллигибельную, постигаемую умом** (νοητή), присутствующую, например, в математических предметах — геометрических фигурах. «Без вхождения в материю невозможно нахождение теорем, но я, — говорит Прокл в комментарии к первой книге „Элементов" Евклида, — имею в виду интеллигибельную материю. Поскольку, следовательно, идеи входят в нее и оформляют ее, справедливо говорят, что они уподобляются становящемуся. Ибо деятельность нашего духа и эманацию его идей мы характеризуем как источник фигур в нашей фантазии и процессов, совершающихся с ними». Таким образом, Прокл отождествляет интеллигибельную материю с геометрическим пространством, поскольку идеи, воплощаясь в телесной материи, рождают тела, а в умопостигаемой, или интеллигибельной, материи — геометрические фигуры.

Более того, умопостигаемая материя называется афинским неоплатоником **фантазией,** т. е. воображением. Фантазия же, как сказано, — единственная познавательная способность, которой дано *произвольно* воображать (но не мыслить) свой предмет, конструируя его. Прокл приводит слова академика Спевсиппа о том, что в геометрической фигуре мы «берем вечно сущее как нечто становящееся». Действительно, геометрический предмет имеет статус промежуточного (а ведь и фантазия — также промежуточна между чувственным и мыслимым), причастен как сфере бытия, так и становления, возникновения. В таком случае умопостигаемая материя предстает как та среда, или стихия, в которой геометрические объекты существуют, рассматриваются как протяженные, вечные и наделенные своими точными, умопостигаемыми свойствами. При этом совершенно не-сущее — это материя телесная; «умная материя» же в большей мере причастна действительности, но и она не реальна в подлинном смысле, но *мнима.* Это и означает, что она призрачна, фантастична и связана с воображением и фантазией: точка проявляется в движении в интеллигибельной материи, протягиваясь, простираясь в воображении. При этом точка воплощается посредством *течения* точки, материализуется в умной материи, являя нечто теловидное, а именно геометрическую фигуру, оказывающуюся таким образом причастной как умному миру

(ибо у фигуры и в фигуре присутствует вечно-сущий ее эйдос, не представимый в воображении, не причастный движению и порождению), так и материи — движению и делимости.

Значит, в геометрическом мире, в стихии воображения вместе со становлением должно также присутствовать движение. Но как следует его представлять себе? «...Если бы у кого-нибудь возникли затруднения, — поясняет Прокл, — относительно того, как мы вносим движение в неподвижный геометрический мир и как мы движем то, что не имеет частей (а именно точку) — ибо это ведь совершенно немыслимо, то мы попросим его не слишком огорчаться... Мы должны представлять движение не телесно, а в воображении; и мы не можем познать, что не имеющее частей (точка) подвержено телесному движению, скорее оно подлежит движениям фантазии, ибо неделимый разум движется, хотя и не способом перемещения; также и фантазия, соответственно своему неделимому бытию, имеет свое собственное движение». Плотин также определенно учит о *двух* материях — о материи в умопостигаемом наряду с телесной: даже «там», в умном мире, есть беспредельность, неопределенность, некая непросвещенность или тьма, но совсем иным образом — «не так, как здесь» (Плотин, «Эннеады» II 4, 5 слл.).

И та, и другая материя бесформенна, но по-разному. В некотором смысле они противоположны друг другу: «здешняя» материя всегда меняется, она иная, неуловимо-текучая, «тамошняя» — всегда одна и та же, поскольку в идеальном мире все всегда *уже* существует во взаимном общении-койнонии и в единстве несмешанного взаимопроникновения и взаимоотражения при сохранении каждым собственной сущности и самостоятельности. И эта материя двойственна; она порождена, как и идеальные сущности, в которых она присутствует, ибо у них есть начало — безначальное и сверхсущее единое, но одновременно также и не рождена, поскольку начало — не во времени, так что она «существует» несуществующим образом от вечности. Таким образом, наличие умной материи обусловлено наличием множественности как всегдашнего различия, инаковости, которая и создает тамошнюю материю.

Различие между двумя материями такое же, как между прообразом-архетипом и его образом, поскольку телесная материя в большей степени не определена, нежели умная. Это означает, что материя неизменно искажает любой образ, хотя сама не есть какое-то определенное нечто. Искажение это проявляется либо в нетождественности, либо во множественности и мультиплицировании всего, неизбывном переворачивании: прообраз-парадигма не может не быть воплощен в ней, но одновременно также и не может удержаться в материи полностью и целиком, единый и неизменный. Поэтому с материей связана принципиальная двойственность, раздвоение — в том числе и на две материи. В материи — все наоборот, все перевертывается, так что можно сказать, что интеллигибельная, или умная, материя — архетип телесной, но и обратно — телесная, или физическая, некоторым образом выступает как архетип умной, поскольку здешняя материя в большей степени являет «лик» беспредельности и множественности, которыми главным образом и характеризуется материя.

Но принцип двойственности есть принцип рефлексии, т. е. зеркального отображения. В самом деле, Плотин говорит, что в материи, как в

зеркале, отражается находящееся в ином («Эннеады» III 6, 7), раздваиваясь при этом на образ и прообраз. Все своеобразие двойственности материи состоит в том, что обе материи как бы взаимно отражают друг друга, оставаясь лишь пустыми образами, мнимыми изображениями вне и без реального первообраза. Основополагающая структура, лежащая в основании разделения двух материй, такова: отрицание отлично от отрицания отрицания; обращенное на само себя, отрицание себя же исчерпывает. Поэтому в космосе должны присутствовать две материи, причем вторая, интеллигибельная материя, как отрицательное отрицательного, должна нести черты положительного и бытийного.

Не случайно поэтому, отчетливо различая две материи, Плотин тем не менее говорит также, что материя — проста и едина, потому что только таким образом она может быть во всех отношениях пустой и ко всему равной вместительницей. Потому и невозможно однозначно ответить на вопрос, вполне ли различны и непереходимо разделены две материи — или же они суть два разных (безвидный и преходящий — и устойчиво пребывающий среди сущего) облика одного и того же.

Поскольку же материи в разной мере представляют в себе определенность возможного, они сами, в свою очередь, должны образовывать иерархию (Аристотель, «Метафизика» VIII 4, 1044a20—21; ср.: «О душе» III 5, 430a11), своеобразную лестницу, в которой низшее, в большей степени причастное инаковости, оказывается материей для высшего, выступающего как форма по отношению к низшему, но и, в свою очередь, как материя в отношении к высшему ему. Спускаясь по такой лестнице, мы все больше приближаемся к области чистой инаковости и зла, поднимаясь же — к миру абсолютной тождественности и добра. Поэтому в лестнице материй в общекосмической иерархии высшее выступает как форма и энергия низшего, низшее — как возможность высшего и его материя.

Материя многолика и неуловима: помимо всего прочего, **она оказывается связанной и с пространством. Пространство для греков — это некое вместилище, отличное потому от места как определяющей тела формы, ограничивающей его.** Место дискретно, пространство непрерывно; место охватывает, пространство охватывается. «Если же место есть первое, что объемлет каждое тело, — говорит Аристотель, — оно будет какой-то границей, так что может показаться, что место есть вид и форма каждого [тела] — то, чем определяются величина и материя величины, так как это и есть граница каждого. С этой точки зрения место есть форма каждого [тела], а поскольку место кажется протяжением величины — материей, ибо протяжение есть иное, чем величина: оно охватывается и определяется формой как поверхностью и границей. А таковы именно материя и неопределенное; ведь если от шара отнять границу и свойства, ничего не останется, кроме материи» (Аристотель, «Физика» IV 2, 209b1—10). **Платон** же в «Тимее», рассматривая рожденный образ и нерожденный образец, **вводит** также третье — **то, в чем происходит рождение,** — саму «стихию» становления, которая была названа им *матерью-материей* (48e слл.; ср.: Аристотель, «Физика» IV 2, 209b12—15, «О возникновении и уничтожении» II 1, 329a15—16). И вот **эту материю,** еще не расчлененную, **он называет пространством,** χώρα, неотмыслимым и неизбывным, неопределенно-безбытийным, незримым и бесформен-

ным и неуловимым, не познаваемым мерно и точно восприемлющим (Платон, «Тимей» 51а слл.).

Итак, материи присуща некая неотъемлемая двойственность и двусмысленность: она выступает и как самая неопределенность и инаковость, и как *принцип* инаковости, неопределенная двоица, она — взаимное безобразное отражение и она же — основание иерархического отношения высшего к низшему, неожиданно близкая уму (у Плотина), но также сродная и стихии воображения (у Прокла). Материя представляется через две разные материи, но она же — едина и тождественна. Материя поэтому является как всегда тождественно нетождественное, действительно мнимое, едино двойственное, необходимо случайное, бытийно не-сущее. Объединяя необъединимое, противоположное, материя предстает как нечто весьма странное и трудно различимое, мимо чего постоянно, по слову Платона, «промахивается» всякое познание и суждение, но всегда являющая иное, другое и вместе с ним — также и все разнообразие (именно поэтому вообще есть нечто, а не ничто, многое помимо одного только единого) и богатство мира.

Литература

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Ago И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.

Ago П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.

Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008.

Антология мировой философии: В 4 т. Ч. 1. М., 1969.

Аристотель. Сочинения: В 4 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса, З.Н. Микеладзе, И.Д. Рожанского, Л.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. М., 1975—1982.

Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.

Васильева Т.В. Афинская школа философии. М., 1985.

Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. 2-е изд. М., 1986.

Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—VI вв. до н. э. Л., 1985.

Зубов В.П. Аристотель. М., 1963.

Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I—VIII. М., 1963—1992.

Лурье С.Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.

Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991.

Платон. Сочинения: В 3 т. / Под ред. Л.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М., 1968—1973.

Платон. Федр / Пер. А.Н. Егунова, вступ. ст. и коммент. Ю.А. Шичалина. М., 1989 (с греч. текстом).

Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение / Пер., статья, коммент. Ю.А. Шичалина. М., 1994 (с греч. текстом).

Прокл. Первоосновы теологии / Пер. А.Ф. Лосева; Гимны / Пер. О.В. Смыки. М., 1993.

Рожанский И.Д. Анаксагор. М., 1972.

Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. / Под ред. А.Ф. Лосева. М., 1975—1976.

Словарь античной философии. М., 1998.

Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. М., 1995.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М., 1989.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 2012.

Шичалин Ю.А. Ἐπιστροφή, или Феномен возвращения в первой европейской культуре. М., 1994.

Элиан. Пестрые рассказы / Пер., статья, примеч. С.В. Поляковой. М.; Л., 1964.

Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence. Ed. by R. Sorabji. L., 1990.

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. II. Bd. 36. 1—6. B., 1987—1992.

Combès J. «Damascius: l'homme et penseur etc.». — Damascius. Traité des premiers principes. Texte éd. par L.G. Westerink et trad, par J. Combes. P., 1986 (Collection Budé), Introduction. P. IX—LXXII.

Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarura Regiae Borussicae. B., 1891—1909.

Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch). Hrsg. von W. Kranz. Dublin; Zürich, 1972.

Idem. Doxographi Graeci. B., 1879 (repr. 1958).

Dillon J. The Middle Platonism. A study of Platonism 80 B.C. to 220 A.D. L., 1977.

Idem. The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Norfolk, 1990.

Dörrie H. Platonica minora. München, 1976.

Düring I. «Aristoteles». — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Suppl. XI. München, 1968.

Giannantoni G. (Ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae. Vol. I—IV. Napoli, 1990.

Goulet R. (Ed.). Dictionnaire des philosophes antiques. P., 1989 [I: Abam(m)on à Axiothéa], 1994 [II: Babélyca d'Argos à Dyscolius], 2005 [III: De Labeo à Ovidius], 2000 [IV: d'Eccélos à Juvénal].

Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. T. I—VI. Cambridge, 1962—1981.

Glucker J. Antiochus and the late Academy. Göttingen, 1978.

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des Altertums. Hrsg. von K. Prechter. Leipzig, 1926 (12 Aufl.). Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. Bd. 3: Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos. Hrsg. von H. Flaschar. Basel; Stuttgart, 1983; Bd. 4: Die Hellenistische Philosophie. Hrsg. von H. Flaschar. Basel, 1994.

Hadot I. Le problème du néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. P., 1978.

Hadot P. Porphyre et Victorinus. I—II. P., 1968.

Idem. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1978 (2e éd.).

Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge, 1983.

Krämer H.J. Platonismus und hellenistische Philosophie. B.; N.Y., 1971.

Idem. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Piaton und Plotin. Amsterdam, 1967 (2 Aufl.).

Lynch J.P. Aristotle's School. A Study of a Greek educational Institution. Berkeley, 1972.

Mansfeld J. Die Vorsokratiker. Griech./ dt. Auswahl der Fragmente. I—II. St., 1983—1986.

Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen. T. I—II. B.; N.Y., 1973—1984.

Pepin J., Saffrey H.D. (Ed.). Proclus. Lecteur et interprète des anciens. P., 1987.

Pohienz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. T. I. Göttingen, 1964 (3 Aufl.); T. II. Ibid., 1972 (4 Aufl.).

Reale G. Storia délia filosofia antica. I—V. Milano, 1975—1987.

Riginos A. Swift. Platonica. The Anecdotes concerning the life and writings of Plato. Leiden, 1976.

Saffrey H.D., Westerink L.G. (Ed.). Théologie platonicienne. Livre I. Inroduction. P., 1968 (Collection Budé).

Stoicorum veterum fragmenta collegit I. ab Arnim. Vol. I—IV. Leipzig, 1903—1924.

Tardieu M. (Ed.). Les règles de l'interprétation. P., 1987.

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by A.H. Armstrong. Cambridge, 1970 (2nd ed.).

Thesleff H. Studies in Platonic chronology. Helsinki, 1982.

Thesleff H. (Ed.). The Pythagorean texts of the Hellenistic period. Åbo, 1965.

Voqel C. de. (Ed.). Greek Philosophy. A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations. T. I—III. Leiden, 1963—1967.

Wehrli F. (Hrsg.). Die Schule des Aristoteles. Bd. 1—10. Basel; Stuttgart, 1967—1969. Suppl. 1—2. 1974—1978.

Westerink L.G. (Ed.). Prolégomènes à la philosophie de Platon. Introduction. Paris, 1990 (Collection Budé).

Idem. Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Amsterdam, 1980.

Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Teile in 6 Bdn. Leipzig, 1879—1922 (3—6 Aufl.).

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

РАЗДЕЛ I

ПАТРИСТИКА

Глава 1. ПОНЯТИЕ О ПАТРИСТИКЕ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Патристику (от греч. πατήρ, лат. pater — отец) часто называют «промежуточным периодом» между античной и средневековой философией (вопрос о том, в какой мере это суждение корректно, мы рассмотрим ниже). Сам термин **патристика** обозначает совокупность учений **Отцов христианской Церкви** II — VII вв. Понятие «отец церкви» формировалось на протяжении нескольких столетий. Первоначально «отцом» именовался духовный наставник, обладавший признанным учительским авторитетом (напр., 1 Кор. 4, 15; Климент Александрийский, «Строматы» I 1, 2 — 2, 1). В дальнейшем развитие христианской догматики и доктринальные споры побудили уточнить это понятие. Но, видимо, лишь ко времени папы Геласия (ум. 496) были окончательно установлены четыре существенные характеристики Отца Церкви: 1) святость жизни, 2) древность, 3) ортодоксальность учения и 4) официальное признание церкви. Все прочие христианские авторы (согласно западной традиции) назывались «церковными писателями» (scriptores ecclesiastici — термин предложен Иеронимом). Совершенно очевидно, что далеко не все значительные (и даже выдающиеся) христианские авторы могли быть признаны Отцами — как, например, Тертуллиан или Ориген, учения которых не отвечали требованиям ортодоксальности. Нужно учитывать к тому же, что западные авторитеты не всегда признавались таковыми в восточной (православной) традиции, например Августин.

Но и не все настоящие Отцы Церкви обладали равным авторитетом. Те, в чьих трудах, по мнению церкви, содержалось наиболее глубокое и универсальное разъяснение христианского учения, снискали себе особое уважение. Список самых значительных Отцов также сложился не сразу. В послании императора Юстиниана V Вселенскому собору (553) в качестве величайших наставников христианства перечисляются *восемь* греческих Отцов (Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Феофил Александрийский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Прокл Константинопольский) и *четыре* латинских (Иларий из Пуатье, Амвросий Медиоланский, Августин Гиппонский и папа Лев Великий). Скорее всего, никак не раньше VIII в. на Западе стали почитать четырех западных великих Отцов Церкви: ***Ам-***

вросия, Иеронима, Августина и ***Григория Великого,*** которых (вероятно, с еще более позднего времени) называли также «великими учителями церкви». К числу «великих Отцов и учителей» Римская церковь относит и четырех греческих церковных деятелей: Афанасия, Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, в то время как Восточная церковь почитает (с IX или X в.) «великими вселенскими учителями» лишь трех последних. С XII в. на Западе «учителями церкви» стали называть и других авторов, не столь древних, но обладавших выдающейся ученостью и особо отмеченных церковью.

Таким образом, *патристика* — название собирательное и достаточно условное, ибо в ее границах мы непременно рассматриваем целый ряд выдающихся авторов, которые по тем или иным критериям не подходят под определение «Отец Церкви». Но когда мы говорим о патристике как цельном духовном явлении, мы всегда имеем в виду норму, а не исключения. Норма же определяется глубочайшим **единством принципов,** составляющим важнейшую особенность патристики. Истина в патристике — достояние не индивидуальное, но **корпоративное;** она принадлежит не тому или иному автору, но всему христианскому сообществу. Авторитет всякого Отца Церкви объясняется вовсе не его личной оригинальностью, не тем, что он предложил особую и ни на что не похожую позицию или сверхоригинальное решение проблемы, но тем, что его мысли находятся в согласии с традицией, освященной апостольским и церковным авторитетом. Эта **традиция** предпочитает для себя максимальную единовидность и, в свою очередь, подкрепляется **согласием Отцов.** Отец Церкви более всего велик там, где он **согласен с другими авторитетными Отцами.** «Согласие Святых Отцов», таким образом, является важнейшим источником авторитета (после Писания и постановлений Вселенских соборов).

Итак, мы должны понимать, что, с точки зрения самих Отцов, патристика — это не «набор» и даже не «совокупность» отдельных учений, но **единое учение,** раскрываемое и излагаемое различными Отцами Церкви с различной полнотой и глубиной. Если, однако, мы станем рассматривать патристику «извне», отвлекаясь от ее собственных критериев и правил, мы сможем на фоне внутреннего единства этого явления увидеть все богатство и разнообразие его составляющих, оценить уникальность каждого представителя патристики и его неповторимый вклад в целокупность учения. Для исследователя, желающего остаться беспристрастным, патристика может предстать и как разнообразие **личных позиций,** и как многоплановый **духовный феномен.** Отсюда следует, что само понятие «патристика» имеет как минимум два значения: прежде всего, это **особая форма построения христианской культуры** и одновременно ее **саморефлексия**; во-вторых, это специальная научная дисциплина (ее можно назвать также «патрологией»), которая изучает патристику в первом ее значении.

Взятая в этом значении, патристика есть весьма сложное явление, а потому сочинения Отцов Церкви могут рассматриваться по крайней мере с трех точек зрения: **догматико-теологической, историко-литературной** или (как в данном случае) **историко-философской.** С последней точки зрения патристика есть по преимуществу **совокупность принципов и методов христианского философствования.** При таком подходе различие между Отцами и «не вполне Отцами» не столь существенно, как при подходе строго догматическом.

Как историко-философский феномен патристика — это прежде всего **синтез религиозных ценностей христианства и эллинского философского наследия.** Но такое определение имеет слишком общий характер, а потому нуждается в ряде уточнений. В свое время известный знаток патристики А. Гарнак, выражавший взгляды протестантских кругов, определил культурный синтез как прогрессирующую **эллинизацию первоначального христианства.** В III в., указывал он, христианство ни идейно, ни тем более организационно не походило на самое себя при Христе. Но такова была неизбежная цена победы: за триумф пришлось заплатить «философизацией» учения и созданием всеподавляющей церковной иерархии. Все, что появилось после Евангелий, было плодом эллинского духа и приспособлением религии к понятийному миру эллинской философии [см. 3, S. 20; 9, с. 141 и сл.]. Возражая Гарнаку, многие авторы (преимущественно католики) впали в противоположную крайность, утверждая, что патристика гораздо меньше зависела от греческой философии, чем может показаться, и что вернее говорить о «христианизации эллинизма, но вряд ли об эллинизации христианства» [4, p. 187; ср. 1, S. 179—180]. Если бы, по словам Э. Жильсона, христианство «выродилось» в философию уже во II в., оно перестало бы существовать как религия, а тем самым лишилось бы смысла самое понятие «христианская философия»: «На самом деле вовсе не философия поддерживала жизнь христианства на протяжении четырех веков; скорее, как раз христианство спасло философию от гибели» [2, p. 6]. Полярная противоположность оценок лучше всего говорит о противоречивом характере межкультурного синтеза и о том, как трудно оценить все существенные факторы этого процесса, не абсолютизируя одну из его сторон.

Несомненно, христианство нуждалось в средствах, способных выявить в Откровении **всеобщее и вечное содержание,** сделать его понятным для эллинского мироощущения. Разумеется, сама **понятийная структура** греческой философии конституировала в христианском Откровении те смыслы, которые нельзя было извлечь из него и сделать доступными иным путем. Это значит, что рефлексивный, понятийный элемент не просто «оформляет» религиозное сознание, но оказывает известное воздействие на его содержание. Однако столь же очевидно, что содержательное ядро христианства как *религии* никоим образом не может быть выведено из рационального эллинского философствования. Более того, «невыразимое» ядро христианства создавало вокруг себя «агрессивную» среду, и ни одно существенное понятие греческой философии, когда-либо попавшее в эту среду, не сохранялось в неизменном виде, не обладало полной свободой в отношении религиозной среды и не было способно с абсолютной адекватностью выразить содержание религиозного сознания.

Поэтому **великий синтез** в принципе **не мог быть полным и законченным.** Христианское учение, в которое «вживлялись» понятия эллинского мышления, приобрело парадоксальную биполярность в стремлении соединить несоединимые до конца элементы — сокровенный «Иерусалим» и сокровенные «Афины». Между этими полюсами (которые с гениальной глубиной ощутил Тертуллиан) бьются сердце и мысль христианских Отцов. На одном полюсе — всепоглощающая **вера,** великая покорность Высшим решениям; она не **желает** разумного определения своих осно-

ваний, не считает его возможным, но не способна совершенно обойтись без него. На другом — потребность **познать** Творца в Его творении, представить сущее как гармоническую ясность, увидеть отблеск Высшей Мудрости, света и покоя на всем мироздании, не сомневаться в справедливости Высших решений и, наконец, выразить любовь к Богу и ближнему в четком моральном законе.

На первом полюсе концентрируется то, что делает религию религией и схематически может быть представлено как «**материя**» христианского философствования; второй полюс — средоточие рефлексивно-доктринальных элементов, или «**форма**» (которую и склонен был абсолютизировать Гарнак). Дабы религиозное переживание и религиозный опыт могли быть выражены и приобрели универсальную значимость, их основания должны быть прояснены разумом и «**ограничены**», т. е. при помощи понятий приведены к известным **пределам,** в которых они обладают статусом **всеобщности и необходимости.** Лишь так можно получить ответы на вопросы: во что я верю, на что надеюсь, что есть мир, каковы место и задачи человека в нем. Таким образом, из «ограничения» веры при помощи понятийного аппарата рождаются **христианские теология, космология и этика.**

Но при этом мы никогда не должны забывать, что идеи и понятийный язык греческой философии служат хотя и необходимым, но вспомогательным и в значительной мере внешним средством для построения христианской догматики. Конечные основания почерпываются все же не в разуме, а в Откровении. Поэтому патристика признает не истину «вообще», но лишь истину Откровения, **истину спасительную:** подлинная философия, с точки зрения Отцов Церкви, тождественна **теологии,** и **вера** всегда первенствует над разумом. Поэтому философствование Отцов Церкви настолько тесно связано с чисто религиозными задачами и определено ими, что почти никогда не выступает в «чистом», свободном от догматической оболочки виде.

Одна из основных родовых особенностей патристики как специфического способа философствования — **решительная смена ориентиров**. Древние мудрецы, Платон или Аристотель (при всем уважении к ним) не могли оставаться для христианина высшим авторитетом. Исходным пунктом всякого теоретизирования становится текст Священного Писания (канон которого окончательно сложился в IV в.). Авторитет Писания неизмеримо превосходит значимость любого философского текста. Писание является **источником истины** и вместе с тем конечной **объяснительной инстанцией.** Поэтому христианское философствование может быть понято как **философская экзегеза священного текста,** а метод такого философствования — как **совокупность способов интерпретации этого текста.** Результаты интерпретации в свою очередь составляют **реальное содержание** философских построений патристики. Фундаментальный тезис патристики (и любого христианского философствования) гласит: истина заключена в Писании, а задача теолога («истинного философа») — правильно понять и разъяснить ее. Именно на этих путях **христианская теология оформилась** прежде всего как **религиозно-философская герменевтика.**

Итак, основная задача христианского философствования — перевод глубинных интуиций религиозного мироощущения на язык понятий. Античная философская традиция предоставляла богатый набор герменев-

тических средств для решения этой задачи. Такова прежде всего «техническая герменевтика» в узком смысле слова. Аллегорический метод толкования мифов, использованный еще Платоном, был усовершенствован перипатетическими и стоическими мифографами и применен ***Филоном Александрийским*** (ум. ок. 50) к тексту Ветхого Завета. Аллегорическая экзегеза позволяла рассматривать текст как систему знаков, «шифрующих» истину, и рассматривать ее при помощи физических, этических, исторических аллегорий. Наиболее высокий и отвлеченный вид экзегезы, который можно назвать **метафизическим,** или **онтологическим,** предполагал обращение к важнейшим парадигмам античной философии. Учение Платона о запредельном первоначале, превосходящем всякое бытие и всякое познание, было идеальной объяснительной моделью для христианского учения о Боге. С помощью теории Платона, а также с помощью учения Аристотеля об уме-перводвигателе и о категориях решалась проблема соотнесения конечного основания бытия и его зримых проявлений. На этих же путях решался вопрос о единстве Бога в трех Его ипостасях. Стоическое учение о мировом уме-логосе и о промысле помогало объяснить мироправительную и миропопечительную ипостась Бога-Творца, раскрывающуюся во Христе и Божественной Премудрости — Софии.

В связи с историческим развитием патристики от истоков к универсальным теологическим системам зрелого периода нужно говорить о **смене философских парадигм.** Первоначально влиятельный **стоицизм** (порой выделяют даже особый «стоический» период патристики [см., например, 5, p. 37, 62, 421]) уступает с Оригеном на Востоке, Амвросием и Августином на Западе свое место **платонизму.** «Мощное монотеистическое благочестие» [9, с. 148], возвышенность, серьезность и метафизическая глубина платонизма, его изощренный терминологический аппарат как нельзя более подходили для построения христианских теологических систем. Важнейшие идеи античной философии были суммированы на основе платонизма в наиболее мощной и синтетической системе Античности — **неоплатонизме.** Вот почему самые зрелые и развитые теолого-философские учения патристики больше всего напоминают неоплатоническую систему и охотнее всего обращаются именно к ней как к источнику философских парадигм.

Два наиболее общих метода обращения с этими парадигмами **таковы.** В христианской теологии Бог столь же непостижим для человеческого ума, как в неоплатонической теологии — запредельное единое (притом разумеется, что Бог христиан решительно отличается от абсолютно безличного первоначала неоплатоников). Поэтому в конечных своих основаниях и христианское, и неоплатоническое философствование имеет отчетливо выраженный **апофатический** («отрицательный») характер: выясняя прежде всего, чем Бог *не может являться,* такое философствование всегда есть попытка описать неописуемое и выразить невыразимое. Конечное основание бытия принципиально недоступно разуму: к Богу приближает только *вера.* Здесь коренятся важнейшие проблемы христианского сознания и прежде всего — соотношение разума и веры, разума и авторитета. Здесь же заключен источник тех трудностей, с которыми сталкивается всякая попытка выразить содержание религиозного сознания и любую теологическую проблематику христианства языком

философии. Однако принципиальная непостижимость Бога не исключает возможности делать предположения о тех проявлениях Его Существа, которые (по идее) могут быть доступны разуму и чувству человека. Таково основание «**катафатической**» («положительной») теологии, в русле которой решаются вопросы христологии, происхождения и познаваемости мира, назначения человека, т. е. всего, что составляет содержание космологии, антропологии и этики. Нет нужды говорить о том, что оба этих метода нельзя совершенно обособить друг от друга; на протяжении всей истории патристики они всегда использовались параллельно (хотя тот или другой мог предпочитаться сообразно уровню и направленности учения). Общее правило звучит приблизительно так: **чем выше, отвлеченнее и изощреннее (в философском плане) учение того или иного Отца Церкви, тем сильнее тяготеет оно к апофатической теологии.**

Перечисленные общие особенности объединяют патристику со схоластикой, которая в большинстве отношений может считаться продолжением патристики. Недаром такой известный знаток средневековой философии, как Э. Жильсон, начинает свое изложение с патристики. Однако в схоластике особое значение приобретает метод применения философских конструкций и понятий, а само философствование начинает постепенно освобождаться от догматической оболочки. Во-вторых, схоластика в большей мере опирается на Аристотеля, тогда как патристика в целом ориентирована на Платона.

Перечисленные особенности нужно учитывать и при традиционном делении патристики на **греческую** и **латинскую,** или (что несколько более условно) на **восточную** и **западную.** Помимо чисто языкового критерия, который применим не во всех случаях, мы должны иметь в виду, что греческой патристике, опиравшейся на изощренную платоническую метафизику, свойственно большее внимание к высокой теологии. Для латинского Запада, исторически и географически удаленного от крупных центров греческой философии, характерен интерес к проблемам христианского социума и христианского индивида, т. е. к антропологии, психологии, этике и праву.

Наконец, особый круг вопросов связан с **хронологическим делением** патристики. Обычно она делится на **раннюю** (II — III вв.), зрелую (IV — V вв.) и **позднюю** (конец V — VIII в.). Хотя патристика формально считается переходным периодом между античной и средневековой философией, она как внутренне цельное духовное течение почти лишена (в отличие от социально-экономических явлений этого периода) признаков «промежуточности», «переходности» и разделяет со схоластикой основные особенности средневекового образа мышления и восприятия мира. Поэтому к патристике нередко относили большинство христианских авторов вплоть до X в. или даже до XII в. на Западе, а на Востоке — еще более поздних. Вместе с тем патристику и схоластику методологически целесообразно рассматривать как два больших, генетически связанных периода христианского философствования, и считать патристику «**христианской Античностью**» в отличие от «**христианского Средневековья**» [6, S. 158, 168, 171]. Согласно общепринятому взгляду, патристика «захватывает» последние века Античности и завершается той эпохой, когда на Западе уже появляются авторы, обычно рассматриваемые в рамках средневековой философии.

При этом, однако, всегда нужно помнить, что любая граница между Античностью и Средневековьем будет чрезвычайно условна, и здесь, вероятно, важнее ощущение *завершенности некоего стилистически единого периода рефлексии*, а также наглядность двух линий преемства: *внешне-генетического* между Античностью и патристикой и *внутренне-генетического* между патристикой и схоластикой. Основная часть интеллектуальной энергии патристики была затрачена на разработку теологической догматики и оформление традиции, которую последующая эпоха получила в относительно «готовом» виде. Сосредоточенность на построении догматики и прикосновенность к живой культуре Античности — главное содержательное отличие патристики от схоластики. Схоластика (в первую очередь западная) могла уделять гораздо большее внимание чисто философской стороне предмета, *методике* применения философских конструкций: эта «вторичная рефлексия» вкупе с решительной сменой методологических ориентиров позволяла ей постепенно освобождаться от давления догматических норм и прочих ограничений конфессионального философствования. Вместе с тем некоторые теологические проблемы обрели вторую жизнь в эпоху Реформации: предестинационизм позднего Августина во многом определил исходные установки протестантизма и рамки конфессиональной полемики XVI—XVII вв. На Востоке же традиционная догматическая проблематика патристики продолжала разрабатываться в иконоборческой (VIII—IX вв.) и паламитской (XIV в.) полемике. Полная секуляризация теологии исторически оказалась невозможной, и патристическая традиция в целом ряде модификаций продолжает существовать и в наше время.

Глава 2. РАННЯЯ ПАТРИСТИКА (II–III вв.)

Ранний период патристики отчетливо подразделяется на два этапа. К первому этапу (нач. II — нач. III в.) относится группа христианских авторов, заложивших важнейшие основы будущей догматики. Второй этап (кон. II—III в.) — переход к построению универсальных теологических систем.

1. АПОСТОЛЬСКИЕ ОТЦЫ, АПОЛОГЕТИКА И ХРИСТИАНСКИЙ ГНОСТИЦИЗМ II в.

Свое историческое бытие патристика начинает в трудах так называемых **апостольских отцов** (этот термин стал использоваться с XVII в.), к числу которых обычно относят пять авторов первой половины II в.: ***Варнаву, Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского*** и ***Герму.*** Апостольские отцы считались либо прямыми учениками апостолов, либо учениками их учеников и по духу своему еще целиком пребывали в границах апостольского учения. В сочинениях апостольских отцов (по большей части это послания к христианским общинам различных городов; исключение составляет «Пастырь» Гермы) христианская доктрина преподносится в «чистом», евангельском виде. Однако именно здесь начинает формироваться основная проблематика христианского философствования. Перечень этих проблем намечен еще самими апостолами (Ин. 1, 1 сл.; Деян. 17, 22—34): 1) Бог и его сущест-

во; 2) Христос как Логос и посредник между Богом и миром; 3) человек и его отношение к Богу; 4) мир и его устроение; 5) христианская история и ее цель. Доктринальный элемент у апостольских отцов не играет заметной роли. Но в некоторых сочинениях (особенно в посланиях Варнавы и Игнатия Антиохийского) поставлены главные проблемы **христологии, сотериологии, эсхатологии, аскетики,** а также впервые (хотя и в очень скромных пределах) использован аллегорический метод толкования священного текста. Наконец, этическая проблематика отчетливо заметна в «Пастыре» Гермы.

Апостольских отцов можно рассматривать как важнейшее связующее звено между **эпохой откровения** и **эпохой традиции,** как этап **проторефлексии**, на котором христианская мысль лишь начинала осознавать свое собственное содержание и обращалась исключительно к христианской аудитории. Апостольские отцы первыми увидели и поставили задачу **культурного самоопределения христианства.** Но для решения этой задачи требовались иные средства.

К середине II в. немногочисленные еще христиане жили в обществе, весь культурный уклад и древние традиции которого резко противостояли христианскому мироощущению. Но в эти же времена христианство впервые заявило о себе, а языческое общество и римское государство оценили в нем противника, с которым уже нельзя было не считаться. Поэтому самой главной задачей христианства в это время была защита нарождающегося учения от языческой критики. Ее и взяла на себя **апологетика** (греч. ἀπολογία — защита, оправдание) — особый **жанр** христианского теоретизирования. **Апологетами** в той или иной мере были многие крупные Отцы Церкви вплоть до IV—V вв. Но первые **ортодоксальные христианские теоретики** были апологетами по преимуществу. Таковы грекоязычные апологеты II в. — ***Кодрат, Аристид, Юстин, Татиан, Афинагор, Феофил, Мелитон*** — и первый латиноязычный автор рубежа II—III вв. ***Минуций Феликс.*** К жанру апологетики относятся многие сочинения писавшего по-гречески ***Иринея Лионского***, его ученика ***Ипполита Римского*** и даже ***Тертуллиана.***

Если апостольские отцы были генетически связаны с кругом идей и представлений Нового Завета, а их сочинения выглядят недостаточно теоретичными, то у апологетов общефилософский, доктринальный элемент впервые выделяется **сознательно и отчетливо**. Сочинения апологетов впервые обращены и к внешней, языческой аудитории, которая в интеллектуальном отношении была пока еще выше христианской. Эти обстоятельства обусловили использование новых для христианской литературы теоретических средств — античной философской терминологии, традиционных риторических приемов, подражания античным литературным жанрам и т. д. Апологеты должны были объяснить языческому миру, что 1) языческие верования не в пример более нелепы и предосудительны, чем христианство в глазах его оппонентов, а 2) эллинская философия утонула в противоречиях и не способна указать единую для всех истину, хотя 3) лучшие ее умы (прежде всего Гераклит, Сократ, Платон, стоики) близки к христианству, и само оно 4) есть **единственная истинная и пригодная для всех философия.**

Ясно, что при таких задачах апологеты не могли (да и не были еще способны) полностью сосредоточиться на созидательном теоретизирова-

нии. Но столь же очевидно, что задачи апологетики можно было решить только на определенной **теоретической основе.** В апологетике мы вправе видеть **первый теоретический период** христианской литературы, а в апологетах — первых **теологов** в настоящем смысле слова. Требовалась универсальная и сильная идея, которая позволила бы защитить новое учение, привлечь новых сторонников и вместе с тем продолжить формирование христианской доктрины, лишь приблизительно намеченной апостольскими отцами. Такой идеей стала **идея Логоса,** которая много говорила образованному язычнику, ибо была плотью от плоти греческой философии. Логос выражает идею **разумности,** а ведь апологеты вынуждены были обращаться к **сходству** между эллинской философией и христианством и апеллировать к тому единственному, что могло убедить образованную, но чуждую аудиторию, — к идее разумности и разумной доказательности.

Идея **отвлеченной разумности,** отождествленная апологетами с Мудростью Божьей, позволила им синтезировать теологию апостола Иоанна с платонико-стоическими парадигмами, продемонстрировать преемство между лучшими умами эллинства и новым учением. Она позволила создать **новый метод аргументации** и обнаружить важные элементы христианской доктрины (незримый Бог-Логос, естественность богопознания и нравственных законов, бессмертие души и т. д.) у самих язычников. Наконец, идея Логоса, утверждавшая **единство и разумност**ь мироздания, была исключительно пригодна для построения и оформления всего христианского учения — теологии, космологии, антропологии и этики. Идея Логоса была внутренне близка апологетам и составляла важную часть их духовного опыта еще и потому, что в большинстве своем они были хорошо образованными философами и риторами, принявшими христианство в зрелом возрасте.

«Христианские апологеты, — отметил Гарнак, — сделали... важнейший из всех сделанных в истории развития христианского учения шагов, когда провозгласили: Логос есть Иисус Христос... Отождествление Логоса с Христом оказалось решительным моментом для слияния греческой философии с апостольским наследием и привело к последнему мыслящих греков. Для той эпохи идея Логоса была наиболее целесообразной формулой соединения христианской религии с греческим мышлением» [9, с. 148 — 149].

Достижения апологетов стали неотъемлемым достоянием всей истории христианства. Однако собственные теологические успехи апологетов еще очень скромны, а их рассуждения являют лишь приблизительный абрис развитых систем зрелой патристики. Бог понимается апологетами как Существо непостижимое, трансцендентное миру, вечное, неизменное и самодостаточное. Здесь мы можем фиксировать начало апофатической теологии. Вторая ипостась — Логос, Сын Божий, Иисус Христос, Премудрость Божия — присутствует в Боге-Отце словно некая «разумная потенция», получающая свое «энергетическое» и ипостасное выражение в акте творения мира. Подобные мысли мы в изобилии находим у многих крупных апологетов, например у самого значительного и универсального автора середины II в. — ***Юстина,*** погибшего смертью мученика в 165 г. (1 «Апология» 13; «Диалог с Трифоном-иудеем» 56; 127), у его ученика ***Татиана*** («К эллинам» 5) и других авторов (Феофил, «К Автолику» II 3 — 4; 10).

Характерной особенностью апологетической теологии был т. н. **субординационизм** (от лат. subordinatio — подчинение) — учение о неравнозначности ипостасей Святой Троицы, который преодолевался христианской мыслью на протяжении двух последующих веков. Дело в том, что само рождение (т. е. ипостасное бытие) Сына-Логоса связывалось апологетами с актом **творения** мира. Оказывалось, что Сын позже Отца, а значит — в некотором смысле тварное создание, имеющее преимущественно **космологические** функции (Юстин, «Диалог с Трифоном-иудеем» 17; 58; 128; Феофил, «К Автолику» II 22). Тем самым апологеты молчаливо допускали в Боге изменение и развитие. О третьей ипостаси — Святом Духе — апологеты говорят очень мало, и учение о Триединстве у них едва намечено.

Апологетика II в. имела огромное значение для всей последующей истории патристики. Апологеты верно поняли задачи своей эпохи: они увидели возможность соединения христианства и эллинства и указали грядущий путь великого синтеза. Более того, они верно почувствовали встречное движение, начинавшееся в эллинском мире. Довольно будет вспомнить слова известного платоника II в. ***Нумения***, что Платон — это «Моисей, говорящий по-аттически», или намеки известного критика христианства ***Кельса*** на то, что Иисус наверняка читал Платона, а апостол Павел — Гераклита (см.: Ориген, «Против Кельса» VI 12; 16).

Однако теология апологетов еще очень неразвита. Отчетливые апофатические посылки и открытое уважение к Платону говорят об усвоении платонических парадигм. Но космологическое понимание второй ипостаси с такой же несомненностью свидетельствует о сильном стоическом влиянии. Великое открытие апологетов, сделавших идею Логоса структурной и методологической моделью, имело свою оборотную сторону. Апологеты вынуждены были преувеличивать «логичность» христианского учения, поневоле создав иллюзию того, что философские понятия способны выразить «материю» христианства легко и без остатка, а между эллинством и христианством возможна полная гармония.

Другой попыткой придать христианству характер упорядоченного философского учения был **гностицизм** (от греч. γνῶσις — знание) — весьма широкое течение, объединявшее целый ряд околофилософских сект (многие из них возникли в I в., но не все были христианскими). Своего расцвета гностицизм достиг в середине II в. благодаря деятельности наиболее значительных христианских (но не церковных) гностиков: ***Маркиона,*** его ученика ***Апеллеса, Валентина*** и ***Василида.*** Всех гностиков объединяли поиски высшего **знания,** которое само по себе давало истину и спасение. Нельзя отрицать, что гностики ставили реальные проблемы: каковы Бог и мир, каков человек и его назначение и т. д. Но гностицизм лишь формально претендовал на статус философской теории и лишь для видимости обращался к разуму — а скорее, к рассудку. На самом же деле в учении гностиков большое место занимает эклектическая и мрачная теософическая мифология, в которой христианская идея спасения во Христе самым причудливым образом сочетается с элементами иудаизма, восточных дуалистических учений (зороастризм), греческой философии (пифагорейской, платонической и стоической), астрологии и магии.

Для большинства гностических учений характерен резкий **дуализм** небесного и земного миров, благого Бога и злого демиурга (творца чувственного мира), духа и материи. Полярность мироздания сочетается с

идеей **эманации** как принципа организации мира: мир — это иерархия ипостасей-«эонов», нисходящая от высших порядков к низшим. Человек, имеющий в себе частицу божества, способен вернуться к первоисточнику, освободиться от всего грубовещественного с помощью Спасителя — Христа.

Более полувека гностицизм успешно соперничал с ортодоксальным христианством (примечательно, что по объему сочинения гностиков многократно превышали все, что было написано апологетами II в.), пытаясь своими средствами решить задачу синтеза философии и Евангелия. Но путь гносиса оказался маргинальным по отношению к базовым интуициям христианства, и в конечном счете гностицизм проиграл. Тем не менее при всей нецерковности и фантастичности он оказал заметное влияние на христианскую космологию и сотериологию. Влияние гносиса еще достаточно заметно у Климента Александрийского (хотя в понятие «гносис» он вкладывает иное содержание); однако многие крупные авторы (Ириней, Ипполит, Тертуллиан) посвятили большие труды опровержению гносиса.

Недостаточно систематическая, но парадоксально рационалистическая **тео-** или, скорее, **логология** апологетов, с одной стороны, и чрезмерные притязания гностицизма — с другой, встретили своего оппонента в лице ***Иринея Лионского*** (ум. ок. 202). Ириней по праву считается одним из самых значительных теологов конца II в. Главное его сочинение «Против ересей» (полный текст сохранился лишь в латинском переводе) имеет яркую антигностическую направленность. Опровергая гностиков, Ириней одновременно выстраивает истинную теологию. Он сохраняет апофатические посылки апологетов, но решительно устраняет из идеи о Боге всякий намек на изменение и развитие: Бог всегда равен и подобен Себе (II 13, 8). Отсюда следует, что Сын-Логос со-вечен Отцу, а Его ипостасное бытие **не связано** с актом творения. Таким образом, космологическое понимание Логоса Ириней заменяет **онтологическим:** Бог вечно раскрывает Себя через Логос — вторую ипостась, — которая одна только не-тварна (IV 6, 3; 14, 1). В христианском учении для Иринея рефлексивный элемент уже не так важен, как элемент собственно религиозный. Поэтому особое место занимает у него учение о спасении, в связи с которым он намечает антропологию (соотношение плоти, души и духа в человеке — V 9, 1) и этику (спасение отчасти зависит от человека; душа не бессмертна, если не уподобится Высшему совершенству, — V 16, 2). Христос для Иринея — не просто Ум, или Логос, а Живой Бог, воплотившийся и принявший смерть ради спасения человечества.

Между Иринеем и апологетами оставалось еще немало общего, например субординационизм: Ириней не раз заявляет, что Сын меньше Отца. О трансцендентной Троице «Ириней так же мало знал, как и апологеты» [12, с. 29]. Но Ириней безошибочно выделил именно религиозную сторону христианства (здесь он предвосхищает Тертуллиана), восстановил его важнейшее экзистенциально-антропологическое измерение, потесненное абстрактной «философичностью» апологетов. Ириней (и во многих отношениях его ученик Ипполит Римский) может считаться важным переходным звеном между классической апологетикой II в. и значительно более развитыми учениями III в. Задачи апологетики в основном были выполнены. Наступало время ее преодоления и построения универсальных догматических систем.

2. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КОНЦА II–III в.

Основные особенности этого важнейшего этапа: преодоление гностицизма и переход от «чистой» апологетики к системосозидающему теоретизированию; смена философских парадигм (после Оригена на Востоке стоицизм уступает место платонизму); аллегорическое толкование Священного Писания приобретает статус универсального метода; наконец, поляризуются и системно оформляются два составных элемента христианского учения — рефлексивный и собственно религиозный.

ГРЕЧЕСКАЯ ПАТРИСТИКА

Новое время ставило новые задачи, выполнение которых было невозможно вне **центров религиозной учености** (подобных античным философским школам), способных концентрировать и готовить интеллектуальные силы христианского мира. Первым таким центром стала **Александрийская богословская школа** в лице главных ее представителей — Климента и Оригена. Выдающееся значение Александрийской школы состоит в том, что после апологетов она приняла на себя поиски синтеза (но на качественно ином уровне) христианских ценностей и эллинского знания при максимальной опоре на высшие достижения последнего. В александрийской теологии отчетливо кристаллизовался рефлексивный «полюс» христианства.

Первым известным главой школы был ***Пантен***; он не оставил сочинений. Его учениками были корифеи школы Климент и совсем еще юный Ориген.

Тит Флавий Климент (ок. 150 – 216) родился в языческой семье (возможно, в Афинах) и получил прекрасное образование. Христианином он стал уже в сознательном возрасте. После долгих путешествий в поисках истины по Италии, Сирии и Палестине Климент достиг Александрии и около 200 г. сменил Пантена во главе школы. Двумя или тремя годами позже из-за гонений Септимия Севера Климент переселился в Каппадокию, где и прожил последние годы.

В историю патристики **Климент** вошел как **создатель первой универсальной системы христианской педагогики,** которая одновременно была и его теоретической системой. Климент — вероятно, первый всесторонне образованный христианский мыслитель — знаток философии, мифологии, литературы (в том числе христианской), географии. Цель Климента — превратить христианское учение в **упорядоченную систему знания,** предполагающую упорядоченное же ее усвоение. Основные сочинения Климента составляют своеобразную «трилогию», объединенную общим педагогическим замыслом. «Протрептик» (или «Увещание к эллинам») изучается на подготовительной ступени; задача этого сочинения — отвратить от суеверий и приблизить к истинной вере. «Педагог» — вторая ступень, служащая исцелению страстей и воспитанию души. Высшую ступень, ступень богопознания составляют «Строматы» (букв. «лоскутный ковер») — самое значительное сочинение Климента; здесь излагается сумма христианской мудрости, истинный «гносис».

Развивая позицию апологетов, Климент приходит к тезису о **гармонии веры и разума.** Однако вера — **предварительная ступень** совер-

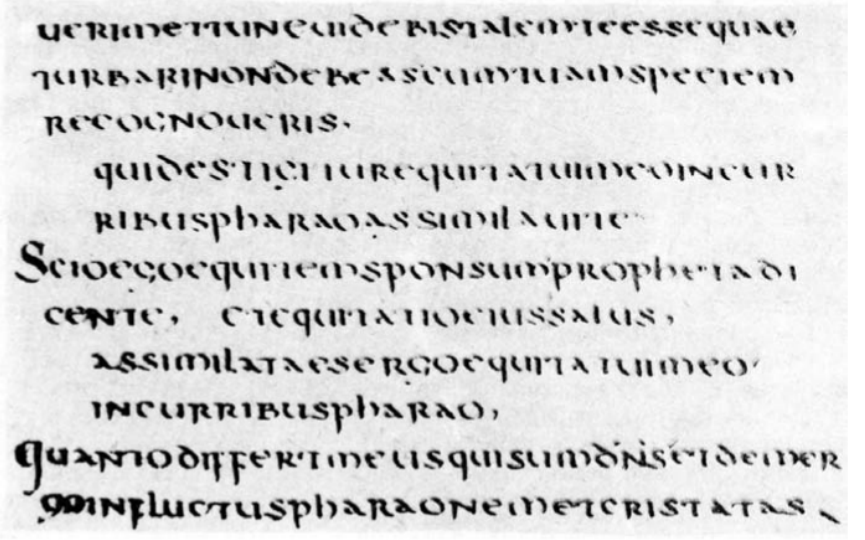
шенства и лишь подводит к гносису; именно в этом смысле знание невозможно без веры. С помощью аллегорического метода разум позволяет открыть и прояснить **содержание веры.** *Философия* необходима для того, чтобы перейти от веры к истинному знанию. Весь мир — Афины («Протрептик» 11). Прочие науки служат философии так же, как сама **философия служит теологии** («Строматы» I 5, 2, 19): этот тезис Климент впервые формулирует абсолютно четко.

Гносис сочетает две стороны: богопознание (теологию) и высшее нравственное совершенство. Положительное богопознание, повторяет Климент, в полной мере недостижимо. Знать можно лишь то, чем Бог *не является.* Апофатика, таким образом, приобретает здесь классический облик. Бог выше всего сущего, выше единичности. Он бесконечен, безвиден и не имеет имени, а познается отчасти лишь в Сыне-Логосе, Который есть Сила и Мудрость Отца, существует от века и не-тварен. Логос — «энергия» Отца, посредник между Ним и миром, закон и разум всего сущего. Логос стоит вслед за Отцом, и чем дальше от Логоса, тем слабее связь с первоосновой бытия. Святой Дух — на третьем месте в Божественной Триаде. Мы видим, что апологетический субординационизм у Климента сохраняется.

Высшая ступень богопознания должна сопровождаться **нравственным совершенством. Гносис,** следовательно, есть устойчивое интеллектуально-нравственное состояние, в котором знание о Боге сочетается с **аскетической безупречностью и герменевтической искушенностью.** На высшей ступени гносиса платонический идеал **созерцания** сливается с христианским идеалом любви к Богу и ближнему. Однако этические воззрения Климента выдают влияние стоического идеала «бесстрастия», так как Бог — высшее нравственное совершенство — лишен страстей.

Преемником Климента во главе Александрийской школы стал ***Ориген*** (ок. 185—253/254) — одна из самых необычных (чтобы не сказать — экстравагантных) фигур патристики как в человеческом, так и в интеллектуальном отношении. «Судьба Оригена, — писал Евсевий Кесарийский, посвятивший Оригену почти всю шестую книгу своей „Церковной истории", — представляется мне уже, так сказать, с пеленок чем-то необыкновенным» (VI 2, 2). Ориген родился в христианской семье и с детства посещал начальные классы Александрийской школы, где слушал Пантена и Климента. Когда во время гонений был схвачен его отец, Ориген так стремился разделить его судьбу, что лишь благодаря хитрости матери, спрятавшей всю одежду сына, остался в живых (Евсевий, «Церковная история» VI 2, 6). В 203 г. он возглавил школу после отъезда Климента и вел самый аскетический образ жизни. Распространена легенда, что Ориген добровольно оскопил себя в молодости, дабы целиком отдаться ученым занятиям (VI 8, 1—3). В возрасте 25 лет он, возможно, слушал известного философа ***Аммония Саккаса,*** у которого несколько позже учился основатель неоплатонизма Плотин. Так в лице Оригена зримо встретились две культурные традиции — эллинства и христианства. Почти тридцать лет Ориген плодотворно трудился в Александрии, но затем обстановка в городе ухудшилась. В 232/233 г., когда родился ученик Плотина Порфирий, Ориген переселился в Кесарию Палестинскую и открыл там собственную школу. Умер, видимо, в Тире во время очередных гонений.

Необыкновенная работоспособность также выделяет Оригена в ряду прочих Отцов Церкви. Он один написал больше, чем все предшествую-



Ориген. «О Песни песней». Рукопись VI в. из Вивария Кассиодора (Италия). СПб., ГПБ

щие церковные авторы, вместе взятые, и в плане продуктивности с ним можно сравнить только Августина. Такие результаты отчасти объяснялись рациональной организацией работы: сам Ориген только *диктовал* многочисленным стенографистам; затем целый штат каллиграфов переписывал и размножал записи. По образованности и широте интересов Ориген не уступает Клименту, а в знании священных текстов превосходит большинство Отцов Церкви. Он составил комментарии почти на все книги Священного Писания и по всем основаниям является родоначальником христианской библеистики. Но не это самое главное.

Ориген — выдающийся систематический ум не только ранней, но и всей патристики, создавший первую стройную **теорию философской теологии,** основанную на лучших достижениях эллинской мысли и во многом сходную с учениями неоплатоников. Многое в этой теории вызывало сомнения уже в III и IV вв.; на V Вселенском соборе в Константинополе (553) учение Оригена было окончательно признано неканоническим. Вот почему Ориген не считается настоящим Отцом Церкви, а большинство его сочинений утрачено.

В христианстве Ориген видел вершину греческой философии, и образцом для него (как для всей патристики после него) стал Платон. Здесь находит свое объяснение интерес Оригена к строгой методике доказательства, к математике, логике и числовой символике. Аллегорический метод, в свою очередь, становится у него главным средством экзегезы. Основы теории изложены в сочинении «О началах» (полностью сохранилось лишь в латинском переводе Руфина). В книге I речь идет о Боге как вечном источнике всего сущего; в книге II — о мире и его творении; в книге III — о человеке и его назначении; наконец, книга IV трактует об Откровении и способах его постижения. Таковы «начала», первые прин-

ципы всякого исследования мира, а весь трактат является первым образцом христианского вероучения, открывающим **эпоху универсальных догматических систем.**

Во введении (в книге I) Ориген разъясняет свою методику исследования «начал». Истины веры делятся на **существенные** (важнейшие догматы, суммированные в Символе веры) и **менее существенные** (о которых, к тому же, в Писании сказано недостаточно четко или вовсе не сказано). В отношении существенных истин свобода мнений недопустима, тогда как по частным вопросам (касающимся преимущественно тварного мира) теолог волен полагаться на **собственный разум** (конечно, в согласии со Священным Писанием) и обсуждать различные гипотезы. Так впервые четко формулируется метод **спекулятивной теологии,** которого, однако, сам Ориген придерживался далеко не всегда, вторгаясь «умствованиями» и в «запретные» сферы. «Техническая» часть методики (изложенная отдельно) — «трехступенчатая» аллегореза, выделяющая в тексте три уровня смысла: буквальный, душевный (этический) и духовный (отвлеченно-теологический) («О началах» IV 11).

Бог Оригена — сверхсущая и непознаваемая «монада», превышающая все, что в принципе можно о ней сказать. Лишь отчасти Бога можно познать по Его творениям. Сын Божий — вечносущий Логос, Премудрость Божья — подобен лучу света, исходящему из первоистока, и в потенции содержит в себе все мироздание. Логос есть как бы образ первообраза, его отражение. Но по отношению к тварному миру Логос — первообраз, «идея идей», и все вещи суть отражения Логоса, но не Бога-Отца. Логос, таким образом, является посредником между Богом и миром, и в Нем первоначальная монада развертывается во множественность. Святой Дух стоит за Сыном-Логосом в иерархии Божественных ипостасей и пронизывает все мироздание. Первая ипостась существует субстанционально, две другие — акцидентально. Следовательно, Сын и Дух рождаются **не из «сущности»** Отца. К тому же действие Отца простирается на все существующее, Сына — на все разумное, Святого Духа — на святое (I 2—3). Отрицание единосущности — важнейший неканоничный тезис Оригена, а тринитарную проблему Ориген решает в духе столь же неканоничного субординационизма. Вместе с тем он близок к формуле Триипостасного единства.

Как в неоплатонической системе Ум вечно рождается из Единого, так у Оригена вторая ипостась — из первой. **Акт творения мира** Ориген тоже мыслит **вне времени** (ибо нельзя представить Бога не Всемогущим, не Творцом. По оценке Спасского, это «самый блестящий пункт в догматической системе Оригена» [12, с. 89], но, добавим, в такой же степени неканоничный и влекущий за собой цепь столь же неприемлемых для ортодоксальной догматики выводов. Тварный чувственный мир существует во времени и не является единственно возможным: миры сменяют друг друга постоянно («О началах», II 1; III 5). Так Ориген возвращается к старинной идее множественности миров. Но тогда души способны переселяться из одного мира в другой, и Ориген возрождает пифагорейско-платоническую идею предсуществования душ (II 8).

Душа представляет собой нечто среднее между плотью и духом. Она способна приближаться к Богу и тогда становится **умом,** чистым духом, но может и отклоняться к материи, **чистому небытию.** Таково свойство

свободы выбора, которой наделены все разумные существа, и свобода есть единственная причина зла в мире. Зло же есть отпадение от полноты бытия к небытию (II 8; III 1 сл.) — здесь Ориген предвосхищает важнейший тезис неоплатоников. Соединение с материей — это наказание для душ. Но, поскольку благо и зло присущи твари лишь **акцидентально** (и в чувственном мире не может быть субстанциального блага и зла), ни одно разумное существо (включая и самого дьявола) не обречено на зло и в принципе способно возвыситься к благу. Разумные существа образуют мировую иерархию, место в которой зависит от степени нравственного совершенства. Так Ориген в чисто платоническом духе дает этике онтологическое обоснование. Конечная задача человека — спасение, «восстановление» и возвращение к Богу, что, по мысли Оригена, неизбежно и для всего мира. Таковы истины, которые разум способен извлечь из Писания.

Некоторые пункты своей системы Ориген изложил в полемическом трактате «Против Кельса». Наконец, в небольшом сочинении «О молитве» изложены основные идеи христианской аскетики, оказавшие большое влияние на развитие аскетической и монашеской литературы.

Учение Оригена благодаря своей блестящей философичности, глубине и оригинальности в большинстве отношений определило дальнейшие пути развития патристики. Самым известным из учеников Оригена был ***Григорий Неокесарийский*** (ум. ок. 275), суммировавший в похвальной речи Оригену метод своего учителя. Научные традиции в основанной Оригеном школе поддерживал ***Памфил Кесарийский*** (ум. ок. 310), написавший обширную «Апологию Оригена». Учеником Памфила и последователем Оригена был известный историк церкви и теолог ***Евсевий Кесарийский*** (ум. 339). Особым уважением Ориген пользовался у ***каппадокийцев*** (см. ниже), которые составили антологию важнейших текстов из его сочинений. Напротив, с антиоригеновских позиций (по крайней мере внешне) выступали богословы ***Павел Самосатский*** и его ученик ***Лукиан*** (ум. 312). Лукиан, выдающийся библеист и в этом смысле конкурент Оригена, считался основателем **Антиохийской богословской школы** и был учителем знаменитого пресвитера ***Ария,*** осужденного на I Вселенском соборе в Никее (325).

ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА

Среди латинских авторов этого периода выдается уроженец Карфагена ***Квинт Септимий Флорент Тертуллиан*** (ок. 160 — после 220). Для латинской патристики он имеет такое же значение, какое Ориген — для греческой. В лице Тертуллиана Запад получил своего теоретика даже раньше, чем Восток. «Как Оригена у греков, так и его [Тертуллиана] у латинян, конечно, нужно считать первым среди всех наших», — писал монашествующий богослов начала V в. Викентий Леринский («Назидание» 18).

Тертуллиан получил хорошее образование, в том числе, вероятно, и юридическое. По некоторым сведениям, он был священником, но затем примкнул к секте религиозных фанатиков — «монтанистов». По сочинениям Тертуллиана легко можно составить представление о его характере — страстном, непреклонном, избегающем компромиссов.

Среди трех десятков сохранившихся трактатов Тертуллиана особенно важны: «Апологетик», «О свидетельстве души», «О душе», «О пре-

скрипции против еретиков», «О плоти Христа», «Против Гермогена», «Против Праксея», «Против Маркиона». В противоположность александрийцам, Тертуллиан представлял радикальное «антигностическое» направление патристики, предпочитавшее выделять в христианстве чисто религиозный «полюс». Хотя по духу Тертуллиан близок к апологетам и ему не присущи системосозидательный пафос и теоретическая глубина Оригена, он немало сделал для становления догматики. С полным правом его можно считать «отцом» латинской теологической лексики. Кроме того, он первым заговорил о преимущественном авторитете римской кафедры.

Учение Тертуллиана не приведено в систему. Теология, космология, психология и этика подчас излагаются вперемешку. Кроме того, это учение отмечено сильным влиянием **стоицизма:** в данном отношении его можно считать уникальным явлением патристики. Декларативный «соматизм» приводит Тертуллиана к утверждению **телесности** всего сущего, включая душу и Самого Бога. Вместе с тем «тело» и «плоть» — вещи разные: дух отличается от плоти качественно иной телесностью. Учение о Триипостасном единстве Бога, развитое в трактате «Против Праксея», во многом предвосхищает позднейшие ортодоксальные формулировки (Тертуллиан настаивает на субстанциональном единстве Троицы, которое отрицали Ориген и Арий), но все еще страдает субординационизмом. Теория познания Тертуллиана являет собою образец стоического сенсуализма. Для психологии Тертуллиана особенно важен трактат «О душе», где наряду с его собственными взглядами изложены мнения многочисленных античных авторов. Кроме того, он, вне всякого сомнения, — талантливый моралист. Итак, учение Тертуллиана интересно, необычно, но столь же неканонично, как и учение Оригена.

Однако не в отвлеченном теоретизировании заключено подлинное значение этого мыслителя. Важная особенность мировоззрения Тертуллиана — демонстративная **антифилософичность и антилогичность,** открытость противоречиям, **парадоксальность,** призванная открыть глубины веры. Если для Климента Александрийского весь мир был «Афинами», то Тертуллиан желал иметь перед глазами только «Иерусалим», отделенный от «Афин» непреодолимой пропастью: «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» («О прескрипции» 7). Языческая философия — мать ересей, она несовместима с христианством. Познать Бога способна лишь сама душа, «христианка по природе». Бог выше всех законов, которые стремится навязать Ему философствующий разум; к Нему и Его действиям абсолютно неприложимы естественные человеческие вопросы «почему?» и «зачем?». Отличие Живого Бога религии от божества философов в том, что истинное Богоявление «оскорбительно» для разума, который не может проникнуть в тайны Откровения и должен остановиться там, где начинается вера. Чтобы явиться **поистине**, Бог должен явиться **противоразумным, парадоксальным** образом: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий, — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» («О плоти Христа» 5). Credo quia absurdum («Верю, ибо это нелепо») — знаменитая формула (хоть и не встречающаяся в таком виде у Тертуллиана), к которой впоследствии были сведены многие его парадоксы. **Парадоксализм** (восходящий к Посланиям апос-

тола Павла) превращается у Тертуллиана в сознательную методологическую установку.

Тертуллиан, как никто, проник в самую суть религиозности, обнажил последние основания **личной веры.** Несомненное влияние Тертуллиана испытали Августин, а также многие европейские мыслители последующих эпох (Паскаль, Кьеркегор, Лев Шестов). В этом смысле влияние Тертуллиана шире и глубже, чем влияние Оригена или любого другого Отца Церкви (за исключением Августина). Ориген при всей личной и теоретической незаурядности целиком пребывает в рамках своей эпохи и своей синтетической культуры. Тертуллиан же, не имевший ни малейшей склонности возводить здание культурного синтеза на основе философии, **очертил пределы христианского мирочувствия** и по достоинству мог быть понят и оценен только с высоты другой эпохи.

Следом за Тертуллианом должен быть упомянут ***Киприан, епископ Карфагенский*** (ок. 200—258). Он происходил из знатного рода, получил риторическое образование, принял христианство уже в зрелом возрасте и погиб мученической смертью при императоре Валериане. Киприан всю жизнь находился под сильнейшим обаянием личности и сочинений Тертуллиана и, как сообщает Иероним, ни дня не проводил без чтения его трактатов. Не будучи теоретиком в той же мере, как его учитель, Киприан разделял с ним апологетический пафос и склонность к морализаторству, написав целый ряд морально-наставительных трактатов. Главное сочинение Киприана «О единстве церкви» посвящено обоснованию «католичности» Всемирной церкви, которую он понимал не просто как социальную организацию, но как духовное единство христиан.

Другой заметной фигурой среди североафриканских писателей был христианский ритор ***Арнобий*** (нач. IV в.), автор частью апологетического, частью полемического сочинения «Против язычников». Арнобий представляет Бога вечным и (в отличие от Тертуллиана) бестелесным. В книге II трактата подробно разбирается природа души: она телесна и сама по себе смертна, но с помощью Благодати может достичь бессмертия. Чувственное восприятие — исходный пункт познания; идея Бога врождена душе — в этих тезисах Арнобий напоминает Тертуллиана. По задачам и исполнению трактат Арнобия напоминает диалог «Октавий» современника Тертуллиана ***Минуция Феликса.***

Современником, а возможно и учеником Арнобия, был ***Цецилий Фирмиан Лактанций*** (ум. ок. 317). Главный его труд «Божественные установления» состоит из нескольких самостоятельных трактатов. Лактанций предпринял едва ли не первую попытку систематически описать основной круг христианских ценностей и подкрепить их основными достижениями античной культуры. Языческая мудрость сама по себе пуста и бесплодна, но многое в ней можно обратить на пользу христианства. Синтетический труд Лактанция во многом суммировал характерные особенности ранней латинской патристики с ее отчетливым апологетическим пафосом, ориентацией на римскую культуру (воспринятую сквозь призму гуманистически-стоических идеалов) и лишь спорадическим интересом к отвлеченным теологическим построениям. Среди латинских авторов Лактанций, пожалуй, единственный, кто симпатизировал гностическому и герметическому учению.

Наконец, среди латиноязычных авторов этого периода следует упомянуть римского пресвитера ***Новатиана*** (ум. ок. 258). Его обширный трактат «О Троице» — первая большая специальная работа по **тринитарному** вопросу на латинском языке. Испытав несомненное влияние Тертуллиана, Новатиан в свою очередь способствовал укреплению традиций высокой теологии на Западе и в этом смысле является предшественником Августина.

Александрийцы и Тертуллиан придали мощный импульс всему развитию христианской мысли, но заложили лишь фундамент будущего здания христианской догматики. Достроить его смогли следующие поколения христианских мыслителей.

Глава 3. ЗРЕЛАЯ ПАТРИСТИКА (IV–V вв.)

В эту эпоху христианство становится государственной религией, а патристика достигает наивысшего расцвета. Основные особенности периода таковы.

Вселенские соборы, начиная с Никейского, знаменуют окончательное оформление принципов христианской традиции: теология получает *догматическое измерение*. Подъем общего уровня теоретизирования, сопровождавшийся разработкой универсальных догматических систем на основе платонизма и неоплатонизма (каппадокийцы); укоренение платонических парадигм в западной патристике (Марий Викторин, Августин). Высшая степень синтеза теолого-философских конструкций с проблематикой тринитарных и христологических споров; окончательное оформление основ христианской парадигматики и канонов теоретизирования. Наибольшее жанровое разнообразие и расширение географии патристики (появление сирийской и армянской ее ветвей). До Августина несомненное первенство в области теории принадлежит Востоку.

ГРЕЧЕСКАЯ ПАТРИСТИКА

Основная догматическая коллизия IV в. — борьба с **арианством,** в которой Запад принимал лишь весьма скромное участие. Учение александрийского пресвитера ***Ария*** (ум. 335) о неравносущности ипостасей Святой Троицы не представляло собой ничего нового на фоне теологических исканий II – III вв. Бог Ария — абсолютная монада; ее самодостаточность исключает передачу Божественной сущности чему-либо еще. Следовательно, рассуждал Арий, вторая и третья ипостаси неединосущны первой. «Троица» для Ария — понятие не онтологическое, а временно́е (ибо всякое рождение он в отличие от Оригена понимал как временной акт); таким образом, ипостаси не совечны, а возникают одна за другой.

Учение Ария представляло собой донельзя огрубленный и упрощенный оригенизм; само по себе оно поначалу казалось неопасным, а к тому же было осуждено на I Вселенском соборе в Никее (325). Тем не менее «богословское сочувствие» [10, с. 14], с которым оно встречалось на Востоке, свидетельствовало о глубоком влиянии **рационалистических посылок** Александрийской школы (и прежде всего Оригена) — влиянии, от которого Восток освобождался долго и трудно. А пока радикальные ариа-

не, так называемые аномеи, возглавляемые Аэтием и Эвномием, заявили, что знают природу Бога так же хорошо, как Бог знает Сам Себя.

Именно огрубленный, вульгарный оригенизм, служивший идеологической основой арианства, и осознавался как главная опасность наиболее авторитетными представителями восточной патристики — Афанасием Александрийским и каппадокийцами.

Неоспоримое первенство в борьбе с арианством принадлежит ***Афанасию Александрийскому*** (ок. 293 – 373). Афанасий родился в христианской семье и получил хорошее образование; как секретарь епископа Александра Александрийского присутствовал на Никейском соборе. В 326 г. Афанасий был избран епископом вместо скончавшегося Александра и пробыл в этом служении сорок семь лет. Жизнь Афанасия проходила неспокойно, в постоянной борьбе с арианствующими епископами, в постоянном изгнании. В Александрии он спокойно провел лишь последние годы жизни.

Не будучи систематиком, Афанасий излагал свои творческие взгляды в многочисленных антиарианских сочинениях, главные из которых: три «Речи против ариан», четыре «Послания к Серапиону», трактат «О воплощении Бога-Слова». Тем не менее высокая теология зрелой патристики многим ему обязана. Афанасий остро чувствовал опасность эллинизации и рационализации христианства, таившуюся в оригенизме и арианстве. Особые усилия он приложил для возвышения самого **статуса веры: вера превыше знания.** В тринитарном вопросе Афанасий последовательно отстаивал Никейскую формулу **единосущия** и тщательно исследовал многие вопросы, связанные с пониманием происхождения Сына-Логоса.

Троица у Афанасия — нераздельное сущностное единство; она не делится на Творца и тварь, но вся целиком **творящая.** Логос **вечно** рождается **из существа** Бога, а не просто из Его воли, которая в некий момент времени создает чувственный мир. Таким образом, вторая ипостась есть субстанциальная часть Троицы, а не тварный посредник между Богом и миром: Отец и Сын **единосущны.** Афанасий впервые устранил субординационизм из тринитарного учения, но это последнее еще не приобрело у него завершенности. Основной миссией воплощенного Слова-Христа является спасение греховного человечества. **Сотериология** — важнейшая часть учения Афанасия. Однако в отличие от Оригена он рассматривает этот вопрос не отвлеченно-философски, а со всем живым трепетом истинного христианина, для которого спасение есть главный вопрос личного бытия.

Классику греческой патристики представляют ***каппадокийцы*** (Каппадокия — область на востоке Малой Азии) — **Василий Великий**, его друг **Григорий Назианзин** и младший брат **Григорий Нисский**. С каппадокийцами связан важнейший этап оформления христианской догматики, хотя вряд ли можно квалифицировать его как «христианизацию греческой культуры» [11, с. 147]. На долю трех великих христианских мыслителей выпала задача утверждения Никейского Символа веры, ибо почти весь Восток был арианским или полуарианским. Лишь в 381 г. на II Вселенском соборе в Константинополе тринитарные споры были в основном завершены с принятием Никео-Константинопольского Символа в редакции каппадокийцев.

Глава каппадокийцев ***Василий Великий*** (ок. 330 – 379) родился в Кесарии Каппадокийской в христианской семье. Образование он получил в

Афинах, где ок. 350 г. познакомился с Григорием Назианзином, а также с будущим императором Юлианом. Крестился Василий только двадцати пяти лет от роду и много путешествовал по Сирии и Египту для знакомства с тамошним монашеством. После этого он вернулся в родной город и там вместе с Григорием Назианзином и несколькими друзьями образовал небольшую общину; члены ее занимались изучением теологии, особенно учения Оригена, которое они стремились представить в подлинном, неискаженном виде. В 370 г. Василий был избран епископом Кесарии и принял на себя бремя борьбы с арианами.

Теология Василия изложена в главных его трудах — «Против Эвномия», «О Святом Духе», «Шестоднев». Главная задача теологии — четкое оформление учения о единосущной триипостасной Троице, где третья ипостась, Святой Дух, должна была занять подобающее равноправное место (хотя и Василий еще избегает именовать Святой Дух Богом). Можно считать несомненным, что Василий предложил нормативное употребление термина οὐσία (которым он обозначал **родовую сущность** трех Лиц), а также термина ὑπόστατις («ипостась», индивидуальное существование, тождественное Лицу Троицы — Письмо 38). Почти несомненно, что он многим обязан учению Плотина о трех высших «ипостасях» (Едином, Уме и Душе) и в ряде мест следует ему весьма близко [см. 12, с. 530 и сл.].

Существо Бога — выше познания, но о Боге можно судить по Его творениям. «Шестоднев» (девять бесед) разъясняет сотворение и устроение мироздания — от первого дня творения до появления человека. В этом труде Василий демонстрирует богатейшую эрудицию, используя сочинения многочисленных античных авторов, числовую символику; он показывает высокую осведомленность в естественно-научных областях, опирается на «Тимей» Платона и «Физику» Аристотеля. С чрезвычайным искусством, можно сказать, с блеском, Василий применяет аллегорический метод. Эти достоинства сделали «Шестоднев» одним из самых известных сочинений Василия, образцом для целого ряда позднейших (в том числе средневековых) подражаний.

В антропологии Василия человек выступает как «микрокосм», ради которого был создан весь мир. Психология (учение о частях души) весьма близко напоминает учение Платона. Грех рассматривается как удаление от Бога, предпочтение материального духовному, а добродетель отождествляется с платоническим идеалом созерцания.

Друг Василия Великого ***Григорий Назианзин*** (ок. 330—390) был сыном епископа города Назианз. Образование получил в Кесарии Каппадокийской, Кесарии Палестинской (где была школа, основанная Оригеном) и, наконец, в Афинах — там он познакомился с Василием. Став епископом Кесарийским, Василий поставил своего друга в епископы небольшого города Сасимы. Но Григорий пробыл там недолго и вскоре переехал в Константинополь. После II Вселенского собора, на котором он председательствовал, Григорий из-за разногласий с местным епископатом вернулся в Каппадокию, где и умер.

Среди каппадокийцев Григорий выделялся поэтическим даром и удивительным мастерством красноречия, но при этом славился и высокими теоретическими интересами (заслужив прозвище Богослов); подобно Василию, он вдохновлялся сочинениями Оригена. Литературное насле-

дие Григория состоит из сорока пяти речей (или проповедей), стихов и писем. В теоретическом отношении особенно важны пять теологических речей (27—31), обычно называемых «Слова о Богословии», в которых тринитарное учение обосновывается с помощью платонической диалектики и защищается от нападок еретиков.

Несмотря на то что из трех каппадокийцев Григорий Богослов был натурой наименее «теоретической», ему принадлежит заслуга окончательного оформления тринитарной теологии на Востоке. Именно этим объясняется его высочайший авторитет среди христианских богословов. Учение Григория в основных чертах сходно с теорией Василия Великого, но более последовательно. Если Василий избегал называть Святого Духа Богом, то Григорий делает это всюду и решительно. Бог един по родовой сущности (одно Божество, одна сущность, одна природа — нетварность), но троичен по ипостасям, каждая из которых обладает **особенным свойством** (соответственно, нерожденностью, рожденностью, ниспосланностью).

Не будучи строгосистематическим мыслителем, Григорий Назианзин являет собой образец ревностного христианского платоника, сыгравшего важную роль в развитии и упрочении традиций христианского платонизма.

Наиболее «философичным» среди каппадокийцев был ***Григорий Нисский*** (ок. 335—394). Христианским воспитанием и обучением Григория занимался Василий Великий, который в 371 г. поставил младшего брата в епископы каппадокийского города Нисы. Григорий Нисский участвовал в заседаниях II Вселенского собора и приобрел репутацию крупного теологического авторитета.

По методичности и систематичности построений Григорий более всех напоминает Оригена, которого он ревностно почитал. Основные теоретические сочинения: «Большое катехетическое слово», «Против Эвномия», «О душе и воскресении», «Об устроении человека», «Шестоднев», комментарии на Священное Писание. В духе александрийской теологии Григорий стремится подкрепить веру разумом (хотя первенство веры не подвергается сомнению). Догматическая система должна строиться рациональными методами, а чисто научное знание может служить раскрытию Божественной истины. Строгие методы диалектики незаменимы в теологических рассуждениях.

Вера находит свое объяснение в мудром и целесообразном мироустроении. В Боге присутствует вторая ипостась — Сын-Логос, принцип и источник творения. По Логосу познается Бог-Отец, ибо не существует разума без того, кто им обладает. Подобным же образом обосновывается существование третьей ипостаси — Святого Духа, единосущного Отцу и Сыну. В истории христианской догматики это одна из самых значительных попыток обосновать учение о Святой Троице с помощью понятий о Божественных атрибутах и отношениях. Бог — единая сущность в трех ипостасях, но не три бога.

Мир сотворен Богом не по необходимости, но из переизбытка любви. Сама возможность творения материи Богом заключена в том, что материя есть лишь совокупность бестелесных качеств. Человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, — венец творения. Он причастен Божественной сущности, но благодаря свободе выбора способен склоняться ко злу, которое Григорий Нисский понимает, подобно Оригену и неоплато-

никам, как «лишенность» блага, но не как самостоятельную субстанцию. Ради восстановления падшего человечества Бог принял человеческий облик. Антропология Григория излагается в трактатах «Против Эвномия», «Об устроении человека» и диалоге «О душе и воскресении». Библейская история толкуется здесь посредством платонической и перипатетической философии. Характерно выдержанное в платоническом духе учение о первочеловеке, который (в отличие от позднейших людей) лишен пола и бессмертен. Душа пронизывает все тело и рождается вместе с ним, но является мыслящей чувствующей субстанцией. Учение Григория о непременном конечном соединении всего мира и даже дьявола с Богом напоминает соответствующую теорию Оригена.

Несмотря на общий рационалистический тон, учение Григория по существу было глубоко апофатическим и прямо предполагало сверхразумный путь богопознания. Григория Нисского можно считать одним из основателей христианской мистики, говорящей о непосредственном, «экстатическом» созерцании Бога. В этом отношении Григорий — прямой предшественник Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Наряду с каппадокийцами вершину святоотеческой литературы представляет ***Иоанн Хрисостом*** (Златоуст) (ок. 344—407). Он происходил из образованной семьи и учился в Антиохии у знаменитого ритора Либания. С 381 г. он — пресвитер в Антиохии, а с 398 г. — епископ Константинопольский. В 404 г. вследствие интриг местного духовенства Иоанн был сослан на Восток, где и скончался. В глазах всего христианского мира Иоанн остался образцом высокой честности и личной скромности.

Иоанн Златоуст — не столько богослов-теоретик, сколько непревзойденный христианский мастер красноречия. Большинство его сочинений — проповеди, записанные слушателями и отредактированные (число их приближалось к тысяче). Теоретическая часть проповедей — толкования на книги Ветхого Завета, Послания апостола Павла, группа бесед «О священстве». В области тринитарной догматики Иоанн следовал каппадокийцам («Против аномеев»). Но главные достижения Иоанна — риторически безупречная христианская герменевтика и развитие практической морали.

С каппадокийцами высокая теология на Востоке обрела классическую завершенность. Прочие восточные авторы этой эпохи не имеют столь большого значения, но многие из них являются вполне самостоятельными и достойными внимания — каковы прежде всего монашествующие богословы Макарий Египетский и Евагрий Понтийский, сыгравшие значительную роль в развитии христианской мистики и аскетики.

В проповедях ***Макария Египетского*** (ум. ок. 390) (его авторство, правда, порой оспаривается) заметно сильное влияние стоицизма. Все сущее, кроме Бога, — вещественно. В душе, подобии Божьем, есть еще одна, небесная душа. Единение с Богом и освобождение от греха — это восстановление печати Святого Духа благодатью при содействии человеческой воли, результатом которого становится полное просветление, созерцательный экстаз.

Евагрий Понтийский (ум. ок. 399) был другом каппадокийцев и начал свое служение в Константинополе, откуда в 385 г. уехал в Палестину ради монашеского уединения. Основные сочинения Евагрия — «Практик», «Гностик», «О молитве» — посвящены философскому обоснова-

нию аскетизма при особом внимании к очищению души в «умной» созерцательной молитве.

Далее следует упомянуть ***Синесия, епископа Киренского*** (ум. ок. 413), неоплатоника, ставшего христианином в зрелом возрасте. В речах Синесия неоплатонические мотивы порой превалируют над христианскими. Современник Синесия ***Немесий, епископ Эмесский,*** использовал в своем труде «О природе человека» элементы платонической, перипатетической и стоической философии. Вслед за Платоном он склонялся к признанию предсуществования душ и вечности мира, но отрицал фатализм. В психологии Немесий опирался на Аристотеля и оказал влияние на Иоанна Дамаскина. Труд Немесия является ценным источником по истории греческой философии.

Христологические споры (полемика о соотношении двух природ во Христе сначала с несторианами, а затем с монофизитами) не оказали столь заметного влияния на философское содержание патристики, как предшествовавшие им тринитарные формы. Тем не менее христологическая проблематика, остававшаяся в центре внимания еще добрые два века после третьего Эфесского и четвертого Халкедонского Вселенских соборов, в известной мере способствовала развитию христианской антропологии. В этой связи могут быть упомянуты епископы ***Кирилл Александрийский*** (ум. 444) и ***Феодорит Киррский*** (ум. после 458).

Наконец, Восток дал еще немало вполне самостоятельных, хотя и не первостепенных богословов, каковы, например, Аполлинарий Лаодикийский, Евстафий Антиохийский, Дидим Александрийский, Макарий Магнесийский и др.

ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА

Вершина латинской патристики — творчество Августина, которое в целом ряде отношений можно считать философской кульминацией всей патристики вообще. Появление Августина подготовлено всем предшествующим развитием христианской мысли — как греческой, так и латинской традицией. Непосредственными предшественниками Августина на латинской почве были Иларий Пиктавийский, Марий Викторин и Амвросий Медиоланский.

Иларий (ок. 315—368) родился в галльской Пиктаве (ныне Пуатье) в знатной семье. Крестился в 35 лет и в 353 г. был избран епископом. Почти единственный из западных богословов (как поначалу Афанасий — среди восточных) он не симпатизировал арианству и был сослан во Фригию (Малая Азия). При императоре Юлиане Иларий вернулся на родину. Тринитарные воззрения Илария суммированы в трактате «О Святой Троице», написанном в защиту Никейского Символа веры. Особая заслуга Илария — согласование греческой тринитарной терминологии с гораздо менее развитой латинской и определение принципов перевода греческих терминов: πρόσωπον, ὑπόστασις и οὐσία латинскими persona, substantia и essentia.

Известный ритор ***Марий Викторин*** обратился в христианство уже в зрелом возрасте (ок. 355). Знаток неоплатонизма, он во многом содействовал его утверждению на латинской почве. Главные сочинения Викторина — «О Троице против Ария», комментарии на Послания апостола

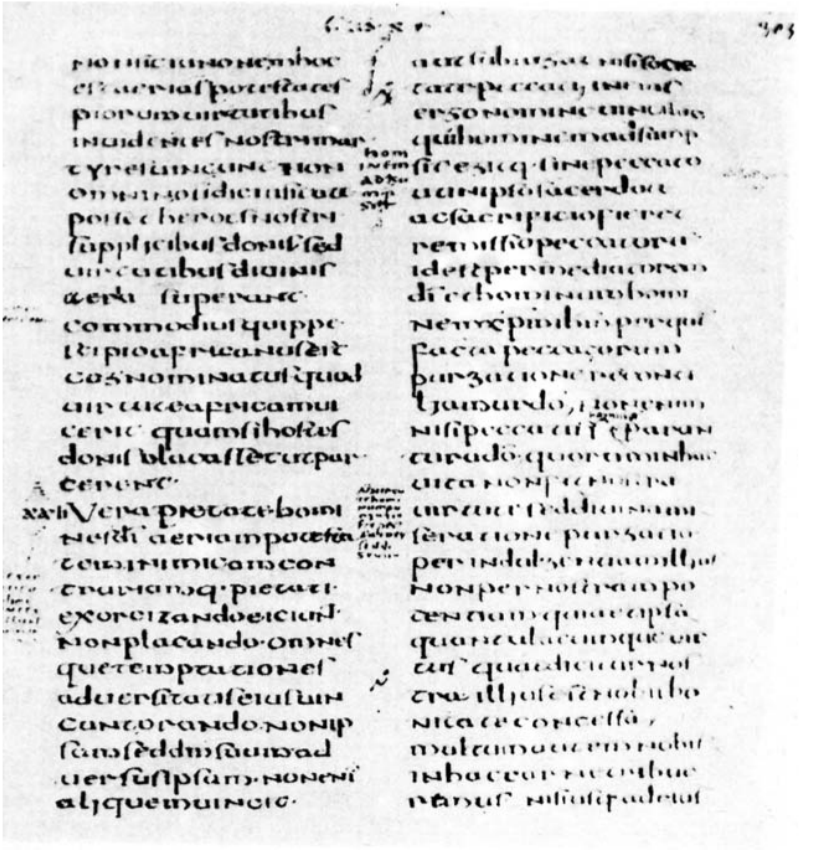
Павла, переводы и комментарии «Введения» Порфирия, «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля — отличаются высокой теоретичностью. Неоплатоническая диалектика ипостасей прилагается в них к учению о Святой Троице. Прежде всего это касается проблем единосущности и троичности Бога, которые Викторин решает с помощью неоплатонической теории эманации. Бог — полнота бытия, избегающая прочих определений. Рожденный от Бога Логос есть источник жизни и движения, творец мира. Энергия Логоса тождественна Святому Духу. Конечные вещи причастны не запредельной Божественной сущности, а только ее энергии. В трактатах Викторина намечено учение о предопределении, которое приобрело большое значение у Августина.

Амвросий, епископ Медиоланский (ок. 340 — 397), родился в христианской семье (отец его был префектом Галлии) и получил юридическое образование. Поначалу Амвросий избрал светскую карьеру и занимал крупный пост в Медиолане (Милан). В 374 г. он неожиданно для себя самого был избран епископом Медиоланским и вскоре приобрел репутацию выдающегося духовного авторитета, каким его воспринимал молодой Августин. О твердости и непреклонности Амвросия ходили легенды. Рассказывали, например, что, когда император Феодосии разрушил Фессалонику, Амвросий закрыл перед ним двери церкви. Основные сочинения Амвросия — «О вере», «О Святом Духе», «О благе смерти», «Об Исааке, или О душе», «Шестоднев» (в большинстве своем — талантливые проповеди) — показывают хорошее знакомство с неоплатонизмом; вместе с тем они свидетельствуют о нравственно-практической ориентации всей мысли Амвросия. В «Шестодневе» он развивает традицию Василия Великого и использует аллегорический метод для толкования Писания. Трактат «Об обязанностях священнослужителей» написан под несомненным влиянием Цицерона и стоической традиции.

Деятельность Илария, Мария Викторина и Амвросия, способствовавшая развитию латинской теологии и теологической лексики, укоренению неоплатонических идей, подготовила появление Августина.

Аврелий Августин (354 — 430) родился в Тагасте (Северная Африка), получил хорошее риторическое образование и испытал большое влияние матери-христианки. Августин был натурой впечатлительной и тонкой, но вместе с тем порывистой и энергичной. Поначалу он избрал для себя риторическое поприще и думал о карьере адвоката. В молодости ему пришлось пережить увлечение **манихейством** (дуалистическим учением, напоминающим гностицизм). Со временем, однако, внутренние перемены и внешние обстоятельства привели Августина к христианству. В середине 380-х гг. IV в. он слушал проповеди Амвросия, не без влияния которого вскоре стал христианином. В Медиолане и Риме Августин познакомился с некоторыми сочинениями неоплатоников в переводе Мария Викторина. В 386 — 388 гг. появились его первые философские сочинения — «Против академиков», «О порядке» и др., — еще очень рассудочные и проникнутые уважением к античной мудрости. Вернувшись в Африку, Августин принял сан священника, а с 395 г. до конца жизни был епископом приморского города Гиппон.

Вероятно, самый универсальный представитель патристики, Августин соединил высокие теологические интересы Востока с традиционным вниманием Запада к человеческому индивидууму. Таким образом,



Аврелий Августин. «О граде Божием». Рукопись VI в. из Вивария Кассиодора. СПб., ГПБ

в его творчестве гармонически слились два «полюса» христианства, — традиция Тертуллиана и традиция Оригена. При хорошем знании христианских авторов Августин был осведомлен в греческой философии и особенно ценил платонизм. Далекий от строгого систематизма (в отличие от Оригена, Григория Нисского и даже Мария Викторина), Августин тем не менее подчинял все свои построения одной общей идее — **идее личности,** взятой в абсолютном и конкретно-эмпирическом измерении. Основная интуиция его сочинений — восхождение просветленной **личности** к Богу, «новый» человек в отношении к Творцу и миру. Все богатство августиновских теорий можно условно разделить на четыре группы.

Первая группа — философская теология, учение о тринитарной структуре **абсолютной личности** как чистого Я (трактат «О Троице»). Здесь заметно влияние неоплатонизма, особенно в рассуждениях о субстанциальном единстве трех «персон» — ипостасей Святой Троицы (тринитарная формула Августина: «одна субстанция, или сущность, три

Лица» — напоминает формулу каппадокийцев) и о просветленном восхождении души к Первоначалу, когда душа не только познает себя, но и очищается. «Истина, — повторял Августин вслед за апостолом Павлом, — обитает во внутреннем человеке» (Об истинной религии 39, 72). Здесь находит свое обоснование тезис о первенстве веры над знанием. На эмпирически-психологическом уровне трансцендентное единство являет себя как единство ума, памяти и воли в конкретном человеке. Августин предвосхитил знаменитый тезис Декарта: «Я мыслю, значит, я существую».

Вторая группа проблем — **моральная личность** и ее религиозно-психологические характеристики. Эти проблемы привлекали Августина более всего, и здесь его достижения особенно велики. Проблематика моральной личности рассматривается в диалоге «О свободном решении», «Исповеди» (с которой начинается жанр психологической автобиографии), комментариях на Послания апостола Павла и целом ряде трактатов 420-х гг. Вместе с неоплатониками Августин понимает зло как отсутствие блага и толкует его в чисто моральном смысле. Бог не отвечает за мировое зло, единственным источником которого является злая воля. Рационалистическая этика долга, разработанная в диалоге «О свободном решении» и других ранних трактатах, сменяется у позднего Августина концепцией Благодати и предопределения. Адам, совершив грех по своей воле, стал смертным и утратил способность самостоятельно возвышаться к добру. Человечество, носитель первородного греха, нуждается в помощи свыше для исполнения своего долга. Борьба внутренних мотивов и поиски Благодати описаны в «Исповеди» — произведении высоких художественных достоинств и уникальной для своего времени психологической глубины. Благодать несоизмерима с человеческими заслугами; она дается на непостижимых основаниях тому, кто избран и предопределен к спасению. Высшие решения нельзя *понять*: в их справедливость можно только *верить*. Эти мысли, воспринятые впоследствии Лютером, делают Августина предшественником протестантской этики. А если мы учтем, что этика протестантизма способствовала зарождению «духа» капитализма, нам лучше будут понятны масштабы влияния Августина на европейскую цивилизацию.

Третья группа проблем — теология и антропология в их **историческом измерении.** Путь к новому человечеству, эсхатология, учение о церкви и государстве — предмет обширного трактата «О граде Божием». Град земной и град Небесный (тождественный Незримой Церкви) — это символическое выражение двух видов «любви»: эгоистической любви к себе и бескорыстной любви к Богу. Моральную историю человечества Августин начинает с грехопадения Адама и рассматривает как поступательное движение к нравственному совершенству, в котором человек обретает «невозможность грешить». Так в философский обиход вводится идея **морального прогресса.** Сообщество праведных и будет тем градом Божиим, который не от мира сего. Реальные земные государства Августин признавал лишь родом необходимого зла. Цель истории свершается не на земле.

Наконец, четвертую группу проблем составляет то, что можно назвать **христианской герменевтикой.** Здесь Августин развивает традицию Александрийской школы, рассматривая текст Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, историческое, моральное значения. Способы их толкования — тема трактата «О христианском учении», об-

ширных комментариев на книгу Бытия и трех заключительных книг «Исповеди». К числу герменевтических средств Августин относит и так называемые свободные науки: риторику, диалектику, музыку, математику.

Августин создал целостное и завершенное (хотя и не очень стройно изложенное) учение, которое на тысячу лет стало образцом для мыслителей Запада.

Из современников Августина должен быть упомянут многогранный и плодовитый писатель ***Иероним Стридонский*** (ок. 340—420). Иероним составил обширные комментарии почти на все Писание, опираясь в основном на труды Оригена (многие из которых он перевел на латинский язык). Перу Иеронима принадлежат многочисленные полемические трактаты, в которых опровергаются различные ереси. Основные достижения Иеронима — исторический труд об Отцах Церкви первых четырех веков («О знаменитых мужах») и перевод Писания на латынь — так называемая **Вульгата,** — признанный Западной церковью образцовым.

Глава 4. ПОЗДНЯЯ ПАТРИСТИКА (конец V–VIII в.)

В числе основных особенностей периода могут быть отмечены следующие. Борьба с рационалистическими крайностями (которые, как правило, и считались ересями) христологии — несторианством и **монофизитством** (V—VI вв.), а затем монофелитством (VII в.) — завершила догматическое оформление патристики. Догматическая сторона учения окончательно принимает форму канона, непреложной нормы христианской традиции, закрепленной решениями V—VII Вселенских соборов. Основные интересы постепенно концентрируются в области систематизаторства и комментаторства при параллельном росте мистических тенденций, особенно заметных на Востоке. В плане теоретико-доктринальном окончательно кристаллизуются платонические парадигмы, но при безусловном господстве последних начинает расти внимание к аристотелизму. На Западе теоретизирование постепенно начинает приобретать переходные к схоластике формы.

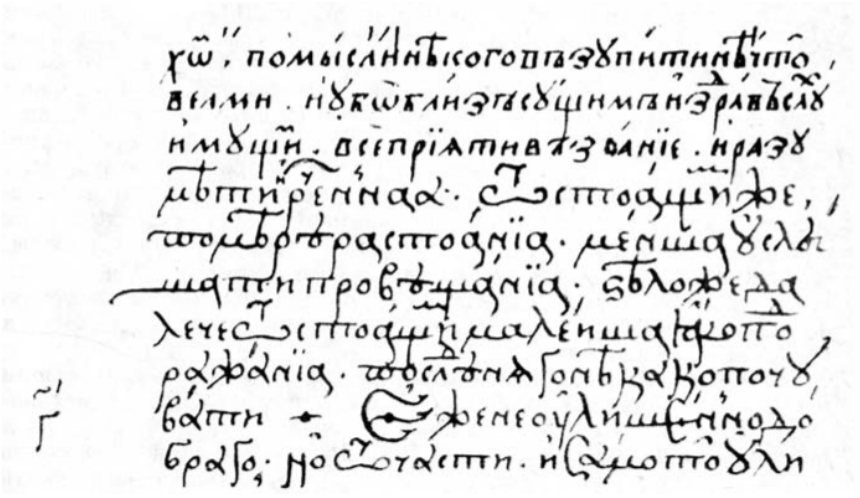
ГРЕЧЕСКАЯ ПАТРИСТИКА

На рубеже V—VI вв. в изобилии появляются сочинения, которые, не выделяясь особой оригинальностью, создавали ту среду, где элементы неоплатонизма и аристотелизма органически сочетаются с элементами христианской догматики. Довольно упомянуть авторов конца V — начала VI в. ***Прокопия*** и ***Энея из Газы, Захария Митиленского***, известного грамматика и комментатора Аристотеля ***Иоанна Филопона,*** крупного полемиста ***Леонтия Византийского,*** испытавшего влияние Аристотеля и Оригена.

Высшую степень синтеза неоплатонических и христианских элементов являет группа трактатов рубежа V—VI вв. («О Божественных именах», «О мистической теологии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»), дошедших под именем Дионисия Ареопагита (исторически известный Дионисий Ареопагит был обращен в христианство апостолом Павлом и считался первым епископом Афинским). Вопрос об авторстве

остается открытым; в числе возможных авторов называется грузинский богослов V в. ***Петр Ивер***.

Сочинения Псевдо-Дионисия написаны под большим влиянием Прокла, вслед за которым автор трактатов различает две теологии — катафатическую и апофатическую. В русле первой теологии перечисляются всевозможные наименования Высшего начала, раскрывающие Его триединую сущность. В русле второй провозглашается сверхразумность Высшего начала, прикосновение к которому тождественно **мистическому незнанию.** Говоря о Боге, Псевдо-Дионисий пользуется традиционными платоническими парадигмами.



Сочинения Дионисия Ареопагита в русском переводе. Рукопись 1524 г.

Бог — сверхсущее единое, содержащее в себе принцип всякой множественности. Поэтому, будучи монадой, Бог одновременно является и триадой. Но никакое имя не в силах полностью раскрыть недоступную уму сущность, которая есть источник всякого блага.

Космологическая теория излагается преимущественно в трактате «О небесной иерархии». Мир предстает в нем как иерархическая структура, своего рода «лестница», соединяющая тварное бытие с Творцом. Вершину «лестницы», преддверие Бога, занимают херувимы, серафимы и престолы (первая триада), далее следуют господства, силы и власти (вторая триада), затем — начала, архангелы и ангелы (третья триада).

Зло традиционно понимается как ничто, как умаление блага и бытия. Сущее порождает из себя жизнь, или Божественную Мудрость, Софию. Так неоплатоническое учение об эманации соединяется с христианской идеей творения, ибо мир понимается как создание Высшей воли. **Церковная иерархия** есть зеркальное **отражение небесной.** Примечательно, что христология Псевдо-Дионисия чрезвычайно абстрактна и неразвита. Христос предстает здесь не столько Спасителем, сколько высшим проявлением Божественной природы, главой небесной иерархии.

Несмотря на большой «вес» неоплатонических элементов, а может быть благодаря ему, трактаты Псевдо-Дионисия оказали огромное влияние на средневековую схоластику и мистику, долгое время служили образцом для изучения и подражания, о чем свидетельствуют многочисленные комментарии и переводы.

На Востоке они весьма скоро были признаны образцовыми текстами, чему во многом способствовал ***Максим Исповедник*** (ок. 580—662), в творчестве которого догматическая строгость сочеталась с глубокой мистической религиозностью (основные сочинения: «Мистагогия», «О душе», «Вопросо-ответы к Фелассию», комментарии к трактатам Псевдо-Дионисия). Обладая первоклассным теоретическим умом и вкусом к систематизаторству, Максим создал стройное учение о творении мира, в котором полемизировал с Оригеном. Большое внимание он уделил проблеме зла, считая его порождением превратно использованной свободы. Особенно много Максим сделал для развития христианской аскетики и мистики. Сочинения Псевдо-Дионисия приобрели широкую известность в VII в. главным образом благодаря их интерпретации в трудах Максима Исповедника.

Завершителем традиций патристики, крупным систематизатором и вместе с тем связующим звеном между патристикой и средневековой теологией был монашествующий писатель и поэт ***Иоанн Дамаскин*** (ок. 675—753). Судьба его сложилась очень необычно. Родом из христианской семьи, он вынужден был жить среди мусульман. Отец Иоанна Сергий был чиновником, которого арабы назначили для надзора за христианскими общинами. Вероятно, именно должность отца унаследовал Иоанн, пользовавшийся расположением халифа в Дамаске. Но последние годы жизни он провел в монастыре Св. Саввы в Палестине.

В творчестве Иоанна гармонично соединились два философских направления христианского богословия — неоплатоническое и перипатетическое. Основной его труд — «Источник знания» — состоял из нескольких самостоятельных частей. Первая часть («Диалектика») трактует о самых общих принципах познания и (подобно логике Аристотеля) разъясняет приемы доказательства и смысл логических категорий. Наряду с этим в «Диалектике» излагаются основы онтологии. Написанная под несомненным влиянием Аристотеля, «Диалектика» призвана обосновать тезис о подчиненном положении научного знания и философии перед теологией. Вторая часть («О ересях») посвящена истории и опровержению основных ересей, для чего Иоанн Дамаскин использовал материалы крупных ересиологов — Епифания, Феодорита и Леонтия Византийского. Наконец, третья часть («Точное изложение православной веры») содержит сводку канонических положений христианской догматики. В сочинении «О страстях» Дамаскин обосновывает свободу воли.

Методика Дамаскина во многом предвосхищала приемы европейской схоластики, на которую его труды оказали заметное влияние. Латинские переводы трудов Дамаскина (XII в.) служили источником канонических формул и способствовали переориентации средневековой философии на аристотелизм. Неизменно высоким авторитетом Дамаскин пользовался и на Востоке, в частности, в русской православной традиции.

ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА

Последним крупным латинским Отцом Церкви был папа ***Григорий Великий*** (ок. 540—604). Он родился в Риме в знатной состоятельной семье и получил блестящее образование. Поначалу (подобно Амвросию и Августину, которых Григорий глубоко почитал) он избрал светскую карьеру и в 573 г. занял должность префекта Рима. Затем, однако, он удалился в монастырь, а в 590 г. был избран папой.



Григорий Великий. Четыре книги «Диалогов». В инициале — автор. Рукопись XIII в. СПб., ГПБ

Высочайшее уважение, которым Григорий пользуется в католической церкви, объясняется не столько его теологическими достижениями, сколько пастырской и организаторской деятельностью. Но несомненно, что в лице Григория латинская патристика обрела талантливого писателя, много сделавшего для утверждения тех форм, в которых латинская христианская культура была воспринята Средневековьем. К основным сочинениям Григория принадлежат: «Диалоги» (истории о чудесах итальянских монахов, изложенные в диалогической форме), «Нравственные толкования на книгу Иова», комментарии на книгу Иезекииля и Новый

Завет. Значительную часть наследия Григория Великого составляет обширная переписка. Кроме того, ему принадлежит устав жизни духовенства, имевший большое значение для всей последующей истории церкви.

В русле патристической традиции пребывает также ***Фульгенций из Руспы*** (ум. ок. 532), автор многочисленных трактатов против ариан и пелагиан.

Прочие латинские авторы этого периода обычно рассматриваются в рамках истории средневековой философии. Объективно они являются посредниками между зрелой патристикой и схоластикой. Все они находятся под влиянием неоплатонизма, но у многих заметно уже влияние Аристотеля. Комментаторские интересы сближают их с греческими авторами того же периода. Из авторов конца V — начала VI в. выделяется **Боэций** (ум. ок. 525). Традиционная проблематика патристики занимает в его сочинениях скромное положение. Поэтому Боэций, которого справедливо называют «отцом схоластики», фактически открывает следующую фазу развития христианской мысли. Таких крупных ученых и историков, как ***Флавий Кассиодор*** (ум. ок. 562), ***Мартин из Бракары*** (ум. 580), ***Григорий Турский*** (ум. 594), ***Исидор Севильский*** (ум. 636) и, наконец, ***Беда Достопочтенный*** (ум. 735), тоже логичнее рассматривать в рамках следующей эпохи.

Библиографические ссылки к разделу I

1. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Darmstadt, 1962. Bd. I. 2 Aufl.

2. *Gilson* E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.Y., 1965.

3. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen, 1909. Bd. I. 4 Aufl.

4. *Quasten J.* Patrology. Utrecht, 1950. Vol. I.

5. *Spanneut M.* Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957.

6. *Troeltsch E.* Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. München; B., 1915.

7. *Бычков В.В.* Эстетика поздней Античности. М., 1981.

8. *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977.

9. *Гарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1907.

10. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.

11. *Мейендорф И.* (прот.). Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992.

12. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов в связи с философскими учениями того времени. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. Т. I. Тринитарный вопрос.

13. *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

14. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV в. Париж, 1931 (репринт — М., 1992).

РАЗДЕЛ II

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Период Средневековья в Западной Европе отделен от Античности эпохой Великого переселения народов, варварских вторжений, положивших конец существованию Западной Римской империи. Это время войн, политической неопределенности, разрухи и упадка как в экономике, так и в культуре. Относительная стабилизация жизни в VIII—X вв. связана с формированием новой социальной структуры, называемой феодализмом.

Феодальное западное общество — это общество земледельческое; крестьяне составляли преобладающую часть населения, крестьянское, натуральное хозяйство служило основой экономики. По поводу владения и пользования землей в обществе устанавливается сложная система отношений — она-то и именуется словом «феодальная». Эта система иерархична. Обычно землевладелец является держателем феода, полученного от стоящего выше сеньора, который в свою очередь тоже чей-то вассал. Земельный надел, получаемый вассалом, — это одна из форм вознаграждения, в которых находит свое выражение покровительство, оказываемое сеньором вассалу или за прямую службу, или за обязательство выполнять в случае необходимости ряд услуг, определяемых договором. Эта взаимная зависимость фиксируется в феодальном обществе правовыми нормами. Наследование землевладения влечет за собой наследование и всех прав и обязанностей, связанных с ним, т. е. всех социально-экономических и политических связей. Феодальное общество поэтому представляет собой иерархию наследуемых социально-юридических уровней. Каждый человек, группа, корпорация, сословие характеризуются особым юридическим статусом. В этой иерархии нижний уровень образует крестьянство, целиком подчиненная группа; но крестьяне обладают имуществом, определенный правовой статус признается также и за ними. Политическая власть сосредоточена на высших уровнях иерархии. Промежуточный слой землевладельцев представляет собой сословие воинов-рыцарей, обязанных старшим, сеньорам, прежде всего военной службой; покровительство сеньоров вознаграждается также поддержкой со стороны рыцарей в политических делах, участием в других предприятиях сеньора.

Наряду с «вертикальными» отношениями вассальной зависимости в средневековом обществе существовали и «горизонтальные» связи корпоративного типа: в сельских общинах, рыцарских орденах, ремесленных цехах, купеческих гильдиях. С ростом городов, начиная с XII в., особенно заметными становятся корпорации, имеющие профессиональную подоплеку. Однако сами эти корпорации встраиваются в иерархическую структуру средневекового общества как носители определенного правового статуса.

Одной из важных предпосылок становления феодальной цивилизации в Западной Европе было происшедшее в раннесредневековый период коренное преобразование культуры земледелия. Систему агротехники, сложившуюся в IX—XI вв. в областях севернее Альп, куда теперь смещается центр западной цивилизации, отличали от традиционной средиземноморской три главных элемента: эта система была трехпольной, более производительной, чем двупольная, практикуемая в Средиземноморье, а применение тяжелого колесного плуга и использование лошадей в сельском хозяйстве делали ее еще более интенсивной.

Усовершенствование агротехники — лишь одна составляющая подъема экономики на Западе в X—XI вв. Другая его сторона — создание ряда приспособлений, позволяющих использовать силу воды и ветра в ремесленном производстве и сельском хозяйстве. Их появление послужило толчком для волны технологических усовершенствований, затронувших все сферы хозяйственной жизни. Уже с раннего Средневековья распространялись водяные, а позднее, с XII в., ветряные мельницы. Строительство водяных мельниц стало заметным явлением уже в IX в., а начиная с X в. темп его все нарастает. И самое важное, создаются устройства, открывающие возможность их применения для выполнения самых разных задач. Использование неживых сил возможно лишь при условии механизации некоторых приемов в процессе труда. Монотонные тяжелые операции, более всего нуждающиеся в механизации, легче всего поддаются ей. Благодаря относящемуся к этому времени изобретению кривошипа и махового колеса оказалось возможным заставить воду работать не только в обычных мельницах, где мелют зерно, но и приводить в действие различные машины: механические решета для просеивания муки, молоты в кузницах, машины в сукновальнях и сыромятнях. Например, в описании цистерцианского аббатства Клерво, относящемся к XII в., рассказывается о различных приспособлениях — мукомольных, валяльных, кузнечных и др., — заставляющих воду выполнять разнообразные работы. Как пишет восхищенный автор, она «варит, просеивает, вращает, молотит, орошает, моет, мелет, разминает, повинуясь без сопротивления» (PL[1], 185, 570—571).

Уровень технологического развития, которого достигает к своему закату средневековое общество, настолько значителен, что современные исследователи говорят о технической революции в эпоху Средневековья, суть которой видят в овладении силами природы, силой животных, силами воды и ветра (см. [17, p. 560]). Со Средневековья начинается опирающийся на все возрастающую мощь техники новый этап в истории

[1] Издание: *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series latina: In 221 vols. Paris, 1870—1890.

человечества, проходящий под знаком «покорения природы», который продолжается вплоть до настоящего времени. По мнению американского медиевиста Л. Уайта, «главным достижением Средневековья были не его соборы, не его этика или схоластика, а построение (впервые в истории) сложной цивилизации, не основанной на использовании тяжелого труда рабов» [18, p. 22].

Очень важной составляющей экономического подъема в средневековой Европе было также развитие торговли. Более продуктивное сельское хозяйство, высвобождающее рабочие руки, и расширяющееся в связи с этим ремесленное производство нуждаются в налаженной торговле, а она в свою очередь еще больше стимулирует ремесленное производство. Результатом такого процесса стала прогрессирующая урбанизация. Надо сказать, что к этому времени большинство старых городов, служивших административными центрами Римской империи, захирело и пришло в запустение вместе с проложенными римлянами дорогами. Появление новых городов знаменует разрушение замкнутого натурального хозяйства, обособление торгово-ремесленного сословия, жизнедеятельность которого созидает для себя формы городского быта, хотя, конечно, многие города оказываются и административными центрами новых государственных образований, и очагами культуры. Рост городов требует большого строительства, и, действительно, строительные профессии надолго становятся весьма распространенными и уважаемыми. Строительное дело опять-таки побуждает к изобретательности и к новым технологическим усовершенствованиям. Энергично начинает развиваться горное дело, подталкиваемое острой нуждой в строительных материалах, а также в железе для военных и хозяйственных нужд и в серебре для чеканки монеты, так как монетный голод сковывает торговлю.

Характерной чертой европейской средневековой экономики является ее рациональная организация, когда различные стороны хозяйственной жизни взаимно поддерживают и стимулируют друг друга. И это не просто разумная упорядоченность: ведь всякое хозяйство, а традиционно воспроизводящееся, может быть, еще в большей степени, предполагает взаимосогласованность своих частей. Здесь важно подчеркнуть именно тенденцию к рациональному усовершенствованию, которая и собирает отовсюду технические новшества, и распространяет их, стимулирует их открытие, а на их основе вновь и вновь переупорядочивает соответствующие части хозяйства. Это процесс нарастающий, и начинается он в Средние века, когда появляется соответствующая тенденция.

Может показаться довольно неожиданным, что радикальные сдвиги в сторону рационально совершенствующейся экономики приходятся в Европе на период X — XII вв., когда главенствование христианской церкви во всех сферах общественной жизни неоспоримо, когда реформаторские движения в католической церкви, ратующие за осуществление христианского идеала в церковной жизни, укрепляют авторитет христианского вероучения. Более того, несомненным является факт, что, начиная с раннего Средневековья, рациональные способы хозяйствования, новые изобретения быстрее всего пробивают себе дорогу в монастырях. Монастыри, в ранний период — бенедиктинские, позднее — цистерцианские и другие, вообще играли важную роль в жизни средневекового Запада. Они были хранителями и распространителями античной обра-

зованности. Монастыри же дали образцы рационального упорядочения хозяйственной деятельности.

Тут видится противоречие. Ведь христианское вероучение предлагает человеку иной центр, куда должны быть обращены его сознательные устремления, находящийся вне сферы его обычной социальной, «мирской» жизни. Христианство настаивает на уходе от мира, и если не насовсем и не в пустынное уединение, то, по крайней мере, насколько возможно. Христианин настолько и христианин, насколько он может «удалиться», «отвратиться» от мирской жизни и приблизиться, обратиться к Богу. И тем не менее следует признать, что христианство оказало влияние на формирование новых ценностей, ответственных за социальные сдвиги в сторону европейской технической цивилизации. Среди этих ценностей важное место занимает изменившееся отношение к труду.

В античном обществе простой физический труд — в ремесленном ли деле, в сельском ли хозяйстве — считался занятием рабским, недостойным свободного гражданина. Ситуация в Древнем мире была такова, что сбережение человеческого труда вообще не могло быть осознано как проблема. Тяжелый физический труд раба был нормой, и потому облегчение его не становилось задачей для свободного человека, который только и мог бы внести в методы труда рациональные усовершенствования, так как имел необходимые для этого досуг и знания. Свободное знание, для которого был предназначен досуг свободного человека, представляло собой несравненно большую ценность, чем изобретательская деятельность; достаточно указать на Архимеда, который не только свои знаменитые военные машины, но даже и решение механических задач ценил гораздо ниже, чем занятия чистой математикой. Не исключены технические нововведения, но они не могут стать систематическими, не ведут к дальнейшему совершенствованию технологии.

В период раннего Средневековья картина существенно меняется. Распространение христианства создает новый духовный климат с иной оценкой человека и взаимоотношений людей между собой. Норма, которой должен руководствоваться христианин в своей жизни, — любовь к ближнему, которым для него может стать любой, с кем сводит его Бог на жизненном пути: и брат, и согражданин, и чужеземец, и раб. Христианство утверждает равенство людей перед Богом, ибо все люди сотворены Богом, всем, если они пожелают, открыт путь к Богу. Все люди — братья как сыновья небесного Отца. Выполнение заповеди о любви к ближнему ставит перед христианином главным образом духовные задачи, однако диктуемые этой заповедью жизненные установки предписывают также делать все необходимое для разумного устроения жизни, и экономической ее стороны, и социальных отношений. Это, прежде всего, требование трудиться для поддержания своей жизни, чтобы не быть обременительным для других людей. В послании апостола Павла читаем: «Умоляем же вас, братья, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедовали вам, чтобы вы поступали благопристойно пред внешними и ни в чем не нуждались» (I Фес. 4, 10 — 12). И трудиться надо не только ради себя; заботясь о других, надо делать больше, чем необходимо себе самому. «Трудись, делая руками своими полезное, чтобы было из чего уделить нуждающемуся» (Еф. 4, 28).

Христианское вероучение, считая духовную жизнь главной заботой христианина, требует для всякого человека без различия необходимого досуга для отправления религиозных предписаний, открывающих ему путь духовного совершенствования. Многое в этом требовании воспроизводило мотивы античного осмысления досуга как условия подлинного бытия человека: беспрерывный тяжелый физический труд, не оставляя человеку ни времени, ни сил, не дает обрести необходимую внутреннюю независимость ума и действий, без которой стремление к духовному совершенствованию остается бесплодным.

Но христианство вносит сюда и совершенно новый мотив: человек должен трудиться, ибо праздность есть потворничество греху. Библейское «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3, 19) толкуется в том смысле, что обязанность трудиться есть не просто печальное следствие грехопадения, наказание человеку, но и средство, препятствующее усилению греха, овладевающего человеком. Следует трудиться, «потому что праздность научает всякому злу», — говорит св. Иоанн Златоуст (IX в.) [15, с. 727]. Для монахов это становится неукоснительным правилом, внесенным в монашеские уставы. Так, в разделе о ежедневных трудах монахов устава св. Бенедикта, по которому жили западные монастыри начиная с VI в., читаем: «Праздность — враг души, а посему в определенное время братья должны быть заняты трудом телесным, в другое же время — душеспасительным чтением» [16, с. 76].

Новое отношение к труду, господствующее в христианском обществе, причисляет физический труд к разряду занятий, одинаково достойных наряду с другими мирскими делами. Однако тяжесть физического труда, необходимого для поддержания жизни, осознается как нечто нежелательное: от физического труда нельзя, да и не нужно освобождаться совсем, но хозяйственные работы должны быть упорядочены так, чтобы у каждого оставались и силы, и свободное время. И это относилось не только к монахам, а постепенно становилось универсальным требованием. Таким образом, побудительным мотивом к введению технических новшеств, облегчающих труд, была теологическая посылка о бесконечной ценности даже самого ничтожного человеческого существа.

И все же прилежание к ремеслу или же к инженерии требует слишком много внимания и усилий, чтобы не отклонять человека от его духовных устремлений. Успехи хозяйственной деятельности скоро показали, что технические усовершенствования вместе с общей рационализацией хозяйства ведут к накоплению богатства. Это обстоятельство, идущее вразрез с христианскими заповедями, незамедлительно обнаруживается, и одновременно сказывается его разлагающее влияние на духовное здоровье христианской церкви.

Особенно болезненным оказывается это внутреннее противоречие для монашеских общин. Зачастую не удается гармонично примирить две противоположные тенденции, бытующие в умонастроениях монахов и в жизни монастырей. На одном полюсе — высокая оценка труда, в том числе и хозяйственного, столь высокая, что его крайними апологетами труд приравнивается к молитве (laborare est orare), а отсюда — уважительное отношение к рационализации хозяйства и к технической деятельности. На другом — резко отрицательное отношение к накоплению богатства, проповедь нестяжания, апостольской бедности, протест против подмены

молитвенного монашеского подвига физическим трудом, т. е., вообще говоря, мирскими занятиями. Искомый порядок ищется где-то посередине: рачительный труд, но с должным смирением и молитвой, рациональное хозяйствование, но без стремления к обогащению. Однако это равновесие вряд ли достижимо; во всяком случае, оно все время оказывается неустойчивым: монастыри снова богатеют, вновь и вновь разгорается борьба за чистоту церковной жизни. Но ни проводимые церковью реформы, ни создание монашеских орденов с более строгим уставом не могли изменить общей ситуации. Это внутреннее напряжение сказывается и в жизни всего средневекового общества, хотя в мирской жизни тенденция рационализации пролагает себе дорогу более решительно.

В Средние века была сделана попытка упорядочить общественную жизнь таким образом, чтобы она была в гармонии с идеалом духовной жизни, выдвигаемым христианской церковью, которая стремилась превратить все общество в церковный организм. Задача распространить начала духовной жизни на все сферы человеческой деятельности и усилия по ее осуществлению создавали в средневековом мире внутренние напряжения, одно из которых было очерчено выше.

В социальных напряжениях нашло свое отображение основное противоречие, характеризующее внутренний мир средневекового человека. К анализу структуры средневекового религиозно-философского сознания, в котором сочетаются принципиально несовместимые моменты, и следует теперь обратиться.

2. ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Схоластическая философия, или схоластика, является системой **религиозной философии.** Ее часто называют **христианской философией** Средневековья. Уже сами словосочетания: религиозная философия, христианская философия, — порождают ряд вопросов. Философия, в частности античная философия, — это дитя свободной, не стесненной внешними предписаниями мысли; философия ничего не принимает на веру, подвергая каждое положение суду разума. Религия же обращается скорее не к уму, а к сердцу человека, апеллируя к неизреченной тайне. Круг представлений и образов религиозного сознания очерчен раз и навсегда — Священным Писанием, религиозными догматами, церковным преданием, символикой богослужения. Каждый верующий усваивает эти представления не с целью их проанализировать, проверить их истинность или логическую совместимость. Он относится к ним совсем по-иному, чем к чувственным и понятийным образам, с которыми он оперирует в повседневной жизни или в процессе познавательной деятельности. Верующий использует их не в качестве инструментов разума, а для поддержания и укрепления веры.

Поэтому, на первый взгляд, для того чтобы стать религиозной, философия, видимо, должна совершить некий акт насилия над собой: добровольно ограничить свободу своих исследований, приняв в качестве необсуждаемых постулатов основные положения религиозной доктрины. Нередко основную задачу философии Средневековья видят именно в согласовании истин разума (в Средние века под истинами разума понимались, как правило, положения, обоснованные в философских учениях Платона

и Аристотеля) с истинами веры, т. е. изречениями Священного Писания и формулами Вселенских соборов. Повод к такому истолкованию схоластической философии дали сами средневековые мыслители. Проблема согласования утверждений античных авторов, обладавших почти непререкаемым философским авторитетом в глазах схоластов, с абсолютно авторитетными положениями христианского вероучения была в центре внимания великих мыслителей западного Средневековья: Ансельма Кентерберийского, Абеляра, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Дунса Скота и др. Но схоластика решала не только задачу внешнего согласования философских и религиозных текстов. Главная ее задача состояла в другом.

Схоластическая философия Средневековья опирается не только на текст Священного Писания, но и на непосредственное видение реальности, открывающейся взору человека, для которого путь веры составляет главное содержание и смысл его жизни. При этом схоластическая философия пытается выразить и концептуально осмыслить опыт постижения Бога и мира, приобретаемый на самых высоких ступенях духовного совершенствования. Недаром среди наиболее выдающихся представителей средневековой философии мы найдем людей, впоследствии причисленных католической церковью к лику святых, — Ансельма Кентерберийского, Бонавентуру, Фому Аквинского, т. е. людей, реализовавших на практике принципы христианской жизни. Напряженный поиск рационального выражения духовного опыта определяет своеобразие схоластики как одной из форм религиозной философии, отличающейся от философии нерелигиозного типа особым предметом исследования, а от современной религиозной философии — уверенностью в возможности рационального постижения веры.

Мир религиозного опыта

Поскольку жизнеощущение и мировосприятие нерелигиозного человека значительно отличаются от переживаний, образов, мыслей и чувств, составляющих содержание религиозного сознания, то, чтобы приоткрыть дверь в мир религиозной философии Средневековья, необходимо прежде всего уяснить исходные постулаты религиозного сознания, выявить предпосылки, лежащие в основании религиозного опыта, которые обычно принимаются верующими как нечто самоочевидное, не подлежащее обсуждению, но скрытые, непонятные для стороннего наблюдателя. Эти предпосылки в религиозной жизни играют роль, аналогичную той, которую исполняют аксиомы при построении научной теории. Пока не введены аксиомы, пока не научились извлекать из них следствия, до тех пор ни о какой научной дисциплине как о связной, целостной системе знания говорить невозможно. Подобным же образом принятие «аксиом» веры является условием порождения целостного мира религиозного опыта. Но между научными аксиомами и аксиомами веры есть и существенное различие: если для понимания и оперирования с аксиомами научного знания достаточно воспользоваться одной из многих способностей, присущих человеку, а именно мышлением, то усвоение религиозных аксиом возможно лишь при условии совместного и согласованного функционирования всех без исключения способностей — интеллектуальных, душевных (эмоционально-психологических), телесных. Опыт веры не-

достижим, пока человек не обратится к Богу, говоря словами Евангелия, **всем сердцем, всей душою, всем разумением своим** (Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27).

Человек из глубины души должен воззвать к Богу, чтобы состоялся первичный акт богопознания, акт молитвы. Его осуществление означает начало религиозной жизни, которая отличается от обычной, мирской жизни совершенно особым состоянием ума, души и тела. Любая «мирская» деятельность, будь то повседневно-практическая, научная, художественная или какая-либо иная, базируется на определенной совокупности актов (операций), часть из которых осваивается как бы сама собой, начиная с детского возраста, а другие требуют специального обучения. Но в основе любого вида «мирской» деятельности всегда лежат очень простые операции, овладеть которыми может любой человек со средними способностями. Освоив их, например, научившись складывать, вычитать, делить и умножать, человек входит в мир, состоящий из тех «вещей», к которым применимы эти операции, в данном случае — в мир чисел. Пока же не освоены эти операции, для человека не существует таких объектов, как числа, он их не «видит», и ему невозможно объяснить, что они собой представляют. Насколько далеко ему удастся продвинуться в постижении этих объектов, зависит от его способностей: памяти, склонности к логическому мышлению и т. п. Но на первую ступень математического знания он уже взошел в момент, когда выучил таблицу умножения и научился ею пользоваться.

Фундаментальные акты познания и действия, открывающие доступ в мир, внутри которого человек реально живет и действует, — не в мир объектов, существующих независимо от него (с такими объектами фактически никто никогда не имеет дела), а в мир, находящийся в определенном отношении к нему, увиденный под определенным углом зрения в результате осуществления определенных познавательных актов, — как правило, просты и легко выполнимы. Фундаментальный акт религиозного познания, акт молитвы, гораздо более сложен и труден. Ради его совершенного выполнения первые христианские подвижники уходили в пустыню. Для большинства верующих молитвенное состояние высочайшей степени интенсивности, в котором пребывают достигшие полноты духовно-религиозной жизни, является идеалом, реализовать который им не по силам; но и любая, даже несовершенная молитва требует уединения и полной сосредоточенности. Необычность этого состояния в том, что человек весь, целиком устремлен к тому, что является для него самым главным, самым дорогим и желанным, но предмет, к которому он стремится и которого домогается, есть... ничто. Ничто в том смысле, что этот «предмет» не может быть найден ни среди вещей мира, воспринимаемого посредством органов чувств, ни среди мысленных объектов, постигаемых посредством ума. В обычном состоянии человек имеет дело с объектами и образами воображения, доступными чувственному созерцанию или умосозерцанию. Обычная жизнь — это жизнь, протекающая в условиях определенной установки сознания, жизнь, предполагающая определенное психофизическое состояние человека, когда все его внимание приковано к образам, возникающим в его сознании в результате чувственного восприятия и мышления. Что бы ни происходило с ним самим, все события окружающего мира человек фиксирует с помощью таких образов.

Человек привык жить, устремляясь к тому, что преподносится его сознанию как некий образ; его жизнь не сводится к образам, но любые другие аспекты его жизнедеятельности, иные его способности (эмоциональные, волевые, различения добра и зла, сосредоточения) проявляются и функционируют в теснейшей взаимосвязи со способностью представления: если человек не усматривает (глазами или умом), к чему он должен устремиться, он, как правило, остается в бездействии. И вот, наперекор привычке жить и действовать в мире образов, человек в акте молитвы обращается — не только и не столько словами, но и всем существом своим — к Богу, пребывающему за гранью **этого**, т. е. видимого, слышимого, умосозерцаемого мира, обращается в состоянии предельной сосредоточенности, так, что исчезает весь **этот** мир, не имеющий в данный момент никакой ценности, значимости для человека по сравнению с Творцом, исчезает и сам человек как живущий в **этом** мире, постоянно вынужденный заботиться о себе, реагировать на происходящее, строить планы на будущее, как существо, обладающее чувством самосохранения, томимое страхами и надеждами. Он отрекается в этот момент от самого себя, от мира, в котором живет, всецело устремляясь к неведомому, непостижимому Богу, говоря: «Да будет воля Твоя». Чтобы искренне обратиться к Богу всем сердцем, всей душой, всем разумением своим (акт молитвы состоится только в случае искреннего обращения к Богу), человек должен поверить в Бога, поверить, что он существует, несмотря на то, что его невозможно найти среди вещей, находящихся в пространстве и времени, поверить не просто в его существование, а в то, что Бог является главной опорой его собственного существования, центром и источником жизни.

Причина, по которой для многих людей религиозно-духовное измерение человеческого бытия остается скрытым и недоступным, кроется в очевидной противоречивости (для обычного сознания) требований, которые необходимо выполнить, чтобы войти в это измерение бытия. Для этого необходимо признать в качестве самой главной, единственно значимой ценности факт общения с Неведомым, который на самом деле не является для меня фактом, оборвав все нити, привязывающие меня к тем ценностям, которые мне хорошо известны, дороги, которые до настоящего момента составляли все содержание моей жизни: общение с людьми, стремление завоевать их уважение, достижение успеха в любимом деле, забота о материальном благополучии и т. п. Человеческая жизнь определяется **стремлениями**, которые суть всегда **стремления к чему-то, к каким-то целям.** Структура человеческой личности, ее самосознание и способ видения окружающего мира формируются в «силовом поле» сознательных и бессознательных стремлений; человек, как правило, отождествляет свое «я» с набором доминирующих устремлений, — в соответствии с ними он реагирует на внешние воздействия и строит определенную линию поведения. Набор доминирующих устремлений представляет собой «сито», позволяющее просеивать массу поступающих извне сигналов, сортировать их на важные и неважные, давать оценку полученной информации и принимать решение о том, как следует реагировать на то или иное событие. Без этого «сита», играющего одновременно роль «системы координат», человек просто захлебнулся бы в потоке информационных воздействий. **Поле жизненных устремлений** образует своего рода эмоционально-информационный скелет жизнедеятельности, позволяю-

щий приобретать и наращивать плоть жизненного опыта, который, как и всякий скелет, должен обладать достаточной жесткостью и прочностью и сопротивляться воздействиям, направленным на его изменение. Изменение поля жизненных устремлений означает изменение способа ориентации в мире, трансформацию структуры внутреннего мира человеческой личности. Поэтому осуществление религиозного акта равносильно перевороту в самосознании и мироощущении человека: последний должен вырваться из «силового поля» привязанностей и стремлений, в котором он привык жить, отказаться быть и сознавать себя тем «я», чья жизненная траектория сформировалась в этом «силовом поле», и шагнуть — куда? — он в данный момент не имеет никакого представления.

И только после того, как он шагнет в Неведомое, ему, если он решителен, терпелив и настойчив, откроется, как свидетельствуют многие тысячи очевидцев в истории христианства (и других религий), новая реальность, он получит удостоверение, что за пределами видимого мира действительно есть нечто невидимое и неизреченное, но имеющее непосредственное отношение к его собственному существованию. Соприкосновение с трансцендентной Реальностью, как утверждают люди, пережившие это состояние, оказывает целительное воздействие на человека: дарует ясность и чистоту его сознанию, живит душу и наполняет ее радостью бытия. Такое воздействие в христианской традиции называется Благодатью. **Благодать** — это способ непосредственного переживания и осознания реальности, предстоящей человеку в религиозно-духовной сфере его существования. В зависимости от степени продвижения по пути богопознания человеку дается дар Благодати разной степени интенсивности. На высших ступенях духовного совершенствования происходит освобождение от тирании страстей и интересов, присущих малому «я», из чувства самосохранения вынужденного отстаивать свое место под солнцем и прагматически относиться к людям и другим живым существам; чувство любви, переполняющее человека в момент непосредственного общения с тем, что предстает как средоточие жизни, радости, совершенства, становится определяющим в «поле жизненных устремлений». Структура сознания душевно-духовной жизни претерпевает радикальную трансформацию. У человека как бы открывается новый орган восприятия, «духовное око»; что именно усматривается с его помощью, о том повествуют немногие, достигшие духовного совершенства в итоге овладения трудным искусством религиозной аскезы и удостоившиеся высшей награды за свои труды — полноты Богосозерцания и Богообщения. Одни описали это в своих собственных сочинениях, устные рассказы других сохранены для потомков их учениками и последователями. В качестве примера можно упомянуть живших в разное время и почитаемых христианской церковью как святых Макария Великого, Симеона Нового Богослова, Франциска Ассизского, Серафима Саровского, в XX в. — старца Силуана.

Трудности рационального выражения духовного опыта

Для людей, имеющих опыт пребывания в обоих мирах, знакомых как с **этой**, так и с **иной** реальностью, становится жизненно необходимым определить свое отношение к каждой из них, установить, каково их взаимоотношение. Но при переходе от реального осуществления акта веры к

его осмыслению средствами мыслительно-познавательной деятельности, при построении общей картины мира, включающей человека во всем многообразии его жизнепроявлений, одним из которых является акт веры, возникает препятствие, которое очень трудно, а может быть, и в принципе невозможно устранить. Реализуя акт веры, человек перемещается в реальность, совершенно отличную от мира, в котором он обычно живет. В «силовом поле» этой реальности ясно выделяются два момента — его собственное «я» и Бог, — все остальное, если и попадает в поле его зрения, отступает на задний план, находится на периферии сознания. В этот момент он не видит и не хочет видеть ничего, кроме Бога. Он весь устремлен к Богу, но устремлен не так, как устремляются к объекту познания. **Не только мир, но и Бог в религиозном акте не выступает как предмет объективного знания.** Объект знания находится вне субъекта, который рассматривает его с позиции внешнего наблюдателя, сравнивая и сопоставляя с другими объектами, выделяя в них отдельные характеристики с целью их анализа, классификации и логической обработки, фиксируя результаты аналитической деятельности в языке. Если субъект займет интеллектуально-познавательную позицию по отношению к Богу, акт веры не состоится: ему противопоказана объективистско-рационалистическая установка сознания. При познании объектов внешнего мира человек отстраненно взирает на предмет познания; от последнего не зависят его жизнь и смерть, поэтому он может его спокойно созерцать, может дистанцироваться от него, переходя от созерцания целого к анализу частей, к другим объектам, с которыми тот находится в соотношении. Отсутствие потребности в постоянном, ежемгновенном присутствии предмета, отсутствие связи, накрепко привязывающей к нему и не дающей возможности отойти и оглянуться вокруг, препятствующей свободному, незаинтересованному созерцанию, которое само избирает, на что в данный момент направить свой взор, а что следует исключить из поля зрения, — это обязательная предпосылка объективного познания, т. е. экзистенциального акта, в результате которого человек осознает себя живущим в мире объектов. Отношение к Богу во многих религиозных традициях недаром уподобляется отношению к возлюбленному: душа верующего, согласно метафоре, широко распространенной в христианской литературе, преисполнена любви к Богу, живет ожиданием встречи с Ним, томится и тоскует, не видя Его, подобно невесте в ожидании жениха. Душа, взывающая к Богу, живет в ослеплении любви, неспособная отойти и посмотреть со стороны на того, без кого не может жить. Очевидно, что ни о каком рациональном познании в этот момент не может быть и речи; если слова здесь и возможны, то они слагаются в гимны Красоте, Совершенству, Высшему Благу. Объективно-рассудочному знанию нет и не может быть места в душе, приносящей всю себя в жертву Богу, сгорающей в огне жертвенной любви; реальность, внутри которой живет человек в таком состоянии, радикально отличается от преднаходимой им в акте рационального познания, она не только непознаваема в обычном смысле слова, но и невыразима.

Духовная реальность, постигаемая в религиозном опыте, и **реальность мира объектов,** в который тотчас попадает человек, осуществляющий акт рационального познания, несовместимы друг с другом, так как нельзя находиться в обоих мирах одновременно: наличие познавательной установки

означает невозможность принесения всего себя целиком, включая познавательную способность, в жертву Богу, как это предполагается в акте веры, и наоборот. Духовный мир и мир объектов в одинаковой степени реальны; каждый из них непосредственно осознается любым человеком как нечто самоочевидное и не требующее доказательств при условии, что человек в соответствующем состоянии. Но поскольку нельзя находиться в обоих состояниях одновременно, то пребывание в одном мире фактически ведет к отрицанию в данный момент реальности другого мира. Взаимоисключающий характер двух типов реальности давал повод на протяжении всей истории культуры ставить под сомнение существование одной из них: либо мир объектов квалифицировался как мир неподлинный, иллюзорный, либо, наоборот, признавался единственно реальным.

На первый взгляд может показаться, что религиозная практика опровергает только что сформулированный тезис о взаимоисключающем характере двух типов опыта. Так, например, в Библии, как и в священных книгах других религий, изложение истин веры, указывающих путь в мир религиозно-духовного опыта, переплетается со сведениями исторического, социально-психологического и «естественно-научного» характера. В Священном Писании представлены фрагменты разных «жизненных миров», различных измерений человеческого существования. Но разве цель Писания заключается в том, чтобы постичь своеобразие каждого из них? Безусловно, нет. Его задача — используя все средства, в том числе и представления о мире, исторических событиях и т. п., ввести человека в одно из этих измерений. Характерно, что в Новом Завете вообще нет учения о мире; в нем формулируются (в виде заповедей, притч, иносказаний) предписания, руководствуясь которыми человек достигает духовного состояния, позволяющего ему войти в Царство Небесное. И духовные книги, и ритуал церковного богослужения помогают ему в этом; они как бы перебрасывают мостик, позволяющий верующему переместиться из мира объектов в мир духовного опыта.

Но даже человек, подвизающийся на путях веры, в моменты, когда он не осуществляет религиозный акт, продолжает жить в обычном, рационально-постижимом мире, не говоря уже о людях, для которых иной реальности, помимо «этого» мира, попросту нет. Поэтому неизбежно должен возникнуть **вопрос о связи и соотношении двух миров, двух типов реальности.** По существу, это философская проблема: находясь внутри сферы духовного опыта или объективно-рационального познания, человек просто живет в соответствующей реальности, и альтернативного мира для него не существует. Эта проблема является **главной проблемой религиозной философии.**

Построить модель их взаимоотношения невозможно, находясь внутри сферы религиозного опыта; это можно сделать только средствами рационального познания. Внутри рационального познания нет места вере как экзистенциальному акту, но характерная черта рационального знания состоит именно в том, что его предметом может быть все, что угодно, поскольку оно позволяет создать (рациональный) образ любого явления, доступный обсуждению и концептуальному анализу.

Очевидно, что эта задача может быть выполнена с привлечением различных концептуальных средств и в принципе не имеет единственного решения. Одна и та же духовная реальность может отображаться

с помощью моделей, весьма отличающихся друг от друга, может по-разному вписываться в рациональную картину мира. Нет и не может быть однозначной связи между сферой духовного опыта, недосягаемой для непосредственного усмотрения при рациональной установке сознания, и понятийно структурированной картиной мироздания. Можно быть христианином и видеть этот мир иначе, чем он описан в Библии, можно рассматривать его сквозь призму других концептуальных структур, чем те, что были использованы при создании «естественно-исторической» концепции Священного Писания. Но отсутствие прямой и однозначной связи между двумя мирами — миром рационального знания и миром религиозного опыта — было осознано и осмыслено лишь в результате долгого и трудного исторического развития. Только после многовековых усилий доказать приоритет либо веры над разумом, либо разума над верой человечество постепенно приходит к осознанию важности и необходимости двух взаимодополняющих измерений человеческого существования.

Глава 1. СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА: ДВА ПОДХОДА К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Средневековье находилось в начале пути, ведущего к осмыслению взаимоотношения и взаимосвязи двух экзистенциальных сфер. Оно предложило свою модель их взаимоотношения, точнее, ряд моделей, основанных на общих предпосылках, но приводящих к разным выводам. Главная предпосылка касалась понимания **смысла и цели человеческого существования.** Созданный по образу и подобию Бога, человек должен стремиться к тому, чтобы душа его стала храмом, в котором постоянно обитает Бог. Земная жизнь с ее делами и заботами, какими бы важными и нужными они ему ни казались, не должна занимать центрального места в жизни человека, не должна поглощать все его внимание. Быть человеком — значит жить не только в «горизонтальной» плоскости (среди вещей и людей), но прежде всего в «вертикальном» измерении, постоянно устремляясь к Богу, памятуя о нем и в радости, и в горестях, непрерывно чувствуя его присутствие. Для христианина Бог — это жизнь; он — источник жизни, жизнеподатель; отпадение от Бога, по христианским воззрениям, делает душу мертвой и бесчувственной. Но если душа духовно мертва («умерщвлена грехом»), человек теряет связь с бытием, живое ощущение бытия, его жизнь становится безрадостной и бессмысленной. Поэтому **цель человека — богообщение и богопознание. Все остальные моменты человеческого существования, включая познание мира, должны быть подчинены задачам богопознания, спасения души.** Таков **исходный тезис христианской философии**, разделяемый всеми (независимо от их принадлежности к тому или иному направлению) мыслителями западноевропейского Средневековья.

Разногласия возникали при обсуждении вопроса о том, способствует ли рациональное познание продвижению христианина по пути богопознания или же, наоборот, лишь отвлекает его от поиска спасительной истины. В западном Средневековье мы можем найти два противоположных ответа на этот вопрос.

1. ОТКАЗ ОТ РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ (монашеско-мистическая традиция)

Один из ответов основывается на следующих соображениях. Так как истинный христианин должен избегать всего, что может помешать ему направлять все свои помыслы к Богу, то изучение этого преходящего, суетного и порочного мира не может представлять для него интереса. Поэтому многие христианские писатели, особенно представляющие монашескую мистическую традицию, невысоко ставят исследование причин и порядка явлений, не очень лестно отзываясь о людях, занимающихся такими исследованиями. *«Они называют себя любознательными (философами),* — пишет знаменитый мистик XII в. ***Бернар Клервоский*** (1090—1153), — *мы же правильнее назовем их любопытными и суетными»* (PL, 183, 330). Среди них, по его мнению, «есть такие, которые хотят знать, чтобы продавать свое знание за деньги и почести, а это — недостойное стяжание» [2, с. 67]. Но не только стремящиеся к знанию из корысти или честолюбия заслуживают осуждения. Знание ради знания, ради удовлетворения любознательности, возникающее в результате бескорыстного интереса к предмету познания, Бернар также порицает как отвлекающее христианина от выполнения его главной жизненной задачи. При этом рациональное знание отвергается не потому, что оно есть нечто дурное. «Всякое знание хорошо, — пишет Бернар, — если основано на истине. Но время, данное человеку, кратко, и потому он больше должен заботиться о том знании, которое ближе к спасению. *Есть такие, которые хотят знать, чтобы назидать других, — это любовь, и такие, которые хотят знать для собственного назидания, а это — мудрость. Только последние два разряда людей не злоупотребляют знанием»* [там же, с. 67—68].

Поэтому в уставе монашеского ордена францисканцев, основанного в XII в. св. Франциском Ассизским, рекомендуется не стремиться к учености, к приобретению знаний. *«Пусть не учатся грамоте не знающие ее»* (Reg. II, X) [3, с. 343]. Ведь ни словесное рассуждение, ни рациональное знание о пути, по которому надлежит идти человеку, еще не означают прохождения этого пути, но могут как бы подменить собою реальное прохождение. Поэтому «охраним себя от мудрости века сего и от разума плоти. Дух плоти много стремится к обладанию словами и мало к деятельности» (Reg. I, XVII) [там же].

В монашеской среде призывы против увлечения светской образованностью раздавались и раньше. Уже на исходе VI в., ознаменовавшегося деятельностью последних систематизаторов римского наследия в области образования, ***Боэция*** (ок. 480—525) и ***Кассиодора*** (ок. 490 — ок. 585), слышится гневный голос папы ***Григория Великого*** (ок. 540—602), протестующего против использования языческой литературы даже в целях обучения грамоте. ***Дезидерий***, один из епископов в Галлии, удрученный всеобщим невежеством, решился учить грамоте по учебникам и текстам из классической римской литературы. В негодующем письме к нему Григорий пишет, что это весьма прискорбно, просто непостижимо, что епископ вынужден декламировать слова, которые неприлично читать даже мирянину. Кстати, Григорий, сам получивший прекрасное

образование, не против грамотности вообще, а лишь против внедрения в души христиан элементов языческой культуры. Обучение же необходимо, хотя бы ради чтения и понимания Библии: познание Григорий сравнивает с равниной, которую следует пересечь, чтобы взобраться на вершину Священного Писания. Однако учить следует, опираясь на Библию. Язык Библии должен стать образцом для христианских сочинений; не они должны приноравливаться к классическому стилю, напротив, сама грамматика должна следовать новым нормам; авторитет Священного Писания узаконивает даже неприемлемые для классической латыни грамматические конструкции.

Может быть, самым решительным противником светского образования на средневековом Западе был ***св. Петр Дамиани*** (1007—1072). В известном теологическом споре XI в. между «диалектиками» и «антидиалектиками» (термин «диалектика» в Средние века был другим названием для логики, причем логики Аристотеля) он был наиболее ярким выразителем мнения последних. Надо заметить, что все участники спора, несомненно, знали логику (не говоря уже о грамматике), а что касается Петра Дамиани, то, судя по его красноречию, он был знатоком и риторики. Спор затрагивал главным образом две проблемы. Во-первых, следует ли монаху, оставившему мир, получать светское образование, имеет ли оно какую-либо ценность для него? Во-вторых, оправданно ли для христианина прилагать правила логического рассуждения к таинствам веры? «Диалектиками» называли тех, кто не видел оснований, почему разум — тот именно дар, в котором явлен образ Бога в человеке, — нельзя применять повсюду. Такой образ мыслей мы встречаем, например, у ***Беренгария Турского*** (ум. 1086), который приложил логику и некоторые философские понятия к объяснению видимых явлений в таинстве евхаристии. Против такого неумеренного использования логики были многие теологи того времени, даже те, кого никак нельзя причислить к оппонентам рационального познания вообще, например ***Ланфранк*** (1010—1089), учитель Ансельма Кентерберийского, настоятель аббатства Ле Бек. Петр Дамиани в этом споре занимал другую крайнюю позицию. Не только о таинствах веры не компетентен судить разум, но во всех духовных и жизненно важных вопросах, перед которыми человек стоит в неведении, молитвенный плач, посредник между Богом и человеком, является единственно истинным и знающим наставником. По Дамиани, **презрение к миру — условие богопознания и спасения.** Монах, стремящийся к совершенству, должен затвориться в стенах обители, полюбить духовную тишину, устрашиться мирской суеты. Ибо мир день ото дня все больше погрязает в пороках, так что святая душа повреждается от одного только созерцания его. Монах не нуждается в философии. Будь философия необходима для спасения человечества, рассуждает Дамиани в трактате «О святой простоте», Бог послал бы для проповеди философов, а не рыбаков (PL, 145, 697B C). Рациональное познание не только не полезно, но вредно, оно причина грехопадения, проникновения зла в мир, продолжает он. Дьявол, намеревавшийся ввести в мир полчища всех пороков, поместил жажду познания во главе этой армии, и вслед за ней вереницей входят в несчастный мир толпы беззаконий. Поэтому, приходит Дамиани к выводу, не следует монаху, оставляя духовные занятия, пускаться в погоню за пустым светским знанием.

2. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: УТВЕРЖДЕНИЕ ГАРМОНИИ ВЕРЫ И РАЗУМА

Отношение церкви к рациональному познанию

Однако христианская церковь в средневековой Европе покровительствует учености и заботится о ее распространении. Существовало несколько причин, побуждавших к познанию мира и развитию рационального знания. Во-первых, библейское повествование о сотворении мира Богом делало неприемлемым взгляд на природный мир как на злое начало, противостоящее Творцу. Будучи творением благого Бога, сам **мир является благим; в нем запечатлены и явлены человеку Божественные могущество, благость и красота.** Невидимый, непостижимый посредством чувственных образов и понятий ума, **Бог открывается человеку в видимых сотворенных вещах,** доступных и непосредственному восприятию и рациональному познанию. Познание мира поэтому не уводит от Бога, а ведет к познанию Творца как Первопричины всего сущего. Во-вторых, наряду с теологическим осмыслением мира как откровения Бога человеку и соответственно высокой оценкой познавательной деятельности, обращению к сфере рационального знания способствовали и религиозно-практические нужды христианской церкви.

Стремление к знанию ради «собственного назидания», которое св. Бернар Клервоский называет мудростью, неотделимо от устремления человека к Богу; такое знание — высшее знание для христианина. Но есть другая, столь же высоко оцениваемая задача, для исполнения которой также необходимо знание, — это «назидание ближнего», т. е. проповедь. Для распространения христианского вероучения нужно было представить его в форме, которая делала бы его доступным для людей, не имеющих соответствующего духовного опыта, т. е. в виде системы образов и понятий, опирающихся на обычный (чувственный) опыт, поддающийся фиксации в языке.

Но рациональное знание необходимо было не только для приобщения к сфере духовного опыта. Без него невозможно обойтись в повседневной жизни; общество не может существовать без ведения государственных дел, без экономической и производственной деятельности, без практического использования сил природы, развития культуры, а все это опирается на те или иные формы рационального знания. С ростом влияния христианской церкви в жизни средневекового общества ее деятельность не ограничивается распространением христианских воззрений. Она, стремясь поставить под свой контроль все проявления мирской жизни, сталкивается с необходимостью признать значимость и светского знания, включая философское и естественно-научное. В этом заключалась третья причина, побуждавшая наряду с двумя ранее указанными причинами (собственно теологического порядка и задачей массовой проповеди) к развитию рационального знания. Все это вынуждало церковь заботиться о создании слоя образованных людей, а значит, о расширении и укреплении системы образования.

Философия — служанка богословия

Большинство средневековых теологов и философов видели в разуме способность, необходимую не только для приобретения знаний, по-

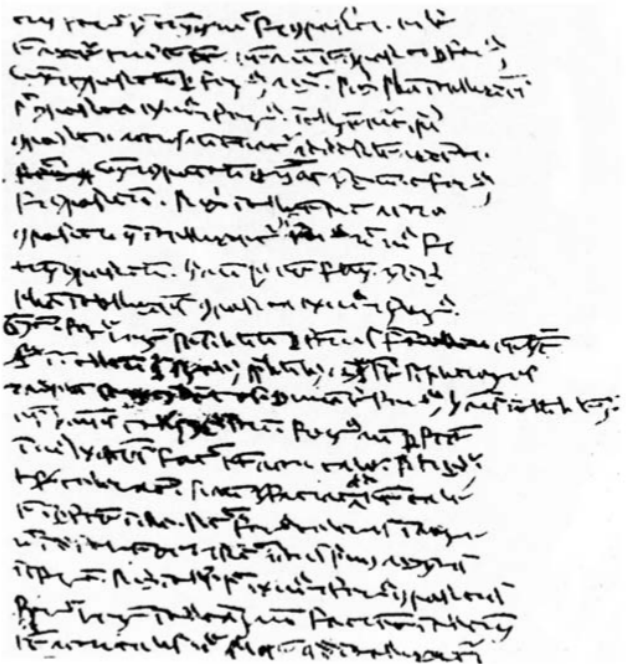
лезных человеку в его земных делах и заботах, но и для спасения души. Средневековая оценка места и роли рационального, в частности философского, знания ярче всего выражена в утверждении, что «философия является служанкой богословия»[1]. В исторические эпохи, когда в обществе доминируют атеистические умонастроения, эти слова, как правило, цитируются с целью продемонстрировать характерное для Средневековья ограничение суверенитета разума. Свобода философского и научного исследования приносится в жертву религиозным догматам; рациональное знание привлекается только для разъяснения и обоснования с помощью доводов, доступных естественному разуму человека, сверхъестественных истин Откровения. Но утверждение ***Фомы Аквинского,*** что теология «прибегает к другим наукам, как к подчиненным ей служанкам», имело прямо противоположный смысл. Фома убежден в высоком предназначении человеческого разума, в его способности различать между истиной и ложью, добром и злом. Разум способен постичь, что является Высшим Благом для всего сущего, в том числе и для человека, и определить средства, ведущие к достижению Высшего Блага. Настаивая, что разум и основанное на нем философское знание могут соучаствовать в решении центральной теологической проблемы — спасении души[2], Фома Аквинский, следовательно, не принижает, а, наоборот, очень высоко оценивает возможности рационального познания.

В отличие от монашеской мистики Средневековья, противопоставлявшей разум вере, и от характерной для последующей философии тенденции разграничить сферы компетенции религии и научно-философского мышления, средневековая схоластика рассматривает обе стороны человеческого существования как результат проявления способностей, дарованных Богом высшему из земных творений — человеку. **Любой Божий дар — благо, и все, созданное Богом, является благим.** Бог создал человека по своему образу и подобию и наделил его разумом и свободной волей, высшим проявлением которой является любовь к Богу. После грехопадения, акта недолжной реализации человеком его изначальной свободы, в результате чего его воля перестает быть свободной, и разум человека оказывается поврежденным: он не обладает уже той чистотой и совершенством, которые позволяли Адаму и Еве в раю непосредственно созерцать Бога. Хотя и в его теперешнем состоянии человек не лишен дара разумения, но если человек ведет неправедную, греховную жизнь,

---

[1] Эта формула часто приводится для характеристики средневековой философии. У средневековых мыслителей эта мысль находит различное словесное выражение; одним из первых ее высказал Петр Дамиани: «Философия должна служить Священному Писанию, как служанка — своей госпоже» (PL, 145, 603). Отчетливое выражение этой мысли мы находим у Фомы Аквинского: «Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через Откровение. Притом же она не следует другим наукам как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам» («Сумма теологии». I, q. 1. 5 ad 2) [19, с. 827].

[2] «Для познания тех истин о Боге, которые могут быть добыты разумом, — пишет Фома, — необходимо уже заранее обладать многими знаниями, ибо почти все изыскания философии подчинены цели богопознания» («Сумма против язычников», 1, 4) [19, с. 858].



Фома Аквинский. «Сумма против язычников». Черновой автограф, 1261–1264 гг. Милан, Амброзианская библиотека

его разум становится еще более слабым и беспомощным. Теперь вера — уверенность в вещах невидимых — призвана вести человека по пути богопознания, направляя и исправляя поврежденный грехом разум. При этом **вера и разум находятся в гармоническом согласии друг с другом**: разум, при надлежащем использовании, просветленный истинами Откровения, ведет к той же цели, что и вера, — к жизни с Богом.

Истины веры и разума не могут противоречить друг другу. Таков один из главных постулатов схоластической философии. Опираясь на него, средневековые мыслители строят свои системы так, чтобы всем ходом построения продемонстрировать истинность исходного допущения. В постулате в свернутой форме представлен определенный взгляд на мир и человека, который в философско-теологических системах получает свое развернутое выражение. В чем своеобразие этого взгляда? В предположении своего рода предустановленной гармонии между внутренним миром человека и реальностью, являющейся предметом чувственного восприятия и рационального познания.

Совпадение ценностных и познавательных ориентиров человеческого бытия

С возникновением христианства начинается формирование личностного самосознания — особого измерения человеческого бытия, названного Августином *«внутренним человеком»*. Человек осознает несводи-

мость своего «я» к миру чувственных образов, отображающих внешний мир и эмоционально-психические переживания; жизнь в природном или социальном космосе с ее интересами и заботами уже не представляется ему единственно возможной. Христианский Бог трансцендентен миру; обращение с молитвой к Богу, находящемуся за пределами «этого» мира, выводит человека за границы «мирского» существования. Еще более важно живое, непосредственное ощущение божественного присутствия, обретаемое в случае пребывания в особом «благодатном» состоянии, которое возникает, согласно христианским воззрениям, в момент нисхождения Духа Святого на человека. Стяжание Духа Святого, составляющее содержание и цель христианской жизни, развертывается, очевидно, совсем в иной плоскости человеческого существования, чем та, что заполнена земными делами и свершениями. Жизнь, посвященная снисканию Божественной благодати, строится по иным законам, чем жизнь, главным содержанием которой является познание внешнего мира, достижение социально значимых благ, не говоря уже просто о попечении о своих повседневных нуждах. «Внутренний» человек и «внешний» человек живут в разных системах координат; деяние, представляющееся значительным свершением в одной системе координат, может расцениваться как свидетельствующее о моральном или интеллектуальном падении в другой. Жизненные миры, характеризующиеся столь различными системами координат, не могут совпадать друг с другом. Постоянная устремленность человеческой души «вверх», к Богу, формирует мир духовного существования, со своей собственной системой ценностей, оценок и предпочтений, которая может не только не совпадать, но и противоречить системе ценностей, которой пользуется человек, находясь в «горизонтальном» мире чувственно воспринимаемых вещей и событий.

Для христианина мир духовного существования является главным; верующий человек ищет и находит цель своей жизни внутри этого измерения бытия. Не будь духовной составляющей, жизнь для него стала бы бессмысленной. Но помимо внутреннего, духовного мира, определяющего ценностную структуру человеческого бытия, есть и внешний мир, доступный восприятию и разумному постижению. У него своя структура; к внешнему миру относится прежде всего природа, управляемая собственными законами, а не ценностными предпочтениями отдельного человека или человечества в целом. Эти законы могут быть познаны на основе наблюдений и понятийного обобщения результатов. В принципе результаты познавательной деятельности могут не иметь никакого отношения к ценностным установкам исследователя, к его представлению о том, как следует жить. Образ мира, формируемый на основе наблюдения, собирания фактов и размышлений, т. е. в случае, когда человек руководствуется во взаимоотношениях с реальностью познавательной установкой, стараясь не смешивать результаты объективного исследования со своими субъективными целями и устремлениями, может оказаться (и действительно часто оказывается, как свидетельствует история философии и науки) в противоречии с ценностными представлениями человека, определяющими, что хорошо и что плохо, указывающими, каким он должен стать и каким должен быть мир, чтобы можно было жить так, как подобает человеку. Задача рационального познания — констатировать объективную истину независимо от того, нравится это кому-либо

или нет, помогает ли она в достижении жизненных целей, стоящих перед человеком, или же ее знание разрушает уверенность в их реализуемости, препятствует или просто отвлекает от их реализации. Мир рациональных истин в таком случае оказывается обособленным от мира ценностей, от мира идей и переживаний, единственно важных для человека, одухотворяющих его жизнь и делающих ее осмысленной. Рациональное знание создает образ реальности, противостоящей интимному миру значимых переживаний человека, чуждой его внутреннему «я» и таящей зачастую угрозу последнему. Именно в таком виде предстает реальность, отображаемая средствами рационального познания, в произведениях многих мыслителей Нового и Новейшего времени. Этой трагической коллизии между констатацией истины и утверждением ценности не знает Средневековье. Не будет преувеличением сказать, что столь оптимистического взгляда на возможность **гармоничного сочетания познавательной и ценностной установок** в жизнедеятельности человека мы уже не найдем в последующие эпохи.

Почему схоластика утверждает достижимость согласия между умом и сердцем, знанием и верой, а в Новой и Новейшей философии все громче и настойчивее звучит мысль о трагической участи человека, лишенного цельности, обреченного жить, сознавая принципиальную несовместимость различных планов своего существования? Во многом это объясняется различием в трактовке рационального знания и задач познавательной деятельности. В средневековой философии сосуществуют два типа рационального знания. Один — философско-научное знание, преследующее цель описания и объяснения некоторого круга явлений или мира в целом. Этот тип знания характерен не только для Средневековья; вплоть до настоящего времени философия и наука видят свое главное предназначение именно в объективном познании и описании мира, хотя средства его описания радикально изменились со времени Средневековья. Философско-научное знание в Средние века имело совершенно особую логическую структуру (она будет рассмотрена ниже), которая позволяла превратить знание о внешнем мире в одну из ступеней лестницы духовного совершенствования «внутреннего человека». Достижению этой цели служил и другой тип рационального знания, получивший наибольшее развитие и распространение именно в средневековой культуре, — символическое знание.

Глава 2. СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СИМВОЛИЗМ

Все, что видел и переживал средневековый человек вокруг себя, любые явления природы и события собственной жизни он стремился воспринимать одновременно в двух планах: **естественном** — как происходящие здесь, в дольнем мире, явления и события и **символическом** — как знаки присутствия Бога, проявления мудрости и воли Творца, всегда направленной к добру, хотя и действующей неисповедимыми для человеческого ума путями. Во всех сферах средневековой культуры используется язык символов и аллегорий: в архитектуре, живописи, духовной и светской литературе, прикладном искусстве; в философии и теологии развиваются традиции символического знания, сформировавшиеся в период патристики.

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ХРИСТИАНСКОГО СИМВОЛИЗМА

Христианский символизм первоначально возникает в контексте экзегетической деятельности. При объяснении текста Священного Писания трудные места, не поддающиеся буквальному истолкованию, получали толкование в иносказательном смысле. Толкование Священного Писания при этом преследовало цель не только разъяснить смысл священного текста; в процессе его разъяснения слушатель или читатель должен был научиться извлекать уроки для самого себя, для своего духовного совершенствования. Знание Священного Писания не должно было сводиться к простому заучиванию того, что написано в Библии. Оно должно было способствовать продвижению изучающего по пути богопознания. Но для этого последний должен суметь сопоставить с событиями, о которых рассказывается в Ветхом и Новом Завете, не имеющими, казалось бы, прямого отношения к его жизни, то, что происходит в его душе. Подчинение комментаторской деятельности задачам назидания нагляднее всего проявляется в одном из видов экзегезы — в аллегорическом толковании, апеллирующем к внутреннему миру человека. Примером может служить толкование, которое дает Августин в «Исповеди» словам из книги Бытия: «И тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2). Мрачная бездна — это человеческая душа под гнетом страстей. «Кому расскажу, как расскажу о грузе страстей, низвергающем нас в страшную пропасть, о любви, поднимающей Духом Твоим, который „носился над водами?"» [10, с. 344]. Творению мира ставится в параллель борьба, идущая в душе, обремененной повседневными заботами, скованной своими привязанностями и в то же время стремящейся от них освободиться, чтобы устремиться вверх, к Богу, и в этом устремлении получающей поддержку от Духа Святого. Внимание переключается с повествования о мире на происходящее в душе самого человека; последний учится рассматривать под определенным углом зрения события внутренней жизни, распознавать и соответствующим образом оценивать душевные движения. Знание о внешнем мире не уводит поэтому в сторону от выполнения главной задачи — заботы о спасении души, которая требует внутреннего самоконтроля, концентрации внимания на деятельности ума, воли, воображения, на всех проявлениях эмоционально-психической жизни.

Такое переключение внимания осуществимо не только в процессе чтения Священного Писания, но и в любой момент жизни. Это дает возможность, не выходя из круга житейских забот, находиться одновременно в другом измерении бытия, продвигаться по пути духовного совершенствования. В Средние века формируется и получает широчайшее распространение как в обыденной жизни, так и в сфере культуры механизм, обеспечивающий преобразование знания о мире в душеполезное назидание. Яркое и точное описание этого механизма принадлежит ***Феофану Затворнику***, русскому духовному писателю XIX в.

В письмах к своей духовной дочери Феофан обращает ее внимание на «некоторый прием, при коем вещи видимые не отвлекать, а привлекать будут к Богу». *«Надобно вам все вещи, какие бывают у вас на глазах, перетолковать в духовном смысле,* и это перетолкование так набить в ум, чтобы, когда смотрите на какую вещь, глаз видел вещь чувственную, а ум

созерцал истину духовную. Например, видите вы пятна на белом платье и чувствуете, как неприятно и жалко это встретить. Перетолкуйте это на то, как жалко и неприятно должно быть Господу, Ангелам и Святым видеть пятна греховные на душе нашей. Перетолкуйте все вас окружающее и могущее встретиться кроме того. Начинайте с дома и перетолкуйте все в нем: самый дом, стены, кровлю, фундамент, окна, печи, столы, зеркала, стулья и прочие вещи. Перейдите к жильцам и перетолкуйте — родителей, детей, братьев и сестер, родных, слуг, приезжих и проч. Перетолкуйте и обычное течение жизни — вставание, здорованье, обед, работы, отлучки, возвращения, чаепитие, угощения, пение, день, ночь, сон и прочее, и прочее, и прочее. Когда это сделаете, то всякая вещь будет для вас, что книга святая... будет приводить вас к мысли о Боге, как и всякое занятие и дело» [4, с. 185–186].

Как явствует из приведенного отрывка, дело не сводится к переключению внимания с внешних событий на внутренние; факты внутренней жизни истолковываются при этом сквозь призму христианских заповедей, говорящих о том, как должен жить человек, и задающих образцы его жизненного поведения. Они также рассматриваются как символы событий священной истории, в частности различных моментов земной жизни Христа, сопоставляются с образами горнего мира, с представлениями о Троице, ангелах, архангелах и других небесных силах, об устроении всего Небесного Царства, почерпнутыми из Писания, церковных песнопений, творений Отцов Церкви и церковного предания. Благодаря этому душа христианина не просто возвращается к себе, но постоянно помнит о своем призвании: не привязываться к вещам и делам мира сего, а пребывать наедине с Богом. Земные события в результате символической интерпретации теряют собственную значимость; они сами по себе уже не дают повода для печали и огорчений, поскольку все, что происходит в данный момент, отсылает к Богу, общение с которым составляет для христианина смысл и цель жизни. Душа обретает мир и покой, когда человек научается соответствующим образом воспринимать, интерпретировать и переживать события внешней и внутренней жизни. Любое знание в этом случае становится средством очищения и совершенствования «внутреннего человека».

Поэтому в средневековой литературе преобладают сочинения дидактически-назидательного характера. Примером может служить сборник «Римские деяния», составленный как пособие для проповедников, пользовавшийся огромной популярностью в Средние века и эпоху Возрождения. Каждый из рассказов книги состоит из двух частей — повествования и нравоучения. Нравоучения дают символико-аллегорическое толкование каждому персонажу и каждой ситуации рассказа, так что они оказываются обозначающими Бога-Отца, Христа, человека, дьявола, грехи, пути к спасению, Церковь, Царство Небесное и т. д.

Подобного рода аллегорическое истолкование событий внешней и внутренней жизни, сопровождающееся явным или скрытым поучением, может быть названо **моральным символизмом.** Для философско-теологической литературы Средневековья более характерен **предметный символизм.** Он превращает процесс восприятия любой вещи в религиозно значимый акт. Его истоки — в сложной многозначной символике, пронизывающей всю жизнь церкви. Детали храмовой архитектуры и

живописи, предметы, используемые в богослужении, действия священнослужителей и молящихся — все знаменует собой что-либо относящееся к реальности мира духовного, реальности, которая не может быть предъявлена, но на нее указывает и переживанию ее соприсутствия служит восприятие предмета-символа. **Литургический символизм** — одно из проявлений предметного символизма. Другое выражение предметно-символической установки сознания — когда каждая вещь в мире воспринимается как результат творения, несущий в себе отпечаток Божественного совершенства. Мир в этом случае предстает как система прозрачных символов, посредством которых душе, устремленной к Богу, открывается замысел Творца.

Предметный символизм опирается на догматику, катафатическое богословие, на практику церковного богослужения. Религиозный акт в высшей своей точке (мистическом единении с Богом) выводит за пределы всех форм, чувственных образов и мысленных представлений, но для ее достижения человеку необходимо объединить в устремлении к единой цели все способности — чувственного созерцания, словесного выражения и мышления. Найти правильный способ их функционирования, позволяющий не сбиться с трудного пути, избежать соблазнов и не впасть в уныние и отчаяние, одному человеку часто не по силам. Помочь в этом ему должен совокупный духовный опыт, накопленный церковью. Христианская догматика и богословие задают умопостигаемый образ Небесного Царства; в молитвенниках собраны словесные формулы, содействующие процессу богообщения, иконы дают видимый, чувственно воспринимаемый образ сверхчувственного мира. Символизм пронизывает христианское вероучение и церковные обряды не только потому, что все видимое, слышимое во время богослужения, любой текст, в котором излагаются и разъясняются истины веры, отсылают к другому, горнему миру, но прежде всего по той причине, что и умосозерцаемый образ этого мира, складывающийся на основе чувственных символов, не выражает сути Божественного бытия. Божественное бытие, по учению апофатического богословия, в принципе неизреченно. Поэтому умопостигаемые образы, к которым прибегают с целью выразить внутрибожественную жизнь или какие-либо стороны Божественного совершенства, суть сами символы, указывающие на реальность, находящуюся за пределами сферы образно-рационального познания. В религиозном символе всегда ощущается присутствие тайны, которая не может быть высказана, и символ не пытается раскрыть эту тайну, он напоминает о ее существовании. Символическое знание, которое само формируется с помощью рационально-образных средств, не претендует на изложение окончательно постигнутой истины, представляя собой одну из промежуточных ступеней в продвижении к мистическому знанию, обретаемому в экстатическом состоянии и неотделимому от него. Символическое знание свойственно душе, пребывающей еще в «этом» мире, но стремящейся, во-первых, в самих вещах усмотреть отблеск сакрально-таинственных образов сверхчувственного мира, во-вторых, путем постоянного нахождения в мире сакральных символических образов непрерывно ощущать наличие иного, невидимого измерения бытия. Это ощущение является условием успешного продвижения по пути духовного совершенствования.

2. ФИЛОСОФСКИЙ СИМВОЛИЗМ

Одно из вершинных достижений философского символизма Средневековья — сочинения выдающегося теолога и философа XIII в., одного из великих учителей католической церкви, ***св. Бонавентуры.*** Органичное сочетание глубины мысли с яркостью и духовно-эмоциональной насыщенностью символических образов позволяет Бонавентуре соединить, казалось бы, несоединимое: изложение абстрактной философской концепции, в частности основ метафизики Аристотеля, с практическим наставлением в способах достижения мистического созерцания. По замыслу Бонавентуры, философия, наука, любое мирское знание, занятие или искусство могут служить средством для достижения цели более высокой, чем та, которую они сами преследуют. Все явления внешнего и внутреннего мира составляют своего рода символический язык, на котором написана книга вселенной; «творение есть книга, в которой читается созидающая Троица» [5, p. 386]. Чтение этой книги, подобно молитве, способно возбудить в душе чувство благоговейного предстояния Богу в страхе и восхищении.

Бонавентура выделяет шесть ступеней, по которым ум продвигается в познании Бога, шесть возможных способов символического знания о нем. Сначала ум должен усмотреть Бога за данной непосредственному восприятию картиной мира; величие, красота, неизменные принципы мироустроения — это **следы Бога в мире.** Характеристики сотворенных вещей являются свидетельствами могущества, мудрости и благости Бога. Например, «происхождение вещей — а все вещи сотворены, отличены друг от друга и прекрасно устроены трудами шести дней [творения] — возвещает о Божественном могуществе, сотворившем все из ничего, о мудрости, придавшей всему ясные отличительные черты, и о благости, дарующей всему красоту и совершенство. Величина [мира] вещей своей необозримостью в длину, ширину и глубину, неисчерпаемостью силы, распространяющейся вдаль, вширь и вглубь, чему пример — распространение света... явно указывает на безмерность могущества, мудрости и благости Бога-Троицы, который, ничем не объемлемый, являет Себя во всех вещах могуществом, присутствием и сущностью» [6, I, 14]. Для чистого ума и сердца всякая вещь во вселенной, любой ее аспект являет тайну ее Творца. Поэтому, заключает Бонавентура, «кого не просветляет сияние сотворенных вещей, тот слеп; кого не пробуждает их звучный голос, тот глух; кто не хвалит Бога за все Его деяния, тот нем; кто не познает Первоначала вещей по стольким знакам, тот лишен разума» [6, I, 15].

На второй ступени ум усматривает **следы Божественного произволения в действии самой познавательной способности.** После этого ум-дух обращается внутрь себя, сначала в своем естественном состоянии (третья ступень), затем — преображенный благодатью (четвертая ступень). Пятая и шестая ступени ведут к непосредственному умосозерцанию единства Божественного бытия и троичности Бога. Чувство, которое стремится вызвать Бонавентура, — это чувство восхищения или изумления. По мере прохождения этапов богопознания чувство изумления нарастает. Его предельной точкой является состояние, когда человеку в едином акте созерцания даны бытие Бога и троичность его, и тут же он видит, как эти высочайшие, непостижимые для человеческого ума совершенства соеди-

нены с человеческой плотью, можно сказать, прахом земным, в человеке Иисусе Христе. В этой высшей точке восхождения ум целиком сливается с предметом своего созерцания. «Когда наш ум во Христе, Сыне Божием... созерцает нашу собственную человечность, столь чудесно возвеличенную и столь несказанно соединенную с Божественным; и когда он видит одновременно в одном и том же первое и последнее, высшее и низшее, окружность и центр, Альфу и Омегу, причиненное и причину, Творца и творение, т. е. „свиток, исписанный внутри и снаружи" (Иез. 2, 10), — тогда наш ум достигает наконец совершенного объекта. Здесь, на шестой ступени, как в шестой день, он достигает с Божией помощью совершенного просвещения. И нет ничего большего, нежели этот день покоя, когда, выходя из себя в экстазе, человеческий ум оставляет всякое усмотрение, находя упокоение „от всех дел, которые делал" (Быт. 2, 2)» [6, VI, 7].

Достижение человеком этого состояния безмолвия ума означает потерю им своей партикулярности. В этот момент, как свидетельствует Бонавентура, происходит как бы отождествление человека с Иисусом Христом на его земном пути. Человек, достигший этого, больше не нуждается в лестнице, по которой он поднимался к Богу, и он может отбросить ее. Теперь уже не нужно и созерцание. «Совершая этот переход, надлежит оставить все интеллектуальные операции, всю полноту любви в едином порыве устремить к Богу и преобразоваться в Него» [6, VII, 4]. Свои слова Бонавентура подкрепляет авторитетом ***Дионисия***: «Твердо держась пути мистических созерцаний, оставь и чувства, и действия ума, все вещи видимые и невидимые, все существующее и несуществующее, и сколь возможно возвратись, обнаженный от знания, к единению с Тем, Кто выше всякой сущности и знания. Ибо только безмерным и абсолютным, из себя самого и из всего сущего, исступлением чистого ума, все оставивший и ото всего отрешенный, ты поднимешься к сверхсущественному сиянию Божественного мрака» [6, VII, 5].

В символическом познании разум неотделим от веры; он не имеет собственной, автономной области и предмета исследования. В основе акта познания, согласно Бонавентуре, всегда лежит акт веры. Без помощи свыше, без Откровения, разум не способен найти путь к истине. Поэтому Бонавентура отрицает автономию философского знания. Хотя между философией и теологией и есть различие, но развести их, обособить друг от друга нельзя. Истины философии, познаваемые в «естественном» свете разума, не имеют внутренней цельности и завершенности, поскольку они ничего не говорят о Творце, являющемся Первопричиной всех вещей, действующем и проявляющемся в бытии каждой вещи. Цель и назначение философии, рационального познания в целом сугубо вспомогательная: быть посредниками в деле восхождения души к Богу. «В том плод всех наук, чтобы созидалась вера, прославлялся Бог, воспитывались нравы» [7, p. 26].

Глава 3. РАЦИОНАЛИЗМ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. КОНЦЕПЦИИ ЗНАНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ПЛАТОНИЗМЕ И АРИСТОТЕЛИЗМЕ

В схоластике методы символической интерпретации знаний о мире и человеке разрабатывались в русле определенного направления средневековой мысли, а именно августинизма. ***Августин*** стоит у истоков всех

направлений западной средневековой философии, во многом предопределив и круг проблем, и понятийный аппарат схоластики. До XII в. его труды служили одним из главных источников ознакомления средневековых мыслителей с философским наследием Античности. В XII в. число сочинений античных авторов, доступных средневековому читателю, резко возрастает, что дает право историкам говорить о расцвете культуры в этот период, ознаменовавшемся также и фундаментальными сдвигами внутри схоластической традиции, как о Ренессансе XII в. Усвоение ***Аристотеля*** привело к разделению схоластической философии на два конкурирующих между собой направления; **христианский платонизм,** или **августинизм** ***(Бонавентура, Генрих Гентский*** и другие), и **христианский аристотелизм** ***(Альберт Великий, Фома Аквинский*** и их последователи, ***Сигер Брабантский*** и другие). Они расходились в решении многих важных проблем, в том числе и в вопросе о соотношении веры и разума, о роли рационального познания в религиозно-духовной жизни человека. **Августинизм предполагает возможность непосредственного созерцания Божественных идей;** даже в ее нынешнем, помраченном в результате грехопадения состоянии человеческая душа способна везде и во всем ощущать и распознавать присутствие Бога. Душа обладает как бы двойным зрением; совершая познавательный акт, например чувственного восприятия, она одновременно видит и телесный облик вещи, и ее умопостигаемый образец. Без Божественного просвещения, позволяющего созерцать «умным оком» прообраз вещи, предсуществующий в Божественном мышлении, изначально несовершенным отображением (подобием) которого является вещь, воспринимаемая телесными очами, невозможно достичь знания о вещи. Чувственное восприятие само по себе создает лишь смутный, неясный образ вещи и потому не является источником достоверного познания. Последнее возможно лишь благодаря усмотрению вечных и неизменных образцов; непосредственный контакт с Божественным бытием и мышлением позволяет не только достичь рационального знания сотворенных вещей, но и непосредственного созерцания Божественной жизни, проявляющейся и действующей в каждой вещи, т. е. служит основанием символического знания о Боге.

Средневековый аристотелизм, напротив, **именно в чувственном восприятии видит исходный пункт и источник всякого знания.** Согласно ***Фоме Аквинскому,*** интеллект не обеспечивает человека непосредственным знанием умопостигаемых идей. Душа, будучи духовной субстанцией, не отделена (в ее земном существовании) от тела; в этом отличие человеческой души от других духовных субстанций — ангелов. Соединяясь с телом, становясь формой последнего, душа лишается способности непосредственно созерцать Божественное бытие. Достичь знания о сущем она может, лишь опираясь на деятельность органов чувств, с их помощью и при их посредничестве. В акте чувственного восприятия душа соприкасается не только с материей вещи, но и с ее **формой,** в которой запечатлен образ Идеи, по образцу которой вещь сотворена[1]. Наряду с матери-

[1] Форма определяет «чтойность» вещи, ее родовую сущность, т. е. то, что позволяет подвести вещь под общее понятие: «дом», «дерево» и т. п.; отдельные вещи потому и обозначаются одним и тем же понятием, что в них есть нечто тождественное, а именно форма.

альным воздействием объекта в органах чувств отпечатывается и слепок его структуры; восприятие объекта предполагает получение субъектом копии его формы. Объект воздействует на органы чувств не только материально, но и посредством видов, умопостигаемых подобий форм.

Человек в конечном счете достигает знания Божественных идей, извлекая умопостигаемый образ объекта из данных чувственного восприятия. Образы Божественных идей входят в человеческий разум вратами пяти чувств; поэтому чувственное восприятие — источник всякого, в том числе достоверного, знания. Это не означает, что рациональное знание представляет собой комбинацию чувственно воспринимаемых качеств; деятельность органов чувств сама по себе не порождает понятия, она даже не поставляет материал для их образования. Умопостигаемые виды, на основе которых формируются понятия, передаются от объекта в процессе чувственного восприятия; последнее служит как бы каналом, по которому информация о структуре вещи поступает к субъекту познания.

И чувственное, и рациональное познание тем самым выполняют важную религиозно-просвещающую и назидательную функцию: они способствуют познанию совершенных образцов, в соответствии с которыми сотворен весь природный мир, обращая ум от рассмотрения видимых явлений к их вечным умопостигаемым причинам, укорененным в Божественном мышлении. Возведение ума к Первопричине бытия совершается при этом не за счет выхода за пределы рационального мышления, в результате, например, превращения понятий в символы трансцендентной реальности, но путем использования логических средств, присущих самому рациональному мышлению. Структура мира в своей основе рациональна. Мир творился в соответствии с Божественным замыслом, запечатленным в Идеях. Идеи предопределяют как форму вещей, так и возможность адекватного знания о них. Рациональность бытийной (онтологической) структуры мира обусловлена посредничеством Божественной мысли в акте творения, сообщающей каждой сотворенной вещи ее умопостигаемую сущность. Познавая родовую сущность вещи, мы одновременно познаем и что она собой представляет, и причину, почему она такова. Эта причина не принадлежит самой вещи; «быть домом» или «быть деревом» означает быть носителем универсальной формы «дом», «дерево», которая не может принадлежать целиком данному конкретному дому или дереву. Универсальная форма, являющаяся причиной того, что данная вещь имеет вид дома или дерева, относится к другому порядку бытия, чем чувственно воспринимаемые вещи. Таким образом, рациональное познание сущности видимых вещей ведет ум к постижению вещей невидимых — имматериальных субстанций, к числу которых принадлежат роды и виды.

2. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СХОЛАСТИЧЕСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА

Оба направления средневековой философии — платонизм и аристотелизм — единодушны в высокой оценке возможностей человеческого разума, убеждены в его способности постижения сущности вещей и, что еще более важно, отчасти и Первопричины их бытия. Конечно, мыслители Средневековья, будучи не только философами, но и теологами, хорошо знакомыми с христианской богословской традицией, в частности

с апофатическим богословием, никогда не утверждали, что средствами только одного рационального мышления можно постичь все тайны Божественного бытия. Но они уверены, что некоторые важные религиозные истины, например «Бог существует», «существует только один Бог», «Бог бестелесен», могут не только быть почерпнуты из Откровения и духовного опыта веры, но и становятся очевидными при их исследовании с помощью естественного света разума.

Главной целью схоластической философии было построение всеохватывающей системы рационального знания, включающей знание о Боге, мире и человеке. Постановка такой задачи стала возможной благодаря наличию некоторых предпосылок теологического, философского и логического характера, разделявшихся большинством мыслителей того времени и подвергшихся значительному пересмотру в ходе дальнейшего культурно-исторического развития. В области теологии это было допущение, согласно которому Бог — Творец всего сущего — содержит в себе прообразы всех вещей. Каждая сотворенная вещь в ее главных, существенных свойствах отображает, копирует образец, вечно существующий в Божественном мышлении, и несет на себе отпечаток Божественного совершенства. Следуя Платону, Средневековье трактует отношение, связывающее творящее Первоначало и мир сотворенных вещей, как отношение **уподобления: вещь уподобляется и своему образцу, обретая соответствующую форму, и всей сфере Божественного бытия, получая подобающую меру совершенства.** Вещь подобна идее-образцу по своей структуре, и это уподобление объясняет наличие в мире вещей, отличающихся друг от друга по виду в силу причастности их разным образцам. Выделение признака, позволяющего отнести вещь к тому или иному виду и тем самым подвести ее под некоторое понятие — важнейшая мыслительная операция, первый шаг в процессе концептуального осмысления мира, исходный пункт и основа рационального познания. Механизм уподобления (причастности) в схоластике, как и в платоновской философии, используется прежде всего для объяснения существования в самих вещах концептуально постижимых свойств, что делает возможным рациональное знание о них. С помощью этого механизма выделяется в чистом виде, получает самостоятельное бытие в мире идей существенное, отличительное свойство вещи, которое в самой вещи невозможно отделить от привходящих свойств и случайных признаков.

И этот же механизм, призванный обосновать возможность обозначения вещей разными понятиями, т. е. возможность их концептуального **различения,** применяется в схоластике и для уподобления их всех **одному и тому же** — Богу, Божественному бытию в целом. Вещи (помимо формы) обладают еще особой характеристикой — совершенством (точнее, формы вещей отличаются не только по виду, но и степенью присущего им совершенства). «Если кто сомневается, что лошадь превосходнее дерева, а человек превосходнее лошади, подлинно его нельзя назвать человеком», — пишет ***Ансельм Кентерберийский*** [8, т. I, с. 17]. Но вещи могут быть совершенными в большей или меньшей степени лишь потому, что существует абсолютное совершенство, или совершенство в максимальной степени, совершенство как таковое. Относительное совершенство вещи является следствием ее неполного, частичного уподобления абсолютному совершенству, т. е. Богу.

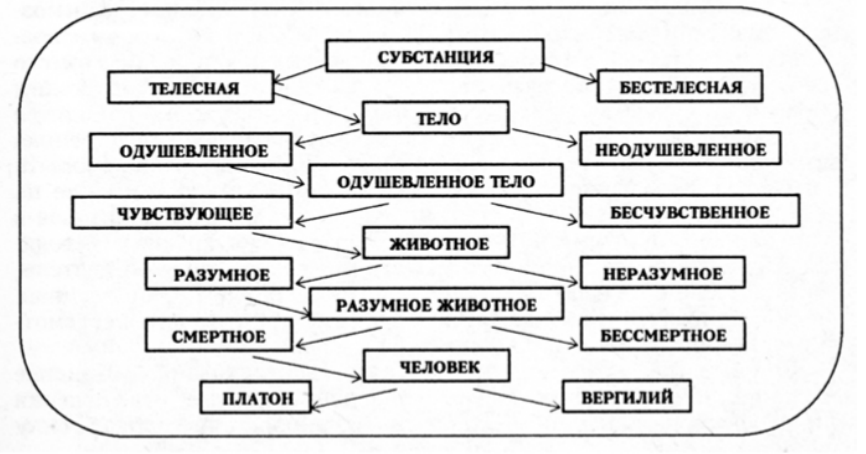
Отношение подобия, связывающее вещь и ее прообраз в Божественном уме, совершенство вещи — с Божественным совершенством, предполагает сходство (подобие) характеристик, присущих вещи и ее образцу, а также сопоставимость совершенства конечной вещи с совершенством бесконечного бытия. Отсюда, принимая во внимание другую посылку, из которой исходила схоластика, а именно что **сущность вещи без искажения, во всей ее полноте может быть постигнута человеческим разумом, средствами понятийно-рационального познания,** вытекает очень важное следствие. Знание Бога о вещи, которое он имеет через созерцание идей, совпадает по своей структуре со знанием, складывающимся о ней в человеческом уме и фиксируемым посредством общего понятия. Но Бог в отличие от человека знает вещь изнутри: его знание есть одновременно творение вещи, в определенном смысле — непрерывное творение, поскольку Бог и после создания поддерживает вещь в ее бытии. Схоластика фактически отождествляет внутренний «облик» вещи, определяемый реально протекающим процессом ее формирования (творческим актом, приводящим вещь к бытию), с тем концептуальным образом, который отображает лишь готовый результат акта творения, причем увиденный с позиции внешнего наблюдателя, не участвующего в творческом акте и не способного постичь, как этот акт происходит. Акт творения непостижим — с этим согласны все схоласты. И все же Бог знает вещь именно такой, имеющей тот же самый вид, в каком она предстает в итоге рационального познания.

Понятие, следовательно, схватывает суть бытия вещи, дает полное и адекватное представление о ее реальной внутренней структуре; последняя оказывается абсолютно прозрачной для мысли. Рациональное познание ведет к постижению глубинной, онтологической структуры мира; с его помощью можно достичь последней и окончательной истины в раскрытии сущности вещей, поскольку нет никакого «зазора», несоответствия между понятийным образом и сущностной структурой реальной вещи. А поскольку сущностная структура вещи представляет собой уменьшенную, менее совершенную копию Божественного совершенства, не только конечное бытие вещей, но и бесконечное бытие Бога оказывается доступным рациональному познанию. Доступным лишь отчасти; но эта «часть» весьма велика и важна по своей значимости. В нее входит знание о Боге как о Творце мира; на основании тех предпосылок, которые были только что подвергнуты анализу, Бог в средневековой схоластике рассматривается не только как Творец всех вещей видимых и невидимых (о чем говорится в Священном Писании), но и как Творец рациональной структуры мира. Так как для схоластики внутреннее бытие каждой вещи неотделимо от ее формы, полностью соответствующей некоторому понятию, то творение мира одновременно есть творение определенной онтологической структуры, выделение логических «первоэлементов» бытия (принципы их выделения будут описаны в гл. 4). Бог творит и бытие, и логику бытия; в Божественном мышлении содержится полнота всех (концептуально постижимых) форм. Более того, он не может, по убеждению большинства схоластов, творить, не сообразуясь с законами логики, не утверждая самим актом творения законы рационального мышления в качестве законов бытия. Можно сказать, что Бог, как он понимался в средневековой схоластике, обречен быть логиком. Мало того что определенные аспекты Божественного бытия превратились в

предмет рационального анализа и обсуждения, Бог под пером схоластов становится законодателем всей рациональной сферы, включающей как мышление, так и бытие.

Христианский догмат о творении мира Богом допускает ряд толкований. Его схоластическая интерпретация утверждает, во-первых, что Бог творит бытие вещей как изначально наделенное рациональной структурой, полностью совпадающей со структурой понятийного образа вещи, возникающего в человеческом уме, и, во-вторых, что именно обладание рациональной формой (структурой) уподобляет вещь Богу, делает ее сопричастной Божественному совершенству. Такая интерпретация не является ни единственной, ни, по-видимому, самой адекватной. Она не учитывала взаимоисключающего характера двух установок сознания — религиозной и познавательной — и потому содействовала размыванию принципиальной грани, разделяющей различные и во многих отношениях несовместимые измерения человеческого существования, что имело пагубные последствия как для рационального познания, так и для религии. Методы и принципы, оправданные и плодотворные в одной сфере жизнедеятельности, переносились, в силу предполагавшейся между обоими сферами «предустановленной гармонии», на другую.

Каждая вещь мыслилась как имеющая единственный истинный концептуальный образ, отображающий ее сущность. Поскольку сущность вещи соответствует вечному образцу, пребывающему в мышлении, истинное понятие, отображающее сущность вещи, несло в себе отблеск Божественной истины, приобретая отчасти сакральный смысл. Еще большее сакральное значение имели всеобщие законы, иерархически упорядочивающие все бытие по принципу пирамиды: от низших форм неорганической природы через все более усложняющиеся проявления органической жизни — к человеку и выше, к бестелесным духовным субстанциям (ангелам), ближе всего находящимся к вершине, венчающей пирамиду, — к Богу. Существование подобной лестницы бытия, приводящей к единому Началу, гарантировалось структурой мира, воспроизводящей логическую иерархию родов и видов. Как известно, всякий род подразделяется на ряд видов, которые в свою очередь могут подразделяться на подвиды и т. д. Если A — род, B и C — виды, подчиненные роду A, а D и E — подвиды вида B, то B, являющийся видом по отношению к A, выступает в качестве рода по отношению к D и E. При этом вид (например, D), непосредственно подчиненный роду B, оказывается подчиненным и роду A. В итоге любые виды, выделенные путем все более дробного деления рода A, либо непосредственно, либо через промежуточные звенья подчинены A. Субординация родов и видов, возникающая в результате логической операции деления, дает наглядное, простое и понятное, с точки зрения рационально мыслящего человека, выражение очень важной для религиозного сознания идеи об иерархическом устроении духовного бытия, высшей точкой которого является созерцание Бога. Религиозное ощущение и умонастроение как бы находят подтверждение и одновременно воплощение в логических схемах, фиксирующих и ход мысли, и структуру бытия. Недаром в Средние века такой популярностью пользовалось «древо познания» Боэция, изображающее членение бытия в соответствии с принципами дихотомического деления понятий (см. рисунок ниже).



3. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СЛЕДСТВИЯ ДОКТРИНЫ СХОЛАСТИЧЕСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА

Поскольку такой способ структуризации мира приучал мысль восходить от низшего к высшему, в конечном счете — к Первоначалу всего сущего, он приобретал значимость, несопоставимую с той, которая приписывается концептуальной схеме как таковой, даже если истинность последней не вызывает сомнений. Логика, ведущая не только к познанию мира, но и способствующая спасению души, неизбежно обретает черты, свойственные религиозной истине и религиозному догмату.

В религии — при формулировке догматов, в молитве, богослужении — используются слова, зачастую те же самые, что и для выражения результатов рационального познания. В религиозных целях, как отмечалось при анализе символического знания, используются даже абстрактные философские понятия. Все это создает иллюзию близости и взаимопроникновения двух типов знания: религиозного и рационального. Но в действительности вербальные способы выражения выполняют в них совершенно различные функции. Назначение молитвы, символических образов, богословских догматов — опираясь на знакомые слова и стоящие за ними представления и переживания, направить внимание человека не на познание явлений, обозначаемых этими словами, а на свою душу, с целью обретения более высокого духовного состояния. Хотя употребляемые с этой целью слова имеют определенные значения, критический анализ этих значений, обсуждение их соответствия или несоответствия реальности, уточнение их смысла и выяснение логических соотношений, короче, вся аналитическая работа, без которой немыслима любая познавательная деятельность, здесь неуместны (что не исключает размышлений и сомнений в момент формулировки текста, предназначенного служить целям религиозного назидания, но и они касаются прежде всего возможного воздействия текста на душу человека). Человек, начинающий, вместо того чтобы молиться, размышлять о том, что такое Бог, ка-

ким образом он существует, как воздействует на мир, уже не находится в той плоскости бытия, где его может ожидать непосредственная встреча с Богом. Интеллектуальный интерес, философские споры и логические доводы могут побудить человека обратить внимание на неизвестные ему стороны бытия, но, чтобы реально продвинуться в этом направлении, ему нужно действовать совсем другими методами. Аналогичная ситуация имеет место и в познавательной деятельности. Если исследователь, вместо критической проверки научных теорий, относится к ним как к догматам, не подлежащим пересмотру, он покидает область рационального мышления.

В обществе, стремившемся придать религиозной установке сознания универсальную значимость, рациональные утверждения философского и научного характера приобретали подчас силу догматов. Ряду фундаментальных положений был придан статус постулатов, не подлежащих обсуждению: таковы, например, тезисы о начале и конце мира, о сотворенности материи, об особом положении Земли в системе мироздания — ведь именно здесь, согласно Библии, происходили события, имевшие решающее значение для судеб всего мира. Но не только необходимостью согласования своих выводов с положениями, содержащимися в Священном Писании и постановлениях Вселенских соборов, ограничивалась свобода философского и научного исследования. Предпочтение, отдаваемое в религии авторитету, высказыванию, освященному традицией, перед мнением, изложенным от своего лица, побуждало к аналогичному поведению и в сфере философского творчества. Ведущим жанром философской и научной литературы в Средние века был жанр комментариев к произведениям, игравшим роль общепризнанных руководств в соответствующих областях знания. Это предопределяло основной акцент на осмысление и интерпретацию положений, уже вошедших в корпус знания, а не на расширение последнего.

Однако отсутствие четкого представления о грани, разделяющей религиозную и рациональную составляющие сознания, побуждало и к формулам, имеющим религиозный смысл, подходить с критериями, заимствованными из норм рационального мышления. Эти формулы воспринимались как суждения о том, что можно оценивать по шкале истины и лжи. Отсюда — непримиримые догматические споры и разногласия, ожесточенная полемика с «еретиками». Разделение вероисповедных положений на канонические и еретические свидетельствовало о том, что они стали предметом обсуждения и точных формулировок, утратив собственно религиозные, в разъясненном выше смысле, функции.

В рациональном познании точность языка и тонкость различений являются важнейшим, иной раз решающим фактором, обеспечивающим объяснительную силу теории. Поэтому борьба за оттенки мысли и скрупулезность в определениях здесь вполне уместна и оправданна. Когда с теми же мерками стали подходить и к вопросам вероучения, формулируя на понятийном языке религиозную доктрину, то спор относительно понимания и определения ее содержания приобрел накал, свойственный проблемам, затрагивающим основы человеческого бытия, и потому малейшее отступление от исповедуемой истины рассматривалось как имеющее пагубные последствия в самом важном деле — деле спасения человеческой души, обрекающее на тяжкие испытания и даже, быть может,

на вечные муки. Поэтому борьба с «разномыслием» носила столь ожесточенный и непримиримый характер.

Такими трагическими последствиями обернулся тезис о том, что постигаемая человеческим умом сущность вещей и есть истинная суть их бытия, что, следовательно, Бог творит вещи именно такими, какими они открываются рациональному познанию. Этот тезис в Новое время, в эпоху рождения гораздо более эффективных методов научного познания, чем те, которые знало Средневековье, обернулся против религии, хотя выдвинут и обоснован он был в религиозной философии. В картине мира, созданной средствами математического естествознания, отсутствовала религиозно-иерархическая структура, поскольку логические родо-видовые отношения не играли в ней определяющей роли. Невозможность доказать религиозно значимые истины, пользуясь рационально-понятийными средствами, побуждала людей, приученных в той или иной мере отождествлять религиозную доктрину с системой рационально познаваемых истин, к атеистическим выводам. Понадобился радикальный пересмотр основных посылок, на которые опиралось средневековое мышление, чтобы показать возможность и необходимость сосуществования двух противоположных, взаимоисключающих установок сознания. Этот пересмотр произвел Кант. Он показал, что рациональное познание имеет дело не с внутренней сутью самих вещей, а с теми образами, в которых она предстает перед человеком, регистрирующим, с позиции внешнего наблюдателя, результаты скрытого творческого процесса, порождающего вещь, процесса, недоступного наблюдателю и принципиально отличающегося по своей структуре от всего, что может быть выражено с помощью понятий. Вещь-сама-по-себе непознаваема с помощью рациональных средств. Знание о ней становится доступным человеку, живущему религиозно-нравственной жизнью, имеющей совсем иные законы, чем законы познавательной деятельности.

Глава 4. СХОЛАСТИЧЕСКИЙ МЕТОД АНАЛИЗА ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ

1. ПОНЯТИЕ СХОЛАСТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Схоластика возникает и развивается как религиозная философия, стремящаяся осмыслить прежде всего реалии религиозного опыта и христианского вероучения. Главным предметом анализа в схоластике являются философско-теологические проблемы. Но способ их обсуждения в схоластике иной. Его своеобразие определяется применением особого — схоластического — метода в исследовании проблем и при обосновании выдвигаемых положений.

Эталоном схоластического метода рассуждения для ученых и философов на протяжении всего Средневековья были теологические трактаты Боэция. Когда современный читатель приступает к чтению этих трактатов, его охватывает недоумение. Что это такое — формально-логическая конструкция или разбор содержательных проблем? Прежде всего речь в них идет не о правилах рассуждения — Боэций не занимается, подобно Аристотелю в «Первой Аналитике», описанием законов логики, не изыскивает схемы, которые гарантировали бы правильность вывода,

а ставит вопросы, явно выходящие за сферу логики, входящие в компетенцию теологии и онтологии. Эти вопросы сформулированы в заглавии трактатов: «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества», «Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными» и др. Но обсуждение теологических и онтологических проблем ведется им не путем разбора соответствующих тезисов по существу (как это делает, например, Августин, на которого Боэций опирается), а путем анализа языковых средств, с помощью которых формулируются эти тезисы. Первичный материал, с которым работает Боэций, — это язык: неязыковая реальность становится предметом исследования только в качестве значения соответствующего слова.

На это можно возразить: в любом рассуждении, не только схоластическом, неязыковая реальность попадает в поле зрения человека, будучи предварительно обозначена словом, становясь его значением. Это верно. Но в обычном рассуждении слова — это посредники, необходимые для указания значений, на них самих не фиксируется внимание: мы рассуждаем с их помощью, видим то, что стоит за ними, но не видим их самих. **В схоластике же всякое значение рассматривается не просто с точки зрения его содержания, а в неразрывной связи со словесной формой. Внимание одновременно обращено и на значение, и на слово; при этом очень важные, может быть, самые существенные, аспекты значения предопределяются характеристиками, присущими слову как таковому.**

Решающую роль в формировании схоластического метода сыграло убеждение в возможности и достижимости рационального знания о сущем. Это убеждение средневековая философия унаследовала от Античности. Важнейшим положением античной философии был тезис о тождестве бытия и мышления, впервые сформулированный Парменидом. Из него вытекало, что бытие познаваемо, более того, абсолютно прозрачно для мысли; поэтому именно мышление, а не какая-либо другая познавательная способность позволяет человеку соприкоснуться с бытием, схватить суть бытия.

При последовательном проведении этот тезис приводит к постулату, утверждающему, что **структура мысли** (если последняя истинна) **должна в точности воспроизводить структуру бытия.** Знание, фиксируемое подобного рода бытийной мыслью, не только описывает реальность, но и воспроизводит способ ее членения. Поскольку мысль формулируется в языке, то соответствие между мыслью и бытием выражается в соответствии между способами членения языка и реальности. Как предложения языка состоят из слов, относящихся к разным грамматическим категориям (существительных, прилагательных, глаголов и др.), так и мир строится из сущностей разных типов, связанных между собой отношениями, аналогичными тем, что имеют место между членами предложения, прежде всего между подлежащим и сказуемым. Только знание, копирующее структуру объекта, способно дать полную и исчерпывающую информацию о нем.

2. СХОЛАСТИКА И ИДЕАЛ ЗНАНИЯ

Знать объект — это в первую очередь иметь ясное представление о том, из каких частей он состоит и как эти части между собой соотносятся.

Если язык расчленен по-иному, чем объект, т. е. одному слову — единице языка — соответствует в объекте не одна, а несколько «частей», или если «часть» не представляет собой, подобно слову, устойчивую структурную единицу, отграниченную от других единиц, а является изменчивым, не имеющим четких границ образованием, то язык не в состоянии выявить и продемонстрировать структуру объекта. Такой язык может только отослать (т. е. обозначить) к иного типа элементам и соотношениям, что находятся в его распоряжении. Но обозначить какое-либо соотношение еще не значит сформировать его точный образ, позволяющий убедиться в том, что оно собою представляет. Главное в соотношении — способ соположения его элементов, и, чтобы его узнать, необходимо непосредственно увидеть, как именно расположены либо сами интересующие нас элементы (скажем, части объекта), либо какие-то другие элементы, связанные между собой соотношением того же типа. Последнее соотношение в этом случае может рассматриваться как образ первого. Образом соотношения (в том числе и концептуальным, выраженным в понятиях образом) может быть только другое соотношение. Этот образ будет адекватным лишь при условии, что он в точности воспроизводит структуру прообраза. Следовательно, если язык отличается по своей структуре от соотношений, имеющих место в отображаемой им реальности, то знание, фиксируемое выражениями этого языка, будет создавать искаженное представление о структуре реальности. Его нельзя назвать рациональным в строгом смысле слова, ибо в объекте, который оно описывает, всегда остается не поддающийся языковому выражению, иррациональный остаток.

Представление об изоморфизме (полном соответствии) двух структур, языковой и предметной, составляющем отличительный признак рационального знания, сформулировано выше с использованием понятий современной философии и науки. Античные и средневековые мыслители пользовались концептуальным аппаратом, в котором понятия, выражаемые теперь терминами «**изоморфизм**», «**структура**», «**соотношение**» и их аналогами, либо вообще отсутствовали, либо не играли и не могли играть ключевой роли при объяснении явлений; сами эти термины зачастую несли другую смысловую нагрузку. Поэтому приведенную формулировку следует рассматривать лишь как описание идеала знания, к достижению которого стремились Платон, Аристотель, философы Средневековья.

3. ЛОГИКА КАК ОСНОВА ОНТОЛОГИИ

Логические принципы выделения первоэлементов бытия

У Платона и Аристотеля учение о бытии (онтология — термин Нового времени) строится так, чтобы обосновать и сделать очевидным наличие соответствия между **единицами членения языка** (словами, предложениями и т. п.) и «**единицами**» **онтологии** (сущностями, из которых состоит мир). В учениях Платона и Аристотеля выделяются **первичные онтологические единицы,** соответствующие определенным выражениям языка. Например, у Платона первичными элементами онтологической структуры являются идеи. Мир неизменных идей предшествует и определя-

ет мир изменчивых вещей. Но идея является не просто первоэлементом бытия, первичной бытийной определенностью; это **бытие, соответствующее абстрактному понятию,** т. е. нечто, обозначаемое словом, принадлежащим к определенной категории языковых выражений, а именно к существительным типа «красота», «мужество». Для характеристики идеи тот факт, что она обозначается абстрактным существительным, столь же важен, как и ее реальное существование: идеи существуют именно в качестве значений абстрактных понятий, так что невозможно ни выделить их, ни описать, что они собой представляют, игнорируя изначальную связь идеи со словом.

У онтологической и языковой единиц, т. е. у идеи и слова, одинаковые структурные свойства. Каждому слову, обладающему одним, точно определенным (не меняющимся в зависимости от контекста) значением, соответствует самотождественная, не имеющая никаких внутренних различий, неизменная бытийная определенность — идея, которая существует независимо от других неделимых определенностей-идей, подобно тому как слова, обозначающие эти идеи, могут рассматриваться по отдельности, а их смысл постигаться независимо. Главные характеристики идеи — ее неизменность, ее единство, превращающее ее в неделимую, не имеющую внутренних различий единицу бытия, которая обладает только ей свойственной **определенностью (признаком, отличающим ее от любой другой идеи)**, — объясняются тем, что она является **бытийным аналогом понятия и слова, выражающего это понятие.** Поясним, каким образом предположение о том, что идея есть бытие, соответствующее некоторому слову-понятию, предопределяет основные характеристики идеи.

Чтобы словам, используемым в языке, соответствовало нечто в самом мире, слова прежде всего сами должны иметь однозначный смысл, точное и определенное значение. Этот смысл (или значение) должен быть неизменным. Неизменность значения — основа определенности знания; если значения слов «плывут», то неизвестно, что хотят выразить с помощью этих слов; знание в таком случае оказывается не поддающимся рациональному выражению.

Но значения слов адекватно схватывают то, что существует в самом мире, при условии, что мир состоит из таких же неизменных определенностей, как и значения слов. Ибо только при полном соответствии значений слов и тех сущностей, из которых состоит мир, т. е. являющихся структурными единицами бытия, можно говорить о рациональной постижимости мира и о рациональном знании о мире. Идея неизменна, так как предполагается, что она является рационально постижимым первоэлементом бытия.

Далее, и слова, и обозначаемые ими сущности должны удовлетворять требованию абсолютного единства. Если мир состоит из онтологических единиц, соответствующих отдельным словам, то он состоит из сущностей-атомов не в физическом, а в логическом смысле, т. е. сущностей, характеризующихся одним-единственным свойством, обладающих одной неделимой определенностью. Чтобы отдельно взятое слово обладало точным, ясным и однозначным смыслом, оно должно фиксировать нечто одно. В идеальном объекте, обозначаемом словом (значение слова есть не что иное, как особого рода идеальный объект), нельзя, следовательно, выделить никаких различий, никакой множественности: для того чтобы

выделить многое, необходимо много слов. Конечно, интуитивное представление, возникающее в голове человека, произносящего то или иное слово, включает отнюдь не единственную характеристику, но оно, как правило, весьма размыто. Рациональное знание строится не из неясных интуитивных представлений, ассоциирующихся с тем или иным словом, а из понятий, обладающих точным и определенным смыслом. Чтобы исключить подразумеваемые, но рационально, с помощью отдельных слов, не фиксируемые свойства, надо оставить за каждым словом одно значение — носитель одной, неделимой определенности. И первоэлементы бытия, соответствующие значениям таких понятий, чтобы быть рационально постижимыми, должны представлять собой самотождественное, не имеющее внутри себя никаких различий «одно». Именно такого рода определенности вводит Платон в качестве исходных единиц своей онтологии под названием идей, с такими определенностями оперирует Аристотель.

Онтологическими единицами аристотелевской системы являются первичные и вторичные сущности, реальности, обозначаемые единичными терминами и общими понятиями. Точнее, бытийные определенности выделяются Аристотелем не в качестве значений отдельно взятых слов, а **соответствуют субъекту и предикату логического высказывания.** Аналогично тому, как предикаты (общие понятия) в контексте высказывания даны не отдельно, а в соотнесении с субъектом высказывания, так и универсальные сущности (роды и виды) не имеют самостоятельного онтологического статуса, существуя в качестве свойств конкретной единичной вещи, обозначаемой субъектом высказывания. Основной единицей аристотелевской онтологии является вещь, обладающая свойствами, — проекция логического высказывания, характеризующегося субъектно-предикатной структурой.

Таким образом, **онтология** Платона и Аристотеля является **рациональной онтологией — миром,** увиденным сквозь призму **языковых структур.** Построение такой онтологии начинается не с изучения реального мира с последующей фиксацией полученного знания в языке; оно производится в обратном направлении. Поскольку предполагается, что язык адекватно отображает реальность (в силу тождества бытия и мышления), то путем анализа структуры языка можно получить знание о мире, причем о его самых глубинных, онтологических характеристиках. **Последовательное проведение такой познавательной установки — от анализа способов высказывания о сущем к анализу самой реальности — и составляет суть схоластического метода.**

Конечно, выбор характеристик сущностей — первоэлементов античной и средневековой онтологии — был продиктован не только формально-языковыми соображениями, связанными со способом построения системы рационального знания. Такие «формальные» свойства первоэлементов, как неизменность и абсолютное единство, воспроизводящие «форму» соответствующих единиц языка, в то же время фиксируют и очень важные содержательные аспекты онтологии. Например, понятие идеи вводится Платоном с целью разъяснения общей концепции бытия. Он формулирует эту концепцию, противопоставляя бытие и становление: бытием может обладать только нечто устойчивое и неизменное, в противоположность всему становящемуся, находящемуся в изменении. Уточняя характеристики неизменного бытия, Платон выделяет основной

признак, отличающий последнее от небытия-становления: бытие устойчиво и неизменно в той мере, в какой оно едино; обладающее бытием обладает им лишь постольку, поскольку представляет собой самотождественное «одно», не превращающееся в «иное». Напротив, становление — это сфера, где господствует принцип «иного», начало непрестанного изменения и превращения, не допускающее наличия чего бы то ни было постоянного, сохраняющего тождество с самим собой.

Первоэлементы бытия являются простыми атомарными сущностями, поскольку они находятся вне сферы изменения. Там, где нет изменения, нет и различия, ибо различие предполагает не только **одно,** но и **другое,** взаимоотношение одного с другим, переход от **одного** к **другому,** т. е. предполагает, наряду с принципом «**одного**», принцип «**иного**». Абсолютно устойчивое бытие, бытие идеи, должно поэтому быть единым и неделимым, исключающим существование каких-либо частей или другого рода различий.

Таким образом, формальные аспекты платоновской онтологии имеют и чисто содержательную интерпретацию. Взаимосогласованность формальной онтологии и онтологии содержательной характерна не только для системы Платона; и у Аристотеля, и в средневековой философии сосуществуют и поддерживают друг друга оба плана онтологических построений. Но в средневековой онтологии между двумя измерениями онтологии устанавливается новое соотношение, отличное от имевшего место в системах античной философии. У Платона и Аристотеля онтологическое построение развертывается в двух планах, формальном и содержательном, относительно независимо друг от друга; поэтому можно изложить взгляды этих мыслителей на бытие, на познание, на устроение мира, не акцентируя логико-языковые предпосылки их онтологии, хотя это изложение не будет вполне адекватным. Для схоластической философии Средневековья это в принципе невозможно. Содержательные концепции средневековых мыслителей изначально формулируются с оглядкой на логику, поскольку их создатели убеждены в существовании предустановленной гармонии логических и онтологических структур.

Логическая (смысловая) структура вещи. Понятие субстанции

Мир схоластической философии — это мир, увиденный сквозь призму языка. Недостаточно сказать, что он познаваем, доступен человеческому разуму, выразим с помощью понятий, находящихся в его распоряжении. Роль первичных элементов, из которых состоит каждая вещь и каждое явление в этом мире, играют бытийные аналоги общих понятий — **формы,** как их называет Аристотель, или **природы,** по терминологии ***Дунса Скота.*** Они определяют «**чтойность**» каждой вещи, характеристику, позволяющую ответить на вопрос: «Что это такое?» Одна вещь называется шаром, другая — лошадью, третья — человеком благодаря наличию в каждой из них своей природы: природы шара, лошади или человека. Все конкретные лошади обладают одной общей природой, а именно природой лошади, все люди — одной природой человека, и т. д.; поэтому Дунс Скот говорит об **общей природе,** свойственной всем индивидам, обозначаемым с помощью одного общего понятия. Общая природа в вещах, с одной стороны, соответствует Божественной Идее, по образцу ко-

торой она сотворена, с другой — понятию, с помощью которого объективно существующая «природа» отображается в уме человека. Помимо **общей природы,** определяющей «**чтойность**» или **вид** вещи, в последней всегда можно выделить множество других свойств **(акциденций),** присущих одним индивидам данного вида и отсутствующих у других, которые разбивают класс всех индивидов данного вида на различные подклассы. Лошади, например, отличаются породой, мастью, скаковыми качествами и т. п. По сравнению с существенными свойствами, носителем которых является общая природа, эти признаки могут рассматриваться как несущественные (акцидентальные): некоторые из них варьируются у разных лошадей, иные порой вообще отсутствуют, но животное независимо от конкретного набора этих признаков остается лошадью. Несущественные признаки, как и существенные, фиксируются общими понятиями: «пегое», «быстроногое» и др. — и этим понятиям соответствуют столь же объективно существующие сущности, как и общие природы, нечто «пегое» само по себе, «быстроногое» само по себе. И подобно тому как описание вещи складывается из отдельных понятий, каждое из которых фиксирует какое-то одно определенное свойство, так и сама вещь, по представлению средневековых философов, «складывается» из **элементов-природ (элементов-форм)** и **элементов — онтологических аналогов случайных свойств (элементов-акциденций),** в точности соответствующих обозначающим их понятиям. Первичными элементами, исходными «кирпичиками» бытия являются поэтому не физические атомы, а «атомы смысла», обладающие такими же содержательными и формальными характеристиками, что и значения соответствующих понятий: неизменное и неделимое свойство, фиксируемое понятием, оказывается точной копией **реально** существующего существенного **(природа** или **форма)** или случайного **(акциденция)** свойства.

Схоластика, таким образом, исходит из убеждения, что понятия укоренены не только в человеческом уме, но и в самом бытии, в Божественном мышлении и в вещах. Может показаться на первый взгляд, что мышление современного человека основано на той же предпосылке, поскольку предполагается, что концептуальные схемы, которыми человек пользуется и в обыденной жизни, и особенно в научном исследовании, не являются чистыми фикциями: им ведь тоже что-то соответствует в реальности. Однако здесь есть существенное различие. В настоящее время, когда ученые используют понятия и формулы, чтобы описать структуру какого-либо объекта, они не стремятся найти в объекте аналог этих понятий и формул; последние им нужны для концептуализации явлений, которые сами по себе не принадлежат к разряду концептуальных сущностей, отличаются от них по своей структуре и не служат вместилищем последних. Когда же схоласт смотрит на какую-нибудь вещь сквозь призму того или иного понятия, он пытается обнаружить само это понятие, скрытое под телесной оболочкой. Понятие мыслится как бы обладающим двойным способом существования: в человеческом уме и в бытии.

Не только в этом отношении взгляд схоластов отличается от современного, ведущего свое происхождение от философии и науки Нового времени. Внутренняя структура вещи, состоящей из «смысловых атомов» (природ или форм), будет совсем иной, чем у вещи, образованной из физических частиц (атомов, молекул) и описываемой путем выделения материальных частей и процессов, связывающих эти части в одно

целое. Между «смысловыми атомами» невозможно установить физических связей; единственный вид связей, который может иметь место между ними, — это связи логического характера, аналогичные отношению, объединяющему отдельные понятия в составе одного суждения.

Суждение вида «S есть P», где S — субъект (подлежащее), а P — предикат (сказуемое) суждения, воспроизводит самые существенные стороны бытия мира в целом и принципы устроения каждой вещи, существующей в мире. С одной стороны, оно может рассматриваться как отображение отношения причастности, связывающего вещь с ее образцом; «нечто (S) есть круглое (P)» потому, что существует круглое само по себе, т. е. идея круга, и некоторые вещи, благодаря причастности идее круга, приобретают соответствующее свойство. Каждое суждение, произносимое человеком, утверждает причастность субъекта некоторому предикату, убеждая в справедливости тезиса Платона, что существование мира вещей, обладающих определенными свойствами, возможно лишь при условии существования мира идей, т. е. множества всевозможных свойств. Платоновский тезис очевиден и неопровержим, если исходить из предположения, что суждение о вещи адекватно отображает суть вещи, основания ее бытия. В доктринах средневековых философов платоновское представление о причастности вещей самосущим идеям трансформируется в учение о причастности их Идеям, существующим в уме Бога.

С другой стороны, суждение моделирует отношение между индивидом, обозначенным субъектом суждения, и одним или несколькими свойствами, которые ему **присущи,** обозначаемыми предикатами суждения. Отношение присущности, связывающее индивид и его свойства, отображаемое логической операцией приписывания различных предикатов одному субъекту, в метафизике Аристотеля выделяется в качестве фундаментального отношения, определяющего внутреннюю структуру вещи. Вещь, по Аристотелю, — это прежде всего индивид, первичная сущность, которая служит как бы опорой, к которой «прикрепляются», становясь ей «присущими», вторичные сущности — роды и виды. В средневековой схоластике те сущности, которые рассматриваются как обладающие самостоятельным существованием, называются **субстанциями**. К разряду субстанций прежде всего относятся **индивидуальные субстанции,** или субстанции-индивиды, соответствующие первичным сущностям Аристотеля. Средневековые мыслители-платоники, полагавшие, что роды и виды обладают самостоятельным, независимым от индивидуальных вещей существованием, говорили о вторичных сущностях тоже как о субстанциях. **Родовые субстанции** (роды и виды) в отличие от индивидуальных объявляются духовными субстанциями; к числу последних относят также и ангелов.

Субстанции обладают различными свойствами, или признаками. Признаки подразделяются на существенные и несущественные. Существенные признаки, на основании которых индивидуальная субстанция, например Сократ, может быть отнесена к определенному виду («человек») и роду («животное»), входят в состав **субстанциальной формы,** определяющей «**чтойность**» субстанции, т. е. **что она собой представляет.** Для обозначения несущественного признака в схоластике используется термин **акциденция.** Акциденции — это роды и виды, но существующие не сами по себе, а в качестве свойств (признаков) субстанции.

Учение о родах и видах

Введение в онтологию наряду с индивидуальными сущностями, соответствующими собственным именам, например Сократ, Буцефал, общих сущностей, или **универсалий,** обозначаемых общими понятиями, породило ряд проблем. Главное затруднение вызывал вопрос: что собой представляют роды и виды, рассматриваемые не как логические понятия, а в качестве структурных единиц онтологии, чем они отличаются от индивидов и каким образом связаны с последними?

Поскольку средневековые мыслители исходили из предположения о том, что логическая структура мысли в точности воспроизводит структуру бытия, многие моменты схоластических учений о статусе универсалий в бытии, о способах их существования, об их роли в акте творения индивидуальных вещей восходят к дефинициям и различениям логической теории родов и видов. Эта теория была разработана Аристотелем, сжато сформулирована Порфирием во «Введении» к «Категориям» Аристотеля, детально проанализирована Боэцием в его комментарии к «Введению» Порфирия. Благодаря Боэцию проблематика универсалий в ее онтологическом и теоретико-познавательном аспектах стала одной из центральных тем средневековой философии. Без ознакомления с основными определениями и понятиями логического учения о родах и видах средневековые дискуссии о природе и статусе универсалий покажутся бессодержательными, чисто «схоластическими» спорами (слово «схоластический» употреблено здесь в одиозно-уничижительном смысле; этот оттенок оно приобрело в эпоху Возрождения, когда схоластикой стали называть пустопорожние рассуждения, страсть к введению тонких словесных различений, не несущих реальной смысловой нагрузки).

Обратимся еще раз к анализу структуры суждения вида «S есть P». В нем субъекту-подлежащему S приписывается предикат-сказуемое P путем помещения связки-глагола «есть» между ними. S и P можно при этом рассматривать двояким образом: либо по отдельности, вне контекста суждения, либо в соотнесении друг с другом. В первом случае значения S и P совпадают со значениями соответствующих понятий. Все понятия можно подразделить на три категории: (1) **собственные имена,** обозначающие единичные вещи; (2) **абстрактные понятия** типа «красота», «справедливость», «человечность»; (3) общие понятия: «человек», «красивое», «быть справедливым» и т. п. Абстрактные понятия, как и собственные имена, указывают на отдельную сущность; но если собственные имена используются для обозначения индивидов («индивид» с логической точки зрения есть не что иное, как сущность, обозначаемая собственным именем, или единичным термином), то абстрактные понятия — для обозначения субстантивированных свойств, т. е. (абстрактных) объектов, являющихся носителями определенной смысловой характеристики. Общие же понятия — это потенциальные сказуемые; каждое такое понятие относится ко множеству индивидов.

Выделяют **объем** и **содержание** общего понятия (эти термины впервые появляются в логике Пор-Рояля, но они соответствуют духу аристотелевских и схоластических различений). Индивиды, подпадающие под одно общее понятие, характеризуют объем последнего; например, совокупность всех людей составляет объем понятия «человек». Содержание понятия

совпадает со свойством, фиксируемым соответствующим абстрактным понятием; смыслом (содержанием) понятия «человек» является «человечность». **В учении о бытии (более поздний термин — онтология) общему понятию соответствуют универсалии — роды и виды.** Каждая универсалия подобно общему понятию обладает, с одной стороны, смысловой характеристикой типа «человечность», с другой стороны, объемной характеристикой — охватывает множество индивидов. Непосредственно к индивидам относятся только виды в собственном смысле слова, имеющие наименьший объем; это **последние виды,** не подразделяющиеся на подвиды; таковы **человек, лошадь, собака** и т. п. Вид подчиняется роду; так, перечисленные виды подчиняются роду — **животное. Высший род** не подчинен никакому другому роду; промежуточные виды (все виды за исключением последних) являются видами по отношению к вышестоящему роду и родами по отношению к нижележащим видам.

В «древе познания» Боэция наивысший род — это **субстанция.** Каждый вид может быть получен из вышестоящего рода посредством добавления к его «смысловой» характеристике еще одного — **отличительного** — признака. **Человек** получается из **животного** за счет присоединения к **животности** признака **разумности.** Смысловая определенность, присущая виду **человек,** складывается, таким образом, из **животности, разумности,** а также из смысловых характеристик всех родов, которым подчинен род **животное: способности к ощущению, одушевленности, телесности и субстанциальности.** Поскольку каждый вид получается из рода с помощью отличительного признака, род, подчеркивает Боэций вслед за Порфирием, первичен по отношению к виду: «Если мы упраздним род, уничтожатся и виды, ибо если не будет животного, то не будет и человека» [12, с. 122]. Род является для вида чем-то вроде материи, а отличительный признак — как бы форма. Сочетание характеристик рода и отличительного признака в виде подобно соединению материи и формы при образовании статуи: «То, что в статуе медь, в виде — род; то, что в статуе оформляющая фигура [облик], в виде — отличительный признак; а то, что в статуе сама статуя, образованная из меди и фигуры, то в виде — сам вид, представляющий собой соединение рода с отличительным признаком» [там же, с. 95].

Понятия **материи** и **формы** были введены Аристотелем для объяснения структуры вещи; объяснение заключалось в том, что в вещи выделялись две составляющие: субстрат и оформляющее начало. Причины наличия в каждой вещи этих составляющих не находятся в отдельных вещах, они укоренены в общем строе бытия. Началами, обусловливающими присутствие в вещах указанных моментов, являются форма и материя. Вещь как бы возникает, «строится» из двух **онтологических начал (элементов);** поскольку Аристотель утверждает, что эти начала не существуют отдельно от вещей, о возникновении или «построении» самих вещей из первоэлементов онтологии все же нельзя говорить, — строится не вещь, а сложная составная структура вещи из простых начал бытия.

Аналогичным образом определенность вида «строится» из более простых определенностей, характеризующих род и отличительный признак. И не только вид, но и все онтологические структуры схоластика стремится свести к простым началам, чтобы затем «сконструировать» их из этих начал. Логико-онтологическое конструирование смысловых структур, т. е. структур, определяющих форму и сущность вещей, составляет, пожалуй,

наиболее характерную черту схоластической философии. В каждой схоластической доктрине, какие бы вопросы в ней ни рассматривались, присутствует конструктивный аспект, и многие проблемы схоластики порождены стремлением не только описать какую-либо вещь или явление, но и понять принципы формирования их смысловой структуры.

Проблема взаимоотношения родов, видов и индивидов оказалась трудноразрешимой из-за совмещения в понятиях рода и вида моментов содержания и объема. Смысловая определенность универсалии, которая совпадает с характеристикой, фиксируемой абстрактными понятиями, такими как человечность, справедливость и т. п., по существу не зависит от объема; приписывается ли она большему или меньшему числу индивидов, приписывается ли она вообще каким-либо вещам или нет, — ее природа от этого не изменяется. Эта характеристика вообще не указывает на индивидуальные субстанции; ее назначение в другом — отделить одну смысловую определенность от остальных, отличить человечность от справедливости, и другого. Описывая, как смысловая определенность вида складывается из определенностей рода и отличительного признака, мы не апеллировали к понятию индивида. В процессе конструирования любых сложных определенностей из простых нет необходимости прибегать к представлению об индивидах.

Но род и вид в средневековой онтологии, как и в античной логике и философии, понимаются как сущности, изначально соотнесенные с индивидами: они являются носителями смысловой характеристики, общей для некоторого класса индивидов, — потому они и называются **универсалиями, общими сущностями.** Понятия рода и вида вводятся посредством указания того, чему они приписываются. «Род есть то, что сказывается о многих различных по виду [вещах] в [ответ на вопрос] „что это?". Вид есть то, что сказывается о многих, не различающихся по виду [вещах] в [ответ на вопрос] „что это?"» [12, с. 42]. Термин «сказывается» допускает двоякую интерпретацию. Он может означать приписывание предиката (сказуемого) субъекту (подлежащему); в итоге последний приобретает признак, который является признаком именно этого субъекта. Но смысловая характеристика рода и вида может относиться не к одному, а ко всем индивидам, о которых **сказывается** род или вид, выделяя класс индивидов, обладающих данным признаком, и указывая нечто общее в них. Только в последнем случае можно говорить о роде и виде как общих сущностях, охватывающих совокупности индивидов. Очевидно, что это отношение между универсалиями и классами индивидов отличается и от приписывания признака определенному субъекту и от выделения **смысловой определенности.** Смешение трех моментов в одном понятии рода или вида крайне запутывало проблему взаимоотношения родов, видов и индивидов, но зато давало возможность средневековым мыслителям при постановке и решении конкретных онтологических проблем опираться либо на какой-то один аспект универсалии, либо на комбинацию различных аспектов.

4. ОСНОВАНИЕ ЕДИНСТВА СУБСТАНЦИИ

Средневековые мыслители, продолжающие платоническую традицию в истолковании универсалий, как правило, подчеркивали момент неделимой смысловой определенности, превращающий универсалии в

самостоятельные сущности, соответствующие абстрактным понятиям, сами по себе не связанные ни между собой, ни с материей. Схоласты, придерживающиеся аристотелевской трактовки родов и видов, отрицая самостоятельное существование универсалий, предполагают их изначальную соотнесенность с подлежащим — материальным субстратом.

Платонической точки зрения на природу универсалий придерживается, например, Боэций. В теологических трактатах Боэция в качестве главной характеристики универсалий (Боэций называет их **чистыми формами**) фиксируется наличие в них «**атомарной**» **смысловой определенности.** Но если универсалии трактовать как «**атомы смысла**», не связанные ни друг с другом, ни с индивидами, то бытие оказывается раздробленным на разобщенные сущности и непостижимым, — если нет ничего, помимо чистых форм.

Простым неделимым определенностям нельзя приписать никакого предиката, о них ничего нельзя сказать, их можно лишь назвать по имени — не более того. Действительно, если мир состоит только из абсолютных, обособленных друг от друга единиц, то любое высказывание оказывается невозможным. Ведь всякое высказывание предполагает соотнесение,



Боэций. «Об утешении философией». Итальянская рукопись XIV в. СПб., ГПБ

по крайней мере, подлежащего и сказуемого; если же все, что есть, отделено друг от друга, то какое мы имеем право сопоставлять что-либо в одном высказывании? Чтобы высказывание было возможным, помимо чистых форм должно быть еще нечто, что способно было бы их объединить. Объединить не так, как объединяет причастность Единому, превращающая любую сущность в «одно», лишенное каких бы то ни было различий, а сохраняя объединяемые формы в качестве самостоятельных, отличных друг от друга определенностей. Иными словами, объединить чисто внешним образом, не превращая в нечто единое.

Но кроме чистых форм есть только материя, и Боэций, следуя Аристотелю, отказывается от платоновского понимания материи как чисто негативного начала, наделяет ее способностью объединять то, что само по себе обособлено. Формы объединяются, будучи приписанными общему материальному субстрату. «Можно, правда, возразить, — пишет Боэций, — что иные формы служат и подлежащим акциденций, как, например, „человечность" (humanitas); однако она принимает акциденции не сама по себе, но постольку, поскольку под нею [в качестве подлежащего] лежит материя. И в то время как подлежащая „человечности" материя принимает всевозможные акциденции, нам кажется, что их принимает сама „человечность"» [12, с. 148]. Боэциево рассуждение можно пояснить с помощью примера. Когда мы говорим: «Человек обладает членораздельной речью», то кажется, будто предикат приписывается самой форме человека. Но на самом деле это не так. Формы не могут приписываться друг другу; понятия «человек» и «обладать членораздельной речью» приписываются не друг другу, а общему материальному субстрату, который и делает возможным их соотнесение.

Но если вещь — это множество форм, объединенных общим субстратом, то она не может быть чем-то единым. Боэций прямо так и формулирует: «Всякая вещь есть вот это и то, т. е. соединение своих частей» [там же].

Схоластическое объяснение сложной сущности, обладающей многими характеристиками, предполагало ее сведение к простым и неделимым определенностям. При этом любая сущность, простая или сложная, представала в качестве выделенной «точки бытия» лишь потому, что она, несмотря на многообразие присущих ей свойств, представляет собой нечто одно, «вот это», на что можно указать и что можно обозначить одним словом, что, будучи носителем бытия, выступает, если воспользоваться термином Боэция, как «**то, что есть**».

Боэциево понятие «**то, что есть**» соответствует аристотелевскому понятию первичной сущности. Оно отлично как от бытия («иное — бытие, иное — то, что есть», — подчеркивает Боэций), так и от свойств, присущих «тому, что есть», которые концептуально отображаются посредством общих понятий. У «того, что есть», лишенного свойств, нет никаких определений; его единственной характеристикой является возможность приписывания ему как сущности, соответствующей субъекту логического высказывания, акциденций — онтологических аналогов предикатов, а также предиката бытия. «То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что оно есть само», т. е. ему могут быть приписаны различные акциденции, но оно в качестве субстанции есть нечто «по своей сущности» [там же, с. 162].

Таким образом, во всякой вещи, по замыслу Боэция, можно выделить три типа логико-онтологических первоэлементов, из которых складывает-

ся ее структура: **субстанцию («то, что есть»), акциденцию и бытие.** Следует подчеркнуть, что каждый из первоэлементов, включая «то, что есть», представляет собой неделимое «одно», и проблема состоит в том, чтобы из такого рода атомарных определенностей «сложить» вещь. Объединение различных атомарных определенностей в одной вещи достигается только благодаря материи; субстанцию, наделенную акциденциями и бытием, нельзя рассматривать как некое единство многообразия: сама по себе она не является расчлененной на какие-либо части, оставаясь «одним», не имеющим внутренних различий. В этом отношении «то, что есть» ничем не отличается от форм, приписываемых ему в качестве акциденций. «Допустим, — говорит Боэций, — что одна и та же субстанция будет благая, белая, тяжелая и круглая. В таком случае сама эта субстанция будет одно, а ее округлость — нечто другое, ее цвет — нечто третье, а благо — четвертое. Ведь если бы каждое из них было то же самое, что и субстанция, то тяжесть была бы то же самое, что цвет и благо, а благо — то же самое, что и тяжесть; но этого не допускает природа. Из всего этого следует, что [в существующих вещах] быть — это одно, а быть чем-то — другое» [12, с. 164].

Аристотелевский подход к обоснованию единства субстанции развивается в работах Фомы Аквинского. Фома считает, в согласии с Аристотелем, что форма всегда есть форма некоторой субстанции, в составе которой она выполняет функцию оформляющего начала в отношении неопределенной материи — субстрата. О такой субстанции уже нельзя сказать, что она сама — это одно, а все ее свойства — иное, и только материя объединяет «то, что есть» — бытийный аналог субъекта суждения — с формами, обозначаемыми посредством предикатов. **Субстанциальная форма,** включающая все существенные свойства субстанции, не существует отдельно от подлежащего. Именно она сообщает субстанции концептуально постижимую видовую характеристику, выраженную общим понятием. На индивид можно указать как на «то, что есть», его можно обозначить собственным именем, но о нем ничего нельзя сказать. Всякое высказывание предполагает использование общих понятий, выделяющих то или иное свойство. Субстанция, образованная из материи и субстанциальной формы, есть индивид; но в то же время она обладает видовым признаком, причем последний является характеристикой, неотделимой от индивида, составляющей то свойство, без которого данная вещь как индивид определенного вида существовать не может. Таким образом, восходящее к Аристотелю учение о форме, неотделимой от материи, позволяет онтологически обосновать правомерность того объединения индивидуальных и родо-видовых характеристик в одной вещи, которое осуществляется в каждом акте суждения.

5. ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ

Однако концепция Фомы Аквинского сталкивается со следующим затруднением. **Субстанциальная форма определяет существенные свойства не одного, а множества индивидов. Она является общей (универсальной) формой для всех индивидов одного вида. И в то же время она определяет сущность каждого конкретного индивида.** Как может общее (форма) служить причиной бытия отдельного индивида (вспомним, что форма, по учению Аристотеля, — одна из четырех причин индивидуальной вещи)? Фома отвечает на этот вопрос следующим обра-

зом. Действительно, если бы форма была единственной причиной вещи, то индивиды одного вида были бы неотличимы друг от друга, не было бы вообще никаких индивидов, и в мире существовали бы только субстанции-виды, каждая из которых отличалась бы по виду от остальных. Но поскольку вещи состоят из формы и материи, они характеризуются не только существенными, но и акцидентальными признаками. **Материя является причиной существования в вещах индивидуализирующих свойств, позволяющих провести различие между индивидами одного вида. Таково решение проблемы индивидуализации,** т. е. вопроса о том, что служит причиной существования единичных вещей, предложенное Аквинатом.

Против этого решения Дунс Скот выдвигает следующее возражение. Во всех вещах присутствует одна и та же материя, и она не может быть причиной их разнообразия. **Материя не может служить началом индивидуализации и отличия конкретных вещей друг от друга, поскольку она сама неопределенна и неразличима.** Кроме того, материя не сообщает ничему внутреннего единства; если она и объединяет отдельные формы, то чисто внешним образом. Но единичное (индивид) характеризуется именно единством, причем более совершенным, чем единство вида, ибо оно исключает деление на части. Вид неделим, поскольку он обладает неделимой определенностью, т. е. характеризуется одним свойством. Но у вида, помимо содержания, есть объем — множество вещей, являющихся носителями одного и того же свойства. Вид, употребляя термин Дунса Скота, делим на **субъективные части**[1]. У индивида нет субъективных частей; переход от видового единства к единству индивида предполагает добавление некоторого внутреннего совершенства к виду, которое изменяет способ существования последнего. **Индивидуальная вещь,** утверждает Дунс Скот, **состоит не только из материи и формы;** помимо формы (общей природы), определяющей видовое единство вещи, **в ней есть особое начало, делающее эту вещь не похожей ни на что остальное.** Такое начало индивидуализации Дунс Скот называет **этостью** (haecceitas). Этость, будучи добавленной к виду, как бы сжимает его; вид (общая природа) благодаря «этости» утрачивает свою делимость. В соединении с этостью общая природа перестает быть общей для всех индивидов и превращается в видовую характеристику данного конкретного индивида. Все в индивиде — и его единство, превращающее его в неделимую единицу, и его свойства — принадлежит этому индивиду, не будучи общим с другими вещами. Добавление этости как бы привязывает характеристику, которая, если ее рассматривать саму по себе, является общей для многих индивидов, к данному индивиду, делая ее неделимой и несообщаемой другим индивидам. Как это происходит?

Этость присоединяется к виду не как дополнительный признак к уже имеющимся; **вещь не состоит из этости и общей природы как целое из**

---

[1] Под субъектом в схоластике понималась сущность, соответствующая субъекту суждения, т. е. вещь, существующая независимо от человека, а под объектом — предмет знания, существующий лишь в контексте акта познания. Объект обладает не реальным, а относительным, или уменьшенным, бытием — бытием предмета знания, который существует лишь в отношении к познающему уму, Божественному или человеческому.

двух частей. Присоединение этости означает изменение способа существования вида: он получает реальное существование. Общая природа реально не существует без этости; сама по себе она имеет только **объективное существование** в качестве предмета Божественного мышления. **Объективно** существующая природа не единична, но чтобы получить в акте творения более совершенное, реальное существование, она должна утратить свою делимость, т. е. потенциальную предицируемость многим индивидам, и обрести единичность, свойственную индивиду. Единичность означает непредицируемость; ни индивид, ни свойства, принадлежащие данному индивиду, не могут предицироваться каким-либо другим индивидам. Именно таким образом трансформирует общую природу акт бытия, сообщающий ей последнее, высшее совершенство.

В схоластической философии наряду с различными **типами бытия** (например, ***объективным*** и ***субъективным,*** или ***реальным***) выделяются также различные **акты бытия,** результатами которых являются сущности, обладающие различными характеристиками, или совершенствами. ***Этость*** **является актом бытия, преобразующим общую природу в неповторимую характеристику отдельного индивида.** Начало, делающее нечто индивидом, «не следует понимать как новую форму, но скорее как окончательную реальность формы» (Op. Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 12) [13, p. 22]. Преобразованная этостью форма всецело отлична и не имеет ничего общего с другой «этостью»: «каждое индивидуальное сущее радикально отлично от всякого другого сущего» [там же].

Так Дунс Скот отвечает на вопрос о причине существования индивидуальных субстанций. В ответе, предложенном Дунсом Скотом, содержится решение проблемы, сформулированной еще Боэцием: каким образом роды и виды, если их рассматривать как приписанные подлежащему, превращаются из сказуемого, общего для множества вещей, в единичное сказуемое? Например, каким образом «животное» в индивиде Сократе становится индивидуальным?

Дунс Скот радикально пересматривает взаимоотношение общего и единичного. В его системе индивиды наделены более совершенным бытием, чем роды и виды. Для предшествующей философской традиции, напротив, универсалии более значимы, чем индивиды. Согласно Платону, подлинным бытием обладают только идеи, т. е. универсалии. У Аристотеля тезис о том, что реально существуют индивиды (первичные сущности), парадоксальным образом сочетается с учением о форме как причине бытия индивидуальных вещей. Именно форма, по Аристотелю, является началом устойчивости и определенности бытия; если быть последовательным, то из этого утверждения должен вытекать вывод: форма, будучи причиной существования единичных вещей, сама обладает бытием, предшествующим бытию вещей, так что форма, а не вещь выступает в качестве основы и носителя бытия; она наделена, следовательно, бытием в большей степени, чем индивиды. Аристотель не делает этого вывода. Но фактически и в его системе индивиды рассматриваются как результат смешения устойчивого бытия (формы) и неопределенного субстрата — материи; лишь те моменты индивидуального бытия, которые обусловлены формой, познаваемы; сугубо же индивидуальные характеристики, проистекающие из смешения материи и формы, возникающие в результате «замутнения» последней, не подлежат рациональному по-

знанию. Рассматриваемые под таким углом зрения индивиды производны, вторичны по отношению к форме. Поэтому аристотелевское утверждение, что только индивиды существуют реально, в подлинном смысле слова, вступало в противоречие с описанием в «Метафизике» генезиса бытийной структуры вещи как перехода от чистого бытия, свойственного родам и видам, к непроясненному, ухудшенному бытию индивидов. **Истолковывая акт творения как переход от уменьшенного, объективного бытия универсалий к реальному бытию индивидов,** Дунс Скот впервые в русле платоновско-аристотелевской философской традиции **придает индивиду статус фундаментальной онтологической единицы.** Индивид, согласно учению Дунса Скота, обладает более высоким бытийным совершенством, чем совершенство видовой или родовой сущности. Утверждение ценности индивида вело к утверждению ценности человеческой личности, что соответствовало духу христианского вероучения. Именно в этом и состоит главный смысл доктрины этости. Индивидуальность в системе Дунса Скота равнозначна высшему и окончательному совершенству, которым наделяется вещь, получающая существование в акте Божественного творения. Только будучи индивидом, вещь становится реально существующей.

Согласно Дунсу Скоту, индивид как совершенное бытие полностью доступен рациональному познанию. Если наш интеллект не преуспел в постижении всего богатства реальности, заключенной в нем, то исключительно из-за слабости, присущей человеческому интеллекту. Но Бог знает индивиды как индивиды и каждому из них указывает определенное место в мировом целом.

8. ПОНЯТИЕ БЫТИЯ И ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИЯ

Уже в трактатах Боэция вводится концептуальное различение, позволяющее рационально выразить важнейшее с точки зрения христианского вероучения противопоставление Творца и твари. Он выделяет во всяком сущем два момента: «**то, что есть**» **(сущность)** и «**бытие**». В Боге бытие и сущность совпадают; в сотворенных вещах они различаются. Бытие вещей проистекает не из их сущности, они получают его от Бога. **Все сотворенные вещи как бы составлены из сущности и существования**. Но что такое существование, какое место оно занимает в структуре вещи, является ли признаком вещи или чем-то другим?

Взаимоотношение понятий сущности и существования обсуждалось также в арабской перипатетической философии. Данное различение использовалось аль-Фараби и Ибн Синой (Авиценной) с целью подчеркнуть случайность существования по отношению к сущности.

Фома Аквинский разделяет утверждение Авиценны, что **существование — это иное, чем сущность.** Однако он согласен и с возражением, которое выдвигает другой арабский мыслитель — Аверроэс: **существование не есть акциденция.** «Существование (esse) вещи, — пишет Фома, — хотя оно есть нечто иное, чем ее сущность, не следует понимать как что-то добавленное к ней, наподобие акциденции» (Summa Theol., I, 50, 2 ad 3m). Но заключение, которое он делает из этой посылки, противоположно выводу Аверроэса. В устах Аверроэса это было неоспоримым аргументом против законности самого различения сущности и существования.

Действительно, если за исходную оппозицию в понятии вещи взять, как это делает Аристотель, различие формы и материи, а вещь понимать как результат их соединения, т. е. как сущность вместе с акцидентальными признаками, то в вещи может иметь место только то, что совпадает либо с материей, либо с формой, либо с акциденцией. Если бытие не совпадает с сущностью вещи, т. е. не проистекает ни от материи, ни от формы, ни от их соединения, то остается одна возможность — приписать его вещи как ее акциденцию. Но для схоластов латинского Запада бытие не есть акциденция вещи. По словам мыслителя XIII в. ***Генриха Гентского,*** до творения вещи нет никакой сущности, которая могла бы получить существование (см. [14, p. 761]).

Что же представляет собой существование, если оно не совпадает ни с сущностью, ни с акциденцией вещи? Ответ зависит от смысла, вкладываемого в понятие существования, или бытия.

В доктринах христианских теологов Бытие было отождествлено с Богом. Канонической предпосылкой такого отождествления послужили хорошо известные слова библейского текста: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14). Августин, толкуя этот текст в буквальном смысле, приходит к постижению Бога как бытия. В уме христианина нет ничего выше Бога, а поскольку из Писания известно, что Бог «есть Сущий», то отсюда делается вывод, что абсолютно первый принцип есть бытие. Поэтому Бытие занимает центральное место в доктринах христианских теологов, и средневековые теология и философия оказываются не чем иным, как учением о бытии в буквальном смысле слова.

До Фомы Аквинского доминирующим понятием, с помощью которого теологи и философы пытались рационально осмыслить представление о Божественном Бытии, было понятие сущности. Согласно Ансельму Кентерберийскому, например, Бог есть natura essendi, т. е. «природа» (сущность), сообщающая всему бытие. При такой трактовке бытие Бога, как и бытие, присущее конечным вещам, является характеристикой, приписываемой сущности — носителю бытия, подобно тому как предикат «есть» всегда приписывается некоторому субъекту суждения. И в античных, и в средневековых учениях вплоть до Фомы Аквинского в качестве сущности, т. е. устойчивой единицы бытия, всегда выделялось то, что соответствует существительному; разногласия вызывал лишь один момент: является ли это сущее родовой или индивидуальной субстанцией. Фома в качестве первоосновы онтологии выбирает сущее, соответствующее глаголу, а именно глаголу «быть» (esse). Отдельно взятый глагол «быть» указывает на **акт бытия, не на бытие некоторой сущности, а на чистое бытие,** которому нет необходимости для того, чтобы быть, быть приписанным какой-либо сущности. Такое чистое бытие не свойственно конечным вещам, им обладает один Бог, точнее, не обладает, а Он сам есть не что иное, как Бытие. Согласно Фоме, **Бог есть акт бытия, благодаря которому все вещи получают существование, т. е. становятся вещами, о которых можно сказать, что они есть.**

В Боге нет никакого нечто, которому может быть приписано существование, утверждает Фома, **его собственное бытие и есть то, что́ Бог есть.** Такое бытие лежит вне всякого возможного представления. Мы можем установить, что Бог есть, но мы не можем знать, что он есть, поскольку в нем нет никакого «что»; а так как весь наш опыт касается вещей, которые

имеют существование, мы не можем представить себе бытия, единственная сущность которого — быть. «Поэтому мы можем доказать истину высказывания „Бог есть", но в этом единственном случае мы не можем знать смысла глагола „есть"» (Summa theol., I, 3, 4, ad 2).

Поскольку Бог есть чистый акт, он не составлен из материи и формы. Поскольку Бог **есть** то, что все существа **имеют,** в нем нет никакой отдельной сущности, которую надо было бы объединить с актом бытия. Абсолютная простота Бога вытекает из его «места» в структуре мироздания. Он — Первая Причина всего сущего, и поэтому не является результатом соединения простых начал. Все отдельные существа обязаны своим существованием Первой Причине. Следовательно, они получают свое существование. Их сущность (то, что они суть) получает существование от Бога. Напротив, поскольку Первая Причина не получает своего существования, то нельзя сказать, что она отлична от него.

В отличие от Бога все сотворенные существа не просты. Даже бестелесные ангелы, хотя они и не составлены из материи и формы, подобно всем творениям составлены из сущности и существования. В них есть то, что получает бытие, а именно сущность, и бытие, сообщаемое им Богом. В иерархии творений человек — первое существо, отличающееся двойной составленностью. Во-первых, **он состоит из души и тела,** что есть просто частный случай составленности **из формы и материи,** присущей всем телесным существам. **Форма (разумная часть души) определяет, что есть человек, его чтойность (quidditas).** Во-вторых, поскольку человек — сотворенное существо, в нем наличествует иная составленность: из сущности и существования. Через форму «души» существование сообщается всем составным элементам человеческого существа.

Таким образом, в учении Фомы Аквинского чистый акт бытия, соответствующий глаголу «быть», предшествует бытию той или иной сущности. Бытие перестает быть признаком сущности, отделяется от моментов чтойности, концептуально-смысловой определенности, выражаемых понятиями сущности и формы. Введение понятия акта бытия позволило Фоме Аквинскому по-новому подойти к решению важнейших проблем схоластической философии.

Ведь если бытие неотделимо от чтойности, то причина бытия вещи будет совпадать с причиной, обусловливающей наличие у нее определенной формы. «Быть» и «быть чем-то» в этом случае оказываются тождественными друг другу. Из предположения тождества бытия и чтойности исходит, например, Гильберт Порретанский, философски осмысляя акт творения. Причиной бытия отдельного человека как обладающего свойством «быть человеком» Гильберт считает родовую сущность, соответствующую абстрактному понятию «человечность». Бог творит мир, сообщая каждой вещи и бытие, и форму (чтойность) через ее родовую сущность, или Идею. По Гильберту, «телесность» есть причина бытия тела, а «человечность» — бытия человека.

Для правильного понимания как данной концепции Гильберта, так и других схоластических доктрин важно не упускать из виду принципиального различия между средневековым понятием причинности и концепцией причинности Нового времени. Если для человека Нового времени объяснить что-либо — это либо указать внутреннее соотношение частей, либо установить отношение данной вещи или явления к другим объек-

там, то для схоластического мышления, руководствовавшегося учением Аристотеля о четырех причинах, объяснить — это выделить некоторую характеристику в чистом виде, зафиксировать наличие неделимой определенности, т. е. одного признака.

Формальная причина, например, — это «одно», благодаря причастности к которому вещь становится тем, что она есть. Материальная причина означает то, что может принять форму, т. е. она вводится опять-таки через указание одного (формы). Материя — это то, что еще не стало одним. Целевая причина вещи — это «одно», рассматриваемое как должное состояние вещи, как то, чем она должна стать (например, целевая причина для семени дерева — само дерево).

На первый взгляд может показаться, что принцип неразличимого единства нарушается в случае действующей причины (двигателя). Понятие действующей причины Аристотель разрабатывал, ориентируясь главным образом на действие перемещения. Причина насильственного движения вещи — некая другая вещь, выступающая в роли двигателя. Сам Аристотель не уточняет в «Физике», за счет чего двигатель может двигать движимое: за счет ли того, что в нем есть нечто отличное от движимого, или же в силу своего тождества с движимым, — но последующие мыслители дали недвусмысленный ответ на этот вопрос. Уже в неоплатонизме причастность движимого к движению рассматривалась как следствие причастности двигателя к движению, поскольку в качестве аксиомы принималось, что все доставляющее (что-то) другому своим бытием само есть первично то, что оно уделяет воспринимаемому (см. [20, с. 36]). Средневековые концепции действующей причины аналогичным образом исходят из тождества двигателя и движимого относительно свойства движения.

Вещь в схоластике, как уже отмечалось, является онтологической проекцией логического суждения «S есть P». В суждении можно выделить три составляющие: S, P и глагол-связку «есть». Каждой составляющей соответствует определенный аспект в структуре бытия. Какие из них более фундаментальны и потому могут рассматриваться в качестве причин, а какие производны? Ответить на этот вопрос — значит понять, как осуществляется акт творения.

Очевидно, что вещь (S), поскольку она сотворена, не является первоэлементом онтологии. Именно бытие вещи, обозначенной субъектом суждения, и подлежит объяснению. Причиной ее бытия, причем бытия в качестве вещи, имеющей определенный вид, является родовая сущность, обозначенная предикатом P, — так можно сформулировать ответ Гильберта. При этом P фиксирует и определенность (чтойность), приобретаемую S в акте творения, и бытие в собственном смысле слова, которое в суждении выражается глаголом «есть». Точнее, причина бытия вещи обозначается не P, а «есть P». Суждение, таким образом, подразделяется Гильбертом не на три, а на две части: «S» и «есть P», и вторая выделяется в качестве указывающей на причину, порождающую в результате соединения родовой сущности с материей индивидуальную субстанцию.

Фома Аквинский в отличие от этого выделяет в качестве ключевого момента целого акт бытия, на который указывает глагол-связка «есть». «Есть» (бытие) — это характеристика, принадлежащая всем сотворенным вещам, несмотря на различие их сущностей. Акт бытия первичен и

по отношению к форме (P), и по отношению к индивидуальной субстанции (S). В то же время, рассматриваемый сам по себе, он не имеет ничего общего с сущностями конечных вещей; чистое бытие абсолютно непостижимо. Таким образом, использование понятия акта бытия позволило Фоме Аквинскому, во-первых, выразить то, что привходит к сущности каждой вещи в момент ее сотворения, — именно бытие, сообщаемое Творцом, являющимся причиной всякого бытия, ибо только Он есть Бытие (все сотворенное не имеет, а получает бытие от Творца), — и, во-вторых, обосновать радикальное отличие чистого Бесконечного Бытия от бытия конечных вещей, ограниченного той или иной формой.

Кроме того, введение понятия акта бытия, отличного от формы, позволило Фоме отказаться от допущения множественности субстанциальных форм у одной и той же вещи. Его предшественники и современники, в том числе Бонавентура, не могли воспользоваться учением Аристотеля о существовании единственной субстанциальной формы у каждой вещи (из которого вытекало утверждение о душе как субстанциальной форме тела), поскольку со смертью тела должна была бы исчезнуть и душа, ибо форма не может существовать без целого, чьей формой она является. Чтобы избежать нежелательного вывода, они были вынуждены допустить, что душа есть субстанция наряду с телом, состоящая из своей формы и своей (духовной) материи, которая продолжает существовать после исчезновения тела. Но тогда человек или любая вещь, поскольку в ней сосуществуют многие формы, оказывается не одной субстанцией, а состоит из нескольких (материальных) субстанций. Допущение акта бытия как акта, создающего не только вещь, но и форму, позволяет решить эту проблему. После смерти тела разумная душа остается субстанцией, но не материальной, состоящей из формы и духовной материи, а иммате-риальной, состоящей из сущности и существования, не прекращая, следовательно, своего существования. Единственность же субстанциальной формы у человека, как и у любой другой субстанции, объясняет присущее каждой из них единство.

7. ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ

Какие бы проблемы ни обсуждались в средневековой схоластике, они так или иначе были связаны **с вопросом о месте и роли универсалий в структуре бытия и в процессе познания.** «История средневековой философии не может быть сведена к истории спора о природе универсалий. Однако же многое говорит в пользу такого понимания», — отмечает выдающийся исследователь средневековой философии Э. Жильсон [14, p. 153]. Спор о природе универсалий (общих понятий) велся на протяжении всего Средневековья. Отправным пунктом для дискуссии послужили вопросы, поставленные Порфирием в его «Введении» к «Категориям» Аристотеля: (1) Существуют ли роды и виды самостоятельно или же только в мышлении? (2) Если они существуют самостоятельно, то тела ли это или бестелесные вещи? (3) Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием или же существуют в телесных вещах? Согласно формулировке Фомы Аквинского, универсалии могут иметь троякое существование: ante rem (до вещи, т. е. в Божественном интеллекте), in re (в вещи) и post rem (после вещи, в человеческом уме). В ходе обсуждения

природы универсалий сформировались три основных подхода к решению проблемы: **реализм, концептуализм и номинализм. Реализм** признает самостоятельное существование универсалий; **концептуализм** утверждает, что общие понятия имеют место в человеческом уме, но им соответствует нечто в самих вещах; **номинализм** считает, что общие понятия возникают в процессе познания и вне человеческого ума, т. е. реально не существуют. Концепцию реализма разделяли Ансельм Кентерберийский, Гильберт Порретанский, Фома Аквинский, Бонавентура и другие; точка зрения концептуализма сформулирована в трудах Абеляра и Дунса Скота; обоснование номиналистической позиции представлено в доктрине Оккама.

Хотя главным пунктом разногласий между реализмом, концептуализмом и номинализмом был вопрос об **онтологическом статусе универсалий**: обладают они реальным существованием или нет, — фактически предметом обсуждения были все основные проблемы философии. Иначе не могло и быть; ведь нельзя ответить на вопрос о статусе универсалий, не уяснив, что собой представляет реальность. И наоборот, поскольку бытие для средневековых схоластов — это бытие, увиденное сквозь призму логических структур, то и взаимоотношение сущностей, соответствующих значениям единичных и общих понятий, является центральной проблемой онтологии. Поэтому, анализируя представления средневековых философов об онтологической структуре вещи, об акте творения, сообщающем бытие сотворенным вещам, об отличии бесконечного Божественного бытия от конечного бытия вещей, о соотношении формы и материи, сущности и существования, единичного и всеобщего, мы одновременно знакомились с их взглядами на природу универсалий. Но преимущественное внимание до сих пор уделялось **онтологическому аспекту** проблемы универсалий, а именно их месту в структуре бытия. Остановимся теперь кратко на другом, **теоретико-познавательном аспекте** этой проблематики.

Реализм исходит из следующей очевидной предпосылки. Всякое знание формулируется в общих терминах, относящихся ко многим вещам. Суждения типа «Сократ — человек» или «лошадь — животное», сформулированные с помощью общих понятий **человек** и **животное,** будут соответствовать реальности только в том случае, если в Сократе есть свойство **человечности,** а в лошади — **животности.** Если же в реальности нет ничего, кроме единичных вещей, то все суждения оказываются ложными, вводящими в заблуждение, поскольку в них утверждается наличие в вещах общих свойств или отношений. Поэтому необходимо предположить, что общее (универсалии) существует наряду с единичным, более того, предшествует существованию единичных вещей, определяя наличие в них тождественных свойств.

Но обоснование позиции реализма требует преодоления ряда трудностей. Некоторые из них уже отмечались. Например, если универсалии постулируются в качестве исходных элементов онтологии, то почему мир состоит из единичных вещей? И каким образом универсалии могут быть причинами существования индивидуальных субстанций (проблема индивидуализации)? Или как род или вид превращаются в признаки единичной вещи? Появляется и затруднение теоретико-познавательного характера. Если каждому значимому слову в суждении соответствует в реальности особая сущность, то любое сущее, в котором можно выде-

лить характеристики, обозначаемые разными словами, оказывается не единым, а составным. Отсутствие внутреннего единства в материальных субстанциях констатирует уже Боэций; всякая вещь «есть вот это и то, т. е. соединение своих частей» [12, с. 148], объединенных чисто внешним образом материей. Точно так же трактовалась вещь и в последующей схоластике: положение об отсутствии единства в телесных субстанциях разделялось всеми средневековыми философами.

Проблема возникла при обсуждении атрибутов бестелесных субстанций, таких как человеческая душа. Всеми признавалось различие между двумя способностями души — интеллектом и волей. Но как понимать это различие? Реальным различием в схоластике называлось различие вещей в отличие от чисто мысленного различия, производимого умом. Утверждение о реальном различии интеллекта и воли означало бы признание, что душа не есть единая бестелесная субстанция, но состоит из двух отдельных субстанций: интеллекта и воли. Это противоречило бы одной из главных теологических посылок — положению о единстве человеческой души. Если же отрицать реальное различие интеллекта и воли, то за этими понятиями не будет ничего стоять в реальности: душа тогда должна рассматриваться как субстанция, в которой нельзя выделить различных способностей. Этот вывод противоречил бы представлению о душе, сложившемуся в философии со времен Платона и Аристотеля. Чтобы найти выход из создавшегося положения, необходимо было отказаться от одной из предпосылок реализма, гласящей, что каждому реально значимому понятию ума соответствует отдельная вещь — обособленная субстанция, существующая вне ума, сохранив в неприкосновенности другую: наличие соответствия между терминами суждения и структурой вещи. Именно это и осуществляет Дунс Скот.

Концептуализм Дунса Скота отличается от реализма признанием возможности не только реального различия вещей, но и **формального различия** внутри одной вещи. Две сущности будут, по Дунсу Скоту, формально различными, если они, во-первых, соответствуют различным (нетождественным) понятиям и, во-вторых, произведены самой вещью как различные. Формальное различие слабее, чем реальное различие, потому что оно не предполагает существования формально различных сущностей в виде обособленных субстанций. Но оно сильнее чисто мысленного различия, так как имеет основание в самих вещах.

Понятие формального различия вводится Дунсом Скотом в результате разграничения двух типов актов: **актов бытия** и **актов формы.** Фома Аквинский освободил понятие бытия от необходимости быть всегда приписанным некоторой форме, выделив бытие и форму в качестве двух различных аспектов реальности. Дунс Скот идет еще дальше: **формальное совершенство вещи,** утверждает он, **не совпадает с совершенством ее бытия.** Акты, создающие различные формы, не сообщают этим формам существования. Чтобы они стали реально существующими, необходим особый акт — акт бытия. При этом две формально различные сущности, если они имеют один и тот же акт бытия, не будут в качестве реально существующих отличаться друг от друга, образовав одну субстанцию, в которой отсутствует реальное различие частей. Между интеллектом и волей в душе, следовательно, действительно есть различие, но различие формальное, не разрушающее единства духовной субстанции.

Таким образом, концептуализм отказывается сопоставить каждое значимое слово в суждении с отдельной сущностью в бытии — с индивидуальной или родовой субстанцией. Он отказывается также от принципа полного соответствия между характеристиками понятий и отображаемой в них реальности. Согласно Дунсу Скоту, общим понятиям в бытии соответствуют не универсалии (роды и виды), а общая природа. Последняя в отличие от универсалий сама по себе не является ни общей, ни единичной. Если бы природа лошади, рассуждает Дунс Скот, была единичной, существовала бы только одна лошадь, а если бы она была универсальной, не существовало бы отдельных лошадей, ибо из общего нельзя вывести единичное, а из единичного — общее. Для общей природы безразлично, будет ли она реально существовать во многих индивидах или только в одном. Хотя человечность Петра, очевидно, не то же самое, что человечность Сократа, человечности как таковой нет нужды быть только в Петре и ни в ком больше. Индифферентность общей природы в отношении единичного и общего позволяет ей получать противоположные модусы бытия: она становится единичной в конкретных вещах и универсальной в интеллекте. Решение проблемы индивидуализации в философии Дунса Скота, рассмотренное выше, основывалось на «сжатии» общей природы до единичности в момент получения ею реального существования — за счет присоединения к ней индивидуализирующего принципа «этости», сообщающего ей необходимое совершенство, которое делает ее способной получить реальное существование. В то же время общая природа становится универсальной в момент ее познания интеллектом. Когда интеллект схватывает некий объект, он концентрирует внимание на потенциальной индифферентности его природы: он как бы выявляет и актуализирует эту индифферентность. Неопределенность общей природы состоит просто в непротивлении тому, чтобы быть актуализированной (получить реальное существование) во многих вещах, тогда как неопределенность понятия является позитивной характеристикой. В то время как общая природа становится единичной во всяком индивиде, ее понятие отказывается становиться таковым. Оно универсально, так как неопределенность, безразличие к тому, чтобы быть приписанным конкретному индивиду, присутствуют в нем актуально. Общая природа только потенциально (в возможности) безразлична к существованию в отдельных индивидах; это безразличие, которое препятствует приписыванию признака, фиксируемого общей природой, только одному конкретному индивиду, становится самой главной, существенной характеристикой понятия.

Но хотя общая природа не является универсалией, отличаясь в этом плане от понятия, ее обозначающего, содержательно-смысловые характеристики общего понятия и его онтологического прообраза полностью совпадают. Концептуализму, как и реализму, свойственно убеждение, что понятиям ума соответствует нечто в самих вещах. Более того, предполагается, что структура вещей отвечает логической структуре суждения, — бытие состоит из «смысловых атомов», объединенных между собой связями, аналогичными тем, которые имеют место между субъектом и предикатом суждения. Концептуализм противопоставляет универсальность понятий безразличию общей природы к модусам единичности и всеобщности не с целью доказать расхождение между концептуальными

структурами и структурой реальности, а наоборот, стремясь более последовательно обосновать их соответствие. Предположение, из которого исходит реализм, а именно что первоэлементами бытия являются роды и виды, вело к неразрешимым противоречиям, главное из которых — сосуществование в вещи общего и единичного. Дунс Скот показывает, каким образом можно реализовать основной тезис схоластической философии о параллелизме логических и онтологических структур, не впадая в противоречие. Оба направления средневековой философии — и реализм, и концептуализм — убеждены в наличии такого параллелизма; разногласия между ними касались лишь способа обоснования этого тезиса.

Номинализм отвергает сам тезис. Он отрицает, что мир состоит из «атомов смысла» (аналогов общих понятий), выдвигая альтернативное утверждение: **в реальности нет ничего, кроме индивидов.** Многие философы, в том числе Дунс Скот, признавали, что реально существуют только индивиды; но они признавали также, что в конкретных вещах есть аспекты, оправдывающие применение общих понятий: то, что называется видом вещи, ее формой или природой, неотделимо от вещи, является предпосылкой существования индивидуальных вещей. Номинализм считает невозможным «построить» индивидуальную субстанцию из «смысловых атомов».

Оккам, самый выдающийся представитель номинализма XIV в., отрицает существование универсалий или природ в Боге; их нет и в вещах. Так называемые идеи суть не что иное, как сами вещи, производимые Богом. Нет идей видов, есть только идеи индивидов, поскольку **индивиды — единственная реальность, существующая вне ума, как Божественного, так и человеческого.** Исходным пунктом познания мира является знание об индивидах. В итоге реальное, но чисто нумерическое единство индивидов оказывается противопоставленным миру сущностей, имеющих смысл, но не имеющих существования нигде, кроме человеческого разума. Начав с постулата о том, что истинным бытием обладают «смысловые атомы», схоластическая философия порождает в XIV в. доктрину, центральное место в которой занимает индивид — иррациональная, ускользающая от любых определений разума единица бытия.

В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии — убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия. Бытийные и концептуальные структуры отныне противопоставляются друг другу: бытием обладает только единичное, рационально невыразимое «это», смысловые же определенности, фиксируемые общими понятиями, не имеют места вне ума. Поскольку бытие больше не связано со смысловым значением слов, схоластическое исследование бытия, основанное на анализе слов и их значений, становится беспредметным. Появление доктрины Оккама знаменовало конец средневековой схоластической философии.

Глава 5. СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Философская мысль на средневековом Западе, быть может, как ни в какой другой период, сопряжена с системой «школьного» образования. В передаче античного философского наследия, в формировании сред-

невековой культуры и присущего этой эпохе стиля мышления образовательная традиция играла очень важную роль.

1. РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (VI–X вв.)

Философское наследие, полученное западным Средневековьем от Античности, включало прежде всего латинскую патристическую литературу, наиболее значительную и наиболее авторитетную часть которой составили сочинения ***Августина.*** В другой, «языческой», так сказать, части античного наследия можно выделить два пласта. Это, с одной стороны, сочинения классической римской литературы — поэзия, риторика, история, — где наиболее важными в философском плане были труды Цицерона и Сенеки. С другой стороны, не менее значимой для Средневековья была обширная литература компендиев и энциклопедий. Энциклопедическая традиция, сложившаяся в эпоху эллинизма, получила широкое распространение в Риме, где сочинения типа энциклопедии (?) Варрона или «Естественной истории» Плиния были очень популярны. Такая литература, с самого начала приспособленная к нуждам образования, в более поздний период римской истории все более схематизируется в соответствии с кругом школьных дисциплин. О характере таких поздних компендиев — причем тот факт, что авторы некоторых из них были христианами, лишь в незначительной степени сказывался на их содержании — можно судить по трактату неоплатоника V в. ***Марциана Капеллы*** «О бракосочетании Меркурия и Филологии». В этом сочинении описывается сватовство Меркурия к деве Филологии, госпоже всех наук. Все персонажи — олицетворения отвлеченных сил и понятий: бог Меркурий (греч. Гермес) — познавательной способности, Филология и ее служанки — соответствующих научных дисциплин; кроме того, там действуют персонифицированные Справедливость, Бессмертие и др. Самому бракосочетанию посвящены первые две книги, а последующие отданы повествованию о семи свободных науках, составлявших программу школьного образования. Это грамматика, диалектика, риторика, геометрия, арифметика, астрономия и музыка, которые все вместе названы Марцианом disciplinae cyclicae, т. е. энциклопедией. «Эта книга явилась для раннего периода Средних веков одновременно энциклопедией аллегорических образов и энциклопедией „благородных" наук» [9, с. 353–354].

Другой пример учебного компендия — «Наставления в науках Божественных и светских» христианского писателя ***Кассиодора*** (ок. 477 — ок. 570). В описании светских наук, т. е. семи свободных искусств, которому посвящена вторая часть его сочинения, Кассиодор ограничивается самыми общими сведениями. Важность его труда для Средневековья была в другом: он обосновывает необходимость интеллектуальной деятельности как составной части христианской культуры и прежде всего ее необходимого условия — общего образования. Что неосведомленность в светских науках затрудняет понимание Священного Писания, в этом ему нетрудно было убедиться при общем упадке светской образованности в его время. И потому его пафос — это пафос просветителя, хранителя традиции. Он сам, будучи уже в преклонных летах, основал в своем имении монастырь «Виварий», где собрал уникальную на Западе библиотеку; там под его руководством монахи занимались перепиской рукописей; этим

был задан образец такого рода деятельности в средневековых монастырях. В своем сочинении (а его первая часть посвящена наставлениям для монахов) Кассиодор рассматривал переписку, перевод и комментирование книг как труд и позволительный, и похвальный для монаха.

На протяжении всего Средневековья будет проявляться эта тенденция к составлению всеобъемлющих энциклопедий или компендиев знаний в отдельных областях. В ранний период это либо своды элементарных знаний, сгруппированных по отдельным дисциплинам, но подчас неожиданным образом, как в сочинении «Этимологии» писателя VII в. ***Исидора Севильского;*** либо труды, дающие систематическое рассмотрение бытовавших тогда знаний о природе, о мироустроении, например трактат «О природе вещей» английского монаха ***Беды Достопочтенного*** (VIII в.) или сочинение «О мире» (De universe) германского монаха IX в. ***Рабана Мавра;*** либо учебные руководства, представляющие собой компендии знаний по отдельным дисциплинам.

В передаче античного наследия особую роль сыграл наиболее значительный мыслитель VI в. ***Боэций*** (480 — 525). Будучи образованнейшим человеком своего времени, хорошо знакомым с греческой философией и наукой, он оказал исключительное влияние на культуру Средневековья. Благодаря его переводам на латынь трактатов по логике и комментариев к ним, а также его собственным логическим сочинениям Средневековье усваивает интеллектуальный инструментарий античной философии. Боэций перевел логические сочинения Аристотеля и «Введение» Порфирия к «Категориям». В раннем Средневековье имели хождение два трактата из аристотелевского «Органона»; «Категории» и «Об истолковании» (обе «Аналитики», «Топика» и «О софистических опровержениях» стали известны лишь в XII в.), а также «Введение» Порфирия. Вместе с комментариями Боэция это составляло свод так называемой старой логики (logica vetus), штудировавшийся в школах вплоть до XII в. В число учебников по логике входили и собственные логические сочинения Боэция: «Введение в теорию категорических силлогизмов», «О разделении» и др. Помимо работ по логике им были также написаны учебники по четырем математическим дисциплинам, из которых до нашего времени дошли два: «Наставления к арифметике» и «Наставления к музыке». Во многом благодаря Боэцию сложившаяся в Античности система школьного образования была адаптирована к новым историческим условиям.

Из классической греческой философии в этот период на Западе известно очень немногое: помимо переведенных Боэцием логических сочинений, часть Платонова «Тимея» в переводе и с комментариями Халкидия (VI в.). Впрочем, многое из стоической и платонической философии было известно средневековому читателю как через патриотическую литературу, так и в передаче римских писателей. Помимо сочинений Цицерона и Сенеки, таким источником были «Утешение философией» Боэция, комментарии ***Макробия*** (кон. IV — нач. V в.).

Античное философское наследие, полученное ранним Средневековьем, оказалось достаточно скудным. Это объясняется и предпочтениями римского образованного общества, «выбравшего», что передать, и состоянием раннесредневековой культуры, из-за своего низкого уровня неспособной многого усвоить, а также и отношением Церкви, не озабоченной сохранением памятников языческой философии. На христиан-

ской шкале ценностей светское образование помещалось не так уж высоко, а господствующая ценностная ориентация определяла цели и методы в сфере образования. Главная задача христианских воспитателей, как она представлена в сочинениях Августина, посвященных вопросам воспитания, заключалась в том, чтобы заменить дух языческой гражданственности духом христианского благочестия. Августин озабочен тем, чтобы образование стало научением правильной жизни, т. е. жизни по евангельским заветам. Это задача духовного воспитания, поставленная с ранних времен христианства, будет руководящим принципом образования в средневековых школах.

Но в период после германских завоеваний к этому присоединяется элементарная просветительская задача. Условием передачи христианской культуры германским народам, которые заселили территории Римской империи, стало обучение их латинскому языку. Церковь вынуждена взять на себя обязанности учителя начальной школы: учить говорить, читать и писать по-латыни или хотя бы только читать, едва понимая смысл прочитанного. Эта минимальная, но трудновыполнимая задача выходит на первый план, оттесняя проблемы собственно религиозного воспитания. К слову сказать, здесь же берет начало очень важная сторона западной средневековой культуры: латинский язык закрепляется за сферой образования, становится языком ученых штудий. Со временем он все более расходится с разговорными народными языками и развивается совершенно особым образом, обогащаясь терминологически; в распоряжении средневековых ученых оказался, по сути дела, очень богатый теоретический язык.

В школах в начале Средневековья обучали, в общем, тому же, чему учили и в римских школах. Несмотря на изменение общественных установок, сохраняющиеся программы и учебники еще долго диктуют прежние нормы образования. Круг дисциплин ограничивался свободными искусствами (artes liberales), включающими тривий: грамматика, риторика и логика, или диалектика, а также квадривий: арифметика, музыка, геометрия и астрономия. Эта учебная традиция восходит, очевидно, ко времени классической греческой философии. Первые три идут от направления, нашедшего выражение в трудах Платона и Аристотеля, — направления, придающего особую значимость выявлению логических принципов философского размышления. Грамматика и логика рассматриваются в его рамках в качестве основных инструментов исследования онтологических структур. Поэтому важность их изучения не подлежит никакому сомнению. Трехчленное деление науки о языке, понимаемой как наука о средствах выражения, с одной стороны, мысли, а с другой — законов бытия, зафиксировано в логике Аристотеля, и эта трехчленка на много столетий останется в системе школьного обучения.

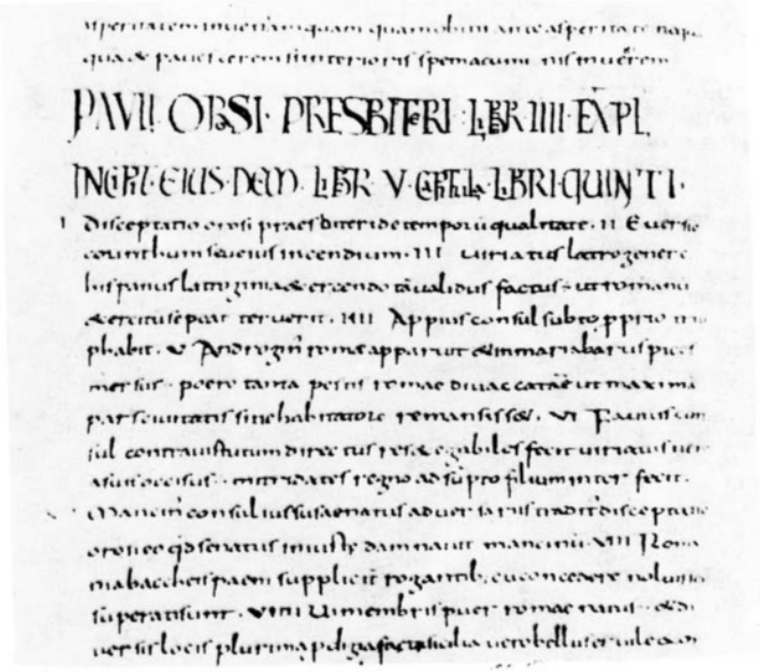
Что касается математических дисциплин, то источник их, несомненно, — пифагорейская или пифагорейско-платоновская онтология, в которой четыре математические дисциплины рассматриваются как ступени к познанию Единого, т. е. к высшему знанию. Из этих четырех высшей и главенствующей является арифметика — учение о числе как таковом; затем следуют музыка — учение о гармонии; геометрия — учение о протяжении и, наконец, астрономия — учение о космосе, так сказать, о гармонии протяженного мира. Влияние этой традиции столь сильно, что даже в века наибольшего упадка математических наук и самого малого распро-

странения математических знаний статус математики неизменно высок и в школьных программах квадривий остается необходимой составляющей.

И тем не менее в образовательном цикле на первое место выдвигаются дисциплины тривия. В античную эпоху этому способствовало то значение, которое придавалось владению словом в государственных и общественных делах. Для христианства важность словесных искусств определялась задачей религиозной проповеди, необходимостью понимать и уметь растолковать другим смысл Священного Писания. Но как раз при обучении словесным дисциплинам, и именно грамматике и риторике, христианские учителя сталкивались с наибольшими проблемами. Ведь имеющиеся в их распоряжении учебники опирались на тексты из римской литературы, неприемлемые и для верующих мирян, а уж тем более для клира, в основном и составлявшего образованную часть общества. Однако требование совершенно отказаться от языческой литературы при обучении, выдвинутое в VI в. папой Григорием Великим, было невыполнимым. Все равно на протяжении Средневековья преподавание словесности идет с привлечением классических латинских сочинений, хотя канон постепенно смещается в сторону библейских текстов и христианской нравственно-назидательной литературы. Учебники также долго остаются прежними. Грамматику преподают по римским учебникам Доната и Присциана, желающие освоить риторику читают Цицерона и Квинтилиана, а изучающие логику обращаются к Аристотелю и Боэцию.

Порядок обучения в школах был таков. Начальная ступень образования сводилась к изучению азбуки, чтению на латыни и заучиванию Псалтири; затем шло письмо: большое место в начальном образовании занимало пение. Средняя ступень включала тривий и квадривий. Высшую ступень образования составляла теология.

Из математических дисциплин арифметика и музыка преподавались по учебникам Боэция, хотя в ранний период зачастую музыка ограничивалась пением, а арифметика — искусством счета и обучением расчетам и решению задач. Главным приложением расчетной арифметики были календарные расчеты, центральным пунктом которых являлось исчисление пасхалии. Эти расчеты требовали сохранения в школьном курсе сведений о способах деления времени, о различии солнечного и лунного календарей, о солнцестоянии и равноденствиях, о движении планет и знаках зодиака, т. е. элементов собственно астрономии. Этому были посвящены трактаты Беды Достопочтенного «О временах» и «О счете времени», ставшие стандартными руководствами в школах. Элементарные сведения по геометрии чаще всего рассматривались в курсе арифметики. Геометрией же тогда называлось описание земли и существ, ее населяющих. В курсе геометрии излагались географические и космографические сведения, почерпнутые, например, из Орозия (V в.), читались Шестодневы (толкования библейского рассказа о творении мира), бестиарии. Последние представляли собой переложения популярной на Востоке христианского мира книги «Физиолог», относящейся к IV в. компиляции учений о животном мире. «Физиолог» содержал рассказы, большей частью о животных, но иногда о растениях и камнях, содержащие и фактические сведения, и вымысел, но подобранные так, чтобы служить иллюстрацией к текстам Библии. И для Шестодневов, и для бестиариев характерно преобладание символического взгляда на мир, вытеснивше-



Павел Орозий. «История против язычников». Рукопись IX–X вв. СПб., ГПБ

го натурфилософский подход. Символизм, который был очень важным элементом раннесредневекового мировоззрения, проявлялся и в области образования, усиливая тенденцию нравственно-аллегорического толкования природы, интерес к чудесному, к мистике чисел, идущие еще от поздней Античности, но введенные теперь в контекст библейской экзегезы.

Политическая стабильность, достигнутая в Европе в правление Карла Великого и его преемников (VIII – IX вв.), способствовала подъему культурного уровня, в первую очередь гуманитарной образованности. Это оживление в культуре (его называют каролингским ренессансом) связано, с одной стороны, с возрождением интереса к латинской классике, а с другой — с развитием новой, уже средневековой латинской словесности: иная латынь, грамматический строй которой диктуется нормами языка Библии, иная стилистика, иные жанры. Литература этого периода носит преимущественно духовно-аллегорическую окраску, распространены сочинения агиографического содержания, большой популярностью пользуются энциклопедии.

Однако знание греческого языка по-прежнему оставалось большой редкостью, знакомство с греческой философией возможно было только через переводы. Поэтому столь важным событием становился перевод и введение в культурный обиход неизвестных на Западе сочинений греческих мыслителей как классического, так и патристического периодов. Так,

в IX в. на латинский язык переведен ***Иоанном Скотом Эриугеной*** ряд произведений выдающихся восточных Отцов Церкви. Это прежде всего **Ареопагитики** (свод трактатов, известных в Средние века под именем ***Дионисия Ареопагита***), работы ***Григория Нисского, Максима Исповедника.*** Влияние этих сочинений, особенно Дионисия Ареопагита, будет сказываться в философской мысли на протяжении всего Средневековья.

Другим событием такого рода, важность которого для средневековой философии трудно переоценить, было появление на Западе корпуса сочинений Аристотеля. Но это относится к более позднему периоду, ко времени так называемого Ренессанса XII в.

2. РЕНЕССАНС XII в.

То, что известно под именем культурного Ренессанса XII в., по сути дела, есть первое энергичное самовыражение западной средневековой культуры, уже сформировавшейся и вступившей в пору юношеского расцвета. Говорить об этой эпохе как о «возрождении» уместно лишь применительно к областям интеллектуальной деятельности. Ренессанс XII в. состоял отчасти в оживлении латинской классики и римских законов, отчасти в быстром расширении области знаний за счет вновь открытой науки и философии древних греков.

Полученное средневековым Западом философское наследие, прежде всего полный свод сочинений Аристотеля, пришло через мусульманскую культуру, а потому осваивается первоначально в переложении и с комментариями мусульманских писателей и наряду с их оригинальными сочинениями. Влияние арабоязычной философской литературы на развитие христианской философии Средневековья было очень велико; сочинения Ибн Сины (Авиценны) и Ибн Рушда (Аверроэса) штудировались наравне с аристотелевскими, и на них опирались латинские мыслители, в свою очередь изучавшие и толковавшие Аристотеля.

Все это философское и научное достояние (на Западе одновременно появились сочинения выдающихся греческих и арабских ученых, — достаточно назвать такие имена, как Евклид, Птолемей, Гален и другие) было введено в культурный обиход усилиями целой плеяды образованных людей, подвигшихся отправиться в поисках рукописей в страны, вновь отвоеванные у мусульман и христианизированные, — в Испанию, на Сицилию, — и взявших на себя труд изучать и переводить философские и научные трактаты.

Овладение этими богатствами философской и научной мысли, разумеется, привело к существенным сдвигам в развитии средневековой философии. Но деятельность переводчиков, по сути, отвечала на внутренние запросы: ведь еще до знакомства с Аристотелем и арабским аристотелизмом в философской мысли обнаруживаются тенденции к тем изменениям, которые отчетливо выявились в схоластической философии только в XIII в. Это показывают и известные сдвиги в XII в. в области образования.

Прежде всего трансформируется сфера собственно религиозного образования. Обсуждение центральных для Средневековья догматических проблем требует и философско-теологической проницательности и логической последовательности. В школах философское образование

постепенно выдвигается на первый план, логика становится ведущей из дисциплин тривия, потеснив доминировавшую прежде грамматику. Интерес к логике в это время — это интерес к построению философской онтологии, нужду в которой ощущает схоластическая теология; об этом свидетельствует выдвижение на первый план проблемы универсалий. Логико-теологическая проблематика привлекает в XII в. лучшие умы; в их числе, например, ***Петр Абеляр*** и ***Гильберт Порретанский.*** Как учителя они собирают наибольшую аудиторию. Появляются школы, славящиеся высоким уровнем философско-богословского образования, такие как Шартрская, или школы в Париже, на основе которых в конце XII в. возникает Парижский университет. Установившееся к XIII в. главенство логики и философии в общеобразовательных программах школ, а затем и университетов сохранится до конца Средневековья.

Другое изменение — усиление интереса к натурфилософии. С распространением аристотелизма в XIII в. вес натурфилософии в теолого-философских штудиях станет очень значительным, но тенденция эта заметна и раньше. Элементы натурфилософии платонического типа были характерны для сочинений мыслителей, группирующихся вокруг Шартрской школы: ***Тьерри Шартрского, Гильома из Конша, Бернарда Сильвестра.***

Но самое главное, что при этом смещаются ценностные акценты. Ранее описание природного мира имело преимущественно аллегорическое значение и служило целям назидания. Окружающий человека мир интересовал писателей и читателей не сам по себе, а потому что в нем происходили события, аналогичные событиям человеческой жизни и поэтому дававшие повод для религиозно-нравственных размышлений. Теперь смысл его изучения видится в ином. Будучи по-прежнему лишь подспорьем для достижения более высоких (религиозных) целей, оно в то же время уже не сводится к описанию отдельных, чаще всего занимательных явлений, используемых как повод для высказывания той или иной сентенции. Задача описания состоит в том, чтобы выявить порядок, наличествующий в существующем мире: демонстрируя его высокое совершенство, безупречность его внутреннего устройства, такое описание должно свидетельствовать о величии замысла Творца. Таким образом, познание природного мира также оказывается внутренне соотнесенным с духовным планом человеческого бытия, но не сопряжено прямо, а связано опосредованно; оно получает автономию в рамках этой связи.

Огромный корпус переводной греко-арабской философской и научной литературы существенным образом расширяет программы преподавания в школах. Математическая, астрономическая, медицинская литература, книги по оптике и механике — все это теперь входит в курсы квадривия. Но подлинный переворот производит включение в круг чтения в школах сочинений Аристотеля. Философия Аристотеля тем и привлекательна была для учащих и учащихся, что предлагала систему знания, в которой находило свое место все уже известное, и в то же время открывался неожиданный простор для философской мысли.

Труды Аристотеля вначале были восприняты в ряду неоплатонических сочинений, вместе с которыми они пришли на Запад; Аристотелю даже приписывалась довольно долго очень влиятельная тогда работа «Книга о причинах» (Liber de causis), на самом деле, комментированные

отрывки из «Первооснов теологии» Прокла. Для восстановления самобытности аристотелевской философии, обособления ее от неоплатонических мотивов большое значение имели труды ***Вильема из Мербеке*** (1215—1286), переводчика с греческого и трудов Аристотеля, и многих неоплатонических сочинений, в частности «Первооснов теологии» Прокла, а также знакомство с комментариями к Аристотелю крупнейшего арабского перипатетика Аверроэса. Усвоение аристотелевских сочинений совпало со становлением средневековых университетов и оказало самое сильное влияние на схоластическую философию.

На рубеже XII и XIII столетий радикальным образом меняется и система образования: на основе старых школ возникают новые образовательные учреждения — университеты. Древнейшими европейскими университетами были Парижский, Болонский, образовавшийся на базе знаменитой юридической школы, Оксфордский.

Само слово universitas не употреблялось в Средние века как название соответствующих учреждений. Название университета — Studium; это слово означает учебное заведение с универсальной программой. Термин universitas обозначал корпорацию преподавателей и студентов, т. е. строго регламентированное объединение людей по поводу получения и передачи образования. Для ведения учебного дела университет делился на факультеты: теологический, юридический, медицинский и факультет искусств. Этот факультет в соответствии с характером обучения на нем — формально его программу составляли семь свободных искусств — по сути был общеобразовательным. Реально в его программе доминируют философские дисциплины. Поэтому факультет искусств уже в XIII—XIV вв. вполне заслуживает названия философского факультета. Для обучения на высших факультетах — теологии, права или медицины — необходимо было предварительно пройти курс обучения на общеобразовательном факультете и получить степень магистра искусств.

Функции факультетов заключались в организации лекций, диспутов-испытаний и в присуждении ученых степеней, дающих право на преподавание. Лекции и диспуты были главными способами обучения. Лекции (букв. — чтения) состояли в чтении преподавателем предписанных авторов и пояснении текста соответствующими комментариями. На факультете искусств большую часть изучаемого материала составляли произведения Аристотеля; на факультете теологии нормой было чтение Священного Писания и сочинения известного теолога XII в. ***Петра Ломбардского*** «Сентенции» (Sententiarum libri quatuor), в котором автор попытался представить систематическое изложение христианской доктрины, с приведением рациональных аргументов в пользу догматов Церкви, а также с изложением и опровержением еретических учений, задав тем самым образец для схоластической теологии. Комментарии часто сводились просто к разбору отдельных вопросов, относящихся к тематике излагаемого текста.

Важное место в практике обучения занимали диспуты — обсуждения какого-либо избранного тезиса, защищать который должен был тот, кто устраивал диспут, а выдвигать возражения мог любой из слушателей. Школьные методики не только получили точное отображение в композиции схоластических сочинений (это либо комментарии к входящим в программы текстам, либо «Вопросы» к ним, либо серии «Обсуждаемых вопросов» по свободно выбранной теме), но практика обсуждения во-

просов и диспутов запечатлена в общей структуре рассуждения, характерной для схоластических сочинений.

Включение книг Аристотеля в учебные программы университетов облегчалось традицией преподавания аристотелевской логики в школах, но ближайшее знакомство с его натурфилософскими сочинениями (так называемые libri naturales) и метафизикой показало, что ряд положений аристотелевской философии противостоит существенным положениям христианского вероучения. Выявленные противоречия очень быстро повлекли серию запретов на изучение физики и метафизики Аристотеля, причем то обстоятельство, что первый запрет 1210 г. повторялся еще дважды в течение двух декад, свидетельствует и о настороженности Церкви по отношению к философии Аристотеля, и о ее озабоченности распространением и продолжающимся, несмотря на запреты, изучением его сочинений. Ко второй половине XIII в. философия Аристотеля прочно заняла центральное место в системе образования, что стало возможно благодаря появлению христианского аристотелизма, развитого в учениях ***Альберта Великого*** и ***Фомы Аквинского.***

Глава 6. МЫСЛИТЕЛИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ОСНОВНЫЕ ДОКТРИНЫ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. БОЭЦИЙ – «УЧИТЕЛЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ»

Родоначальником схоластического метода был ***Боэций*** (480–525), римский патриций, занимавший высшие государственные должности при Теодорихе, короле остготов, казненный по обвинению в тайных сношениях с Восточной Римской империей. Будучи образованнейшим человеком своего времени, хорошо знакомым с греческой философией и наукой, Боэций оказал исключительное влияние на культуру Средневековья. Благодаря его переводам на латынь трактатов по логике (прежде всего Аристотеля) и комментариям к ним, а также его собственным логическим сочинениям Средневековье усваивает интеллектуальный инструментарий античной философии. Во многом благодаря Боэцию сложившаяся в поздней Античности система школьного образования (см. гл. 5) была адаптирована к новым историческим условиям. Помимо работ по логике им были также написаны учебники по дисциплинам квадривия. Трактат «Об утешении философией», написанный в тюрьме, был одной из наиболее читаемых книг на протяжении всего Средневековья. В яркой художественной форме в нем обсуждаются темы, волнующие каждого человека. Как следует относиться к превратностям судьбы, к дарам переменчивой Фортуны? В чем состоит истинное счастье человека, что является для него высшим благом? Благодаря чему человек может сохранить духовную свободу и независимость в мире, где господствует необходимость? Каково соотношение Божественного предопределения, свободы воли и судьбы? Ответы на поставленные вопросы Боэций черпает из античной философии, тяготея более всего к традиции, связанной с именем Платона.

В теологических трактатах Боэция («О Троице», «О благости субстанций» и др.) ставится проблема нахождения точного и логически непро-

тиворечивого выражения основных положений христианского вероучения. Особые затруднения вызывает догмат Троичности, указывающий, с одной стороны, на различие Лиц Троицы: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога Духа Святого, а с другой — утверждающий, что Отец, Сын и Дух Святой — это один, а не три Бога. Основание любого единства, в том числе и единства Бога, — отсутствие различий, формулирует проблему Боэций; там, где есть различие, имеет место уже не единство, а множество. Не приводит ли утверждение о различии лиц к разделению Троицы и низведению ее до множества?

Боэций доказывает совместимость положений о различии Лиц Троицы и о единстве Троицы, основываясь на логическом анализе способов высказывания о любом предмете. Все, что может быть сказано о предмете, относится к одной из десяти аристотелевских категорий: субстанции, количеству, качеству, отношению, месту и т. д. Высказывая что-то о предмете, называя предмет, его подводят под ту или иную категорию. Три первые категории называются категориями «сообразно предмету», поскольку они указывают либо на сам предмет, либо на присущее ему свойство: «человек», «большой», «справедливый». С их помощью предмет («то, что есть») выделяется, причем каждая из трех категорий, будучи отнесена к предмету, заставляет его предстать в виде предмета, обладающего именно той характеристикой, которая выражается данной категорией, заставляет, следовательно, его быть тем, что она о нем высказывает: человеком, большим, справедливым. Семь других категорий соотносят уже выделенный предмет с чем-то иным, отличным от него, например, с местом или другим предметом; они ничего не меняют в самом предмете, указывая лишь его положение относительно других вещей. Напротив, категории «сообразно предмету» выделяют внутри него многообразие свойств или частей. Не означает ли это, что предмет, о котором идет речь, является не единым, а составным?

Существует принципиальное отличие, утверждает Боэций, между приписыванием категорий «сообразно предмету» в высказываниях о Боге и о сотворенных вещах. В силу абсолютной простоты Бога, отсутствия в Божественной субстанции какого-либо различия и множественности, все имена и предикаты, приписываемые Богу, обозначают одно и то же и потому совпадают друг с другом. Будучи же отнесенными к чему-либо сотворенному, эти категории указывают на совокупность отличающихся друг от друга свойств (частей). В высказывании «человек справедлив», поясняет Боэций, «человек» означает одно, а «справедливый» — другое; называя же Бога справедливым, подразумевают, что «Бог» — то же самое, что «справедливый». Поэтому приписывание Богу категорий «сообразно предмету», таких как Благой, Всемогущий и т. п., не означает выделения в единой Божественной субстанции каких-то частей, отличающихся друг от друга.

Что же касается различия трех Лиц Троицы, то оно чисто относительно. Подобно тому как человек называется отцом только по отношению к сыну, а не сам по себе, так имена Отец, Сын, Дух Святой выражают лишь относительное отличие Лиц. Появление у сотворенной субстанции признака, отличающего ее от других вещей, не приводит к ее изменению: если к человеку кто-то подойдет справа, то он станет левым по отношению к нему, но сам он от этого не изменится. Аналогичным образом относительное отличие Лиц не нарушает единства и простоты Божествен-

ной субстанции, поскольку о самой субстанции могут сказываться только категории «сообразно предмету», к которым не принадлежит категория отношения.

Боэций вводит также концептуальные различения, позволяющие рационально выразить важнейшее с точки зрения христианского вероучения противопоставление Творца и твари. Он выделяет во всяком сущем два момента: «то, что есть» (сущность) и «бытие». В Боге бытие и сущность отпадают; в сотворенных вещах они различаются. Бытие вещей проистекает не из их сущности, они получают его от Бога.

Хотя теологические и логические трактаты Боэция стали отправным пунктом в развитии средневековой схоластической философии, сам Боэций принадлежит еще античной культуре. Собственно средневековые мыслители вплоть до XII в. не имели доступа к значительной части наследия античной философии и греческой патристики. За одним, пожалуй, исключением.

2. ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Даже на фоне некоторого оживления культуры, свойственного Каролингскому возрождению, резко выделяется фигура ***Иоанна Скота Эриугены*** (ок. 810 — ок. 877). Ирландец по происхождению, он пришел во Францию, где жил при дворе Карла Лысого; покровительство короля обеспечило ему необходимую свободу для ученых трудов. В мышлении Эриугены наиболее ощутимо влияние платонизма, воспринятого им через западную (Августин) и восточную (Ориген, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник) патристику. Некоторые сочинения греческих Отцов Церкви Эриугена перевел на латинский язык.

Согласно Эриугене, истинная философия совпадает с истинной религией. Поскольку и разум, и авторитет (Священное Писание) проистекают из Божественной мудрости, в религии не может быть ничего несогласного с разумом. Человеческий дух уклонился вследствие грехопадения от непосредственного созерцания истины, поэтому усвоение истины, о которой свидетельствует Священное Писание, требует усилий разума. Разум, ведущий по пути богопознания, — это разум человека, духовно просветленного верой. Он не ставит под сомнение слова Священного Писания даже в том случае, когда их не понимает, считая своей задачей проникнуть в их смысл. Но истинность любых человеческих высказываний, какими бы авторитетными они ни были, в том числе и Отцов Церкви, должна быть удостоверена разумом. Целью философии является определение истинного смысла Откровения, содержащегося в Священном Писании. Откровение лишь указывает, где и как искать истину, но не дает ее в готовом виде.

Учение о Боге и творении Эриугена формулирует как учение о природе. Понятие природы обнимает все: и Бога-Творца, сверхбытийную Первопричину всего сущего (природа творящая и несотворенная), и Божественные Идеи, вечно сотворенные Богом в акте Божественного знания (природа творящая и сотворенная), и мир, сотворенный Богом (природа нетворящая и сотворенная), и, наконец, Бога как окончательную полноту, к которой, как к высшему совершенству, изначально устремлено все сущее (природа нетворящая и несотворенная).

В процессе творения Бог выступает как начало, середина и конец. Вне Бога ничего нет. Все есть Бог, и Бог есть все. Творение всего сущего есть теофания, когда непостижимый из-за абсолютной своей простоты Бог являет себя. Это акт и Божественного самопознания. Бог познает себя в Сыне-Логосе, т. е. в акте творения Идей; в этом акте сам Бог получает бытие. Сверхсущественность Бога, превышающая бытие и небытие, является, по Эриугене, тем началом, из которого сотворено все сущее. Учение о тварности Божественных Идей отличает Иоанна Скота от других христианских мыслителей Средневековья. Идеи, от века сотворенные в Логосе образцы всего сущего, тем не менее не совечны Богу, ибо только он безначален, тогда как Идеи имеют в нем свое начало. Следуя Псевдо-Дионисию, Эриугена уподобляет Бога духовному умосозерцаемому Свету. Явление Богом себя в Божественных Идеях — высший Свет, который сияет, постепенно уменьшаясь, во всей твари. В соответствии со степенью духовной просветленности творения образуют иерархию, по которой от высших, ангельских чинов к низшим, вплоть до материального мира, передается свет. Материальный мир включен в иерархию духовных умопостигаемых существ. Он одновременно является и духовным, и телесным. Духовным, поскольку лежащая в его основе материя есть нечто умопостигаемое: рассматривается ли она как субстрат — носитель определенных свойств, или же как смесь всех умопостигаемых качеств, находящихся в неразличенном еще друг от друга состоянии. Телесным, поскольку он познается не только разумом, но и чувством.

Человек, согласно учению Иоанна Скота, находится в средоточии всего творения, он призван осуществить связь духовного и телесного миров. В человеке как образе и подобии Божием воспроизводится тождество бытия и мышления, присущее Божественному знанию: все сотворенное, будучи предметом знания для человека, существует в нем не только в виде понятий, но и на самом деле. Все вещи существуют, поскольку существует мыслящий и знающий их Божественный Дух. Человеческий дух есть также мысль, произведенная Божественным умом и в нем существующая. Поэтому все, составляющее предмет человеческой мысли, всецело заключается в ней. Именно благодаря человеку, через его познание телесный, чувственно воспринимаемый мир одухотворяется, включается в иерархию духовных существ.

В результате грехопадения разрывается связь духовного и телесного миров. Способность чувственного познания отделяется в человеке от его интеллекта; вследствие этого телесная природа человека и весь чувственный мир оказываются противопоставленными духу. Задача человека состоит в восстановлении нарушенного единства. Человек должен осуществить возвращение тварной природы к Богу путем воссоединения человеческой природы с миром Идей и самим Богом; при этом тело человека и весь материальный мир должны возвратиться в дух человека, соединиться с ним, а через него — с Богом. Однако своими силами человек, в греховном своем состоянии, не способен на это. Только Божественная помощь, Боговоплощение открывает возможность восстановления единства с Богом.

Философское учение Эриугены не нашло отклика у современников. Оно приобретает известность лишь к XII в., а уже в XIII в., когда его при-

верженцами были подчеркнуты моменты пантеистического отождествления Бога и природы у Иоанна Скота, его главное сочинение «О разделении природы» было осуждено церковью. Иоанн Скот Эриугена был одиноким мыслителем, находившимся несколько в стороне от основной линии развития средневековой философии. Несравненно более значительное влияние на последующую схоластику оказали сочинения Ансельма Кентерберийского, «отца схоластики», одного из основоположников наряду с Боэцием схоластического метода.

3. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Ансельм Кентерберийский родился в 1033 г. в г. Аоста (Италия), был монахом, приором (наместником) и затем аббатом бенедиктинского монастыря в Ле Бек, с 1093 г. — архиепископ Кентерберийский. Умер в 1109 г. На формирование взглядов Ансельма решающее действие оказал Августин. В работах Ансельма мы нередко встречаемся с августиновскими проблемами и ходами мысли, но он в отличие от Августина особое внимание уделяет способу их выражения, стремясь к тому, чтобы форма мысли (ее логико-грамматическая структура) соответствовала ее смысловому содержанию.

Только в Боге, утверждает Ансельм, сущность и бытие тождественны. Мир в целом и все вещи в мире получают бытие от Бога. До акта творения то, что должно быть сотворено, предсуществует в Боге в образе его Идей. Идеи не творятся Богом, они суть мысли Бога и потому вечно существуют в его мышлении. Все сотворенное получает существование действием Слова; Бог «сказал», и предсуществующее в виде Идей творение обретает реальное существование. Творческое Слово отличается от человеческих слов; но если все же сравнивать его с ними, то скорее всего можно уподобить это Слово внутреннему слову (представлению о вещи), общему для всех людей, независимо от того, на каком языке они говорят.

У человека есть два источника знания: вера и разум. Познание для христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет понять, даны ему в Откровении. Не понимать, чтобы верить, но верить, чтобы понимать, следует христианину. Между слепой верой и непосредственным видением Бога есть среднее звено — понимание веры, и такое понимание достигается с помощью разума. Разум не всегда способен постичь то, что является предметом веры, но он, считает Ансельм, может обосновать необходимость веры в истины Откровения. Важнейшей его задачей является доказательство существования Бога.

Ансельм формулирует четыре доказательства бытия Бога. В трех из них существование Творца он доказывает исходя из рассмотрения творений. В основе этих доказательств лежат две предпосылки: (1) все творения отличаются друг от друга степенью обладания каким-либо совершенством; (2) вещи, наделенные совершенством в разной степени, получают свои относительные совершенства от совершенства как такового, совершенства в наивысшей степени. Например, всякая вещь есть благо. Мы желаем вещей потому, что они — некие блага. Но вещи не являются одинаково благими, и ни одна из них не обладает всей полнотой блага. Они благи, поскольку в большей или меньшей степени причастны Благу самому по себе, причине всех частичных относительных благ. Благо само

по себе есть первичное Бытие, которое превосходит все, что существует, и это Бытие мы называем Богом.

В онтологическом доказательстве Ансельма ставится задача показать, что понятие бытия фактически, хотя и неявно, содержится в понятии «Бог». На понятийном уровне представление о Боге может быть выражено формулой: «то, больше чего нельзя помыслить». Каждый, даже безумец, отвергающий Бога, понимает смысл этого выражения, следовательно, оно есть в его понимании. Но оно не может быть в одном только понимании, но существует и реально. Ведь если оно есть только в понимании, то можно помыслить его же, но реально существующим, а это больше, чем быть им просто в понимании. В последнем случае «то, больше чего нельзя помыслить», было бы тем, больше чего можно помыслить. Однако это приводит к противоречию. Следовательно, «то, больше чего нельзя помыслить», существует и в понимании, и реально.

В данном доказательстве предполагается, во-первых, что человек способен непосредственно, не восходя постепенно по лестнице сотворенных вещей, соприкоснуться с Первым Бытием; во-вторых, что такое соприкосновение может произойти и в сфере мысли (Ансельм, как и все христианские мыслители, считал, что основной путь богопознания — это путь религиозного опыта, а не чисто интеллектуальной деятельности). Некоторые из последующих мыслителей (Бонавентура, Декарт, Гегель) разделяли эти предпосылки Ансельма, другие (Фома Аквинский, Кант) их отрицали.

Понятие истины Ансельм связывал не только со знанием, но распространял на все вещи: нечто истинно, если оно таково, каким должно быть, согласно своей идее в Боге. На этом основана и его трактовка свободы воли. Всякое разумное существо стремится либо к полезному, либо к справедливому. Первое стремление неотделимо от воли: все полезное желанно; второе отделимо. Справедливость — это правильное (истинное, т. е. должное) направление воли, сохраняемое ради него самого, а не чего-то иного, скажем, пользы. Правильное направление воли заключается в том, чтобы желать только того, чего желает Бог. Пока человек сохраняет правильное направление воли, он свободен; иными словами, свобода есть свобода от греха. Как существо разумное человек обладает способностью выбора. Выбор греха (при грехопадении) означает утрату свободы, которая может быть восстановлена только с помощью благодати.

4. СПОР О ПРИРОДЕ УНИВЕРСАЛИЙ

Ансельм Кентерберийский является одним из наиболее ярких представителей реализма. Реализм, наряду с концептуализмом и номинализмом, входит в число трех основных течений средневековой мысли, сформировавшихся в ходе обсуждения центральной проблемы схоластической философии — проблемы универсалий[1]. Реализм признает самостоятельное существование универсалий; концептуализм утверждает, что общие понятия имеют место в человеческом уме, но им соответствует нечто в самих вещах; номинализм считает, что общие понятия возникают в процессе познания и вне человеческого ума, т. е. реально не существуют.

[1] Об истоках спора о природе универсалий см. гл. 4 «Проблема универсалий».

Согласно Ансельму, объекты, соответствующие общим понятиям, таким как «человек», «животное» и т. п., т. е. виды и роды, реально существуют наряду с конкретными людьми или животными. Кто не может понять, как несколько индивидов составляют одного «человека», тот никогда не поймет, как один Бог может быть в трех Лицах.

В разработку концепции реализма в XII в. большой вклад внесли мыслители Шартрской школы. ***Бернар Шартрский*** (ум. между 1124 и 1130) учил, что в подлинном смысле реальны только Бог, Идеи, или Универсалии, и материя. Идеи — это первые сущности после Бога. Составные субстанции (сотворенные вещи) не являются истинно сущими, только их элементы — Идеи и материя — реальны. Его ученик ***Гильберт Порретанский*** (1076—1154) выделял в каждой вещи два момента: «то, что есть» и причину ее существования. Термин «то, что есть» обозначает вещь как «вот это» (или «то»), обладающее характеристиками «чтойности» («что»), иначе говоря, существенными свойствами, позволяющими ответить на вопрос «Что это такое?». Глагол «есть», входящий в выражение «то, что есть», указывает, что субстанция, характеризующаяся определенной «чтойностью», существует. Почему она существует, и именно в таком виде? Что является причиной существования индивидуальной субстанции, например конкретного человека, который одновременно есть и «это», и такое «что», которое выражается предикатом (общим понятием) «человек», на основании чего о нем можно сказать: «это — человек»? Причиной бытия отдельного человека как обладающего свойством «быть человеком» Гильберт считает родовую сущность, соответствующую абстрактному понятию «человечность». Бог творит мир, сообщая каждой вещи и бытие, и ее форму (чтойность) через ее родовую сущность, или Идею. Универсальные сущности, таким образом, рассматриваются Гильбертом в качестве причин, порождающих индивидуальные субстанции.

Серьезные возражения против тезиса о реальности общих и абстрактных понятий были выдвинуты ***Петром Абеляром*** (1079—1142), французским теологом, философом и логиком, лекции которого пользовались необыкновенным успехом у студентов. Трагическая судьба Абеляра описана им в трактате-автобиографии «История моих бедствий». Учителями Абеляра были ***Росцелин*** (1050—1122) и ***Гильом из Шампо*** (1070—1121). Росцелин придерживался крайне номиналистических взглядов. Он утверждал, что реально существуют только единичные вещи, а понятия реальны лишь в качестве «звучаний голоса». Ни роды, ни виды не имеют реального существования: существовать может лишь нечто единое («одно»), но что едино, то не является общим, а общее не может быть единым. Поэтому три Лица Троицы суть три отдельные субстанции; «Бог» — только слово, реально же существуют три Лица. Эти выводы Росцелина послужили основанием для обвинения его в тритеизме (троебожии). Гильом из Шампо, напротив, принадлежал к числу крайних реалистов. Согласно Гильому, реально существуют именно роды и виды, индивидуальные же различия, посредством которых индивиды отличаются друг от друга, — это нечто случайное, что может быть или не быть. У всех индивидов одного вида (или у видов одного рода) одна и та же сущность, отличаются же они лишь акциденциями. Как заметил Абеляр, это утверждение ведет к противоречию. Если одна и та же сущ-

ность, обозначаемая родовым понятием, например «животное», является общей для двух видов, относящихся к роду «животное», для человека и лошади, то одно и то же «животное», которое является разумным в виде «человек», было бы неразумно в виде «лошадь», т. е. обладало бы взаимоисключающими признаками, что противоречиво.

Такого рода противоречия, считает Абеляр, возникают вследствие ошибочного приписывания универсалиям реальности (от лат. res — вещь), т. е. статуса вещей. Абеляр уточняет само понятие вещи; вещь — это то, что обозначается с помощью единичного термина («Сократ», «этот камень»). Единичный термин никогда не выполняет в предложениях функции предиката (сказуемого), который приписывается многим отличающимся друг от друга субъектам (подлежащим). Поэтому вещь также, по выражению Абеляра, не может быть предикатом другой вещи. В понятии вещи не содержится никакого указания на ее отношение к чему-то иному; каждая вещь есть только то, что она есть. Общее понятие, выполняющее функцию предиката, указывает не на вещь, а на «состояние», присущее вещи. Общее понятие, скажем «человек», не может быть правильно приписано многим индивидам, поскольку все они находятся в одном и том же «состоянии». Онтологический статус универсалии «человек», соответствующий общему понятию, иной, чем у Сократа, Петра, любого конкретного человека, обозначаемого единичным термином; «человек» не есть нечто отличное от индивидуального человека и столь же реальное, т. е. в качестве особой вещи существующее наряду с ним, но есть способ бытия индивидуальной субстанции. Абеляр противопоставляет, таким образом, номинализму и реализму концептуалистский подход к решению проблемы универсалий, который в отличие от номинализма не отрицает, что общим понятиям соответствует нечто в самой реальности, но не признает в отличие от реализма, что универсалии существуют в том же самом смысле, как и индивидуальные вещи, т. е. имеют одинаковый с ними онтологический статус.

Отчетливое знание, согласно Абеляру, достигается лишь с помощью чувственного созерцания — единственной способности, позволяющей схватить единичное. Общим понятиям «человек» или «дерево» также соответствует созерцание, но смутное. С познавательной точки зрения универсалия есть лишь образ, извлекаемый мышлением из многих индивидов, сходных по природе, т. е. находящихся в одном и том же состоянии. Абстрактным понятиям типа «человечность» ничто не соответствует в реальности; на их основе формируется мнение, а не знание, которое в конечном счете всегда опирается на созерцание.

Определяя веру как «признание истинности вещей неочевидных, т. е. не доступных телесным чувствам», Абеляр сближает ее с разумом, имеющим дело также с вещами невидимыми, лежащими за пределами чувственного восприятия. Вера означает несовершенное, основанное на доверии к авторитету знание истин, которые могут и должны быть поняты и обоснованы с помощью разума. В религии есть моменты, превышающие разум, но нет противоречащих ему. Разумное постижение является предварительным условием истинной веры: только понимание догмата делает возможной веру в то, что он утверждает. В этом смысле понимание предшествует вере. Теологический рационализм Абеляра был решительно отвергнут ***Бернаром Клервоским*** (1090 – 1153), противопоставив-

шим рационалистическому пафосу схоластики мистико-символический путь богопознания.

5. УСВОЕНИЕ АРИСТОТЕЛИЗМА В СХОЛАСТИКЕ

В XI—XII вв. в результате более основательного знакомства с мусульманской литературой в завоеванных христианами областях, главным образом в Испании, и благодаря продолжавшейся на протяжении двух столетий деятельности переводчиков с арабского и греческого языков латинскому Западу стал доступен обширный свод философских сочинений, ядро которого составляли работы Аристотеля и труды таких известных его мусульманских истолкователей, как Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс).

Включение аристотелизма в схоластику облегчалось преподаванием аристотелевской логики в школах, тем не менее для ассимиляции метафизики и натурфилософии Аристотеля необходимо было снять расхождение между такими, например, моментами аристотелевской доктрины, как представление о вечности мира или смертности человеческой души, и христианской догматикой. Еще более существенным было то обстоятельство, что сочинения Аристотеля вводили не просто альтернативную систему идей, но *другую норму* истины, опирающуюся на законы разума и естественного опыта. Признать норму истины, совершенно независимую от религиозного откровения, церковь не могла; нельзя было и совершенно отвергнуть ее; необходимо было встроить ее в систему теологических оценок.

Главную роль в осуществлении этих задач сыграл один из видных схоластов XIII в. ***Альберт Великий*** (1193 или ок. 1206—1280). Он видел способ примирения теологии с философией в разделении сфер их влияния и в признании самодостаточности каждой в своей области. Теология должна руководствоваться положениями веры, и разум, если ему недоступны истины Откровения, должен просто признать их авторитет. В познании же природного мира, где разум является высшим арбитром, он должен опираться не на догматы, а на опыт и логическое доказательство. Альберту удается примирить учение Августина о душе как о простой нематериальной и потому бессмертной субстанции с аристотелевским представлением о душе как форме живого тела.

Важную роль в усвоении аристотелизма в средневековой Европе сыграли также мыслители Оксфордской школы ***Роберт Гроссетест*** (1175—1253) и ***Роджер Бэкон*** (ок. 1214—1294). Воспринятые ими натурфилософский и общеметодологический аспекты системы Аристотеля сочетались у них с традиционализмом в теологии. Характерное для средневекового августинизма учение о свете как о первопричине сущего (Бог есть Свет) и носителе всякого действия во вселенной — «метафизика света» — дополняется у них математическими и естественно-научными элементами. Традиция математических и натурфилософских исследований продолжится в Оксфорде и в XIV в. в трудах ***Фомы Брадвардина*** (ум. 1349) и ученых мертонской школы. Под знаком преимущественно натурфилософского интереса завоевывал аристотелизм средневековые университеты. Но влияние его оказалось затем всеобъемлющим, оно чувствуется

даже в трудах тех, кто прочно стоит на позициях августинизма, в частности выдающегося богослова и мистика XIII в. Бонавентуры.

8. БОНАВЕНТУРА. МИСТИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПОЗНАНИЯ

Бонавентура (1221—1274), святой и один из учителей католической церкви; родом из Италии, учился в Париже, где потом преподавал с 1248 по 1255 г., монах (с 1238), затем генерал францисканского ордена. Учение Бонавентуры точнее всего характеризует название одного из его главных сочинений «Описание пути души к Богу». Двигателем на этом пути, который должен завершиться экстатическим созерцанием, является вера, т. е. любовь и устремление к Богу, проявляющиеся прежде всего в религиозно-практической деятельности души: покаянии, молитве, милосердии (добрых делах). В продвижении по пути к Богу принимает участие и разум, но он может делать это, лишь опираясь на веру, деятельность разума не самодостаточна. Познание человеком внешнего мира, в котором разум, используя способность чувственного восприятия, с помощью абстрагирования восходит к познанию общего, принципиально не может быть завершено его собственными силами. Самое большее, к чему может прийти естественный разум, — это к пониманию необходимости существования первой причины всего сущего. Без знания первой причины знание о мире остается незавершенным; но эта Первопричина, Бог-Творец, непостижима для естественного разума. Однако знаменательно само стремление ума найти ее; оно, по рассуждению Бонавентуры, означает, что в том-то и состоит задача ума, для того и есть внешний мир, чтобы человек, познавая его, усматривал за ним Бога. И здесь вера выступает наставницей разума; принимая открытое в Священном Писании, разум удостоверяется, что мир, сотворенный Богом, есть развернутое свидетельство о Творце. Тогда и характеристики познаваемого, и сам способ познания оказываются доказательствами его существования. Каждый фрагмент окружающей реальности осознается как «след Бога», поэтому, познавая мир как символически говорящий о своем Создателе, мы продвигаемся к Богу «по его следам» во внешнем мире. Это, по учению Бонавентуры, первый шаг ума как участника в восхождении человеческого духа к Богу.

Еще более ясным свидетельством о Боге является сам человеческий дух. Тройственный состав его, неразрывная взаимосвязь трех способностей, в которых реализуется существование и деятельность сознающего духа, а именно памяти, разумения и воли, указывает на аналогии подобно тому, как образ указывает на прообраз, на единство трех ипостасей Троицы. Но самым отчетливым свидетельством о Боге является человеческий дух не в его обычном состоянии, когда он может лишь констатировать наличие своих способностей, но сам он искажен страстями, а когда он преобразуется благодатью. Тогда жизнь духа являет подобие внутрибожественной жизни.

Обращаясь к поискам свидетельств о Боге в собственно интеллектуальной сфере (это высшая, непосредственно предшествующая экстатическому единению с Богом ступень продвижения ума к Богу), Бонавентура предлагает вариант онтологического доказательства бытия Бога. Он задается вопросом: может ли разум, просветленный верой, иметь пред-

ставление о чистом бытии, бытии как таковом, которое присуще только Богу? Чистое бытие, утверждает он, и есть собственный объект нашего интеллекта; это первое, ближайшее, что доступно разумению: всякое частное бытие понимается только потому, что нам известно бытие как таковое. Но наш ум не сознает этого, подобно тому как глаз, различающий при свете цвета, формы и т. п., самого света видеть не может.

Доктрина творения Бонавентуры характеризуется экземпляризмом, представлением, что все сотворенное имеет в Боге свои прообразы (exempla), Идеи. Божественные Идеи, существующие в Боге-Слове, суть знание Бога — и в этом смысле некое подобие Бога, — но в этом знании провидятся и формы, *умопостигаемые сущности* всего имеющего быть сотворенным; это Божественное провидение несет в себе и творческую энергию, действующую силу, которой творится мир. Богом создается и подобающая материя — своя для телесных субстанций, своя для умопостигаемых. Материя не является абсолютно неопределенной и лишь пассивно принимающей определяющую ее форму. В материю в акте творения вложены семенные разумные причины, как бы непроявленные зародыши будущих форм. Поэтому в материи есть предрасположенность к форме. Всякая вещь — результат действия не одной, а ряда форм, последовательно определяющих материю.

Внутренним стержнем учения Бонавентуры о мире и о познании является доктрина Божественного просвещения. Форма вещи, т. е. ее рациональный строй, делающий ее постижимой для человеческого ума, обнаруживает присутствие в ней «логоса» — начала, сообщающего порядок и определенность и познаваемого посредством умосозерцания. Как глаз видит свет, так ум созерцает умопостигаемые светы — логосы вещей. Но формы вещей являются лишь отсветами того формообразующего умопостигаемого Света, который сияет в Божественных Идеях. Частные светы — формы вещей — суть отражения, которые устремляют ум человека к Логосу, Свету всех светов.

7. ФИЛОСОФИЯ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Логически стройную и в то же время энциклопедически универсальную систему христианской теологии и философии на базе аристотелевских понятий создал ***Фома Аквинский.*** Фома родился близ Аквино (Италия) в 1225 г. В 1244 г. вступил в доминиканский орден. Учился в Париже и Кёльне у Альберта Великого, преподавал в Париже, Риме, Неаполе. Святой и один из учителей католической церкви. Умер в 1274 г.

Платоническое представление Августина о человеческой душе как независимой от тела духовной субстанции, обладающей способностью непосредственно усматривать вечные несотворенные истины (Идеи) в свете Божественного просвещения, Фома заменяет восходящим к Аристотелю понятием души как формы тела. Душа, соединенная с телом, лишена дара непосредственного созерцания Бога и Божественных Идей, но для нее открыт путь рационального познания. Это познание является результатом совместной деятельности чувств и интеллекта. Воздействие объектов приводит к образованию в душе их чувственных образов-подобий, от которых интеллект абстрагирует умопостигаемые формы — универсалии (следы творения вещей с помощью Божественных Идей).

В своей познавательной деятельности интеллект руководствуется первыми принципами, составляющими начала всякого знания, например логическими законами. Эти принципы виртуально предсуществуют в душе, но окончательно формируются интеллектом только в процессе познания чувственных вещей.

Теология и философия, согласно Фоме, суть «науки» в аристотелевском понимании, т. е. системы знания, в основании которых лежат первые принципы, а из этих принципов посредством силлогистических рассуждений выводятся заключения. Теология и философия суть самостоятельные науки, ибо принципы теологии — догматы — и принципы разума не зависят друг от друга. Часть истин Откровения носит сверхразумный характер (догматы троичности, первородного греха и др.), другие являются рационально постижимыми (существование Бога, бессмертие души и др.). Откровенное (сверхразумное) и естественное знание не могут противоречить друг другу, поскольку и то, и другое является истинным. Задача теологии состоит в систематическом изложении и истолковании спасающей истины Откровения; для того чтобы сделать положения веры понятными и убедительными для «естественного разума» человека, теология прибегает к помощи философии. Рассматриваемая с точки зрения достижения главной цели христианского вероучения — спасения человека, философия есть служанка теологии.

В томистской доктрине, как и в предшествующей схоластике, Бог отождествляется с Бытием, но понятие бытия при этом переосмысляется. Глубочайшим смыслом слова «бытие» становится акт, на который указывается глаголом «быть». Акт бытия, благодаря которому все вещи получают существование, т. е. становятся вещами, о которых можно сказать, что они есть, составляет сущность Бога. В Боге нет никакой сущности, отличной от акта бытия, никакого «что», которому может быть приписано существование. Его собственное бытие и есть то, что Бог есть. Такое бытие непостижимо для человеческого разума. Можно привести доводы, убеждающие, что Бог есть, но мы не можем знать, что он есть, поскольку в нем не существует никакого «что». Человеку доступно лишь знание сотворенных вещей, являющихся не простыми, а составными, составленными из сущности и существования: в них есть то, что получает бытие (сущность), и самое бытие, сообщаемое им Богом. Бытие, свойственное вещам, есть не просто бытие, а бытие чего-либо, некоторой сущности. Вещь не только есть, она есть «то-то и то-то», обладает определенностью, выражаемой ее существенными признаками. Глагол «есть» применительно к вещи указывает на конечное, ограниченное определенной формой бытие. В противоположность вещам бытие Бога бесконечно; не будучи ограничено каким-либо определением, оно находится за пределами любого возможного представления и невыразимо.

Так как человек не имеет адекватного представления о Божественной сущности, то невозможно прямое доказательство существования Бога, которое опиралось бы на анализ содержащегося в человеческом уме понятия о нем. Но возможны косвенные доказательства, исходящие из рассмотрения творений. Фома Аквинский формулирует пять таких доказательств. Общий ход рассуждения в них таков. Наличие вещей и таких присущих им свойств, как движение, относительное совершенство и т. п., предполагает, что есть причины, обусловливающие существование как вещей, так

и их свойств. Ряд причин, порождающих вещи и их свойства, должен быть конечным, иначе вещь никогда не была бы произведена. Следовательно, должна существовать первая Причина, которая и есть Бог.

Сотворенные имматериальные (бестелесные) субстанции, каковы ангелы, а также интеллект, т. е. разумная часть человеческой души, являются составными из-за различия между их сущностью и существованием; материальные субстанции характеризуются двойной составленностью: из материи и формы, а также сущности и существования. В человеке имматериальная субстанция (разумная душа) выполняет одновременно функцию формы по отношению к телу. Форма (душа) сообщает существование телу (одушевляет его), получив его от акта бытия. Каждое существо или вещь имеет одну субстанциальную форму, определяющую родо-видовые характеристики вещи, ее «чтойность». Индивидуальное различие тождественных по виду вещей обусловлено материей, выступающей в качестве индивидуализирующего начала (принципа индивидуации).

Введение понятия акта бытия, отличного от формы, позволило Фоме отказаться от допущения множественности субстанциальных форм у одной и той же вещи. Его предшественники и современники, в том числе Бонавентура, не могли воспользоваться учением Аристотеля о существовании единственной субстанциальной формы у каждой вещи (из которого вытекало утверждение о душе как субстанциальной форме тела), поскольку тогда со смертью тела должна была бы исчезнуть и душа, ибо форма не может существовать без целого, чьей формой она является. Чтобы избежать нежелательного вывода, они были вынуждены допустить, что душа наряду с телом есть субстанция, состоящая из своей формы и своей (духовной) материи, которая продолжает существовать после исчезновения тела. Но тогда человек, или любая вещь, поскольку в ней сосуществуют многие формы, оказывается не одной субстанцией, а состоит из нескольких (материальных) субстанций. Допущение акта бытия как акта, создающего не только вещь, но и форму, позволяет решить эту проблему. После смерти тела разумная душа остается субстанцией, но не материальной, состоящей из формы и духовной материи, а имматериальной, состоящей из сущности и существования, и не прекращает, следовательно, своего существования. Единственность же субстанциальной формы у человека, как и у любой другой субстанции, объясняет присущее каждой из них единство.

Возражая Сигеру Брабантскому, утверждавшему, что разумная часть души является безличной субстанцией, общей для всех людей, Фома настаивает на существовании у каждого человека отдельной, личной души.

В этике Фома Аквинский исходит из того, что все сущее стремится к благу: неразумные существа — к собственному благу, разумные — к Благу как таковому. Но блага нельзя желать, если оно неизвестно интеллекту; поэтому интеллект благороднее воли. Целью человеческой жизни является обретение блаженства; блаженство состоит не в акте воли, но в акте интеллекта. Цель интеллектуальных субстанций — знать Бога посредством интеллекта; но созерцать свет Божественной славы в его полноте человек может лишь в будущей жизни, здесь же к блаженству приближает созерцательная, молитвенная жизнь подвижников. Наш разум не может непосредственно видеть Высшее Благо; он ограничен не-

обходимостью постоянно выбирать между частными благами, на свой риск, оценивая всякий раз, являются ли они промежуточными целями в направлении к Высшему Благу. В этом состоит свобода человека. Однако практический разум может из своего опыта почерпнуть общие принципы морали, укорененные в Божественном законе. Мера совершенства человеческого действия пропорциональна подчиненности последнего разуму, владеющему принципами морали. Действие, сообразующееся с разумом, является добрым, несогласное с ним — злым.

Построение Фомой Аквинским системы рациональной теологии, т. е. тенденция подтвердить истины Откровения философским рассмотрением, вызвало оппозицию среди современных ему теологов. Никто не отрицал компетентности разума в познании природного мира, спорным был вопрос о приложимости разума к теологии, коль скоро ее предмет был признан неподотчетным разуму. Особенно резкой критике подверглась концепция ***Сигера Брабантского*** (ок. 1235 — ок. 1282), принимавшего аристотелевское учение в истолковании Аверроэса (почему Сигера и его единомышленников называют латинскими аверроистами) и настаивавшего на свободе философского разума в рассмотрении любых вопросов. При этом признавалась и неприкосновенность догматов веры независимо от их согласия с аргументами разума, что означало признание двойственности истины. Латинские аверроисты подчеркнули моменты, неприемлемые для христианской мысли в аристотелевской доктрине, поэтому последовавшая реакция была направлена против аристотелизма вообще и даже против томизма; она нашла свое выражение в осуждении в 1277 г. парижским епископом ***Этьеном Тампье*** списка из 219 тезисов, извлеченных из сочинений схоластов, последователей Аристотеля, и содержащих недопустимые с точки зрения религиозной доктрины положения. Наиболее существенным следствием этой акции было резкое ограничение философского детерминизма: возникают философско-теологические системы, имеющие целью обосновать основополагающий для христианского мировоззрения тезис о свободе воли Бога и человека. Таковы были доктрины ***Генриха Гентского*** (ум. 1293) и Дунса Скота.

8. КОНЦЕПТУАЛИЗМ ДУНСА СКОТА

Иоанн Дунс Скот (1266 – 1308), «тончайший доктор», францисканский теолог, преподавал в Оксфорде и Париже. Главной целью философии, согласно Дунсу Скоту, является постижение бытия как такового. Но человеческий интеллект знает о бытии только то, что он может абстрагировать от чувственных данных: ему недоступно непосредственное созерцание бытия самого по себе, без каких-либо дополнительных определений; он познает лишь определенное бытие, присущее конечным (сотворенным) вещам, т. е. в соединении с их существенными и акцидентальными признаками. Поэтому философия начинает с абстрактного понятия бытия, в равной степени приложимого и к Творцу, и к творениям, и исходя из него доказывает существование Бога как бесконечного бытия. В отличие от конечных вещей, существование которых случайно (они могут существовать или не существовать) и производно, т. е. обусловлено некой причиной, благодаря которой они становятся сущест-

вующими, бесконечное бытие обладает необходимым существованием (оно не может не существовать), оно беспричинно и служит Первой Причиной существования конечных вещей.

Реально существуют только индивиды; формы и сущности («чтойности» вещей) также существуют, но не реально, а в качестве объектов Божественного интеллекта. Эти сущности суть «природы», которые сами по себе не являются ни общими, ни единичными, но предшествуют существованию и общего, и единичного. Если бы природа лошади, аргументирует Дунс Скот, была единичной, была бы только одна лошадь; если бы она была универсальной, не существовало бы отдельных лошадей, поскольку из общего нельзя вывести единичное и, наоборот, из единичного — общее. Существование индивидуальных вещей возможно благодаря добавлению к сущности-природе особого индивидуализирующего признака — «этости», превращающего ее в «эту» вещь, непохожую ни на какую другую. Абстрагирование в процессе познания одинаковых природ, характеризующих индивиды одного вида, от этих индивидов сопровождается превращением природ в универсалии (общие понятия).

Для решения одной из важных и наиболее трудных проблем схоластической теологии и философии: каким образом наличие нетождественных атрибутов Бога — благости, всемогущества, предвидения и т. п. — совместимо с утверждением об абсолютной простоте и единстве Бога, т. е. с отсутствием в нем всякой множественности, Дунс Скот вводит понятие формального различия. Объекты формально различны, если они соответствуют различным (нетождественным) понятиям, но при этом не являются только мысленными объектами, т. е. если их различие обусловлено самой вещью. В противоположность реально различным объектам, существующим обособленно друг от друга в виде разных вещей, формальное различие объектов не предполагает их реального существования; они являются различными, не будучи различными вещами (реально существующими субстанциями). Формально различные объекты, хотя они существуют не только в уме, но и вне ума, расположены на другом уровне в структуре бытия, чем реальные объекты. Поэтому формальное различие Божественных атрибутов не противоречит реальному единству Божественной субстанции. Понятие формального различия применяется Дунсом Скотом при рассмотрении также проблемы различия Лиц в Троице и для различения воли и разума как способностей души.

Для теории познания Дунса Скота характерно резкое противопоставление интуитивного и абстрактного познаний. Объектом интуитивного познания является единичное, воспринимаемое как существующее, объектом абстрактного — «чтойность» или сущность вещи. Только интуитивное познание дает возможность непосредственно вступить в контакт с чем-то существующим, т. е. с бытием. Человеческий интеллект, хотя по природе и обладает способностью к интуитивному познанию, в его нынешнем состоянии ограничен сферой абстрактного познания. Поэтому единственный род бытия, который схватывается человеком непосредственно, есть чувственное бытие индивидуальных вещей. Не мышление, как у предшествующих мыслителей, а именно чувственное познание становится у Дунса Скота способностью, обеспечивающей постижение бытия. Отсюда высокая оценка в философии Дунса Скота роли чувственного опыта в познании.

Одно из главных положений его доктрины — тезис о свободе воли. Бог творит мир, творя индивиды. Акт творения индивида не может определяться интеллектом при помощи универсалий: уникальное «это» не может быть создано на основе акта, производимого в соответствии с общим правилом. Только абсолютно свободная воля способна создать «это». Однако результат творения не может противоречить разуму, поскольку вещам, создаваемым в акте творения, предшествует существование их возможностей (Идей) в уме Бога. В акте творения воля осуществляет выбор совместимых возможностей в качестве свойств индивида. Поскольку воля свободна, этот выбор случаен. В человеке, как и в Боге, знание — не причина желания (воли), а его условие. Ум обеспечивает лишь возможность выбора, выбирает же воля.

9. НОМИНАЛИЗМ ОККАМА

Радикальные выводы из тезиса о свободной, ничем не ограниченной воле Творца сделал ***Уильям Оккам*** (ок. 1300 – 1349). Если воля Бога, согласно Дунсу Скоту, свободна лишь в выборе возможностей (Идей), предсуществующих независимо от воли в Божественном мышлении, то, по Оккаму, абсолютная свобода Божественной воли означает, что в акте творения она не связана ничем, даже идеями. Оккам отрицает существование универсалий в Боге; их не существует и в вещах. Так называемые идеи суть не что иное, как сами вещи, производимые Богом. Нет идей видов, есть только идеи индивидов, поскольку индивиды — единственная реальность, существующая вне ума, как Божественного, так и человеческого. Исходным пунктом познания мира является знание об индивидах.

Единичное не может познаваться с помощью общих понятий, оно является объектом непосредственного созерцания. Богу свойственна интеллектуальная интуиция идей, соответствующих индивидам, человеку — интуитивное познание индивидуальных вещей в чувственном опыте. Интуитивное познание предшествует абстрактному. Последнее возможно не потому, что в самих вещах есть «чтойности», т. е. концептуально постижимые свойства или характеристики. Реально существующая вещь есть лишь «это», неделимая единица, лишенная определений. Понятия формируются в уме познающего субъекта на основе чувственного восприятия вещей. Универсалии суть знаки в уме, сами по себе они являются единичными, а не общими сущностями. Их универсальность заключается не в их бытии, а в их обозначающей функции. Универсалии-знаки подразделяются Оккамом на **естественные** и **условные**. **Естественные знаки** — это понятия (представления, мысленные образы) в уме, относящиеся к единичным вещам. Естественные знаки предшествуют словесным выражениям — **условным знакам**. Естественный знак представляет собой некий вымысел (фикцию), иными словами, качество, существующее в уме и обладающее от природы способностью обозначать. Оккам различает среди естественных знаков первые и вторые интенции ума. Первая интенция — это понятие (мысленное имя), приспособленное самой природой для того, чтобы подставляться вместо вещи, не являющейся знаком. Вторые интенции суть понятия, обозначающие первые интенции.



Бог — архитектор универсума. Миниатюра из английской Библии. XIV в.

Логическое обоснование номиналистической концепции дано Оккамом в теории суппозиций (подстановок), которая объясняет, каким образом использование в языке общих терминов может быть совмещено с отрицанием реального существования универсалий. Оккам выделяет три типа суппозиций: материальную, персональную и простую. Только при персональной подстановке термин выполняет обозначающие функции, замещая (обозначая) вещь, т. е. нечто единичное. При двух других термин ничего не обозначает. При материальной подстановке термин подставляется вместо термина. Например, в высказывании «человек есть имя» термин «человек» не обозначает конкретного человека, а означает слово «человек», т. е. указывает на себя как на термин. При простой подстановке термин подставляется вместо понятия

в уме, а не вместо вещи. Термин «человек» в высказывании «человек есть вид» отнюдь не обозначает какой-либо общей (видовой) сущности человека, которая обладала бы реальным существованием; он замещает видовое понятие «человек», наличное лишь в уме познающего субъекта. Поэтому использование общих терминов не обязывает к признанию реальности сущностей-универсалий.

Отсутствие общего в единичных вещах исключает реальное существование отношений и каких-либо закономерностей, в том числе причинности. Поскольку знание о мире формируется на основе общих понятий, о нем возможно только вероятное, но не достоверное знание.

В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии — убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия. Бытийные и концептуальные структуры отныне противопоставляются друг другу: бытием обладает только единичное, рационально невыразимое «это», смысловые же определенности, фиксируемые общими понятиями, не имеют места вне ума. Поскольку бытие больше не связано со смысловым значением слов, схоластическое исследование бытия, основанное на анализе слов и их значений, становится беспредметным. Появление доктрины Оккама знаменовало конец средневековой схоластической философии. И хотя схоластические штудии продолжались в XV—XVI вв., золотой век схоластической философии был уже позади.

Библиографические ссылки к разделу II

1. *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series latina: In 221 vols. P., 1870—1890.

2. *Герье В.* Западное монашество и папство. М., 1913.

3. *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков. СПб., 1912.

4. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться: Письма епископа Феофана. М., 1914.

5. *St. Bonaventura.* Collationes in Hexaemeron // Opera omnia. Quaracchi, 1882—1902. T. V.

6. *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу // Вопр. философии. 1993. № 8.

7. *St. Bonaventura.* De reductione artium ad theologiam. (Русск. пер.: О возвращении наук к теологии) // Вопр. философии. 1993. № 8.

8. *Anselmi.* Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1968. T. I. Vol. 1.

9. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.

10. *Аврелий Августин.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.

11. *St. Tomas Aquinas.* Summa theologica: In 6 vols. Roma, 1894.

12. *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.

13. *Bettoni E.* Duns Scotus: The basic principle of his philosophy. Washington, 1961.

14. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.Y., 1955.

15. *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. СПб., 1905. Т. II.
16. Средневековье в его памятниках. М., 1913.
17. *Beaujouan G.* La science dans l'Occident médiéval chrétien // Histoire générale des sciences / Ed. R.P. Taton. 1957. Vol. I.
18. *White L.* Medieval religion and technology. Collected essays. L., 1978.
19. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2.
20. *Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ ИНДИИ, КИТАЯ и МИРА ИСЛАМА

ВВЕДЕНИЕ

«Восточная философия» — чрезвычайно условное понятие, введенное в оборот западным человеком, который чувствует себя «уютно» лишь у греков [1, с. 186], а потому склонен именовать одним словом — «восточная» — философские воззрения представителей ничем, кажется, не сходных культурных традиций. Так оказываются в едином ряду мыслители, мировидение которых неизбежно должно отличаться своеобразием, потому что формируется в разных природных, географических, исторических, цивилизационных условиях.

Оговоримся с самого начала, что изложение не будет носить систематического характера, позволяющего воспроизвести историю индийской, китайской или арабо-мусульманской философии в подробностях имен, школ, систем. На этот счет уже есть немало содержательных и весьма обстоятельных исследований, как зарубежных, так и отечественных. Жанр учебника диктует иной подход: отказаться от несбыточного желания «прослушать все звуки» какой-либо из «восточных» традиций, а вместо этого попытаться уловить и передать читателю «гармонию этих звуков», т. е. постараться представить некоторое общее понимание предмета.

Отрешиться от отдельных «звуков» возможно, однако нам не удастся освободиться от аккордов, каковыми в изложении будут разделы, посвященные воззрениям на общее строение мироздания, место и роль в нем человека, способы и пути постижения Истины. Поскольку предстоит говорить одновременно об индийской, китайской и арабо-мусульманской философиях, изложение будет неизбежно отличаться «многоголосием», естественно, затруднительным для неподготовленного восприятия, но, надеемся, в конечном счете принятого читателем.

Глава 1. РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Середина I тысячелетия до н. э. — тот рубеж в истории развития человечества, на котором в двух очагах древней цивилизации — в Индии и Китае — практически одновременно с Грецией возникает философия.

Историкам еще предстоит ответить на вопрос, почему именно VI в. до н. э. выделяется из общей череды столетий I тысячелетия до н. э. как время взрыва интеллектуальной энергии. Но уже сейчас известны многие предпосылки экономического, социального, политического и, наконец, духовного плана, подготовившие указанный перелом. Скачок в развитии производительных сил, появление товарно-денежных отношений, ослабление родо-племенных структур, возникновение первых государств, рост оппозиции традиционной религии, критика нормативных нравственных установок и представлений, усиление критического духа и рост научных

знаний — вот некоторые факторы, из которых складывалась духовная атмосфера, благоприятствовавшая рождению философии.

Общность генезиса не исключала своеобразия путей формирования систематизированного философского знания в различных очагах цивилизации.

В Индии этот путь пролегал через оппозицию **брахманизму,** ассимилировавшему племенные верования и обычаи, основанному на ведическом ритуале, зафиксированном в четырех **самхитах,** или **Ведах** (*веда* — знание) — сборниках гимнов в честь богов и ритуальных заговоров. Каждая Веда позднее обросла **брахманами,** т. е. описаниями обрядов и истолкованиями обрядовых текстов, а также **араньяками** («лесные книги»), предназначенными для отшельников, и, наконец, **упанишадами** (от словосочетания «сидеть около ног учителя») — текстами эзотерического, преимущественно космогонического, знания. Весь корпус ведических текстов считался **шрути,** т. е. священным откровением. Истинными знатоками и толкователями ведической мудрости выступали представители высшей **варны** (касты) — брахманы. Однако ломка племенных отношений, кризис родовой морали поколебали незыблемость авторитета жрецов, безусловность предписываемого ими ритуала. Первыми «еретиками», осмелившимися поставить под сомнение всевластие брахманов и обрядовую рутину, стали аскеты, проповедники. Их называли **шраманами,** т. е. «подвижниками».

VI—V вв. до н. э. были отмечены распространением множества критических в отношении брахманизма течений. Главными из них были **адживика** (натуралистическо-фаталистическое учение), **джайнизм** и **буддизм.** На базе шраманских школ выросли и развились позже основные философские системы Индии. Первыми свидетельствами самостоятельного систематического изложения индийской философии явились **сутры** (краткие положения, «афоризмы», датируемые II—IV вв.). Далее индийская философия развивалась практически в русле шести классических систем — **даршан: веданта, санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса,** ориентировавшихся на авторитет Вед, и неортодоксальных течений: материалистической **чарваки** или **локаяты,** джайнизма и школ буддизма.

Во многом аналогичным было становление древнекитайской философии. Здесь также ломка традиционных общинных отношений, вызванная экономическим прогрессом, появлением денег и частной собственности, ростом научных знаний и успехами медицины, создала благоприятную почву для духовных перемен. Примечательно, что и в Китае первыми «оппозиционерами выступали аскетствовавшие бродячие мудрецы, подготовившие в эпоху «Чжань го» («борющихся царств») наступление «золотого века» китайской философии. Хотя отдельные философские идеи можно обнаружить в еще более древних памятниках культуры, каковыми в Индии были Упанишады и отчасти «Ригведа», а в Китае — «Ши цзин» («Канон стихов») и «И цзин» («Книга перемен»), философские школы и в том и в другом регионе складываются приблизительно в VI в. до н. э. Причем в обоих ареалах философия, достаточно длительное время развивавшаяся анонимно, отныне становится авторской, будучи связанной с именами Гаутамы Шакьямуни — Будды, основателя джайнизма — Махавиры Вардхаманы, первого китайского философа — Конфуция, даосского мудреца — Лао-цзы и др.

Если в Индии многочисленные философские школы так или иначе соотносились главным образом с брахманизмом и буддизмом, то в Китае — преимущественно с конфуцианской ортодоксией. Правда, в Индии размежевание на отдельные школы не привело к официальному признанию приоритета какого-либо одного из философских направлений, в то время как в Китае конфуцианство во II в. до н. э. добилось официального статуса государственной идеологии, сумев сохранить его до начала XX в. Наряду с конфуцианством наиболее влиятельными в соперничестве «ста школ» были **даосизм** и **легизм.**

Арабо-мусульманская философия — явление Средневековья, а потому ее становление и развитие значительно отличались от аналогичных процессов в древних цивилизациях Индии и Китая. По существу интеллектуальная история арабов началась со времени появления **ислама,** т. е. в начале VII в. Само по себе мусульманское вероучение было продуктом взаимодействия арабской культуры, идей христианских и иудейских, довольно широко распространившихся на Аравийском полуострове к концу VI в. В монотеистическом учении пророка ***Мухаммеда*** отразились радикальные перемены, связанные с разложением родо-племенных отношений, складыванием единой для арабов государственности. Создание **уммы** — общины, состоявшей из последователей пророка Мухаммеда, — было первым шагом на пути объединения людей по признаку, отличному от родства, кровной связи; то было начало становления государства.

В основу исламского учения легли **Коран** и **сунна,** тексты которых были «отредактированы» к концу IX в. Однако ни мусульманское Писание, ни Предание не могли дать ответы на все вопросы, которые ставила жизнь, особенно в стремительно развивающемся и экспансирующем мусульманском обществе. Так появились дополнительные «корни-источники» — **кийас** (суждение по аналогии) и **иджма** (единодушное мнение), позволявшие расширенное толкование Корана и сунны. В конечном счете мусульманская экзегетика (а точнее, юриспруденция) оформилась в четыре школы **мазхаба**, две из которых **(ханифиты** и **шафииты)** были либеральными, а две другие **(ханбалиты** и **маликиты)** — консервативными. О позиции, в частности маликитов, ярко свидетельствует утверждение, приписываемое их основателю Малику бен Анасу (ум. 795), о том, что «вера является обязанностью, а вопрошание — ересью». В результате соперничества между двумя полярными тенденциями в мусульманской экзегетике возникла схоластическая теология — **калам.**

Не только внутримусульманская полемика, но и необходимость парирования критики в адрес исламского вероучения не принявших его идолопоклонников, а также рядом соседствовавших христиан и иудеев стимулировали обращение **мутакаллимов** — поборников калама — к логической аргументации.

Появление собственно философских школ на Арабском Востоке напрямую связано с переводческой деятельностью. Сирийские христиане первые познакомили арабов с произведениями античных мыслителей. Наибольшее влияние на развитие арабской философии оказали труды Аристотеля, не случайно поэтому название «восточный перипатетизм».

В научных кругах не прекращаются споры о генезисе и своеобразии восточного перипатетизма. Долгое время в европейской литературе без-



Первая страница 48-й суры Корана — «Победа». Британский музей

раздельно господствовало мнение об исключительно эпигонском характере арабоязычной философии. Гегель утверждал, что она не представляет самостоятельной, «своеобразной ступени в ходе развития философии». По словам Э. Ренана, «все, что семитский Восток и Средние века имели в области философии в собственном смысле слова, они заимствовали у греков».

Действительно, в основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока, лег «неоплатонизированный» аристотелизм. Отчасти причиной этого явилось то, что знакомство с идеями Аристотеля состоялось через «Теологию Аристотеля» и «Книгу о причинах», переведенные на арабский язык по инициативе первого «философа арабов» ***ал-Кинди.*** «Теология» содержала фрагменты из «Эннеад» Плотина (4—6) и отдельные тексты самого Аристотеля. Что касается «Книги о причинах», то она представляла собой произведение Прокла — «Первоосновы теологии» [3].

Дальнейшее развитие не было результатом «оплошности», легковерия или невежества арабоязычных перипатетиков, а тем более следствием отсутствия у них «критических способностей». Усвоение не чистого,

а неоплатонизированного аристотелизма явилось сознательным, предна-
меренным выбором.

Глава 2. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЧАЛА

Что волновало первых философов, размышления над какими проблемами вызывали в их среде не только дискуссии, полемику, но и ожесточенную борьбу? Видимо, те самые, которые остаются вечными, ибо пока жив на земле человек, он неизменно будет вопрошать, что есть этот мир и каков смысл его собственного существования в нем.

Мифологическая картина мироздания не различала реальное и иллюзорное, не выделяла человека из окружающего мира, а, напротив, одушевляла последний, очеловечивая его. Самые древние мифы описывают происхождение космоса не иначе, как по аналогии с биологическим рождением. У индийцев то было брачное сочетание неба и земли. В воображении древних китайцев из бесформенного мрака родились две силы, упорядочившие мир: дух **ян** стал управлять небом, а женский **инь** — землей.

Пока человек сталкивался главным образом со злом как проявлением сил природы, он относил его исключительно за счет сверхъестественных, надприродных сил. Но когда носителями зла все чаще становились сами люди, инородцы и даже соплеменники, это заставляло усомниться в привычных представлениях. Человеческое страдание в различных его проявлениях было стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов. Символична в этом отношении легенда о Будде. Сын царя индийского племени Шакья по имени Гаутама жил в полном благополучии до тех пор, пока однажды, выехав за ворота дворца, не увидел калеку, старца, похоронную процессию и, наконец, аскета. Эти четыре встречи потрясли Гаутаму, ранее не знавшего, что в мире есть горе, и побудили его покинуть дворец, начать жизнь аскета. Прозрение наступило после шести лет сомнений и поисков. Гаутама стал просветленным — Буддой, поняв, что жизнь есть страдание, страдание имеет причины и существует путь к избавлению от него.

Неудовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов упанишад ***Уддалаке,*** начали задаваться космогоническими вопросами: «Как же, дорогой, могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее?» — и отвечали: «Напротив, дорогой, в начале это было Сущим, одним без второго... И где еще мог бы быть его (тела) корень, как не в пище? Если вода — росток, ищи корень в жаре. Если жар — росток, ищи корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем» (Чхандогья-упанишада VI. 2, 2; 8.4). Таким образом, философы, отказываясь от мифологического объяснения «порождения», утверждали «причинность» возникновения мира.

От того, как понимается «Начало», зависит в конечном счете представление о производном из него космосе, мире, порядке вещей. В индийской философской традиции «Начало» чаще всего трактовалось как Абсолют, Высший принцип, не подлежащий какой-либо дефиниции, описанию. Например, в древнейшей Упанишаде — «Брихадараньяка-упанишаде» мы читаем: «Он ни велик, ни мал, ни короток, ни длинен, ни пылающе красен, ни „прилипчив"». (Он) не тень, не свет, не воздух, не пространство, без привязанностей, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, без голоса, без

ума, без блеска, без дыхания, без рта, без меры, не имеющий ничего ни внутри, ни снаружи...» (Брихадараньяка-упанишада III. 8.8). В эпической поэме «Махабхарата», в которой предфилософия Вед и упанишад получила дальнейшее развитие, содержится ряд текстов философского содержания. В частности, в «Бхагавадгите» Кришна (земное воплощение бога Вишну) в момент перед началом битвы двух враждующих кланов, в драматические минуты, когда перед Арджуной — эпическим героем — встает во всей беспощадности вопрос о жизни и смерти, о смысле и сути бытия, объясняет различие между истинным бытием и земным миром. Первое есть Высший Брахман — «бытие, погруженное в вечность», нерожденное и нетленное, пронизывающее этот мир и в то же время находящееся за его пределами («запределен, в тайной сути своей не проявлен»).



«Махабхарата». Страница рукописи XVI–XVII вв. Институт Бхандаркара (Пуна)

То, чем весь этот мир пронизан,
разрушению, знай, неподвластно;
.....
Лишь тела эти, знай, преходящи
Воплощенного; Он же — вечен.
Не погибнет Он, неизмеримый:
поэтому — сражайся без страха!

(II: 17 – 18. Пер. В.С. Семенцова)

Склонность рассматривать Абсолют в негативных понятиях объясняет такой загадочный феномен, как «молчание упанишад». В ответ на вопрос, какова истинная природа Брахмана, молчит и Будда, в принципе отказывающийся обсуждать метафизические проблемы. Надо сказать, что кажущийся неизбежным и логически оправданным вопрос о начале мира для буддизма фактически не существует. Согласно легенде, Шакьямуни говорил, что его не интересует, кто направил стрелу или откуда она вылетела, для него важно ответить на вопрос, как освободить от страдания пораженного этой стрелой человека. Более поздние буддисты тем не менее признают существование истинно-сущего, но и оно трактуется ими неоднозначно.

Одни **(сарвастивадины)** понимают истинно-сущее как множественность **дхарм,** неких вечно существующих реальностей, другие **(шуньвадины)** утверждают, что истинно-сущее есть безатрибутная пустота-**шуньята**, а потому о нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть. Третьи **(виджнянавидины-йогачары)** говорят о едином сознании-«сокровищнице», на поверхности которого всплывают дхармы-признаки.

В целом все же можно сказать, что наиболее типичным для большинства индийских философских школ является представление об Абсолюте не как о персонифицированном божестве, а как о безличном, метафизическом принципе. В этом многие усматривают отличие от греческой философии, мыслящей Абсолют и сотворение более конкретно.

Принципиально отличным от западного космогонического понимания начала мира как порядка, навязанного извне, порожденного из некоего хаоса трансцендентной силой, представленной будь то Творцом или Первопричиной, является понимание начала, присущее китайской философской традиции. «Тьма вещей», или, как здесь говорят, «10 тысяч вещей» не имеют единого начала и не составляют единообразно управляемого мира.

«Все вещи живут, а корней не видно. Появляются, а ворот не видно», или «Все рождается само по себе, и нет „я", рождающего другое. Я не могу породить вещи, вещи не могут породить меня. Я существую сам по себе, другие таковы сами по себе», — два высказывания из самого большого и авторитетного философского трактата древнего Китая «Чжуан-цзы» (IV—V вв. до н. э.), заложившего основы даосской традиции, фиксируют по существу типичную для китайской мысли оппозиционную онтологии (в привычном для нас понимании смысла этого слова) точку зрения.

Складывается впечатление, что китайцы вообще не склонны размышлять над понятиями бытия или не-бытия, ибо существование для них — это цикличный процесс, круг без начала и конца: «Колесо крутится не прерываясь; вода течет не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей» [4, с. 38]. Во многих текстах, в том числе и в процитированном выше, с одной стороны, говорится, что «Никто ничего не вершит, а [все само] согласно с дао» [там же], и в то же время утверждается: «Высшее дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует» [там же, с. 39]. Подобные утверждения не противоречат друг другу, поскольку дао принято понимать не как трансцендентное Начало, но как высший принцип, закон, лежащий в основании саморазвивающегося универсума. «Великое Дао, — согласно

„Дао дэ цзину", — растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает своего роста... Все сущее возвращается к нему...» [5, с. 125]. Китайскую онтологию (если ее можно назвать таковой) было бы точнее рассматривать как онтологию событий, а не субстанций. Вот почему в ней практически не наблюдается потребность в выяснении, что есть качество, атрибут и т. п.

Рассуждения по поводу Начала мусульманские философы постоянно связывали с основным мусульманским догматом — **таухид,** утверждавшим единобожие, зафиксированное в коранической формуле «Нет бога, кроме Аллаха» (более точно было бы перевести это как «Нет бога, кроме Бога»).

Религиозные философы в лице **мутазилитов** (от араб. «мутазил» — «отделившийся») категорически возражали против каких-либо попыток антропоморфного определения Бога. Формально в исламе антропоморфизм запрещен (недопустимо изображение Бога, а также любых существ, обладающих душой), однако сам текст Корана дает не малую для этого пищу, например, утверждая, что Бог восседает на троне (сура VII, аят 54; сура 20, аят 5) или что Его можно увидеть в Судный день (75:22). Мутазилиты единодушно утверждали, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции. Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он не делим, не определяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие» (цит. по [42, p. 57]). Негативная теология мутазилитов вступала в противоречие с явно обозначенными и даже перечисленными в тексте Писания Божественными атрибутами (в Коране упоминается 99 «имен»: Всемогущий, Всезнающий, Милосердный и др.). Мутазилиты сознавали эту проблему и пытались разными путями ее разрешить. Одни заявляли, что атрибуты имеют лишь метафорический смысл, другие сводили их к следствиям, «эффектам», производным от сущности Божией и возникающим лишь в результате соприкосновения с частными реальностями.

Особенно ожесточенной была полемика вокруг атрибутов Божественной воли и речи. Отрицание таковых имело самые серьезные последствия, ибо вело к признанию свободы воли за человеком и утверждению сотворенности Корана (в противовес тезису об извечности Слова Божиего). Тем не менее доводы мутазилитов были настолько убедительными, что при халифе ал-Мамуне (в 827) сотворенность Корана получила официальное государственное признание.

Мутазилитское приписывание Богу лишь единовременного акта придания не-сущему существования превращало Бога в абстракцию, непричастную к происходящему в мире. Естественно поэтому, что богословами-традиционалистами мутазилиты объявлялись еретиками. В общем же ходе развития мусульманской духовной культуры мутазилиты сыграли роль своего рода предтечей философии.

Арабские философы — ***ал-Кинди*** (ок. 800 — ок. 870), ***ал-Фараби*** (870 – 950), ***Ибн Сина*** (980 – 1037), ***Ибн Рушд*** (1126 – 1198) — разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди, открывающий плеяду восточных перипатетиков, наряду с чисто философскими терминами использует для обозначения Начала теологическое Бог. Он называет его Первым принципом. Вечным, иногда истинным Единым. Это Единое (или Одно) не может иметь причины иной,

чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет себе аналогов. Оно свободно от множественности и корреляции с чем-либо иным. Оно не имеет формы или материи.

Заслуги ал-Кинди в пропаганде античных философских идей и внедрении в арабский лексикон философской терминологии несомненны. Однако следует все же иметь в виду, что занятия философией и увлечение греками не повлияли на его религиозность, на отношение к таким догматам ислама, как сотворение мира во времени, воскрешение, реальность всепоглощающего Божиего провидения, значимость пророческого откровения. Последующие восточные перипатетики были более последовательны в своей приверженности к философскому мировоззрению.

Ал-Фараби, второй (после Аристотеля) учитель, как его называли арабы, определял Начало как Первое Сущее, которое «вечно, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование... Первопричина едина в своем существовании» [6, с. 203, 207]. Первопричина, согласно ал-Фараби, «совершенна, необходима, самодостаточна, вечна, беспричинна, нематериальна, ни с чем не связана и ничему не противоречит, не подлежит определению. Первое Бытие эманирует все, начиная с первого интеллекта». В том же духе рассуждал и великий Авиценна: «Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия» [7, с. 331].

Глава 3. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

1. МНОГОВАРИАНТНОСТЬ ИНДИЙСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Ответ на вопрос, что есть Начало, не мог быть исчерпывающим без соотнесенности Начала с производным из него «бытийствующим». Что представляет собой окружающий мир, каково его происхождение, что можно в нем изменить, улучшить, какова в этом роль человека? — вот те вопросы, которыми задавались все философы независимо от того, где и когда они жили.

Индийская философская традиция отличается многовариантностью ответов на онтологические вопросы. Здесь сложились три варианта основных подходов — философский монизм, дуализм и плюрализм. Начнем с последнего в варианте, представленном системой **вайшешика,** одной из первых, если не самой первой, попытавшейся определить логическую структуру бытия, используя при этом, опять же впервые в Индии, категориальный философский язык [8].

Будучи религиозно-философской системой, вайшешика признавала присутствие Бога в космогоническом процессе. Однако Бог — Ишвара не творит мир из ничего. Он скорее осуществляет «надзор» над стихиями, которые так же вечны, как он сам. Наконец, толчком к движению атомов служат **адришты** (букв. «невидимые» факторы), воплощающие не просто Божественное желание, но неумолимый «закон **кармы**» [там же, с. 85].

Попытаемся разобраться в сказанном. Прежде всего, что представляют собой великие стихии — **махабхуты**? Это космические первоэлементы, упоминание о которых встречается еще в Упанишадах. Классический для вайшешики перечень содержит пять стихий: земля, вода, огонь, воздух и **акаша** (как коррелят органа слуха). Добавление последнего начала объясняется тем, что многие вайшешики полагали критерием великих стихий их корреляцию с органами чувств, обособленными от тела, — **индриями.** «Пять субстанций, начиная с земли, порождаются материальными элементами индрий и наделены специфическими качествами, каждое из которых воспринимается соответствующей внешней индрией» [там же, с. 75]. Причисление звука к разряду космических стихий соответствовало общей для всех брахманских философских систем установке на приписывание Ведам статуса онтологического явления, имеющего самостоятельное и независимое от человека бытие.

Махабхутам присущи две формы: форма причины — разделенность на атомы в период космической ночи и начала творения мира; и форма следствия — образованные из атомов тела, органы чувств и объекты [там же, с. 73]. Идея атомов как минимальной частицы материи неизвестна ведийской традиции. Атомистические представления в Индии начинают развиваться в главных школах неведийской традиции, т. е. в буддизме, джайнизме и адживике.

Вайшешика классифицирует атомы по стихиям (исключение составляет акаша-эфир, бесформенное начало). Атомы различаются по качествам в соответствии со спецификой каждой из стихий. Атомы земли обладают запахом, вкусом, цветом, осязанием; атомы воды — вкусом, цветом, осязанием; атомы огня — цветом, осязанием; атомы воздуха — только осязанием. Атомы не способны к движению без толчка извне. В период «творения мира» толчок исходил от верховного бога Ишвары через посредство адришт.

Полагают, что первоначально вайшешика была чистой философией природы, а потому интересовалась преимущественно структурой бытия и ее материальной казуальностью. Однако такой подход не вписывался в общую индийскую традицию обязательной сотериологической релевантности — значимости познания вещей в контексте задачи «освобождения». Поэтому в классической редакции вайшешики делается акцент на адриштах, которые заполняют разрыв между материальной и моральной причинностью. Более того, последняя становится всеохватывающей, доминирующей: материальная причинность действует уже в контексте моральной.

В учении вайшешиков адришты имеют три значения: космологическое — первотолчок в начале творения, приводящий в движение атомы; физическое — ненаблюдаемые причины природных движений; и этическое. Одно из принципиальных отличий атомизма вайшешика от демокритовского заключалось именно в том, что, тогда как Демокрит трактовал процессы космогенеза как естественно-механические (процессы возникновения и уничтожения миров вызваны вечным движением атомов, то соединяющихся, то разъединяющихся), вайшешики видели в них реализацию дхармы, поскольку, согласно индийской традиции, мир развивается по моральным законам. Говоря условно, атомы в вайшешике благодаря адриштам создают не столько физический, сколько моральный образ мира. Для вайшешиков мировые процессы детермини-

руются не механическими причинами — столкновение атомов и т. п., а моральными — воздаянием за человеческие поступки, законом кармы, действующим посредством адришт.

Антиподом вайшешиков считают онтологию Шанкары (VIII—IX вв.) — основателя монистической доктрины **адвайта-веданта** (**адвайта** — «недвойственность», **веданта** — «завершение вед»). Шанкара подверг критике все неведантистские философские системы, в том числе и вайшешику. Причем в полемике с последней его основной целью было опровержение учения об атомах.

Главные расхождения адвайта-веданты с вайшешикой сводятся к следующему. Первое — представление о единстве и единичности мировой субстанции в противовес дискретности, утверждаемой вайшешиками. Второе — утверждение тождества причины и следствия в отличие от точки зрения вайшешиков, придерживавшихся мнения о том, что следствие не является началом нового, не содержащегося в причине. Третье — признание причиной всего сущего Брахмана, а не адришты.

Согласно Шанкаре, вселенная образована волшебными переливами **майи** — завесы или магической иллюзии, скрывающей за собой иную, неизменную сущность — Брахман. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина издали мнится куском серебра, иллюзорен и мир явленного. Высший Брахман лишен свойств, он всегда самотождествен и един. Иллюзия же мира возникает вследствие майи, которая по сути своей есть неведение **(авидья).**

Мир не есть следствие причины, поскольку причина и следствие тождественны: «следствия» представляют собой лишь названия для уже существующего, вечно неизменного. В одном из своих комментариев Шанкара говорит о металлических изделиях — перелитом металле, что они «берут начало в речи», подразумевая, что они реальны не сами по себе, но лишь поскольку они суть все тот же металл. «Следствие — только словесная форма, оборот речи» [9, с. 87].

По словам Шанкары, «состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неразличимое от причины до творения, с точки зрения различия состояний следствие считается не существующим до [акта] творения... Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до своего проявления в именах и формах» [там же, с. 91].

Шанкара полагает, что сходным онтологическим статусом с Богом — Ишварой — обладает душа, принципиально отличающаяся от всего остального мира явленного: «Вечность этой души постигается из священных текстов, поскольку нерожденность и постоянство природы [свойственны] неизменному Брахману, [могущему] выступать как Брахман и как индивидуальная душа» [там же].

Душа — **джива**, будучи тождественна с Брахманом, вечна, безначальна и неуничтожима. Однако на уровне эмпирического мира существует множественность душ, что «связано с предшествующей эволюцией, происходившей целиком в сфере авидьи и наделившей душу индивидуальностью — сжатой историей ее прошлых рождений» [там же, с. 116]. До тех пор, пока душа находится в системе тело—разум—чувства, она оста-

ется лишь подобием, образом Брахмана, а потому множественна, не единослитна с Брахманом.

По мнению Шанкары, существует и другое объяснение множественности душ. Единый акаша (т. е. эфир), говорит он, кажется раздробленным из-за расставленных глиняных горшков. Стоит только убрать горшки, как изначальное единство акаши восстановится. Так и «причина дробления [душ] лежит в преходящих ограничениях, [проистекающих] от **буддхи**[1] и тому подобного так же, как причина дробления светлого эфира [лежит] в его связи с глиняными горшками» [там же, с. 117].

Душа — это сознание, рассматриваемое в адвайте как вечно существующая, самоочевидная реальность. Речь идет о «чистом» сознании, отличном от того, что имеется при бодрствовании или во сне со сновидениями, когда действуют ограничения, порожденные незнанием. Только при угасании последних, в *глубоком* сне душа обретает собственную сущность, становится как бы одной с Брахманом.

По своей внутренней природе душа чужда какой бы то ни было деятельности. Состояние деятельности порождено ее преходящими, «телесными орудиями». «В этом мире, — рассуждает Шанкара, — плотник несчастен, когда в руках у него инструменты — топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой и сложив инструменты — топорик и прочее, — довольный, бездеятельный и незанятый [этот плотник] счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [т. е.] высший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, — счастлив и пребывает самосветящимся, ясным» [там же, с. 119].

Адвайта-веданта сложилась последней из шести брахманских систем, впитав в себя предшествующий мыслительный материал, включая и тот, который был наработан неортодоксальными системами — джайнизмом и особенно буддизмом.

Дуалистическая позиция в онтологии получила наиболее полное выражение в **санкхье,** самой древней из индийских философских систем. Классическая санкхья была атеистическим учением, однако ее космогония дала обильный материал для псевдотеистических моделей. В санкхье отрицается само существование творца мира, утверждается, что нет доказательств существования Бога, ибо восприятие о нем свидетельствовать не может, посредством умозаключения его также нельзя вывести.

Санкхья признает наличие двух независимых друг от друга первичных реальностей: пуруши и пракрити. **Пуруша** — разумное начало, у которого сознание — **чайтанья** есть не атрибут, а сама его сущность. Это некое вечное сознание, чистый дух, находящийся вне мира объектов. **Пракрити** же есть первопричина мира объектного. В отличие от неизменного пуруши пракрити находится в процессе постоянного изменения.

Она едина и в то же время составлена из трех основных сил — **гун**. Последние не суть ее качества или атрибуты, они — ее субстанциональные элементы, сравниваемые с тремя веревками (само слово «гуна» буквально означает «нить», «веревка», и одновременно — «качество»,

[1] В текстах санкхьи и веданты будхи функционирует как «интеллект».

«свойство»), сплетенными в один канат. В «Лекциях по истории философии», где санкхье уделено больше внимания, чем какой-либо другой из индийских философских систем, Гегель специально останавливается на концепции гун. «Замечательно, что наблюдающее сознание индусов, — пишет он, — обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах» [1, с. 173].

Что представляют собой гуны? Первая — **саттва** — ответственна за легкость и «прозрачность». Вторая — **раджас** — за активность, деятельность. Третья — **тамас** — тождественна всему тому, что обеспечивает сопротивление импульсам, инертность вещей. В пракрити все три гуны присутствуют одновременно, хотя и в различном соотношении. Для объяснения их взаимодействия используется сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя — три компонента единого для процесса горения.

Любопытно, как Гегель интерпретирует функцию гун, соотнося ее со своим пониманием диалектической триады. Саттва трактуется им как господство добродетели, как «утвердительное всеобщее в абстрактной форме», как «единство с собою». Раджас — как «проявление, начало различия, влечение, раздвоение», тамас же — «только отрицание». «Важное различие между пониманием санкхьи и нашим, — отмечает Гегель, — состоит в том, что третье начало, согласно санкхье, не есть возвращение в первое, как это требует дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, уничтожением» [там же, с. 174].

Соединение пуруши с пракрити нарушает равновесие последней и побуждает движение, изменение. Прежде всего из пракрити возникает великий зародыш проявленной вселенной — **махат** («великий»). Он представляет собой пробуждение природы от космического сна и первое появление мысли, а потому именуется также интеллектом — **буддхи.** Интеллект порождает в свою очередь **ахамкару,** своего рода принцип индивидуальности, благодаря которому индивид примысливает себя к познавательным и волевым актам. Из ахамкары при превалировании в ней гуны саттва возникают одиннадцать индрий: пять органов познания, пять органов действия и **манас** (ум) — синтезатор функций остальных десяти индрий. Когда же в ахамкаре доминирует гуна тамас, она производит пять тончайших элементов, являющихся потенциями звука, осязания, цвета, вкуса и запаха **(танматры).** Из этих пяти тончайших элементов возникают пять вещественных элементов: эфир **(акаша),** воздух, огонь, вода и земля. Таким образом, в системе санкхья насчитывается, вместе с первоначалами Пракрити и Пурушой, всего двадцать пять начал.

2. КИТАЙСКАЯ ПАРАДИГМА МИРОУСТРОЕНИЯ

Представление о мировом процессе, характерное для китайской духовной традиции, зафиксировано в уже упоминавшемся тексте «И цзин» («Книге перемен»), наиболее авторитетном произведении канонической литературы, оказавшем парадигматическое воздействие на всю китайскую культуру.

По словам исследователя и переводчика «Книги перемен» Ю.К. Шуцкого, последняя «возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малопонятный и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли» [10, с. 112]. Гадательная практика со стеблями тысячелистника, на панцире черепахи или лопатчатых костях крупного рогатого скота, восходящая по времени к концу II — началу I тысячелетия до н. э., была постепенно преобразована в нумерологическую систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами с целью «разделить по родам свойств всю тьму вещей» [там же, с. 11]. Эта система и составляет основной текст «И цзина», делящийся на три слоя. Первый включает название гексаграмм и мантических формул. Гексаграммы (их всего 64) — графические символы, составленные из шести расположенных друг над другом черточек двух видов, сплошной и прерывистой, во всевозможных комбинациях. Черточки «**яо**» — знаки универсальных мироустроительных сил: мужской — «**ян**» (изображаемой сплошной чертой), считающейся активной, символизирующей свет, и женской — «**инь**» (прерывистая черта), по своей сути пассивной, темной. По-видимому, гексаграммы выполняли роль символов представлений, бывших в ходу до создания в Китае письменности.

Центральную роль в ицзиновской системе занимают восемь триграмм (**ба гуа**) — сочетания из трех черточек. По словам одного из знаменитых комментаторов «Книги перемен» ***Чэн И-Чуаня*** (1033–1107), «когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо–Земля–Человек» [там же, с. 121]. Восемь триграмм генетически связаны с «десятью небесными стволами», к которым причисляются ян, инь, вода, огонь, металл, дерево, почва и злаки.

Второй слой текста составляют афоризмы при гексаграммах, третий — афоризмы при отдельных черточках — яо. Комментаторская часть «Книги перемен», именуемая «Десятью крыльями», хотя часто и приписывается самому Конфуцию, видимо, была составлена не им, а его более поздними последователями (приблизительно в VI в. до н. э. — I в. н. э.), которым удалось в конечном счете утвердить ицзиновское мировидение в качестве теоретической основы традиционного китайского мировоззрения.

Несмотря на огромную комментаторскую литературу по «И цзину» в самом Китае и за его пределами, «Книга перемен», по словам выдающегося русского синолога В.М. Алексеева, остается подобно Апокалипсису книгой за семью печатями. В одной из частей «Десяти крыльев», именуемой «Шо гуа чжуань» («Традиция объяснения триграмм»), смысл ицзиновской символики объясняется следующим образом: «В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили путь Неба, а именно: тьма и свет. Они установили путь Земли, а именно: податливость и напряжение; они установили путь Человека, а именно: любовь и долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в „[Книге] перемен" шесть черт составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются по-

датливость и напряжение... Творчество — начало всего сущего» [там же, с. 190, 214].

Комментаторы и интерпретаторы более позднего времени, естественно, стремились найти расшифровку текста «И цзин» в понятиях, соответствующих уровню мышления их собственного времени. Одни усматривали в гексаграммах зародыш математических знаний (Лю Вэй-хуа), другие видели в них связь с астрономическими и астрологическими наблюдениями, близкими к вавилонским представлениям о небесных сферах или, может быть, даже заимствованными у них, третьи, как например К. Юнг, утверждали, что «гуа» фиксируют общечеловеческий набор архетипов, т. е. врожденных психических структур. «Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах охватывающую любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальное и семейное положения» (А.И. Кобзев).

В целом можно сказать, что, несмотря на всю зашифрованность архаичного текста «Книги перемен», в ней со всей очевидностью содержится «трезвый» взгляд внимательно вглядывающегося в окружающий мир человека, практический жизненный опыт которого убеждает по крайней мере в том, что мировой процесс не имеет ни конца, ни начала, что главная его характеристика — постоянство перемен, неуничтожимая борьба и в то же время единство полярностей.

В классических текстах более позднего времени Начало обычно отождествляется с некой основой «тьмы вещей». Так, ***Дун Чжуншу*** (ок. 180 — ок. 120 до н. э.), известнейший конфуцианец эпохи Хань, в трактате «Чунь цю фань лу» «начальное» называет «единым», которое «есть основа десяти тысяч вещей» и находится «перед Небом и Землей» [4, с. 116 – 117].

Китайские мыслители предлагали различные варианты развития жизни из безначального Начала. Приведем в качестве примера рассуждения ***Ван Фу*** (76 – 157), взгляды которого отличались эклектичностью, включая в себя идеи, заимствованные из различных направлений китайской мысли. «В древнем-древнем мире во времена великой пустоты [существовало] без формы и признаков изначальное **ци** (понятие, введенное в оборот даосами. — *М. С.*), состоявшее из слитых воедино субстанций. Его нельзя было обуздать, им невозможно было управлять. Так продолжалось долго, но [потом] оно вдруг начало изменяться, оно разделилось на чистое и мутное, которые превратились в инь и ян. Инь и ян уже обладали Формой; упорядочиваясь в мире, они сформировали небо и землю. Когда небесное ци и земное ци соединились, зародилось все сущее. Гармоничное слияние инь и ян породило и человека, чтобы он управлял всем сущим» [там же, с. 348].

Наряду с наиболее распространенными натурфилософскими воззрениями в китайской традиции имели хождение и идеи теистического порядка, утверждавшие наличие трансцендентной силы, творящей мир и им управляющей. Такая сила могла приписываться иногда **Дао,** но чаще — Небу — **Тянь.** Так, согласно представителям школы моистов, основателем которой был ***Мо-цзы*** (479 – 400 до н. э.), Небо «зарождает и взращивает все сущее и приносит ему пользу... нет не сделанного небом»

[5, с. 195]. Более того, в интерпретации моистов Небо обретает карающие функции в отношении того, что противно его «воле». Нарушение небесной воли влечет за собой суровые наказания в виде небесных знамений, природных аномалий или катаклизмов, выражающих «недовольство» Неба. Это касается не только природных, но и общественных явлений. «Кто следует велениям неба, тот непременно получит вознаграждение, — говорится в книге „Мо-цзы". — Кто нарушает волю неба, тот непременно понесет наказание» [там же].

Не исключалось и близкое к материалистическому понимание Неба. Показательны в этом смысле взгляды ***Ван Чуна*** (27 — ок. 97). Полемизируя с конфуцианцами, Ван Чун утверждал, что небо «отнюдь не является некой туманной и бесплотной сущностью» [4, с. 279]. Ссылаясь на данные астрономии и исчисления математики, он настаивал на том, что «небо является телесной субстанцией» [там же].

Отмечая разнообразие воззрений на мироустройство, присущее китайской духовной традиции, нельзя не признать тем не менее, что доминирующую роль в ней играла официальная конфуцианская доктрина, сложившаяся в эпоху Хань и продолжавшая оставаться господствующей на протяжении двухтысячелетнего периода истории китайской империи. Автором упомянутой доктрины был уже известный Дун Чжуншу.

«Конфуций эпохи Хань» признавал существование Дао как великого Единого, Первоначала, предшествующего Небу. Дао тождественно **дэ**, благодаря которому проявляются потенции мира. Последний насыщен первочастицами ци в их двух энергетических ипостасях — ян и инь, в результате взаимодействия которых возникает многообразие мира. Небо обладает пятью элементами **(у син):** дерево, огонь, земля, металл, вода. Земля — центр пяти элементов, порядок которых определен Небом. Небо же «рождает народ» [там же, с. 123], который по природе своей может быть добрым или злым. «Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба... Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа» [там же]. Нетрудно заметить, что официальная доктрина конфуцианства синтезировала положения, заимствованные из различных древнекитайских школ, тем самым как бы примирив их между собой и обеспечив некоторое идеологическое единство, столь необходимое для поддержания стабильности империи.

3. МУСУЛЬМАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ МИРА

В Коране зафиксирован мифологический вариант творения, практически повторяющий библейскую версию. Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрестанно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира (Бог — субстанция высшего порядка, а мир — тварная, потому более низкая). Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. «Вся вселенная, — утверждали они, — т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые... не могут быть дальше разделены» [11, с. 287]. В отличие от античных атомистов мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребыва-

ют «извечно во вселенной», но «Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет» [там же, с. 288], что хотя в «отношении к природному порядку вещей, носящему субстанциональный характер», бесконечности нет (т. е. «невозможно существование бесконечного тела или тел, число которых бесконечно»), тем не менее отчасти доказана «бесконечность акциденций» [там же, с. 305—306].

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом: «Когда Бог творит простую субстанцию, то он в ней творит и ту акциденцию, которая ему угодна» [там же, с. 293]. Она, однако, тотчас же исчезает, ибо не может длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. «Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции» [там же]. Когда, скажем, человек пишет, это не он движет пером: движение возникает в пере и в руке благодаря свойствам, сотворенным Богом. Общий вывод мутакаллимов следующий: «Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие... действующим началом является Бог» [там же].

Теизму мусульманской схоластики противостоял мистический пантеизм суфиев, наиболее полно представленный ***Ибн Араби*** (1165—1240), «апостолом теософского мистицизма», «самым великим мистическим гением арабов». Именно в его трудах, особенно в «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости»), разработана концепция, позже названная «**вахдат ал-вуджуд**» («единство бытия»), которая стала важнейшим направлением суфийской мысли.

Монистический принцип концепции единства бытия рассматривается Ибн Араби в двух планах, которые условно можно назвать «космический» и «феноменальный». Единство Бытия (с большой буквы) проявляется на трех уровнях: Абсолюта, Имен (архетипы), феноменального мира. Из этих трех уровней первый тот, что содержит существование само по себе. Существование не может проистекать из небытия; напротив, оно есть абсолютное Бытие, не имеющее иного источника, кроме самого себя. Словом, это абсолютное бытие без ограничений и условий.

Бытие первого уровня Ибн Араби именует Абсолютом, Богом, Истиной. Это единственная сущностная реальность **(хакика),** абсолютное совершенство, в котором «утоплены» все существующие реальности.

Если Бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он — «тень Божия». Возникновение последней — плод Божественного стремления проявить себя и таким образом «увидеть собственную сущность». Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его Имени. Следствием стремления Бога к тому, чтобы стать «известным», и есть мир.

Ибн Араби, как и многие другие суфии, основание подобного объяснения усматривает в хадисе «**кудси**» («священном» хадисе — высказывании, приписываемом не Пророку, но самому Аллаху), утверждающем, что на вопрос пророка Давида, обращенный к Богу, почему тот создал мир, Господь ответил: «Я был скрытым Сокровищем, и я захотел быть явным. Вот почему я сотворил мир». Суфии, исходя из данного хадиса, трактуют происхождение мира как желание Бога проявить себя, свою скрытую сущность. Однако Бог манифестирует себя не полностью, не до конца, постоянно «утаивая» что-то. Он прячется за покрывалом тем-

ноты, которое есть природные духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи. (Такое «поведение» Бога описано в ведантизме как «**лила**» — «Божественная игра», во время которой Абсолют набрасывает на себя покрывало — майю.)

Божественный акт творения, с точки зрения последователей «вахдат ал-вуджуд», — проявление Творца через сотворенный мир. Творение есть переход из состояния потенциальности в состояние проявленности, т. е. процесс реализации необходимости, каковой является Божественное бытие, в мире бесконечных возможностей.

Различаются два уровня богоявления **(ат-таджалли):** первый, когда Божественное бытие раскрывается в именах Господа, и второй — в конкретных формах бытия чувственного мира. Имена, с одной стороны, идентичны с Именуемым, а с другой — отличаются от него своим определенным значением: каждое раскрывает одну из граней Единого и в своей сущностной детерминированности разнится от всех других Имен. В этой определенности выражается ограниченность каждого Имени, принадлежность его к разряду множественности.

Имена представляют собой сферу, промежуточную между бытием абсолютным **(вуджуд мутлак)** и ограниченным **(вуджуд мукайяд),** отождествляемым с материальным миром. Выступая как бы опосредованным звеном между Абсолютом и миром, они по отношению к первому находятся в подчиненной зависимости, по отношению же к миру земному они — «властители», поскольку тот есть их производное, их непосредственная манифестация. Мы, говорит Ибн Араби, суть плод безусловного Божественного великодушия в отношении Божественных имен. Божественные имена подобны свету, благодаря которому тень Божья отбрасывается на сотворенный им мир. Без света не было бы тени, но и свет невозможен без излучающего его источника.

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие Божественные атрибуты, но и философские универсалии. Объясняя их соотнесенность с абсолютным бытием Бога, суфий пишет: «Универсалии („умур куллийя"), даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные (ма‘ кӯля) и ведаемые» [12, с. 150]. И далее: «Будучи скрыты (бāṭына), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их, и ничье иное, воплощение (я имею в виду воплощенные сущности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельными сами по себе» [там же].

Великий шейх неоднократно подчеркивает особенность реальности универсалий. Разъясняя свою позицию, он ссылается на универсалию человечности, которая, по его словам, присутствует интегрально в частном бытии этого существа (человека. — *М. С.*), не обладая различиями или численностью, влияющими на индивидуумов, и не переставая быть чистой интеллектуальной реальностью.

Божественные имена — богоявление в «мире скрытого» **(алам ал-гайб),** тогда как феноменальный мир — манифестация Божественного бытия в «мире свидетельств» **(алам аш-шахада).** Истинное, абсолютное бытие есть лишь Бог — сущность, проявлением которой выступает мир. Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к феноменальному миру и имманентность ему. Представления,

согласно которым отвергается подобие мира Божественному бытию, Ибн Араби характеризует как «невежество» [там же, с. 163, 290]. Последовательное принятие принципа трансцендентности ведет к дуализму. Сторонники же концепции вахдат ал-вуджуд с позиции монизма утверждали: «Ты — не Он, ты это знаешь, и ты — Он: Его ты видишь. Связанным и Абсолютным здесь, вокруг себя» [там же, с. 164].

Хотя Ибн Араби постоянно подчеркивает производность мира, зависимость его от Божественного бытия, он в то же время говорит о реальности мира как формы проявления Божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: «А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом (шабах мусавван) без духа, а потому как бы неотполированным зеркалом» [там же, с. 148]. Производное от Бога «вместилище» принимает Божественное истечение. Возможности проявления Бога безграничны, а потому неисчерпаемо многообразие нашего мира.

Неисчерпаемость форм проявления Божественного бытия обусловлена постоянным, непрерывным процессом манифестации, переходом из состояния непроявленности, в котором находится Бог как чистая возможность, в состояние проявленности.

Таким образом, существующее в мире многообразие производно и вторично по отношению к Единому — Божественному бытию. В приведенных выше высказываниях Ибн Араби отчетливо прослеживается влияние неоплатонизма. Неоплатоническая идея трактуется великим шейхом, видимо, не без влияния последнего крупного представителя античной философии Прокла (410—485). В триаде Прокла Единое пребывает в себе, затем выходит за пределы себя и, наконец, возвращается к себе. В системе «вахдат ал-вуджуд» Божественное бытие, не имеющее ни имени, ни атрибутов, проявляющееся в феноменальном мире, постоянно стремится «вернуться» к своему первоначальному состоянию: вся реальность от начала до конца исходит от одного только Бога, и к нему она возвращается.

Мистический пантеизм суфизма, как говорилось выше, противостоял прежде всего теизму мусульманской теологии, но он был также отличен и от онтологии арабоязычных перипатетиков, развивавшейся в духе натуралистического пантеизма.

Ал-Кинди еще разделял теологическое представление о Боге как Реальном Агенте или единственной причине мира. Тем не менее и он уже, находясь под влиянием Аристотеля, признавал необходимость признания и рассмотрения «вторичных» причин, связей, несмотря на резкие возражения богословов. В «Трактате о ближайшей действующей причине возникновения и уничтожения» ал-Кинди анализирует действие «промежуточных», или «подчиненных», агентов-причин. Он утверждает, что только высшая, т. е. небесная сфера, не подлежит «порче», влиянию четырех главных причин генерации: жару и холоду, влажности и сухости. Область влияния последних — весь подлунный мир.

Будучи знаменитым астрологом и астрономом (он служил в этой должности у трех аббасидских халифов), ал-Кинди уделял большое внимание влиянию планет и других небесных тел на развитие земной жизни. Однако при всех симпатиях ал-Кинди к грекам он, как уже говорилось выше, остался верен многим кораническим догматам, включая догмат о сотворении мира.

Начиная с ***ал-Фараби,*** восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации. «Бытие же Первого Сущего, — пишет ал-Фараби, — есть как бы истечение бытия в бытие других вещей», а бытие всего прочего истекает из бытия его самого [6, с. 225]. Он предложил систематическую иерархию эманации, весьма напоминающую ту, что у Прокла (что казалось еретичным с точки зрения ислама).

От Первопричины, говорит ал-Фараби, исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной и не находится в материи (это первый интеллект). Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку Второе постигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции. Из него вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Этот процесс истечения одного бытия, или интеллекта, из другого продолжается вплоть до десятого интеллекта, соответствуя сферам Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Меркурия и Луны.

Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, т. е. суть интеллекты и умопостигаемые объекты интеллекции. Далее следует иерархия подлунных бытий, либо естественных, либо производных. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию [там же, с. 232 — 236].

Идеи ал-Фараби в дальнейшем развивались и систематизировались Ибн Синой, которого считают символом греческой философии в арабском мире. Происхождение универсума описывается Авиценной (так называли Ибн Сину в средневековой Европе) как вечный процесс, или эманация из Единого (Первого, Необходимосущего). «Первый, — читаем мы у Ибн Сины, — творит разумную субстанцию, которая по истине сотворена. От нее исходит [другая] разумная субстанция и небесное тело. При этой же разумной субстанции совершенствуются небесные тела, и она завершается некой разумной субстанцией, от которой уже не исходит небесное тело... Материя элементарного мира должна происходить от последнего разума, а за небесными телами не отрицается оказание определенного содействия в этом. Однако этого недостаточно для упрочения ее возникновения, пока с ним не сочетается форма... От разумной субстанции, которая стоит за этим миром, исходят растительная, животная и разумная души. Разумной душой завершается последовательность бытия разумных субстанций. Разумная душа нуждается в совершенстве при помощи телесных органов и в связи с высшими сущими» [7, с. 135].

Самое серьезное опровержение философов и прочих посягателей на исламское теологическое мировидение осуществил ***ал-Газали*** (1058 — 1111), один из основных трудов которого не случайно назван «Непоследовательность философов» («Тахафут ал-фаласифа»)[1]. Ал-Газали предупреждает истинно верующих об опасности, таящейся в шестнад-

[1] «Тахафут» — букв. «непоследовательность», «шаткость». Однако традиционно принятое название трактата ал-Газали — «Опровержение философов».

цати метафизических и четырех физических положениях, исходящих от философов. Первым из такого рода «опасных» представлений названо утверждение о вечности мира. Ал-Газали настаивает, что по воле Божией мир создан во времени.

Критика ал-Газали нанесла серьезный удар по развитию арабской философской мысли. И все же «восточный перипатетизм» искоренить из мусульманской среды не удалось. Более того, возможно, преодоление именно этой критики позволило появиться на философской арене великому последователю Аристотеля — ***Ибн Рушду,*** впоследствии названному латинскими авторами Средневековья Аверроэсом.

Ибн Рушд по объему своего философского наследия и разнообразию поднятых в нем проблем превосходит всех других мусульманских мыслителей. Кроме того, по крайней мере две особенности отличают его от великих предшественников — ал-Фараби и Ибн Сины, — это тщательность и глубина комментирования текстов Аристотеля (его считают самым выдающимся до появления Фомы Аквинского средневековым мастером комментирования), а также постоянство во внимании к вечной проблеме соотношения философии и религии.

Мы еще будем говорить об Ибн Рушде более подробно, сейчас же остановимся лишь на его взглядах по интересующей в данный момент проблеме.

В «Большом комментарии на метафизику Аристотеля» Аверроэс рассматривает наиболее распространенные в его время теории происхождения мира. Первая — религиозная, креационистская; Творец создает мир из ничего. Ее антитеза — теория **ал-кумун** (букв. «пребывание в скрытом виде»), согласно которой «творение» представляет собой акт «придания форм», которые привносятся активным интеллектом в материальные сущности (к последователям данной точки зрения Ибн Рушд причисляет ал-Фараби, Ибн Сину). Третья точка зрения — аристотелевская, которую Аверроэс считает «наименее сомнительной и наиболее соответствующей природе бытия» и которой он сам придерживается.

Согласно Ибн Рушду, «сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное» [13, с. 489]; оно осуществляется «Действователем» — Всемогущим. Сотворение может быть соотнесено со Всемогущим только акцидентально, а не сущностно [там же, с. 498]. Тот, кто не признает материи, пишет Аверроэс, полагает, что акт действователя связан с несуществованием первичным и сущностным образом. Но это не так. Ибо «имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно акцидентальное начало — несуществование, которое есть условие появления того, что появляется, а именно, как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование» [там же].

Ибн Рушд критикует арабских перипатетиков, в частности Ибн Сину, утверждая, что те искаженно толкуют Аристотеля. Аверроэс полагает, например, ошибочным считать, будто сущность логически предшествует и может быть определена независимо от того, существует или нет ее «носитель». Сущность может быть постигнута и определена только в том случае, если она действительно существует. Аверроэс считает, что причиной допущенного Ибн Синой ошибочного суждения было смешение им двух

смыслов бытия — реального, или онтологического, и концептуального. Только последний может быть постигнут и определен.

Ибн Рушд не разделяет также мнения Ибн Сины о том, что существование материи демонстрируется скорее в метафизике, чем в физике, что бытие природы отнюдь не самоочевидно и требует доказательства. Аверроэс ставит под сомнение утверждение Авиценны о том, что демонстрация конечной материальной причины и перводвигателя является делом метафизики, а не физики. Напротив, он считает, что метафизик получает знание о существовании указанных двух конечных причин мира прежде всего от физика.

Глава 4. ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУР

1. ЧЕЛОВЕК КАК МАНИФЕСТАЦИЯ АТМАНА

Мысль о том, что в Индии нет места человеку, поскольку тот рассматривается не иначе как временная манифестация Абсолюта, а потому не имеет самоценности, довольно широко признана в западной историко-философской литературе. Насколько справедливо такое суждение? Не несет ли оно на себе печать европоцентристского высокомерия? Или, может быть, оценка такого рода является следствием недостаточного знания индийской традиции, а также неспособности ее адекватного прочтения?

Первое, что «смущает» воспитанного в духе Просвещения представителя западного мира, так это кажущаяся невыделенность человека из животного мира. Действительно, в ведических текстах (признанных авторитетными практически всеми индийскими философскими системами) человек часто именуется **пашу** — домашним животным, перечисляемым в одном ряду с коровами, лошадьми, козами и овцами (к которым иногда добавляются также верблюды, собаки, ишаки). Однако в древних же текстах отмечается, что человек занимает особое место среди животных, он даже сравнивается с богом Индрой в мире живых существ. Как бы подчеркивая особенное положение человека, священные тексты приписывают только ему право совершать ритуалы и жертвоприношения. Тем самым признается особая связь человека с богами.

Преимущественное положение человека связано с его способностью мыслить. Не случайно один из наиболее распространенных синонимов слова «человек» — **манушья** — можно соотнести с глаголом «думать».

Но главное отличие человека от остального мира в том, что именно в нем наиполнейшим образом манифестируется Высшее «Я» — Атман. В «Айтрея-Араньяке» (2.3.2) говорится: «Сок течет в растениях, а в животных — разум **(читта).** В человеке Атман проявлен наилучшим образом, потому что человек наделен разумностью **(праджняна).** Он видит и говорит о том, что познает, ведает то, что будет завтра, различает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертен». Коренное отличие человека от животных в том, что он обладает способностью следовать **дхарме** — моральному закону.

Взаимосвязь Атмана-Брахмана с атманом, индивидуальным «я», решается в индийской традиции преимущественно на основании принципа

недуальности. Шанкаре принадлежит примечательное в этом смысле высказывание: «Существование Брахмана известно на основании того, что он является „я" каждого. Ведь каждый осознает существование собственного „я" и никогда не думает: „Я не существую". Если бы существование „я" не было известно, всякий бы сказал: „Я не существую". И это „Я" (существование которого всеми осознается) есть Брахман» [44, p. 99].

Поскольку существует недуальная связь «я» с «Я», и Атман-Брахман тем самым присутствует в каждом, каждый *сущностно* идентичен со всеми другими.

На долю человека выпадает особая роль агента миропорядка. Как уже говорилось выше, согласно общепринятой в Индии идее, мир создан и развивается в целях реализации морального закона — дхармы. Хотя концепция дхарм — ключевая в индийской культуре, единого ее толкования не существует. В целом речь идет о том, что процессы космогенеза связаны не с произволом богов и тем более не с причинами естественно-механического порядка, а с причинностью морального плана, точнее, с моральным состоянием населяющих космос существ. Согласно индийской эпической космологии, «упадок» дхармы в конце каждого космического цикла вызывает **пралайю** — период космической ночи, когда мир распадается, а души пожинают плоды своих прошлых деяний.

Правда, из сказанного выше не следует вывод о безусловном признании за человеком роли «царя» природы. Во-первых, потому, что существует немало индуистских, буддистских и джайнских текстов, признающих участие в поддержании дхармы не только за человеком, но и за всеми живыми существами. Кроме того, следует иметь в виду, что люди в индуизме различаются по своим «правам» участвовать в мировом дхармическом порядке.

В соответствии с ведийской традицией, человек обретает знание дхармы, правил совершения ритуала и приношения пожертвований, опираясь на Веды. Но доступ к Ведам признается не за всеми. Люди делятся на четыре варны, в свою очередь дробящиеся на множество каст. (Единственной школой в индийской философской традиции, не принявшей кастовой системы, доктрины кармы и сансары, была локаята. В некоторой степени и адживика признавала сансару, но без кармы. Кастовую дискриминацию отвергали также буддисты и ряд других неортодоксальных течений.)

Согласно индуизму, Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение» [14, гл. XII, 94], т. е. фактически кастовую принадлежность. В ведических мифах Пуруша, тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий и т. п., являющийся некоторого рода моделью космоса и одновременно человечества, т. е. макро- и микрокосма, рождает из духа своего луну, из глаз — солнце, из дыхания — ветер; из уст Пуруши возникли жрецы — брахманы, из рук — воинское сословие — кшатрии, из бедер — торговый люд — вайшья и, наконец, из ступней — все остальные кастовые люди — шудры (за пределами кастового деления остаются «неприкасаемые»). Только представители первых трех варн считаются дваждырожденными, т. е. прошедшими основные обряды, позволяющие получить доступ к чтению и изучению Вед. Шудрам предписывается служить представителям высших каст и прежде всего брахманам. Шудра «не должен накапливать богатств, даже имея возмож-

ность [сделать это], так как, приобретая богатство, он притесняет брахманов» [там же, с. 226].

Выход из одной касты и переход в другую при жизни невозможен. Идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующего кодекса («**варна-ашрама-дхарма**»), способного обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении.

Как у брахмана, так и у вайшья,
как у кшатрия, так и у шудры —
естеством рожденные гуны
все их действия определяют.
Достигает успеха быстро
человек своей кармой довольный.
Даже полный успех в чужой дхарме
бесполезен — к своей устремляйся!

(XVII:41; XVIII:47)

Причастность человека к дхармическому процессу, «мандат на дхарму», с одной стороны, выделяет его из остального мира живого. «Только человек открыт для „долга"; независимо от того, что общего имеет он с животными, только он оказывается перед лицом норм и обязанностей, т. е. дхармы» [45, p. 278]. С другой стороны, концепция «варна-ашрама-дхарма» столь жестко регламентирует нормативную жизнь человека, что практически не оставляет места для свободного выбора: человек действует не как самостоятельный агент морали, а как «актер» с заранее расписанной для него ролью.

К сказанному выше стоит также добавить и следующее. Нередко утверждается, что только Индия является той страной, где возможно освобождение от смерти и рождения. В авторитетном индуистском памятнике «Вишну-пуране», например, говорится, что Бхарата — единственная «страна ответственного поведения», остальные же — «регионы наслаждения» [там же, p. 273]. Кроме того, примечательно, что термины «ману», «манушья» используются для обозначения не всякого представителя рода человеческого, а ариев в противовес всем остальным причисляемым к разряду варваров — «даса» или «дасья».

Нормативная, или «коллективистская», модель ориентирована на безусловное выполнение норм и правил поведения, направленных на поддержание определенного мироустройства. В этих условиях миро- или жизнеутверждающая позиция [43] оказывается не столько утверждающей, сколько подтверждающей, сохраняющей то, что предустановлено. Тем самым тормозится волеизъявление и действие, выходящее за пределы нормы, установки, что, естественно, в конечном счете тормозит развитие, прогресс. О консервативных последствиях соблюдения, в частности, предписаний кастовой системы Макс Вебер писал: «Ритуальный закон, в соответствии с которым любое изменение профессионального занятия, любое изменение технологии труда могло вести к ритуальной деградации, конечно, не мог порождать экономических и технических революций из самого себя» [46, p. 413].

В то же время было бы, конечно, упрощением утверждать, что нормативность полностью исключает жизненно активную позицию. Следу-

ет, однако, иметь в виду, что таковая в границах «нормативной» модели имеет преимущественно социальную ориентацию: она направлена на совершенствование мира, окружающего человека. В этом смысле можно говорить о том, что она свидетельствует об определенном оптимизме по поводу достижения идеального мироустройства.

Напротив, так называемая индивидуалистическая модель формируется под воздействием объективных условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. (Имеется в виду вариант «индивидуалистической» модели, присущей религиозному сознанию и обычно тяготеющей к мистицизму.) Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое бы приблизило, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта. Так совершается бегство из мира.

В Индии санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко детерминировала жизнь человека, что, кажется, не оставляла каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва **самсары** — цепи перерождений, выхода за ее пределы. Освобождение из круговорота бытия, новых рождений, зависимых от предшествующей кармы, называется **мокша.**

Индийские тексты предлагают многообразные варианты определения того, что есть мокша. В Ведах она толкуется как изъятие души из круговорота переселений, т. е. смены одних телесных форм другими. Это может быть достигнуто «познанием души», ее «отделением от природы». Нередки метафорические дефиниции. Например, один из джайнских авторов XII в. говорил, что освободиться от самсары — это все равно что разбить сосуд-тело, в котором томится заключенная душа, рвущаяся к свободе, мокше.

Многообразны и методы достижения мокши. Некоторые из последователей шиваитского и тантристского культов считали, что для освобождения от дурной кармы и достижения мокши следует совершать ритуалы жертвоприношений (не только животных, но и людей). Такая точка зрения, конечно, нетипична. Путь к мокше обычно пролегает через тяжелую работу по самосовершенствованию.

Вначале — следование общепринятым нормам морали, включенным в кодекс поведения, предусмотренный соответствующим вероучением. (Для индусов таковым являются «Законы Ману», сложившиеся во II в. до н. э.— II в. н. э.) Далее — отречение от земных страстей, искушений.

Совершенство видится в способности познать свое истинное «я», тождественное Атману. В «Дхаммападе» (одном из самых популярных буддистских текстов) говорится, что **бхикшу,** т. е. нищенствующего отшельника, посвященного в духовный сан буддиста, «называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ. Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить. Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...» [16, гл. XXV, ст. 378 – 380].

Путь аскезы и мистического поиска предложен в наиболее развернутом виде в буддизме. Бытие, эмпирический мир, рассматривается буддистами как безначальное волнение истинно-сущего. Таким образом,

оно не является следствием падения, греха, требующего искупления, но есть безначальное страдание истинно-сущего. Бытие и есть страдание, они тождественны друг другу.

Истинно-сущее разложено на бесконечное число дхарм, каждая из которых испытывает свою долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы, содеянного в прошлом рождении: каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей, в коей следует видеть и причины того, что она страдает именно так, а не иначе. Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь тем самым — это некий узор, смерть же — распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором.

Чтобы освободиться от страдания, надо положить конец процессу переплетения нитей, или, используя другую излюбленную буддистами метафору, вырваться из водоворота бушующего океана бытия. Путь совершенствования состоит в том, чтобы, выйдя из замутненного потока бытия, стать прозрачной каплей, свободной от волнения, помутнения. Спасенными являются те, кому удалось выйти из пучины помрачнения, их называют **бодхисаттвами,** буквально — «существами, чья сущность есть просветление». Бодхисаттвы суть те, кто, будучи близок к обретению полного покоя на «берегу» бушующего океана бытия, тем не менее добровольно отказывается от этого блага и даже возвращается в пучину, дабы помочь другим выбраться из нее.

Помимо бодхисаттв, признаются и наиболее совершенные существа, окончательно «приставшие к берегу» и находящиеся в вечном покое, — это **будды** («просветленные»).

Наставляя на путь совершенствования, буддизм учит: «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теорию существования: это его тело — последнее» [там же, гл. XXIV, ст. 348, 351].

Восхождение по Пути совершенствования завершается состоянием **нирваны.** Понятие нирваны получало уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы. Однако именно потому, наверное, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически если вообще и доступная, то лишь единицам избранных, понятие нирваны фактически так и не было никогда уточнено до сведения к какой-либо одной дефиниции. Значение слова «нирвана» полифонично: затухание, угасание, успокоение и т. д.

Многозначность понятия «нирвана» отражает не только сложность передачи отождествляемого с ним психологического состояния. В неопределенности «конечной» цели огромный позитивный смысл: «Путь совершенствования» бесконечен, он побуждает к развитию всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу.

И еще многозначность указанного понятия свидетельствует о разнообразии функций, которые играет мистическая аскеза в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов

общественному порядку, но она же может демонстрировать смирение, проявляющееся в «бегстве» от жизни. Ей присущ пессимистический настрой по поводу возможности изменения мира к лучшему и в то же время — оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с Абсолютом. Мистическая аскеза свидетельствует об эгоизме, рассчитывающем на индивидуальное освобождение от страданий, но она же демонстрирует высшую степень альтруизма: отказ от земных благ, жертвенность служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям.

Миро- и жизнеотрицание нередко оказывается отрицанием лишь мира зла, но не жизни как таковой. Напротив, в постоянном стремлении к самосовершенствованию, в неустанном поиске Истины проявляется подлинное утверждение жизни как вечно изменяющегося процесса, потока нескончаемых перемен.

2. ЧЕЛОВЕК В МИРЕ «ТЬМЫ ВЕЩЕЙ»

Пытаясь определить китайскую философскую традицию в целом, многие склонны характеризовать ее как преимущественно антропоморфно ориентированную. Действительно, ни онтология, ни проблемы познания не занимают в рассуждениях и размышлениях китайских мыслителей столь значительного места, как тема человека.

Человек — одна из «10 тысяч вещей», но в то же время именно он является наиболее ценной из всей мирской «тьмы вещей». Ссылаясь на изречение ***Конфуция*** «Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным», ***Дун Чжуншу*** утверждал, что тот, «кто вник в свою природу, дарованную Небом, знает, что сам более ценен, чем прочие существа» [4, с. 149].

В чем отличие человека от всех иных существ? Ответ на этот вопрос дан в трактате «Бо ху тун» («Диспут в Зале Белого Тигра»), формально утвердившем ортодоксальную доктрину позднеханьского конфуцианства. Человек — существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. «**Жэнь** — „человеколюбие" — то же, что **бужэнь** — „не быть жестокосердным". Это значит быть сердобольным и любить людей. **И** — „справедливость" — то же, что **и** — „долженствующее". Это значит выносить решения с должным беспристрастием. **Ли** — „благопристойность" — то же, что и **ли** — „поступать". Это значит следовать пути и достигать совершенства. **Чжи** — „мудрость" — то же, что и **чжи** — „знать". Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигают сокровенное, проникают в истинное. **Синь** — „искренность" — то же, что и **чэн** — „правдивость". Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону» [там же, с. 247].

Нетрудно заметить, что сущностная характеристика человека составлена практически из этических принципов, регулирующих его взаимоотношения с другими членами сообщества. Складывается впечатление, что для китайских философов человек представлял интерес главным образом как существо социальное. Естественно поэтому, что их волновали вопросы о добре и зле, предопределении и свободе воли, судьбе и удаче.

Ответы на эти вопросы отличались тем же разнообразием, которое наблюдается и в традициях других культур.

Согласно преданию, Конфуций утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. (Некоторые исследователи, однако, из высказывания, приписываемого Конфуцию, о том, что «по природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга», приходят к заключению, что человеческая природа нейтральна к добру и злу [17, с. 208].)

Более определенен в характеристике человеческой природы как доброй ***Мэн-цзы*** (IV — III вв. до н. э.), утверждавший, что именно изначальная доброта делает «однородными» простолюдина и совершенномудрого. «Гуманность, справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, — писал Мэн-цзы, — они мне исконно (гу) присущи» [там же, с. 210].

Прямо противоположной точки зрения придерживался главный оппонент Мэн-цзы — ***Сюнь-цзы*** (ок. 313 — 238 до н. э.), настаивавший на том, что «человеческая природа зла; а то, что она добра, — искусственное приобретение». По справедливому замечанию А.И. Кобзева, «за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Янмина — в нем были выдвинуты и разработаны *практически все возможные* решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный таким образом философский вопрос свидетельствует прежде всего о том, что внутри традиционной китайской философии шел процесс постоянного развития, в специфической форме постепенного перебора всех допустимых решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также перебора их всевозможных взаимных комбинаций» [там же, с. 225].

Проблема добра и зла, как известно, находится в тесной связи с проблемой предопределения и свободы воли. Здесь тоже наблюдается широкий разброс мнений. Довольно типичным для конфуцианства стало представление о существовании Небесного «замысла» в отношении всего сущего, и в первую очередь человека. «Человек, как только он родится, получает великий удел, — гласит трактат сочинения „Чунь цю фань лу". — Это — сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел» [4, с. 117]. Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек, естественно, не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий. Какова связь этих уделов между собой? Об этом красноречиво говорит тот же Дун Чжуншу: «Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа» [там же, с. 123].

Процитированный пассаж ярко выражает типичные для конфуцианской традиции установки на: а) отрицание абсолютного фатализма; б) признание не только возможности, но и более того, необходимости че-

ловеческого усилия и действия, направленных на реализацию заложенных в человеке добрых потенций, т. е. на достижение совершенства, и в) утверждение (в этом сказывается чисто китайская специфика) особого «мандата» правителя в реализации доброй природы человека.

Правитель воплощает волю Неба, а потому он практически всесилен. Именно от него зависит, будет ли проявлено заложенное в натуре человека доброе начало. Натура человека сравнивается (Дун Чжуншу) с произрастанием риса. Созревший рис — плод успешного произрастания риса. Но как не всякое рисовое зернышко созревает, так и не в каждом человеке проявляются заложенные в нем потенции, в частности доброе начало. В обоих случаях требуются действия, усилия. Небо вложило в человека потенциальное добро, но для того, чтобы оно проявилось, следует действовать в соответствии с правилами должного воспитания, преподанными правителем.

Правитель — основа государства, а почтение к нему есть фундамент должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь, Земля — питает ее. Человек же управляет всем посредством правил и музыки, т. е. соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех трех: «...принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем троим, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями» [18, с. 217]. Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя представляла собой идеологическое обоснование китайского императорского режима.

С точки зрения западного человека, китайская империя — разновидность восточной деспотии, пронизанной духом тоталитаризма. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии (Д. Монро, Р. Эдвардз, М. Элвин, С.К. Янг и другие) полагают, что китайское понимание «я» характеризуется «самоотрицанием» или «безличностью»; отсюда наименование китайской модели человека как «полый человек». Мораль здесь представляется объектом легализации, и все то, что должно было бы быть чувством внутренней субъективности, подвержено организации извне.

Широко распространено мнение (М. Мосс, Г. Фингаретт), что китайская традиция не признает «автономии личности», в ней отсутствует представление о «дискретном и изолированном „я"».

Возможно, однако, что западные оценки несут на себе печать стереотипного видения чужой культуры, не позволяющего понять, как могла сохраниться на протяжении тысячелетий богатейшая китайская цивилизация, если в ней полностью нивелировалось индивидуальное начало.

Один из вариантов ответа на поставленный вопрос дается современным американским синологом Роджером Эймсом, пытающимся преодолеть сложившиеся на Западе в отношении Востока стереотипы. Исходя из убеждения в том, что китайская культура характеризуется наличием тесной взаимосвязи личного, общественного и политического порядков, Эймс «вычисляет» личный порядок, или, иначе, «модель „я"», из модели политической организации традиционного китайского общества. Изве-

стно, что древний Китай делился на «пять зон». Первая — центральная — управлялась непосредственно императором; вторая — зона удельных княжеств; в третьей — так называемой усмиренной зоне — располагались княжества, завоеванные правящей династией; в четвертой зоне проживали «варвары», частично контролируемые центром; пятая — «дикая зона» — была занята неуправляемыми варварами. В целом «солнечная система центростремительной гармонии», по словам Р. Эймса, преобладала в политическом устройстве китайского общества.

В социальном плане действовала аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом **ли**. Китайцы отличают «абсолютные» ритуалы от тех, что подвержены изменениям времени. Абсолютными считаются те, что имеют космологическое основание. Это ритуалы-принципы, они «подобны порядку и законам неба, а потому как же они могут меняться? Они ведь коренятся в природе неба» [47]. Одним из таких абсолютных ритуалов, или принципов, является иерархичность всего сущего. Словом, цель соблюдения ритуалов состоит в том, чтобы поддерживать мир, в том числе и общество, в состоянии стабильности, гармонии, которые обеспечиваются «различением и интеграцией».

Механизм «центростремительной гармонии» приложим и к китайской концепции «я». Последняя в некотором смысле сродна с космосом, в котором материя организуется вокруг центров, определяемых доминирующей массой, каждый раз, когда соседние массы предоставляют ей достаточную свободу. То, что характерно для астрономического пространства, наблюдается и в области микрокосмической. Созданный таким образом центр есть центр силового поля, фокус, из которого силы исходят и к которому сходятся. Сформированные подобным путем центры далее связаны друг с другом как сумма центров, которые, взаимодействуя, создают балансирующий центробежный центр, и стремятся распределить силы своего поля симметрично вокруг собственного центра. Индивидуальное *«я»* есть один из центров, взаимодействие которого со всеми другими «я»-центрами определяет структуру целого; оно же организовано вокруг того, что может быть названо сбалансированным центром. Как говорил Мэн-цзы, «все мириады вещей кончаются во мне», и «тот, кто полностью использует свое сердце и разум, реализует себя, а реализовав себя, реализует целое».

Таким образом, «я» оказывается одновременно частицей общего силового поля и центром, создающим собственное целое. В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства и «тоталитарного духа», а как выражение благотворного и для индивидов, и для общества в целом «коллективистского духа» [19, с. 39—65].

Китайской духовной традиции свойственна не только «нормативная», «коллективистская» модель человека, но и «индивидуалистическая», наиболее полно представленная даосизмом. Если для конфуцианцев человек представлялся прежде всего существом социальным, для даосов главное в нем было начало природное.

Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна — естественная, порождаемая и детерминируемая Дао-Единым (а потому истинная), другая — искусственная, порождаемая и детерминируемая страстями, свойственными человеческому эго (и оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Он «следует Небу, отдается

на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам. Небо ему отец. Земля ему мать, силы **инь–ян** — основа, четыре времени года — уток. Небо спокойно благодаря чистоте, Земля устойчива благодаря покою... покой и тишина — это то, на чем утверждается Божественный разум, пустота и ничто — обитель дао. Поэтому доискивающийся вовне теряет внутри себя, бережно хранящий свое внутреннее теряет во внешнем мире» [4, с. 55].

Даосы критически относились к конфуцианцам и моистам, употребившим широкую ученость, — «чтобы поставить под сомнение мудрость, цветистую клевету — на то, чтобы привлечь побольше сторонников. Музыкой и пением, барабанами и танцами, оторочкой на одежде, Песнями и Преданиями покупали славу и известность в Поднебесной. Расплодили ритуалы, возвышающие и принижающие» [там же, с. 52]. Совершенномудрому не пристало «стремиться к внешнему украшению, каковыми являются милосердие и долг-справедливость... заботиться о показаниях глаз и ушей», ибо он «внутри себя совершенствует искусство дао», «странствует в гармонии тела и души» [там же, с. 51].

Даосы проявляют полное безразличие к внешнему одобрению своего поведения, к тому, что думают о них другие, насколько их поведение соответствует принятым в обществе правилам, нормативам. Последние они склонны не только игнорировать, но даже вызывающе презирать: «Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравняй жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность» [там же, с. 60].

Нетрудно заметить созвучность пафоса даосизма со многими положениями буддизма. Закономерно поэтому, что, когда позже им пришлось встретиться на китайской земле, от этой встречи родилось «общее дитя» — **чань-** (яп. **дзен-**) буддизм, идеал которого состоит в том, чтобы выявить изначальную природу, быть свободным, как рыба в воде, как птица в небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, пристанища [20].

3. ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА

Жесткая нормативность «социальной» модели добродетельного человека в мусульманской культуре зиждется на представлениях о полной зависимости всего сущего от Абсолюта. Предопределенность судьбы и поведения человека утверждается многочисленными аятами Корана (6:134, 6:39, 7:188 и др.), хотя в нем же имеются стихи, которые можно рассматривать как отрицание слепого фатализма.

Фаталистическая идея была закреплена и положена в основу этической системы ислама мусульманскими теологами. Полное и яркое выражение она получила, в частности, в трудах ***Газали*** (ум. 1111). В трактате «Воскрешение наук о вере» он писал: «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим... „И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил"» [21, с. 208].

Уже при первых халифах в среде мусульман возникли споры и борьба вокруг догмата о предопределении. Может ли человек отвечать за свои поступки, которые зависят не от него, поскольку от века предопределены Богом? Как согласовать представление об Аллахе — всемогущем и в то же время всеблагом творце? Раз Он всемогущ, то и добро и зло существуют по Его воле, и, следовательно, Он не всеблаг, если же Бог всеблаг и зло идет не от Него, тогда Он не всемогущ и не определяет судьбы людей.

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение первыми «задумавшимися» и «препирающимися» мусульманами — **кадаритами** (от араб. «кадар» — «судьба, рок»). Сущность кадаритов, по словам известного средневекового мусульманского историка ***аш-Шахрастани*** (ум. 1153), состояла «в желании найти причину всякой вещи, а это [пошло] от сущности первопроклятого (т. е. дьявола. — *М. С.*), так как он искал, во-первых, причину сотворения, во-вторых, мудрость в религиозной обязанности, в-третьих, пользу в обязанности поклоняться Адаму» [22, с. 33]. Кадариты отстаивали свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом.

Сторонниками учения о свободе воли выступали и богословы из числа **мутазилитов.** По существу полемика между приверженцами абсолютного фатализма и поборниками хотя бы умеренной свободы воли наблюдалась на протяжении всей истории мусульманства, став особенно актуальной в XIX—XX вв.

При всей несхожести ислама с буддизмом или даосизмом выработанная во всех трех «индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Совершенство, скажем, буддийского бодхисаттвы и суфийского **ал-инсан ал-камил** (Совершенного человека) определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других людей, а соотнесенностью с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или, по крайней мере, значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не от мира сего, он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я».

Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с биологически социальной сущности человека на его сверхприродное начало.

Согласно суфийской интерпретации, в человеке нераздельно слито Божье и тварное. Великий шейх Ибн Араби толкует стих Корана (38:75): «О, Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками?» — как свидетельство того, что Адаму, сотворенному двумя руками, присущи две формы: внешняя создана из реальностей мира, а внутренняя соответствует «совокупности Божественных имен и качеств».

Человек в значении рода — самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие — отражение одного из бесчисленных атрибутов Абсолюта; человек же синтезирует в себе все формы Божественного проявления, в нем объединено все сущее, все реальности мира. В системе **вахдат ал-вуджуд** человек — микрокосм, своего рода мера всего дольнего мира — макрокосма. Более того, человек — это посредствующее звено между Богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия земного.

Ибн Араби сравнивает человека с драгоценным камнем в кольце-печатке: он не что иное, как знак, метка, которую Господь ставит на свои

сокровища, а потому он называется преемником **(халифа)** Бога, творения которого хранит, как хранят клад за печатью.

Ссылаясь на Коран (33:72), гласящий: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...» — суфии толкуют аят как утверждение предназначенности человека быть «вместилищем Божественного».

Чтобы оправдать свое высшее предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию. Ибо если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует «отполировать», дабы отражение соответствовало Отраженному. Значит, смысл человеческого существования — в исполнении высшего долга, требующего постоянного совершенствования.

Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам поведения. Закон — «ориентир» в мире явленного бытия; для вступившего же на Путь, ведущий в храм истинного бытия, роль «маяков» выполняют святые наставники.

Высший в иерархии суфийских наставников — **ал-инсан ал-камил.** Если у Ибн Араби Совершенный человек несет преимущественно (а быть может, и исключительно) *метафизическую* функцию принципа, решающего проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, то в представлениях более поздних суфиев на передний план выходят *религиозные* функции Совершенного человека, выступающего в роли посредника между Богом и человеком.

Допущение метафизического и религиозного толкований ал-инсан ал-камил позволяет формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня адепта. Для большинства последователей суфизма, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе является наставник-святой. Его жизнь, поведение служат им наглядным примером, воспринимаются как образец, которому следует подражать. И они подражают, часто слепо и безрассудно, становясь нередко орудием в руках людей лживых и властных, умеющих всецело подчинить своей воле слабых и неискушенных.

Вместе с тем метафизическая трактовка ал-инсан ал-камил содержит в себе немалые гуманистические потенции. Предполагается, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «я»: «Цель и смысл Пути — в самом себе безмерное найти» (ал-Фарид).

Концепция Совершенного человека отличается от традиционного исламского вероучения по крайней мере в двух планах. Во-первых, из мысли о том, что человек — хранилище Божественного и возможно его возвращение к истинному «я» через единение с Богом, допустим логический вывод об имманентности Его природы человеку, а это несовместимо с теистическим тезисом об абсолютной трансцендентности Бога. Во-вторых, сама постановка вопроса о возможности достижения индивидом уровня ал-инсан ал-камил содержит вызов идее фатализма.

Признание полной предопределенности действий человека делало бы бессмысленным вступление на путь совершенствования, к чему призывали суфии и что составляло основу их учения и практики. Отсюда возникало стремление совместить всемогущество Бога и свободу воли человека.

Согласно Ибн Араби, всемогущество Бога выражается в том, что Он всегда является «дающим»: Он «казначей всех возможностей». Но Великий шейх далек от того, чтобы признавать только необходимость и исключать возможность. «Интеллектуально немощными» называет он тех мыслителей, которые отрицают возможность как таковую и принимают (в качестве логической и онтологической категорий) лишь абсолютную необходимость. Основание для признания свободы воли человека Ибн Араби видит в том, что человек представляет собой «вместилище» дарованных Богом возможностей, которые способен и обязан реализовать самостоятельно:

...мы Ему принадлежим,
Но разве сами мы собой не обладаем?
Ему во мне принадлежит лишь слово «быть»;
Сколь нами Он, столь мы собой располагаем.

(Пер. А.В. Смирнова)

Свобода воли, таким образом, квалифицируется как милость Божия. В чем же смысл того, что Всевышний добровольно ограничивает свое могущество? В «испытании» человека. Зачем понадобилось творцу испытывать человека, разве не мог Он ниспослать одну добродетель? Чтобы выявить подлинную добродетель человека, ибо, как говорит поэт-суфий ***Джалал ад-Дин Руми,*** «целомудрие ничего не стоит, если отсутствует искушение пороком». Но главное не в этом. Зло и добро нужны, чтобы показать всеохватность абсолютного Бытия. Бог есть все, а значит, Он манифестирует себя даже в качествах несовершенства и в качествах, заслуживающих осуждение.

Мысль о том, что Бог, дабы «стать известным», проявляет себя в контрастирующих формах, поскольку ослепляющий Божественный свет, чтобы его можно было видеть, противополагает себе тьму, созвучна высказываниям неоплатоников, утверждавших, что о порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится, о зле — пока есть благо.

Добро и зло выступают как объективные проявления парных Божественных атрибутов: милосердия и мщения. Они суть результат *желания* Всевышнего манифестировать себя, т. е. в определенном смысле детерминированы. Остановиться на этом означало бы не только признать естественность присутствия в мире добра и зла, но также согласиться с бессмысленностью преодоления последнего. Тогда не осталось бы места ни для чего иного, кроме примирения с существующим злом, признания нецелесообразности высоких помыслов и усилий, направленных к личному совершенствованию и общественному прогрессу. Понимая, к чему приведет такой подход, суфии пытаются разъяснить, что, хотя добро и зло объективны, человек свободен сделать между ними выбор.

Джалал ад-Дин Руми сравнивал свободу воли с «капиталом», который тому, кто правильно им распоряжается, приносит прибыль, того же, кто не умеет им пользоваться или злоупотребляет, ждет наказание в Судный день. Тот же Руми признавал, что спор между приверженцами Божественного детерминизма и их оппонентами рациональным путем не может быть разрешен, а потому его следует перенести из области разума в сферу, где «царит сердце». Полностью поглощенный любовью к Всевышнему, человек становится частью «океана» — абсолютной реальности, и всякое действие,

которое совершается им, — не его действие, а океана. Всеохватывающая любовь к Богу настолько меняет человека, что для него теряет смысл вопрос о свободе воли: он ощущает полную слитность с абсолютным бытием, и тогда естественно возникает ощущение: «Я есмь Бог».

Мансур ал-Халладж позволил себе столь дерзкое высказывание (именно из-за него он был публично казнен в 922 г.), потому что пришел к заключению: «Его Дух — это мой дух, а мой дух — Его Дух; Он хочет того, что я хочу, и я хочу того, что Он хочет!» Руми расценивает халладжевское «Я есмь Бог» как свидетельство великого смирения, а вовсе не высокомерной претензии. Человек, который говорит: «Я — слуга Божий», тем самым утверждает, что существует его «я» и Бог. Тот же, кто заявляет: «Я есмь Бог», тем самым говорит: «Меня нет. Есть только Бог».

Словом, свобода воли, согласно суфизму, означает свободное от внешних мирских влияний воление, сообразующееся с выбором индивида. Критерием нравственности выступает *личное* суждение о том, что есть добро. Впрочем, суфийское свободное воление тем не менее ограниченно, условно, ибо считается, что только избранные способны к самостоятельности суждений и выбора, большинство же обязано подчиняться наставникам.

Право на свободное суждение обретается лишь после прохождения пути совершенствования, должно быть выстрадано, обретено в «муках», в неустанном стремлении к постижению Истины. Восхождение по Пути завершается **фана** — состоянием, аналогичным нирване.

Представления мусульманских философов о том, что есть человек в принципе и каковы характеристики совершенного или добродетельного человека в частности, складывались в оппозиции религиозному догматизму и под значительным воздействием античных философов.

Для примера остановимся на взглядах ***ал-Фараби*** — одной из самых ярких фигур в области философской антропологии на мусульманском Востоке.

Ал-Фараби относил человека к четвертой ступени бытия. Первое, что появляется в человеке, как только он рождается, — так это способность питаться, а вслед за ней одна за другой — способности воспринимать ощущаемое, желать или отвергать ощущаемое, воображать и, наконец, мыслить. С помощью «мыслящей силы» человек воспринимает умопостигаемые объекты интеллекции, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки. Мыслящая сила господствует над всеми остальными силами или способностями [6, с. 267].

Опираясь на данные современной ему медицины, ал-Фараби подробно описывает функции различных органов человеческого тела, отдавая при этом мозгу второе (после сердца) по значимости место. Любопытно, что философ утверждает: «...они [мужчины и женщины] не различаются в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта» [там же, с. 282].

Когда умопостигаемые объекты интеллекции приобретены человеком, в нем естественно реализуются обдумывание, размышление, воспоминание, стремление к умозаключениям и желания. «Стремление к тому, что постигается, это в целом, — считает ал-Фараби, — проявление свободной воли. Если оно исходит из ощущения или воображения, то носит название, общее с проявлением свободной воли; но, если оно исходит

из размышления или рассуждения, его называют общим [термином] свободного выбора, присущего именно человеку» [там же, с. 288].

Реализация первых умопостигаемых объектов интеллекции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить тому, чтобы он смог достигнуть своего наивысшего совершенства — счастья. Счастье определяется ал-Фараби как «добро, искомое ради самого себя»; оно состоит в том, что «человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи, и существует таким образом вечно» [там же, с. 288—289]. Подобное определение счастья весьма напоминает описание состояния мистика, достигшего высшей ступени совершенства. Однако дальнейшие рассуждения философа о добродетельном городе и жизни в нем добродетельных граждан свидетельствуют о том, что понятие счастья имело для ал-Фараби и вполне социальный смысл.

Лейтмотивом «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» является тема общественной природы человека. «Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, — пишет арабский философ, — человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [там же, с. 303]. Добродетельный город, т. е. идеальное общество, «призван обеспечить благоприятные условия для *свободного выбора* (курсив мой. — *М. С.*), который позволит людям стать счастливыми» [там же, с. 305]. Напротив, невежественный или «заблудший город» — тот, «который полагает, что счастье будет после этой жизни» [там же, с. 325], «жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться» [там же, с. 322].

Ал-Фараби сравнивал добродетельный город со здоровым телом, в котором все органы выполняют предназначенные им функции и действуют в слаженном взаимодействии. Он утверждал, что общество должно соблюдать определенную иерархию. На вершине последней — глава, превосходящий всех остальных граждан по своим способностям и добродетельности. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из которых, согласно собственному положению и способностям, осуществляет те действия, которые требуются для достижения преследуемой главой цели. Ниже их стоят люди, действующие в соответствии с целями вторых. За ними идут те, кто действует в соответствии с целями третьих. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто руководим, но не руководит, и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения [там же, с. 306—307].

Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый к управлению, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей. Ал-Фараби утверждает, что человек становится человеком тогда, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным разумом, сравнимым с материей. На следующей

ступени страдательный разум переходит в разум в действии, а тот в свою очередь ведет к появлению приобретенного разума. Если страдательный разум есть материя для приобретенного разума, последний является как бы материей для разума деятельного. «То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, — писал ал-Фараби, — к деятельному разуму, переливается им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него в его способность воображения — пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом» [там же, с. 316]. Именно такому человеку, именуемому **имамом**, и подобает быть главой добродетельного города.

Во взглядах ал-Фараби на человека и общество прослеживается несомненное влияние Аристотеля (скажем, когда он рассуждает о человеческой душе и присущих ей силах-способностях), Платона (в частности, его концепции идеального правления в «Государстве»), неоплатонизма (при изложении процесса эманации, истечения различных уровней бытия). В то же время налицо и стремление адаптировать идеи греческих мыслителей к условиям мусульманского общества, согласовать их с исламскими установками на нераздельность духовной и светской властей, на идеал теократической монархии.

Ал-Фараби считают предтечей ***Ибн Халдуна*** (1332—1406) — мыслителя такого калибра, который позволяет некоторым историкам утверждать, что именно он является основателем социологии, предвосхитившим Вико, Кетле, Конта, Макиавелли, Смита, Спенсера. Его же называют иногда предшественником исторического материализма, «марксистом до Маркса» или же «арабским Марксом».

К XIV в., когда философия и даже схоластическая теология на мусульманском Востоке оказались, кажется, полностью побежденными неоханбализмом (самым консервативным направлением исламской ортодоксии), единственным исключением из этого процесса оставался Ибн Халдун. Два аспекта его вклада в философское наследие особенно значимы. Это развернутое комментирование и критика арабского перипатетизма, а также создание первой в истории мусульманства философии истории. Самое важное из его произведений — «Мукаддима» («Пролегомены»), представляющее введение к трактату «Большая история».

В «Мукаддима» Ибн Халдун критикует философов и приходит к выводу о том, что метафизика вообще не в состоянии разрешить ни одной проблемы, касающейся судьбы человека и его спасения. Единственным «плодом» метафизики является ее способность «заострить ум» посредством культивирования в людях с помощью логических методов «привычки к истине». Несмотря на все недостатки указанных методов, они тем не менее наилучшие из всех пока известных. Ибн Халдун, однако, рекомендует прибегать к ним только после серьезного ознакомления с религиозными науками, в частности с коранической экзегетикой **(тафсир)** и мусульманской юриспруденцией **(фикх).**

Халдуновская теория истории и цивилизации — результат в целом позитивистской методологической установки, сочетающейся с религиозными и даже мистическими воззрениями средневекового мыслителя. Несмотря на утверждение зависимости исторического процесса от воли Всемогущего, Ибн Халдун строит свою теорию истории, опираясь на эмпирические данные географии, климата, экологии, культуры.

Ибн Халдун определил основную ориентацию своих социологических построений как «социальная физика», взяв за образец современную ему физику, развивавшую аристотелевские представления о природе. Природный мир для него — это мир «упорядоченный и совершенный, в котором причины связаны со следствиями, вселенные соединяются со вселенными, одни существующие вещи превращаются в другие, и бесконечны его дивности, и нет ему границ» [23, с. 50].

Человек неразрывно связан с природой. Наибольшее влияние на него оказывает температура воздуха, различная в каждом из семи «климатов». Ибн Халдун продолжает прослеживаемую в трудах его предшественников, в частности ал-Фараби и Ибн Рушда, натуралистическую линию в объяснении своеобразия психических особенностей людей, их культуры, социальной организации.

Но человек это не только природное, он — политическое существо, в том смысле, что «нуждается в объединении или в том, что называют „полисом"», — пишет Ибн Халдун [там же, с. 126]. Человек не в состоянии прокормить и защитить себя без взаимодействия с другими людьми, а потому «сотрудничество необходимо роду человеческому... без него существование людей не является полным» [там же, с. 128].

Один из важнейших тезисов Ибн Халдуна состоит в утверждении: «...условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию» [там же, с. 131]. Те, кто следует естественными путями в добывании средств к существованию, обрабатывают землю, разводят скот. Это люди, живущие в состоянии примитивности, это те, кто не в состоянии добыть превышающее необходимое.

Когда же появляется избыток, превосходящий элементарные потребности, человеческое общество переходит из состояния примитивности в состояние цивилизации. Ибн Халдун считает первое состояние более здоровым, чем второе, неизбежно влекущее за собой излишество, пассивность, застой и в конечном счете гибель.

Он полагает, что государство переживает пять стадий в процессе своего существования: 1) консолидацию, когда устанавливается монархическая власть, опирающаяся на солидную поддержку народа; 2) тиранию, когда монарх монополизирует власть и утрачивает связь с соплеменниками; 3) злоупотребление привилегиями со стороны власть имущих; 4) попытки умиротворения народного недовольства; 5) распад и гибель.

В рассуждениях Ибн Халдуна относительно закономерностей динамики общественного развития несомненно влияние «Чистых братьев» (тайного религиозно-философского общества, возникшего в X в. в Басре), утверждавших цикличность общественного развития: «...У каждого государства есть время, с которого оно подымается, и граница, у которой оно кончается». Однако предшественники Ибн Халдуна обращали внимание лишь на *политический аспект* этой цикличности; он же подчерки-

вал не только связь политических факторов с экономическими, но делал преимущественный акцент именно на последних, на условиях, при которых «люди добывают средства к существованию».

Глава 5. ТИПЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

«Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии», — писал Гегель [1, с. 103]. Внемлем и мы этому предупреждению великого мыслителя в своих усилиях уяснить, в чем заключена специфика «восточного» типа мышления и существует ли вообще таковая.

В стойких представлениях, сложившихся на Западе, принято противопоставлять так называемый восточный тип мышления западному и притом по многим параметрам. Утверждается, например, что на Востоке философия никогда не выделялась из религии, тогда как на Западе разведение их состоялось; что восточный спиритуализм противостоит западному натурализму; что восточному типу философствования присущи в качестве определяющих характеристик идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противовес западному материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму.

Сформулированные подобным образом стереотипы в одних случаях выстраиваются по иерархическому принципу, при котором западное философствование признается в качестве более «высокого» по сравнению с восточным. При таком подходе индийцам отказывают в способности к научному спекулятивному мышлению [24, с. 38], китайцам приписывают «поразительное отсутствие творческой силы воображения» [там же, с. 43], у арабов констатируют «полнейшее отсутствие критической способности» [там же, с. 87].

В других случаях именно «спиритуальность», мистический настрой восточной мысли рассматриваются как свидетельство превосходства ее над западной. Носители первой казались известному ориенталисту Максу Мюллеру «превосходящими большинство философов Запада» [48, p. XIII].

Иногда указанные стереотипы выступают «на равных» как взаимно дополняющие. Такой точки зрения придерживается, например, большой поклонник восточной философии Герман Гессе, усматривающий в «мудрости Востока и Запада... не враждебные, борющиеся силы, но полюсы, между которыми раскачивается жизнь» [25, с. 217].

Хотя этот подход исключает несправедливость и тем более уничижительные оценки той или иной мировоззренческой традиции, он тоже представляется неудовлетворительным, поскольку, разводя Восток и Запад как два полюса и постоянно подчеркивая только специфику каждого из них, не дает возможности выявить в развитии философской мысли отдельных народов то общее, что делает их участниками истории человечества в целом.

Неприятие стереотипов востоко- и западоцентризма не означает утверждения повсеместного единообразия способов и методов философствования. Специфика последних, как, впрочем, и других аспектов культуры, безусловна. Но адекватное выявление богатства философского наследия диктует отказ от ограниченно упрощенного отнесения фи-

лософских традиций к двум разным полюсам. При этом важно обратить внимание на следующие обстоятельства.

Стереотип западного типа мышления как рационалистического явно подсказан состоянием и тенденциями развития философской мысли в Европе в Новое и Новейшее времена. Но он, конечно же, неприменим, скажем, к европейской средневековой философии. Категоричность оценки восточного типа как исключительно иррационального в значительной мере вызвана тем, что восточная философия в нынешнем ее состоянии сопоставляется с западной Нового и Новейшего времен. Не обнаружив на Востоке картезианского направления, исследователи склонны заключить, что «восточной» ментальности *в принципе* чужда рациональность. Проблема же, однако, состоит не в отсутствии рационалистических потенций как таковых, а в том, что на Востоке они не были реализованы в такой же степени, как на Западе. И произошло это не столько из-за специфики «восточного» склада ума, его мировосприятия, сколько вследствие своеобразия социально-экономической и политической организации восточных обществ, детерминированного обстоятельствами преимущественно объективного характера.

Совершенно очевидно, что всякий человек как существо разумное обладает той или иной мерой рациональности, а потому рациональность — неотъемлемый элемент духовной культуры любого народа. Констатировать наличие рационального типа мышления допустимо тогда, когда имеется налицо оперирование понятийно-логическим аппаратом. В этом смысле рациональны в определенной степени и теологические концепции, и мистико-теософские построения, а не только философские или научные теории.

Однако понятно, что рациональность сама по себе не тождественна рационализму. Последний относится к тому типу мышления, для которого характерна ориентация исключительно на разум как единственно достоверный и безграничный по своим возможностям источник знания. Последовательный рационализм ставит разум в основание не только гносеологии, но и онтологии, когда Разум выступает как Бог-Абсолют, начало бытия, мироздания. В то время как рациональностью отмечено мышление всех цивилизованных народов, рационализм — явление, безусловно, не универсальное, а скорее даже исключительное, соотнесенное с определенным временем, уровнем культурного развития.

Тип мышления детерминируется, диалектически взаимосвязан с мировидением. Скажем, если Бог и мир полностью разведены, первый абсолютно трансцендентен по отношению к последнему, либо если мир вообще есть иллюзия, небытие, то и познание не только ограничено в своих возможностях, но даже становится бессмысленным. Словом, своеобразие мышления проявляется прежде всего через представления о том, что есть знание само по себе и каковы пути, методы его обретения.

1. ИНДИЙСКАЯ РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

«Барометр рациональности классической индийской культуры» [49, p. 132] составляют объединенные усилия **санкхья-йоги** и **ньяя-вайшешики.** Именно в этих классических даршанах обрел оформление идеал рациональности, характерный для брахманистской философии Индии.

В последней постоянно проводится различение знания «внешнего» от знания «истинного»:

Чувства, манас и орган мысли —
такова вожделенья опора;
ослепляет оно, Арджуна,
воплощенного, знанье окутав.

Так наставляет Благой Господь эпического героя Арджуну в «Бхагавадгите» (3:40), утверждая одновременно: «Ничто не сравнится в мире с очищающей силой знания; его тот лишь в себе обретает, кто пришел к совершенству в йоге» (4:38). В приведенных выше двух шлоках по существу закодирована формула знания, характерная для классической индийской философской традиции в ее брахманистском варианте.

Существует несколько источников знания — **праман,** три из которых наиболее значимы. Это восприятие, умозаключение и **шабда-прамана.** Первые два не требуют комментария, ибо их смысл очевиден: речь идет об общепризнанных источниках познания — перцептивном и выводном. «Чувственное восприятие есть источник истинного знания [проявляющийся в тех случаях], — говорится в основополагающем тексте санкхья-йоги „Йога-сутра" **Патанджали,** — когда сознание испытывает воздействие внешнего объекта через каналы органов чувств. Объективная сфера его функционирования — общее и специфическое; его главная функция — установление специфического в объекте... Умозаключение есть действие [сознания], имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и отсутствующую между [элементами] различных классов. Его главная функция — установление общего» [26, с. 89].

Шабда-прамана дает знание о том, что не доступно наблюдению и умозаключениям, что имеет отношение к внелогическим реалиям. Шабда-прамана представляет собой свидетельство, принимаемое на веру. В санкхье утверждается наличие трех источников шабда-праманы. Первый — Веды, несотворенное Слово, своего рода Священное Писание индусов. Второй — традиция **смрити,** соответствующая, приблизительно, «преданию», включающая **дхармашастры** (ритуально-правовой закон), **итихасы** (эпические повествования), **пураны** (индуистская историософия). Третий — духовный опыт «совершенных», «компетентных», «бесстрастных».

Исследователи обращают внимание на то, что понимание источников шабда-праманы в классической санкхья-йоге выражает «нормативный индуистский подход к данному вопросу, а также специфические для индуистского сознания модели мышления и антиномии. Речь идет... об известном противоречии между стремлением к „ортодоксальности"... и очевидным конфессиональным релятивизмом и прагматизмом. С одной стороны, санкхьяики решительно настаивают на первичности авторитета шрути и смрити, а с другой — признают авторитетность за любым духовным опытом, лишь бы он исходил от того, кто, по их мнению, является „бесстрастным" и наделенным „сверхъестественными" способностями» [27, с. 180].

К шабда-прамане как источнику истинного знания обращаются тогда, когда наблюдения и рефлексия оказываются беспомощными. Объекты шабда-праманы сверхчувственны, логически невыводимы, а наиболее

достоверный способ постижения их — «внутреннее знание», различающее гуны и пурушу, изменяющее все сознание индивида и ведущее его к состоянию полной «устраненности»:

Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеяньем
человек совершенства достигнет.

(18:49)

Устраненность, отрешенность, достигаемая посредством психофизической тренировки йоги, должна привести к высшей цели знания, каковой в брахманистской философии с ее ярко выраженной сотериологической ориентацией является освобождение от сансары, достижение единения — тождества с Брахманом или Атманом:

Те, кто тождества сердцем достигли,
уже здесь победили сансару;
чист ведь Брахман и самотождествен:
значит, в Брахмане их обитанье.

(5:19)

Восхождение к «истинному знанию» начинается с точного знания индивида о своей внутренней структуре. Затем следует медитация, завершающаяся полной деструкцией всех привязанностей и тем самым достижением состояния «устраненности»: человек освобождается от всего «телесного», как олень сбрасывает рога или птица отлетает от падающего в воду дерева [27, с. 190], он обретает свою истинную самость.

Знающий отличается «беспечальностью», «лучезарностью», обретенной благодаря стабильности, успокоенности сознания. «Сознание, растворенное в [идее] самости, — говорится в „Йога-сутре" Патанджали, — перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только-самостью. Сказано в этой связи: „Размышляя об атмане как о том, что есть лишь атман, поистине [йогин] приходит к совершенному знанию: „Я есмь"» [26, с. 104].

Еще более детально, чем в санкхья-йоге, брахманистская эпистемология разработана в ньяя-вайшешике. Здесь к трем упомянутым выше праманам добавлена четвертая — сравнение, вторая — логический вывод — делится на три класса, а четвертая — слова авторитета — на два, исходя из того, являются ли предметы авторитетного слова «видимыми» или «невидимыми». Более того, все праманы подвергаются исследованию через критику действительных и потенциальных возражений по их дефиниции и опровержение последних [28, с. 39].

В ньяя-вайшешике сформулирована теория о пятичленном силлогизме (тезис, основание, пример, применение и вывод), «вершину которой», по словам Ф.И. Щербатского, составила теория логических ошибок [30, с. 79]. Именно потому, что в ньяя-вайшешике логика обрела статус протонаучной дисциплины, основываясь на «реалистической» онтологии, она вступила в острое противоречие с буддистской логикой. Первым из буддийских мыслителей, ниспровергшим логику ньяя-вайшешиков, был Нагарджуна (II—III вв.), положивший начало продлившейся много веков полемике по проблемам эпистемологии между двумя основными подхо-

дами индийской религиозно-философской традиции, так называемым реалистическим и идеалистическим.

Индийская реалистическая онтология признавала реальность внешнего мира и отсюда возможность его познания индивидом. «Не существует ни врожденных идей, ни априорных принципов. Все приходит к познающему индивидууму извне... Познание... постигает внешнюю реальность, реальность саму по себе» [там же, с. 77 – 78].

Прямо противоположна онтологическая установка буддизма, отрицающая реальность существования как бытия, так и небытия. «Будда учил, — утверждает Нагарджуна, — избегать [крайностей теорий] возникновения и уничтожения. Поэтому нирвана логически не связана ни с бытием, ни с небытием. Если бы нирвана была двоякой — и бытием и небытием, то и освобождение было бы и бытием и небытием. Но это логически невозможно... Прекращение всех восприятий и прекращение всех умо-миропроявлений **(prapa ca)** — вот благо» [29, с. 58]. Отсюда и отказ Будды рассуждать или отвечать на какие-либо метафизические вопросы, предпочитая этому молчание. Парадокс, однако, заключается в том, что, несмотря на все сказанное выше, именно буддисты проявили себя как наиболее искусные мастера диалектической логики, приемы которой были применены ими в полемике со своими идейными противниками в Индии, а затем и в других регионах распространения буддизма.

2. КИТАЙСКАЯ МОДЕЛЬ РЕФЛЕКСИИ

Несмотря на географическое соседство Индии с Китаем и распространение на территории последнего еще в первые века н. э. буддизма, влияние индийской философской традиции не оказало значительного воздействия на китайскую духовную культуру. Буддизм оказался бессильным изменить автохтонный китайский менталитет и тип рефлексии. Знаменитая Китайская стена веками оставалась не только важнейшим из памятников китайской архитектуры, но и самым ярким символом изолированности Китая, его отстраненности от происходящего в мире, его принципиального культурного своеобразия, включая специфику типа мышления.

Китайская модель рефлексии детерминировалась прежде всего тем особым мировидением, которое рассматривало универсум как самодостаточную, саморегулируемую динамичную систему с имманентно присущим ей порядком. В отличие от характерного для греческой и индийской, т. е. других автохтонных философских традиций, китайская не признавала существования некой внешней силы или принципа, отличающегося совершенством, объективностью, универсальностью, постоянством, — принципа, порождающего этот мир и в то же время привносящего в него порядок. Отсюда отсутствие различения Бытия от небытия, идеального и материального; категориального дуализма как такового. Порядок — «**ли**» имманентен миру, содержащему в себе собственные организующие, упорядочивающие принципы. А раз так, задача состоит не в том, чтобы вскрыть линейную причинную связь, а в том, чтобы осознать взаимозависимость, коррелятивность всей «тьмы вещей». Отсюда и своеобразие китайской модели мышления, мыслительной стратегии.

Коррелятивному, ассоциативному мышлению соответствует особая методология — символизация пространственно-числовых структур, именуемая по-китайски **сян шу чжи сюэ** — «учение о символах и числах», коротко называемая некоторыми синологами нумерологией. Аналогом китайской нумерологии в Европе, по словам А.И. Кобзева, была пифагорейско-платоническая аритмология, или структурология (в терминах А.Ф. Лосева), для которой также центральными были категории символа/образа и числа. Однако если в Европе аристотелевско-стоическая логика возобладала над пифагорейско-платонической нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию — протологику моистов, школы имен (**мин цзя**), отчасти легистов (**фа цзян**) и Сюнь-цзы.

Нумерология представляет собой формализованную систему, состоящую из математических и математикоподобных объектов, связанных между собой символически, ассоциативно, эстетически. Остов нумерологии — три вида графической символизации: геометрические формы — «символы» (триграммы и гексаграммы), цифры — «числа», иероглифы — **инь–ян** и **у син** (пять элементов).

Несмотря на крайнюю формализованность, нумерология тем не менее вполне антропо- и социоцентрична. Исследователи обращают внимание на то, что специфика главных нумерологических классификаций определена человеческим фактором. Исходные для нее числа 2, 3 и 5 («От рождения вещам присущи двоичность, троичность, пятеричность»): «двоица образов» инь и ян — женское и мужское начало; «три материала» — «небо, человек, земля» — система, концентрирующаяся на человеке, пять элементов — «вода, огонь, дерево, металл, почва» — по своему изначальному смыслу суть основные категории предметов хозяйственно-трудовой деятельности человека [31, с. 34]. (Заметим, что те же три числа были основополагающими для вычислительной практики в Древнем Вавилоне.)

Символы и числа соотносятся китайцами с вполне реальными пневмой (**ци**) и вещами-объектами (**у**). Об этом, в частности, говорится в историческом сочинении «Цзо чжуани» (V–IV вв. до н. э.): «Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа». Фактически вся космологическая система подвергается тотальной числовой оформленности.

Нумерология, имеющая дело с символами и числами, могла стать опосредующим звеном для перехода от эмпирики к логике. Однако эта потенциальная возможность не была реализована.

Одним из объяснений может быть отсутствие в классической китайской философии развитых форм идеализма, что влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только собственные — логические — законы.

Доминирующая культурная диспозиция рассматривает всю «тьму вещей» как постоянно взаимодействующее разнообразие, ориентированное на поддержание гармонического единства. Идея единства символизирована, в частности, принципом «**хэ**». Примечательно, что явно под влиянием марксистских установок на закономерность диалектической борьбы противоположностей некоторые современные китайские и российские синологи переводят «хэ» как принцип достижения единства че-

рез противоборство [32, с. 34 — 37]. Однако неоправданность такого перевода вполне очевидна даже для тех, кто, не владея китайским языком, попробует вчитаться в китайские классические тексты. В качестве одного из многочисленных примеров можно привести текст беседы правителя царства Ци Цзин-гуна (547 — 490 до н. э.) с советником. Последний, объясняя правителю смысл принципа «хэ», говорит: «Единство-хэ подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, уксус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства-хэ» [там же, с. 37].

Единство, таким образом, достигается не через столкновение противоположностей, разрешающееся, «снимаемое» в конечном счете синтезом, представляющим некое новое образование, а посредством гармонизации, сбалансированности наличествующих элементов многообразия. Отсюда и особенность деятельной, а также увязываемой с ней ментальной установки: стремиться к гармонии, опираясь на традицию предков, отличавшихся умением не нарушать мировой гармонии.

Указанная особенность проявляется в специфике терминов, используемых в китайском языке для обозначения познавательной деятельности. Три из них наиболее значимы: **сюэ** (изучение), **сы** (размышление, рефлексия), **чжи** (знать, предвидеть, реализовать).

Первый термин — «изучение», но не в привычном для европейца смысле (обретение знания посредством рефлексии), а в традиционно конфуцианской трактовке знания как усвоения традиции, осведомленности о ней. Конфуций говорил: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее» [5, с. 153].

Термин **сы** означает размышление, рефлексию в определенном смысле слова — исключительно по поводу усвоения традиции и ее применения в настоящей жизни. Наконец, **чжи** также соотносится только с традицией, означая мудрость, знание, позволяющие следовать мудрости предков, т. е. традиции. Словом, все три термина предполагают ориентацию не на познание ранее неизвестного, не на новацию, а на верность, приверженность сложившемуся миропорядку. Красноречивее всего говорит об этом сам Великий Учитель: «Тот, кто повторяет старое, узнает новое» [там же, с. 144], «Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти — это и есть [способ] постижения знаний» [там же, с. 154].

Если в западной традиции философия ассоциируется с постоянным скепсисом, неустанностью поиска истины, то для китайской типично осуждение сомнений, утверждение их бесплодности, а потому вредности. Конфуций наставляет: «Больше слушать, не придавая значения тому, что вызывает сомнение» [там же, с. 144] или «Мудрый не испытывает сомнений» [там же, с. 158]. Словом, можно сказать, что в отличие от западноевропейской установки: «Сомневаться и размышлять», китайская утверждает: «Учиться и только учиться», как говорил Конфуций, «учиться и время от времени повторять изученное» [там же, с. 140]. Целью познания оказывается постижение не истины, а того, что является правильным, т. е. порядка. Правильно же мыслить означает способность классифицировать, как говорил основатель китайской исторической науки Сыма Цянь, «классифицировав, можно познать». Короче говоря, с точки

зрения представителей традиционной китайской мысли, «сосчитать и облечь в геометрическую структуру, т. е. составить таблицу, разложить по клеткам, классифицировать, даже без намека на логическое упорядочение — значит добиться достаточной, а порой и окончательной познавательной оформленности» [31, с. 24].

3. ВЕРА И ЗНАНИЕ В МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

По сравнению с Индией или Китаем типы философствования, присущие духовной культуре мусульманского мира, наиболее близки по своему характеру к тем, которые принято отождествлять с культурой Запада. Два обстоятельства представляются наиболее значимыми при объяснении данного явления. Во-первых, наличие многих сходных черт между исламом и христианством как двумя монотеистическими религиями, в свою очередь тесно связанными с монотеизмом иудаизма. Во-вторых, решающее влияние греческой философии на становление собственно философской мусульманской традиции — фалсафа.

Тексты Корана и Сунны дают основания утверждать, что знание рассматривается в исламе в качестве одной из наиболее важных духовных ценностей. Согласно Преданию, Мухаммед наставлял: «Поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина» или «Ищи знание, даже если оно [так же далеко, как] Китай, ибо поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина». Вопрос, однако, заключается в том, что понимается под словом «знание», в чем усматривается его источник.

Как уже отмечалось в гл. 4, первыми «задумавшимися» и «пререкающимися» в среде мусульман были кадариты, споры которых с противниками — **джабаритами** (от слова **джабр** — «принуждение»), отрицавшими за человеком свободу выбора, положили начало рефлексии вокруг текстов Писания и Предания. Эта полемика содействовала созданию одновременно религиозной догматической системы и религиозной философии. Кадаритско-джабаритские споры задали полемическое поле, выделили первую абстрактную проблему — свобода воли и предопределение, вокруг которой начала разворачиваться теологическая контроверсия.

Кадаритско-джабаритская полемика нередко сравнивается исследователями с полемикой между сторонниками Пелагия и Августина. Однако сходство здесь все же достаточно формальное. Общей была проблема дискурса, но не методы, приемы его ведения; интеллектуальные усилия кадаритов были «ориентированы не столько на поиск объективной истины в споре, сколько на доказательство неправоты противоборствующей стороны. Их критика — негативная, „сокрушающая", а не позитивная, „объясняющая". Здесь видна лишь робкая попытка сделать мышление и речь, конкретно собственное мнение — убедительным и доказательным. В полной мере активное использование приемов „объясняющей" критики выпало на долю мутазилитов» [33, с. 43].

Мутазилиты первыми в мусульманском обществе осмелились рассуждать о путях Господних, о природе добра и зла в категориях рациональности. Их основной посылкой было утверждение о том, что Богу противно все, что противоречит разуму или игнорирует благо людей. Описывая воззрения мутазилитов, выдающийся мусульманский историограф ***Шахрастани*** (ум. 1153) отмечал: «...они сходились в том, что человек способен [на

самостоятельные действия], творец своих поступков — хороших и плохих, заслужит в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает... Благо и мерзость следует познавать разумом» [22, с. 55—56]. Шахрастани упрекал мутазилитов за «согласие с философами», «неумеренность в изложении учений философов», за придание теологии характера предосудительного занятия, чреватого забвением «доброй старины».

Мутазилитская «ересь» была осуждена и отвергнута на время благодаря сокрушительной критике традиционалистов, в первую очередь ***Ахмада Ханбала*** (770—855) и его последователей, поддержанной аббасидским халифом ал-Мутаваккилем. Тем не менее никаким репрессиям не удалось окончательно задушить стремление к рационализации теологического поиска. Мутазилизм оставил неизгладимый след, именно благодаря ему на смену примитивно-бездумному традиционализму ранних мусульманских богословов и экзегетов пришли **ашариты** (названные по имени основателя — ***Абу-л-Хасана ал-Ашари,*** ум. 935).

Первое систематическое изложение ашаритской доктрины было дано ***Абу Бакром ал-Бакиллани*** (ум. 1013), перу которого принадлежит трактат «ал-Тамхид» («Пропедевтика»), открывающийся обсуждением проблемы природы знания или «науки» — **илм.** Последняя определена автором как «знание предмета таким, каков он реально есть». Знание разделяется на две категории: на вечное знание Бога и временное или творимое знание тварей, способных познавать (к ним относятся люди, ангелы, джинны). Последнее в свою очередь делится на знание необходимое, или интуитивное, и дискурсивное.

Необходимое знание не может подвергаться сомнению в отличие от знания дискурсивного. Ашариты вслед за мутазилитами признавали значение рационального знания, но в отличие от последних строго ограничивали его пределы. По двум основным вопросам, а именно: возможно ли рациональное познание Бога, независимое от Откровения, и знание добра и зла, предшествующее Откровению, ашариты заняли антимутазилитскую позицию [42, p. 210—211].

Мусульманская традиция теологической рациональности проявилась наиболее последовательно и ярко в лице ***ал-Газали,*** трактат которого «Воскрешение наук о вере» по богатству представленных в нем идей, касающихся проблемы знания, оценивается как не имеющий себе равных во всей мусульманской литературе [34, с. 105].

Трактат открывается приписываемым пророку Мухаммеду речением, гласящим: «Стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина». Далее ал-Газали дает свое понимание концепции «знания».

Автор «Воскрешения наук о вере» говорит о существовании четырех определений «разума». Во-первых, это «качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами». Способность к разумению, по словам ал-Газали, «так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и Сунна так же соотносятся с этой способностью в ее действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением» [21, с. 92—93].

Во-вторых, «разум есть некоторые необходимые знания, такие как знание возможности возможного и невозможности невозможного» [там же, с. 93]. В-третьих, разумом называются знания, «которые черпаются

из опыта... того, кто научен опытом и жизнью, называют разумным» [там же, с. 94]. Наконец, разум — это способность познавать последствия действий, а отсюда и контроля за теми из них, которые ведут к «скоротечным наслаждениям». Суммируя в целом все четыре определения разума, можно утверждать, что это дар, которым Аллах «осчастливил людей» [там же]. Именно посредством указанного дара люди и постигают знание.

Ал-Газали категоричен в своем утверждении: «...окончательным выводом, не подлежащим сомнению, является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения» [там же, с. 89]. Речь, таким образом, идет исключительно о знании религиозных предписаний и догматики. Что же касается метафизических проблем, они не подлежат разумению. Скажем, человек «не обязан открыть для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств» смысл основного коранического речения: «Нет бога, кроме Бога, и его Пророк — Мухаммед». По мнению ал-Газали, «достаточно, чтобы он (человек. — *М. С.*) поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств» [там же]. Не следует человеку размышлять и по поводу обрядовых предписаний, его обязанность — лишь знать о них и следовать им в своей повседневной жизни.

Согласно ал-Газали, вера заложена в душах отроду. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил». Гласит же Коран: «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладатели рассудка» (38:28). Словом, речь идет не о каком ином знании, как о знании *верователь*ном [35], в полном согласии с приписываемым Пророку речением: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему» [там же, с. 95].

Ал-Газали подверг критическому рассмотрению положения мусульманской теологии, суфизма, исмаилизма и фалсафа, т. е. всех основных направлений исламской мысли. Из философов основными объектами его критики стали Аристотель, ал-Фараби и Ибн Сина. Примечательно при этом, что, доказывая несостоятельность философского пути познания, сам ал-Газали постоянно использовал философские методы опровержения, широко прибегая к приемам греческой логики. Отсюда и парадоксальность ситуации, при которой опровергатель философии, каким несомненно был ал-Газали, столь же несомненно внес в ее развитие весьма весомый вклад.

Движущей силой его собственного поиска истины было сомнение, скепсис. Скептицизм ал-Газали столь велик, что это позволяет некоторым исследователям утверждать, будто он «доходит до высшей степени интеллектуального скептицизма и за семь веков до Юма, разрывая путы причинности, лезвием диалектики доказывает, что мы не знаем ни причины, ни следствия, а лишь то, что одно следует за другим» [50, p. 103], и что, более того, после ал-Газали «Юму больше нечего сказать» [51, p. 74].

Отдавая должное вкладу ал-Газали в развитие мусульманской философии, следует в то же время избегать модернистской интерпретации взглядов средневекового теолога, который, признавая значимость разума в познании истины, тем не менее настойчиво подчеркивал наличие

более высокого и достоверного источника знания — **заук** (букв. «вкус», «вкушение»), мистической интуиции. В целом можно сказать, что ал-Газали предпринял попытку критики и в то же время некоторого «синтеза» всех известных его современникам подходов к познанию; именно ему принадлежит заслуга примирения мусульманской теологии с суфизмом и возведения последнего в ранг «Божественной науки».

Будучи мистическим направлением, суфизм естественно выступает с позиций иррационализма. «...Произведения теософских суфиев полны критики „рационалистов" и умаляют значение разума по сравнению с интуицией, что *создает впечатление* (курсив мой. — *М. С.*), будто суфии архивраги философии» [52, p. 145]. Однако критика суфиев направлена не столько против философского рационализма, сколько против рационального обоснования теологических установок.

Настаивая на трансцендентности Бога, мусульманская теология исключает возможность постижения Абсолюта: разъединенность Бога и человека не оставляет для последнего иного выхода, кроме принятия на веру коранического «знания». Суфии же, хотя и полагают, что Истина-Бог до конца не постижима, допускают, однако, вероятность максимального «приближения» к ней.

Суфийский взгляд на человека как на микрокосм, признание его астролябией Божественного неизмеримо поднимают его статус по сравнению с тем, какой отводит индивиду исламская теология, связывающая его исключительно с дольним миром. Именно потому, что человеку оказано «доверие» быть хранителем Божественного, он способен постигать Абсолют. «Невежество» его, однако, состоит в том, что он «забыл» о своем предназначении и ищет Истину-клад повсюду, кроме самого себя.

В одной из притч «Маснави» — религиозно-философской поэмы Джалал ад-Дина Руми — суфий, отправившийся с приятелем гулять в сад, вместо того чтобы любоваться красотой природы, уединился. На вопрос приятеля, почему он сидит с низко опущенной головой и не обращает внимания на то, что вокруг, на «знаки Божественного милосердия», суфий отвечает, что эти знаки лучше зрить в собственном сердце [53, b. 4, 4286 – 4289].

Суфийская установка на постижение Истины посредством самопознания может показаться противоречащей постоянно повторяемым призывам мистиков к забвению, уничтожению личного «я». Противоречивости здесь тем не менее нет, ибо имеется в виду забвение того «я», которое является феноменальным, во имя обнаружения истинного, сущностного «я».

Разрушил дом и выскользнул из стен,
Чтоб получить вселенную взамен.
В моей груди, внутри меня живет
Вся глубина и весь небесный свод.

[36, с. 530]

«Смерть» феноменального «я» открывает путь к сущностному знанию, при котором отсутствует расчлененность на объект — субъект и постигается истина единства бытия.

Каковы средства познания, которыми располагает человек? Суфии считают, что разум **(акл)** играет позитивную роль лишь в ограниченной

области познания. Заключения его выводятся на основании показаний органов чувств, свидетельства которых чрезвычайно обманчивы. У Руми есть притча о слоне, помещенном в темной комнате. Люди, желая понять, что за объект находится перед ними, ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба; другой, потрогав ухо, сказал, что это большое опахало; третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны; четвертый, пощупав спину, пришел к выводу, что перед ним большой трон. Притча завершается констатацией того, что свидетельства наших органов чувств поверхностны, неистинны.

Суфии обращают также внимание на статичный характер познавательной способности разума. Слово **акл,** напоминают они, происходит от «икал» (букв. «путы», «стреноживание»). Реальность же отвергает какие-либо ограничения, она сравнима с беспрестанным Божественным «дыханием», т. е. отличается постоянной изменчивостью.

Сердце, а не разум, по убеждению суфиев, является главным органом познания. «Познание есть постижение сердцем, — утверждал Ибн Араби. — От природы сердца всегда чисты, отполированы и ясны. Каждое сердце, в котором Божественное присутствие проявляет себя... есть сердце очевидца... То, что не подвластно разуму, доступно сердцу» [34, с. 188—190].

Призывая отказаться от трезвости дискурсивных рассуждений и впасть в «замешательство», суфии тем самым освобождают человека от установок, навязываемых ему извне; они уповают на силу инстинкта, раскованного, бессознательного, свободную стихию воображения.

Процесс познания нередко сравнивается суфиями с опьянением, ведущим к экстазу, безумству.

Чтоб охмелеть, не надо мне вина —
Я напоен сверканьем допьяна.
Любовь моя, я лишь тобою пьян,
Весь мир расплылся, спрятался в туман,
Я сам исчез, и только ты одна
Моим глазам, глядящим внутрь, видна.
Так, полный солнцем кубок пригубя,
Забыв себя, я нахожу тебя.
Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира — исчезаешь ты.

[36, с. 520—521]

В этих стихах арабского поэта-мистика ***Ибн аль-Фарида*** великолепно передана суть суфийского понимания познания: Истина раскрывается только в личном опыте. Аутентичное знание обретается сердцем, воссоздающим в воображении объект любви — Бога. Эта идея получила наиболее полное выражение в творчестве Ибн Араби. Он усматривал основную функцию воображения в гипостазировании того, что не является конкретным. Сновидения, откровение и творчество — области, включенные им в символическую деятельность воображения.

По существу, согласно суфиям, воображение *служит* интеллекту: выполняет посредническую роль, абстрагируя образы, возникающие при чувственном восприятии, прежде чем передать их разуму. С помощью разума, интуиции, воображения человек приближается к Истине.

В принципе его познавательные способности неисчерпаемы, и он обязан постоянно их совершенствовать, иначе лишь формы откроются ему, суть же вещей останется скрытой.

Мусульманские мистики делят людей на духовную элиту, которой доступно эзотерическое знание, и обыкновенных людей, своего рода чернь. Первые — пророки и святые, они сродни универсальному Разуму. Обычный же человек, стремящийся познать Истину, должен вступить на путь совершенствования, предварительно избрав наставника, чтобы следовать за ним как за проводником. Влияние традиционного богословия, таким образом, подменяется влиянием института суфийского наставничества. Практика орденов показывает, что шейхи становились неоспоримыми авторитетами, беспрекословное подчинение которым становилось нормой поведения мюридов. В то же время суфизм готов признать существование людей, обладающих «собственным факелом», т. е. тех, кто, достигнув совершенства, способен быть свободным от следования предписанным нормам.

Идея обретения знания путем самосовершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Человек обретает самоценность, лучшее в нем рассматривается как итог собственных усилий, направленных на самоактуализацию. Знание и нравственное совершенство оказываются нераздельно связанными. Мысль о том, что «всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью (**зат**)», весьма четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания, высвечивая ее принципиальное отличие от мусульманской схоластики: безличной истине противопоставляется истина личная, корпоративности — индивидуализм, традиционализму — антитрадиционализм, теологической запрограммированности — спонтанность интуитивного озарения. Даже тогда, когда позиция суфизма выглядит совпадающей с официальной богословской, более пристальный взгляд позволяет обнаружить их нетождественность.

Верно, что суфии, как и теологи, постоянно утверждают: «Бог непостижим». Но если агностицизм исламской теологии подразумевает бессмысленность усилий, направленных на постижение Истины, и отсюда необходимость подчинения букве священных текстов, предписаний, диктуемых богословием, то суфизм содержит в себе нечто иное: признание непознаваемости Абсолюта означает бессмысленность принятия на веру каких-либо догм, требует постоянного поиска, утверждает тем самым бесконечность процесса познания. «Тоска по скрытому знанию» — такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске Истины, смысл которой *в беспредельности* человеческих дерзаний. Такая установка суфизма превращала его в потенциального союзника философии, позволила Ибн Сине назвать суфиев «братьями во истине», несмотря на присущий мистикам скепсис к философскому методу познания — рационализму, а также разнонаправленность мистического и философского познаний. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, интериоризовано. Знание же, которое ищет философ, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

В отличие от других направлений мусульманской мысли, представители фалсафа не просто признают роль разума в процессе познания, но создают учение о разуме как высшей способности человека и мери-

ле Истины. «Символом греческой философии» в мусульманском мире стал Ибн Сина. В знаменитом трактате «Даниш-намэ» («Книга знаний») Ибн Сина называет логику наукой-мерилом (на фарси «таразу» — букв. «весы»), доказывая, что «всякое знание, которое не взвешено на весах [разума], не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием» [37, с. 60].

Ибн Сина различает три вида доказательств: силлогизм, индукцию и аналогию, из которых наиболее достоверным считает силлогизм. Он детально описывает все виды доказательства, прежде чем перейти к рассмотрению философских наук, разделяемых им на два основных вида: науку теоретическую и науку практическую, каждая из которых в свою очередь распадается на три науки. Практическая наука, включающая в себя науку об управлении народом, бывает двух видов (а) о том, какими должны быть религиозные законы; б) политика), науку об управлении домом и, наконец, науку о самом себе, т. е. каким должен быть человек по отношению к самому себе.

Теоретическая наука в свою очередь также распадается на три вида. Первый называется высшей, или первичной наукой, т. е. наукой о том, что лежит вне природы. Это метафизика. Вторая — средняя наука — математика. Третья — низшая — наука о природе, наиболее близкая к людям, но в то же время содержащая в себе «особенно много неясностей», поскольку ее предметом является чувственное тело, постоянно находящееся в движении и изменении [там же, с. 105].

Метафизика Авиценны сосредоточена на описании и определении необходимо-сущего. «Необходимо-сущее, — пишет Ибн Сина, — таково, что бытие всех вещей исходит от него, и все вещи получают от него необходимость бытия» [там же, с. 153]. Философ, ссылаясь на изречения Корана, признает тождественность необходимо-сущего Творцу, Богу. В то же время это не только понятие онтологическое. Необходимо-сущее для Авиценны есть «абсолютно мудрое», «разумносущее» — то, из чего происходит иерархия разумов.

Признавая могущество рационального познания, утверждая, что «сила разума бесконечна, и мыслимое им является бесконечным» [там же, с. 221], Ибн Сина тем не менее признавал существование области, недоступной рациональному осмыслению, сферы мистического озарения [там же, с. 366 — 371].

За недостаточную последовательность в проведении рационалистической линии Ибн Сина был подвергнут критике со стороны Ибн Рушда — последнего из плеяды великих мусульманских перипатетиков.

Аверроэс определяет разум как «постижение сущего по его причинам», считая, что именно это и отличает разум от всех других воспринимающих сил. Разум позволяет обрести «истинное знание», которое, по определению Ибн Рушда, «есть знание вещи такой, как она есть» [38, с. 516].

Принимая во внимание критику в адрес философии со стороны теологов, Аверроэс уделяет большое внимание обоснованию ее религиозной «законности», и даже, более того, «похвальности» занятия ею [39, с. 171]. Он ссылается на авторитет Корана, целый ряд аятов которого, по его мнению, призывают мусульманина к рассмотрению и познанию сущего посредством разума, и на основании которых он приходит к заключению

о том, что «религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательств» [там же, с. 172]. Последнее философ оценивает как «орудие» мышления, которым верующий обязан владеть.

Аверроэс признает, что «исследование, опирающееся на доказательства», может оказаться в несогласии с тем или иным речением Священного Писания. В таком случае следует отказаться не от доказательного вывода, а от следования букве Корана. «Мы утверждаем со всей решительностью, — заявлял Ибн Рушд, — всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование» [там же, с. 178].

Аверроэс решительно протестовал против нападок в отношении мусульманских философов на том основании, что те заняты делом, чуждым исламскому вероучению, навеянным извне, а именно греческой философией. Культурный изоляционизм претил ему, а потому он настаивал на необходимости соблюдения преемственности в познании истины. «Всякий раз, — писал Ибн Рушд, — когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — переймем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их» [там же, с. 175].

Ибн Рушд не только «защищал» философию, но отводил ей более высокое по сравнению с богословием место. Он различает людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе относятся простые смертные, «толпа», те, «кто вовсе не способен к толкованию (священных текстов); это риторики, составляющие широкую публику... К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это *аподейктики* по природе и по науке, т. е. по философской науке» [там же, с. 193]. Словом, существуют толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат «к лучшему разряду людей», именно их Аллах выделил среди прочих.

Однако знание, доступное философам, «не подлежит разглашению», так как человека, не способного к уразумению аподейктических толкований, это «ввергает в неверие» [там же]. «Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики» [там же, с. 196]. Они — удел избранных. Вредность деятельности «диалектиков»-теологов в том и заключается, что они не «с публикой, поскольку их способы слишком темны для большинства; не с избранными, поскольку если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства» [там же]. Рассуждения теологов ведут к разнобою в трактовке священных текстов, разброду, ересям и неверию.

Философия провозглашается Ибн Рушдом не как противница религии, но, напротив, как ее «спутница и молочная сестра», указующая «избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии» [там же, с. 198 — 199].

Предпринятые Аверроэсом усилия опровергнуть критиков философии и защитить последнюю были столь решительны и убедительны, что влияние его воззрений вышло далеко за пределы мусульманского мира, войдя в историю мировой философии как особое направление мысли — аверроизм.

Важнейшие труды кордовского мыслителя были прежде всего переведены и прокомментированы еврейскими философами. Одни оценивали его как непревзойденного комментатора Аристотеля, другие, из числа поклонников, считали великим «истолкователем» Стагирита.

Несколько позже взгляды Ибн Рушда стали известны европейцам. Комментарии Аверроэса к работам Аристотеля получили распространение прежде всего в университетских кругах Парижа (примерно в 1230 г.), где в это время развернулась борьба между теми, кто стремился к переработке аристотелизма в духе католицизма, и теми, кто находился в оппозиции к ортодоксальной теологии. По поручению папы профессор богословского факультета Парижского университета Альберт Великий выступил в 1256 г. с трактатом «О единстве разума против Аверроэса», а Фома Аквинский, профессор того же факультета, спустя почти пятнадцать лет — с трактатом «О единстве разума против аверроистов».

Несмотря на нападки католических теологов, влияние аверроистских идей не прекратилось. Это побудило парижского епископа Тампье вместе с рядом французских богословов не только осудить, но и запретить 13 тезисов, приписываемых Ибн Рушду (хотя большинство из них было высказано последователем Аверроэса Сигером Брабантским). Аналогичный документ был принят в 1277 г., запрещая уже 219 тезисов. Аверроистские тезисы предавались анафеме также Жилем Римским и Раймондом Луллием на рубеже XIII и XIV вв. На протяжении трех столетий, до начала XVII в., аверроизм пользовался популярностью в Италии, особенно в университетах Болоньи и Падуана.

В сравнении с Европой тем более поразительна и примечательна судьба аверроизма в пределах мусульманского мира. Идеи Ибн Рушда, располагавшие к развитию рационализма и научного знания, оказались здесь обреченными. Теология одержала над философией фактически полную победу.

Чем объяснить «угасание» рационалистических тенденций на мусульманском Востоке после трех по истине золотых веков взлета фалсафа и процветания естественных наук? Помимо неблагоприятных условий исторического, социально-экономического и политического порядка, в немалой степени причиной тому послужила общая для всех традиционных обществ доминанта нормативного стиля мышления.

Вопрос о причинах инерционности, характеризующей на протяжении многих веков духовную жизнь за пределами западного мира, стал предметом споров и дискуссий. Консервация идейных традиций объясняется своеобразием социально-экономической и политической организации, условно именуемой иногда «азиатским способом производства»; самобытностью мироощущения и мировидения, детерминированной климатом, географическим положением, природными условиями; особенностями языковых структур и т. д. Не исключено, однако, что ключевое значение в этом споре имеет фактор «начала» интеллектуального поиска, генезиса теоретизированного мировоззрения.

В отличие от Греции в Индии и Китае переход от мифологии к философии был осуществлен на базе сильно оформленного и чрезвычайно укорененного *ритуала.*

В Индии ядро ритуала составляло жертвоприношение. Веды, араньяки, упанишады, т. е. тексты, на базе которых выстраивались впоследствии теоретические построения, имели не познавательную, а преимущественно практически-эсхатологическую ориентацию. Авторов указанных текстов более всего интересовали вопросы не о том, существует или нет бессмертие, а то, как его достичь. Они добивались бессмертия при помощи особого рода *ритуального знания* с характерным для него «признаком длящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т. д.), сопровождающего тот или иной *внешний* ритуальный акт, речевой и/или телесный» [40, с. 61 и др.]. Физический ритуал постепенно заменялся речевым и ментальным.

Хранителями навыков ментального ритуала и его «разработчиками» был особый класс людей — **гуру**, наставников, учителей. Потому и принято говорить об *учительской традиции* как основном способе трансляции знания в истории индийской культуры.

Выше уже говорилось об огромной значимости ритуала в различных сферах китайской жизни. Его роль в становлении философии была решающей, тем более в свете широко распространенного мнения об отсутствии в Китае «настоящей» мифологии, во-первых, потому, что мифологическая традиция здесь чаще всего историзована, т. е. связана с определенными историческими лицами, героями, а во-вторых, мифология представлена преимущественно в виде отдельных фрагментов, а не целостных мифов.

Если в Индии ритуал, как уже отмечалось, имел практически-эсхатологическую направленность, то в Китае наблюдается ориентация на поддержание порядка мира *явленного* и упорядочение отношений между ним и миром неявленного. Ритуал призван гармонизировать небо, землю и человека.

Примечательно, что особая роль в поддержании гармонии приписывается музыке. Первозвук присутствует во всех известных фрагментах, имеющих отношение к космогонии. Вот как об этом говорится, например, в своеобразной энциклопедии духовной культуры эпохи становления общекитайской цивилизации «Люйши чуньцю»: «Истоки музыкального звука чрезвычайно далеки-глубоки. Он рождается [с той] высотой-интенсивностью, которая уходит в [неявленное] великое единое **[дао].** Великое единое **[дао]** задает двоицу прообразов — **лян и**, двоица прообразов задает соотношение **инь–ян.** Изменяясь, это соотношение [за счет] поляризации сил **инь** и **ян** [усиливается], образуя [индивидуальный] звуковой [образ]. [Перемешиваясь] как хаос-**хуньдунь**, [звуковые образы] распадаются и вновь образуются, образуются и вновь распадаются — [все это мы] определяем как постоянный закон неба-природы» [41, с. 41].

Китайская космогоническая модель описывет эманирующий мир как гармоничный музыкальный ряд **(люй),** в котором основной тон — так называемый Тон Желтого Колокола, выступающий аналогом Дао.

Музыка, согласно представлениям китайцев, есть таинственный дар, перешедший от героев архаики, а к тем, в свою очередь, — от божеств-предков. Музыка содержит в себе «знание предков», облеченное в числовые соотношения [там же, с. 45].

Ритуальная музыка — «правильна», она резонирует первозвук, она гармонична, как идеальный музыкальный звукоряд. Тем не менее подобно музыкальному инструменту, нуждающемуся в периодической настройке, музыка-ритуал подвержена «ущербу» под влиянием внешних воздействий, а потому требует время от времени исправления **(сю).** Осуществляет такого рода настройку-исправление мудрец **(шэнжень),** выступающий в качестве своего рода «основного тона» внутри социума [там же, с. 60 – 61].

Основной тон задается из центра, откуда исходит всякий звук. Чем больше удаленность от центра, тем больше вероятности искажения, отступления от Порядка-Истины. Вот почему возвращение к истоку, к прошлому определяет особенность китайской культурной диспозиции в целом и рационального дискурса в частности. Путь познания ориентирован не на открытие новых рубежей, а на возврат к прошлому, к некой «базе данных», которой обладали далекие предки.

Незыблемость авторитета ритуала, его определяющая роль в генезисе индийской и китайской философской мысли жестко детерминировала границы философского дискурса. Если мифология с характерным для нее полетом человеческой фантазии допускала многовариантность моделей мира, открывавшую возможность разнообразия дискурса, методов теоретизирования, то ритуал жестко ограничивал такую вариативность, накрепко привязывая рефлексию к традиции.

Механизм, препятствующий инновациям, в мусульманском мире был иным. Хотя и здесь, кстати, генезис философии также не был напрямую связан с мифом. Арабские письменные источники содержат чрезвычайно скудные сведения о мифотворчестве в арабской среде. Теоретическая рефлексия у арабов фактически берет начало от их обращения в мусульманство. Основные же догматы исламского вероучения (сильно выраженное фаталистическое кредо, вера в конечность, т. е. совершенство пророчества Мухаммеда, утверждение шариата в качестве не подверженного пересмотру закона Аллаха и др.) предрасполагали к канонизированному стилю мышления. Напомним, что право на самостоятельное суждение — иджтихад — было запрещено спустя два столетия после возникновения ислама. Даже самые независимые умы считали «непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата», утверждая, что «эти начала суть вещи Божественные, находящиеся выше человеческого разума, а поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны» [38, с. 513].

Все сказанное не означает, что на Востоке вообще невозможно было отклонение от традиции, не имели место разномнение, многовариантность рефлексивных тенденций. Однако история развития духовной мысли в рассматриваемых регионах свидетельствует о том, что фактически до конца XVIII в. здесь доминировал нормативный стиль мышления.

Библиографические ссылки

1. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1.

2. The Principal Upanishads. Ed. with introduction, text, transi, and notes by S. Radhakrishnan. L., 1953.

3. *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. М., 1979.

4. Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.

5. Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1.

6. *Ал-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

7. *Ибн Сина.* Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1990.

8. *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

9. *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.

10. *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993.

11. *Маймонид М.* Путеводитель колеблющихся // Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960.

12. *Ибн Араби.* Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.

13. *Ибн Рушд.* Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

14. Законы Ману. М., 1960.

15. *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

16. Дхаммапада. М., 1960.

17. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

18. *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.

19. *Эймс Р.* Индивид в классическом конфуцианстве: модель «фокус—поле» // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

20. *Григорьева Т.П.* Даосская и буддийская модели мира // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

21. *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. М., 1980.

22. *Аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах. М., 1984. Ч. 1.

23. *Игнатенко А.А.* Ибн Хальдун. М., 1980.

24. Общая история философии. СПб., 1910. Т. 2.

25. *Гессе Г.* К моим японским читателям // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.

26. Классическая йога: «Йога-сутры» Патанджали и «Вьясабхашья». М., 1992.

27. *Шохин В.К.* Рационализм классической санкхьи: история и типология // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988.

28. *Шохин В.К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки // Там же.

29. *Андросов В.П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны // Там же.

30. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

31. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

32. *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.

33. *Султанов Р.И.* К истории становления теологического рационализма: Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристи-

ки // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990.

34. *Роузентал Ф.* Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

35. *Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

36. *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия Средних веков. М., 1975.

37. *Ибн Сина* [Авиценна]. Избранные философские произведения. М., 1980.

38. *Ибн Рушд.* Опровержение опровержения: фрагменты // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока XI—XIV вв. М., 1961.

39. *Ибн Рушд.* Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагдеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.

40. *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

41. *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990.

42. *Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. N.Y.; L., 1983.

43. *Schweitzer A.* Indian Thought and Its Development. Bombay, 1960.

44. *Nakamura N.* The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964.

45. *Halbfass W.* Tradition and Reflection: Exploration in Indian Thought. Albany, 1991.

46. *Weber M.* Essays in Sociology. N.Y., 1974.

47. See: *Kai-wing Chow*. Ritual, Cosmology and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Confucian Ethics // Philosophy East and West. 1993. Vol. XLI. № 2.

48. *Muller M.F.* The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi, б. г. (репринт 1919 г.).

49. *Shekhawat V.* Specific Cultures and Coexistence of Alternative Rationalities: a Case Study of the Contact of Indian and Greco-European Cultures // Journal of Indian Council of Philosophical Research. New Delhi, 1992. Vol. IX. № 2.

50. *Macdonald D.B.* The Life of al-Gazali // Journal of the American Oriental Society. N.Y.; New Haven, 1899. Vol. 21.

51. *Renan E.* Averroes et averroism. P., 1903.

52. *Rahaman F.* Islam. L., 1966.

53. *Rumi T.* Mathnawi. Vol. 1—8. L., 1925—1940.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ВВЕДЕНИЕ

Русская философская мысль на переломе XIX – XX вв. — вершина развития отечественной философии, время Владимира Соловьева и эпоха религиозно-философского ренессанса. Однако не следует забывать тысячелетнюю историю ее развития. Как немыслимо, скажем, в области литературы все внимание сосредоточивать только на Пушкине, Толстом или Достоевском и их времени, так неправомерно рассматривать наиболее ярких философов Серебряного века вне их связи с предшествовавшей традицией. То, что стало хорошей школой в истории отечественной филологии, а именно рассмотрение всего литературного процесса от древнерусских и византийских основ, должно стать нормой в истории философии — изучение философского процесса с самых ранних форм, в максимальной полноте охвата и предельно адекватно подлинному бытованию мысли в разнообразии жанров, интенций, способов выражения, объективизации идейного содержания в разнообразии памятников культуры.

Необходимо учитывать типологические черты русской мысли, особенно допетровского ее периода, когда она, подобно всей культуре Древней Руси, эволюционировала не синхронно западноевропейской, но в опосредованной связи с ней. Близкая тематика, общие способы осмысления сугубо философских проблем, синхронизация в динамике развития придут в Новое время. До этого, не зная готического, ренессансного, реформационного этапов, русская мысль развивалась по самобытной, особенной линии самореализации. Нельзя, однако, рассматривать процесс существования и эволюции отечественной философии в изоляции от европейской и мировой. Необходимо найти тонко сбалансированный подход, учитывающий общезначимый и особенный аспекты в оценке русской мысли, не впадая в крайности, односторонности подходов.

Примером такого сбалансированного подхода может служить изучение русской живописи, когда допетровский период считается не «предысторией», а начальным, зрелым, полноценным этапом всего ее исторического бытия. Сложившаяся на основе местных традиций, воспринявшая высокие образцы византийского искусства, достигшая высокого уровня еще в домонгольский период, отечественная живопись продолжила собственную творческую эволюцию не синхронно с византийской или западной, но обретая собственный самобытный путь. Сейчас никто, кроме закоренелых скептиков, не решится отрицать мировое значение древнерусской живописи, развивавшейся по иным канонам, нежели ренессансная европейская. Высокий авторитет русской иконописи объясняется не только использованием ярких красок, изысканной композиции, иными эстетическими достоинствами, но прежде всего глубоким богословским и философским ее уровнем, когда насыщенное идейное содержание выражается пластическими визуальными средствами.

Споры по поводу значимости, состоятельности, самого бытования русской мысли могут быть бесконечными. И решаться они должны не на

уровне отвлеченных дискуссий, но на основе тщательного анализа подлинных источников, продуманной методологии их анализа, с учетом местного своеобразия и при включении в европейский и мировой контекст.

Глава 1. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ (X–XVII вв.)

Древнерусская мудрость как начальный этап развития отечественной мысли имеет ряд отличительных особенностей в качестве целостного культурно-исторического феномена. С одной стороны, она восприняла некоторые элементы восточнославянского языческого мировоззрения, многокомпонентного по своему составу, поскольку древнерусская народность формировалась с участием финно-угорского, балтского, тюркского, норманнского, иранского этносов. По письменным, археологическим, этнографическим источникам специалисты (Б.А. Рыбаков, Н.Н. Велецкая, М.В. Попович) пытаются реконструировать дохристианскую картину мира и модель бытия.

С другой стороны, после принятия христианства в качестве официальной идеологии и вытеснения языческого типа мировидения на периферию сознания отечественная мысль интенсивно впитывала в себя и творчески перерабатывала через византийское и южнославянское посредничество теоретические положения, установки и концепции развитой восточно-христианской патристики. От Византии, хранительницы античного наследия, самой развитой страны раннего Средневековья, Русь получила немало имен, образов, понятий основополагающей для всей европейской культуры эллинской цивилизации, но не в чистом, а в христианизированном виде и не в полном, но в частичном варианте, поскольку греческим языком владели немногие, а имевшиеся переводы охватывали прежде всего массив святоотеческой литературы. Сочинения античных философов были известны фрагментарно, по пересказам, сборникам типа переписывавшейся с XIII в. «Пчелы», часто лишь по именам. Одним из исключений является наличие в древнерусской среде переведенного на Балканах сочинения Эпиктета «Энхиридион» с комментариями Максима Исповедника. Под названием «Сотницы» оно было включено в многосторонний обиход как аскетическое наставление монашествующим [4, с. 96 – 137].

Теперь о периодизации древнерусской мысли. На рубеже X – XI вв. происходит смена языческого типа мировоззрения христианским с внедрением богословских и философских представлений; в XII – XIII вв. раннесредневековая русская философия выступает как сложившееся явление. После кризиса, вызванного падением Руси в результате монгольского нашествия, начинается постепенный ее подъем в XIV – XV вв.; XVI в. предстает апогеем развития средневековой мысли; в XVII в. начинается постепенная замена древнерусского типа мышления новоевропейским, и средневековые каноны культуры размываются веяниями барокко.

1. СОЗИДАНИЕ ОСНОВ

Хотя древнерусское языческое мировосприятие дошло до нас в крайне фрагментарном, опосредованном, тенденциозно интерпретированном виде, его нельзя исключить из нашего рассмотрения как один из источников формирования отечественного менталитета. Современные

исследования архаических форм сознания позволяют говорить об элементах внешне примитивной, но внутренне значимой для глубинной эволюции человеческого сознания на последующих этапах, условно называемой первобытной, дописьменной, эмбриональной стадией развития мудрости или широко трактуемой философии.

Языческая и христианская модели бытия

Древнерусская языческая модель мироздания, ставшая итогом многотысячелетнего предшествовавшего пути, приняла к X в. окончательные формы. Ее установки таковы: нерасторжимость с природными циклами, поклонение стихиям, неразличение материального и духовного аспектов бытия, культ тотемов и почитание предков как способы социальной детерминации. Древнейшие мифологемы вроде «брака неба и земли» и архетипы сознания вроде «мирового древа» служили образно-символической интерпретации бытия. Тройная вертикальная структура (небо, земля, преисподняя), четверичное горизонтальное членение (север, запад, восток, юг), бинарные оппозиции (верх — низ, мужское — женское, день — ночь) не только структурировали языческое сознание и создавали своеобразный механизм объяснения мира и человека, но и содержали в себе протомодели, которые впоследствии были преобразованы в развернутые и рационализированные концепции. Источниками по реконструкции данного типа мировосприятия являются исторические хроники (записи в «Повести временных лет» о волхвах), фрагменты языческих святилищ (Перынское в Новгороде), четырехгранный и трехъярусный Збручский идол, семиотические исследования языка (В.В. Иванов, В.Н. Топоров), дохристианский пласт православной культуры (Б.А. Успенский, Г.А. Носова) и другие памятники культуры [21; 23].

Христианство вместо уравновешенного натуралистического пантеизма язычества вводит напряженное противостояние духа и материи, драматический конфликт добра и зла, олицетворяемый Богом и его супротивником дьяволом. Идею вечного круговорота, или возвращения, сменяет концепция векторного, эсхатологического, финалистического типа от сотворения мира до грядущего Страшного суда, уже присутствующая в монотеизме Ветхого Завета. Человека призывают к моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба родного этноса становится частью общечеловеческой. Все народы и все люди вовлекаются в единый поток вселенской истории. Основные парадигмы христианского мировидения в их концентрированном богословско-философском выражении воплощены не только в рукописных и печатных текстах, но и невербальных источниках, в частности в уникальном русском **высоком иконостасе,** символизирующем Summa theologiae Православной Церкви, выраженную эстетическими средствами (К. Онаш), где представлена мировая история в образах праотеческого, пророческого, деисусного, праздничного чинов с включением атрибутов почитаемых святынь местного ряда.

Средневековый храм был не только местом молитвы, но и объемной моделью космоса и социума с особой системой росписи и организации пространства. Неслучайно Э. Панофски называет готику каменной схоластикой и видит, подобно многим незашоренным узкой профессиона-

лизацией исследователям, в устройстве готического храма модель западного мировосприятия по наиболее существенным его признакам. Древнерусский храм, воспринятый от византийских крестово-купольных сакральных сооружений, содержит в себе сходную, но несколько иную модель упорядоченного бытия, менее рационализированную и динамичную, но более пластичную и гармонизированную с природой [6, с. 5—27].

Необходимость новой методологии исследования

Когда мы обращаемся к иконописи, храмовому зодчеству, произведениям пластики как философским источникам, это отнюдь не означает смешивания философии с иными видами творчества или растворение ее в нефилософском контексте, но предусматривает прежде всего учет того, что мыслительные идеальные конструкции воплощаются в разнообразии творений культуры и их объективный всесторонний анализ требует привлечения не только вербальных, но и невербальных памятников, особенно при фрагментарности и тех и других. От традиционной методологии дифференцированного рассмотрения современная наука переходит к интеграции источников и комплексному источниковедению. Именно на этом направлении может быть осуществлен качественный прорыв в историко-философском и культурологическом анализе. Сциентизм, логоцентризм, узкая вербализация касательно древнерусской мысли оспаривались и оспариваются многими нестандартно мыслящими исследователями (Е.Н. Трубецкой, Л.А. Успенский, С.С. Аверинцев).

Мешает адекватной оценке древнерусской мысли и ее прямолинейное сопоставление со средневековой западной без учета сложившихся традиций и различий. В отличие от рафинированной схоластики, языком которой была книжная латынь, где философ представлял собой узкого профессионала келейного или кабинетного типа, рассуждающего о категориях с помощью тех же категорий, отечественная мысль следовала завету славянских первоучителей святых Кирилла и Мефодия. Они положили начало переводу Библии и корпуса сопутствующих ей книг, которые были основным источником средневековых представлений о мире и человеке, на живой старославянский язык, создали развитую богословско-философскую лексику на этом же языке. И философ в свете кирилло-мефодиевской традиции есть не удалившийся от мира высокопрофессиональный интеллектуал, но прежде всего просветитель, подвижник, исповедник и нередко мученик идеи, несущий в мир не отвлеченные теоретические схемы, но вырабатывающий открытое для всех жизнестроительное учение [27].

Отсюда проистекают *характерные для отечественной философии рассредоточение ее во всем контексте культуры, тяготение к живому, яркому слову, пламенная публицистичность, отказ от нагромождения тяжеловесных конструкций, особый интерес к нравственной, антропологической, исторической тематике.* Эти черты можно рассматривать как определенные достоинства, ибо они поднимали философскую значимость культуры в целом и были обращены к самым животрепещущим вопросам конкретного исторического бытия. Однако нельзя не признать, что они же тормозили формирование профессиональной философии и ее конституирование как особого рода деятельности, которая сложилась на Западе со времен средневековых университетов. Они снижали требования к линг-

вистической подготовке философов и отвращали от фундаментального интереса к онтологической и гносеологической проблематике.

Обратимся к становлению философского знания после Крещения Руси. Новая идеология базировалась на развитой письменной основе, трепетном почитании сакральных текстов, углубленной их экзегезе. Показательна в этом отношении статья в «Повести временных лет» под 1037 г., где говорится о просветительской деятельности Ярослава Мудрого, о множестве писцов, переводивших с греческого на русский, о подлинном культе книги: «Это реки, напояющие Вселенную, это источники мудрости, в книгах — неизмеримая глубина, ими мы в печали утешаемся, они — узда воздержанию» [3, т. 1, с. 165 — 166].

Представления о философии в средневековой Руси

В древнерусских текстах, которые мы находим в памятниках письменности, даже и в самых ранних, присутствуют термины «философ», «философия», «философствовать», анализ которых показывает вкладываемое в них полисемантическое содержание. Под философами разумели: античных мыслителей, писателей, ученых (Платона, Сократа, Демосфена, Вергилия, Галена); представителей патристики, мучеников, исповедников христианства (Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Юстина Мученика); просветителей и проповедников (Константина-Кирилла, греческого богослова, произнесшего «Речь философа» перед князем Владимиром); мастеров экзегезы (Климента Смолятича, Максима Грека); деятелей искусства, умевших воплощать мудрость эстетическими средствами (Феофана Грека, Андрея Рублева); способных к необыденному мышлению людей духовного склада вроде князя Владимира Волынского, о котором сообщается в Ипатьевской летописи: «Владимир же разумел притчи и темные слова и разговаривал с епископом много о книгах, ибо был великий книжник и философ, какого не было по всей земле и после него не будет». Последняя фраза имеет этикетное значение, что свидетельствует о высоком статусе звания «философ» на Руси.

Кроме опосредованных представлений о философии через образы ее носителей чрезвычайно важно знать непосредственные о ней суждения, выраженные в определениях философии. Крупнейшим авторитетом в данной области был св. Иоанн Дамаскин, византийский богослов, гимнограф, мыслитель VIII в., «Фома Аквинат Востока». В основополагающем сочинении «Источник знания», состоящем из трех частей, первая — «Философские главы», часто называемая «Диалектикой», — содержит шесть дефиниций философии: «Философия есть познание сущего как такового... познание божественных и человеческих вещей... помышление о смерти произвольной и естественной... уподобление Богу в возможной для человека степени... искусство искусств и наука наук... любовь к мудрости». Затем, следуя перипатетической традиции, Дамаскин дает восходящую к Аристотелю классификацию философии как совокупности всех знаний и ее деление на теоретическую, включающую богословие, фисиологию, математику, и практическую, состоящую из этики, экономики, политики [34].

Подобные весьма основательные суждения о философии постоянно присутствуют в памятниках древнерусской письменности вплоть до XVII в., причем они подвергались уточнениям, как это пытался сделать

Андрей Курбский в новом переводе «Диалектики» с дополнением византийской системы философского знания латинскими нововведениями, и творческой переработке, что осуществил митрополит Даниил, добавив к шести дефинициям Отца Церкви три своих в трактате «О философии внимай разумно, да не погрешиши». Известны также определения философии Максима Грека, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича и других мыслителей допетровского периода, дающие в совокупности достаточно серьезные и разнообразные о ней представления, бытовавшие в древнерусской среде [25, т. 41, с. 357 – 363].

София Премудрость Божия

Отдельно следует остановиться на определении философии, данном ***св. Константином-Кириллом.*** В посвященном ему житии, авторство которого приписывают его ученику ***св. Клименту Охридскому,*** под философией понимается «знание вещей божественных и человеческих, насколько человек может приблизиться к Богу, который учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его». Это первая славянская дефиниция философии, сходная со вторым и четвертым определениями Дамаскина и связанная с платоновской идеей о приближении к Богу и библейской идеей о творении человека. Кроме аналитического определения философии, в жизни первоучителя проступает образно-поэтическое о ней представление, когда Божественная истина предстает перед юным еще подвижником в образе Софии Премудрости, сияющей неземной красотой. В пророческом сне происходит таинство духовного обручения, напоминающее схожую сцену в житии св. Григория Назианзина.

Образ **Софии Премудрости Божией,** вдохновенный синтез библейской девы Мудрости из Книги притч и эллинской Афины Паллады, стал одним из ключевых в русской философской традиции. Он проходит сквозь всю тысячелетнюю историю отечественной культуры и живет в многообразных ее творениях — от величественных кафедральных храмов Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска, великолепных икон и фресок, гимнографических сочинений, произведений пластики до софиологических трактатов Нового времени. Следует, однако, заметить, что этот образ изначально был в определенной мере связан с гностическими и иными нехристианскими течениями; это иногда заставляет ортодоксальное православие относиться к нему настороженно, что, конечно же, оправдано в охранительно-догматическом плане, но сужает поле интеллектуальной мыслительной деятельности в культурно-историческом отношении. Споры об отечественной софиологии продолжаются до сего дня, причем спектр оценок весьма широк: от квалификации ее как чуждой ереси до признания софийного начала в качестве одного из наиболее плодотворных и сущностных для отечественной традиции.

Классификация письменных памятников

Обратимся к важнейшему источнику по русской отечественной раннесредневековой мысли — памятникам письменности. В быстро развивавшейся и достигшей расцвета древнерусской книжности домонгольского периода можно выделить три вида источников: **переводная** лите-

ратура, **общеславянская** православная, **местная** оригинальная. В рамках первого типа необходимо указать прежде всего на библейские тексты, творения Отцов Церкви, христианско-герменевтические сочинения, хроники, агиографию. Доминировавшая богословская и богослужебная литература интерпретировала кардинальные проблемы субстанционального характера — творение мира, первооснову бытия, сущность человека, мировую историю, борьбу добра и зла.

Немало ценных в философском отношении произведений было заимствовано из южнославянской письменности. Среди них «**Шестоднев**» ***Иоанна Экзарха Болгарского,*** где глубокомысленно натурфилософски интерпретируются шесть дней творения, смысл философствования определяется как поиск истины, познание природы и генезиса всего сущего: «Елма же философии подобает истины искати, да сущия всего увесть естьство и род како есть». В энциклопедическом «**Изборнике 1073 г.**», называемом у болгар «**Симеоновым сборником**» (по имени царя Симеона, время правления которого — расцвет, золотой век раннеболгарской литературы; тогда и был переведен данный памятник с греческого протографа), мы находим немало статей Максима Исповедника, Федора Раифского, Юстина Философа, Иоанна Дамаскина с глубоким богословско-философским содержанием, а также первый в отечественной письменности перевод трактата по поэтике «**О образах**» ***Георгия Хировоска,*** где объясняются двадцать семь поэтических тропов: аллегория («инословие»), инверсия («возврат»), гипербола («лихоречье») и др.

Среди оригинальных древнерусских творений выделяется «**Слово о Законе и Благодати**» первого митрополита из русичей ***Илариона,*** сведения о котором весьма скупы: точно известна лишь дата его поставления на митрополичий престол — 1051 г. «Слово» состоит из трех частей. В первой смысл мировой истории открывается в переходе от ветхозаветного Закона, хорошего для одного народа, к новозаветной Благодати, открытой всему человечеству. Во второй прославляется крестившаяся Русь, в третьей воздается хвала князю Владимиру, его отцу храброму Святославу и мудрому сыну Ярославу. Христианский универсализм Илариона соединяется с патриотическим пафосом; он как бы предвосхищает будущую концепцию «Москвы — Третьего Рима», уподобляя св. Владимира византийскому императору св. Константину, провозгласившему в IV в. христианство в качестве официальной идеологии Римской империи [10, с. 81].

Вторым митрополитом негреком был ***Климент Смолятич***, автор нескольких сочинений, из которых наиболее интересно «**Послание к пресвитеру Фоме**». В нем, отвечая на упрек адресата в увлечении философией, митрополит пишет, что нужно не слепо следовать Священному Писанию, но толковать его «потонку», раскрывая внутренний смысл почитаемых текстов. Выступая как мастер экзегезы, Смолятич истолковывает ряд библейских символических образов, в том числе образ Софии Премудрости Божией, создавшей храм на семи столпах: «Премудрость есть Божество, храм — человечество, семь столпов — семь вселенских соборов, утвердивших веру христианскую».

В качестве историософа, дающего нравственно акцентированное объяснение хода мировой и отечественной истории, выступает ***летописец Нестор,*** один из создателей первого общерусского свода «**Повесть временных лет**» в начале XII в. и автор первого произведения отечест-

венной агиографии «**Жития Феодосия Печерского**», где он проявил себя как писатель-мыслитель, обращающийся к морально-антропологической и аскетической тематике.

Что касается преподобного ***Феодосия Печерского*** (ок. 1036—1074), то бывший вместе с преподобным ***Антонием Печерским*** основателем русского монашества инок представлял собой яркую личность аскета-подвижника, который «премудрен философ явися», т. е. превзошел философов своей мудростью, ибо он учил не тому, как надо рассуждать, но тому, как надо жить. В житии преподобного рассматривается ряд поучительных сюжетов, имеющих морально воспитующий, нравственно назидательный и отечески учительный характер, в том числе обличения неправедной власти, защита убогих, забота о Русской земле. От Феодосия сохранилось несколько сочинений, кратких, безыскусственных, удивительно проникновенных, полных нелицемерного участия к страждущим и обличения возгордившихся [25, т. 5, с. 159—194].

Оценка состояния философского знания на Руси

В этой связи полезно вспомнить, что в Древней Руси осуждалось «философское кичение» как самонадеянность индивидуального разума и восхвалялось «смиреномудрие» как более достойная позиция — реальное понимание ограниченности человеческих возможностей перед беспредельностью мироздания. Кроме того, вся философская традиция делилась на «внутреннюю», христианскую, боговдохновенную, направленную на спасение души человеческой, и «внешнюю», ориентированную на познание окружающего бытия, приобретение полезных знаний, но не ведущую к совершенствованию человека. Поэтому предпочтение отдавалось первой, но отнюдь не отметалась и вторая. Как писал позднее Максим Грек, например, о логике, что она весьма полезна «для исправления ума», но нельзя «хитроумными силлогизмами» испытывать глубину и праведность христианского учения, равно как нельзя нравственно совершенствоваться с помощью прикладного знания. Налицо доминирование аксиологической установки перед инструментально-прагматической.

В подобном же ключе построены сочинения ***св. Кирилла Туровского*** (ок. 1130—1182), именовавшегося «Златоустом, паче всех просиявшим на Руси». Характерна философски назидательная «**Притча о человеческой душе и теле**». Слепец (аллегория души) и хромец (аллегория тела), объединившись, совершают преступление, расхищая порученный им виноградник. Из авторского объяснения читатель узнает, что «вертоград» есть символ благоустроенного бытия, огражденного стенами нравственных заповедей. Хозяином является сам Творец, сурово наказывающий за преступление. Помимо отвлеченно-морализирующего аспекта, это сочинение имело острую публицистическую направленность. Кирилл порицал в нем князя Андрея Боголюбского, действительно прихрамывавшего, и его ставленника епископа Феодора, задумавших церковно отделить и политически возвысить Владимирское княжество. Размышления о средствах и цели, о преступлении и наказании принадлежали к числу наиболее популярных в отечественной литературе и философии с самого раннего периода [25, т. 12, с. 340—347].

Тип редкого для допетровской Руси светского мыслителя представляет великий князь ***Владимир Мономах,*** занимавший киевский престол

в 1113 – 1125 гг., по материнской линии внук византийского императора Константина Мономаха. На склоне лет он создал «**Поучение**», сохранившееся в единственном списке в составе Лаврентьевской летописи и представляющее один из древнейших жанров в мировой литературе — наставление отца своему сыну, своеобразное духовное завещание, передача выстраданного жизненного опыта юному поколению. После смиренного вступления о «страхе Божием», что в средневековой семантике означало постоянную память об ужасе греха и стремлении к спасению души, Мономах кратко и убедительно выражает свои мысли: «Уклонися от зла, сотвори добро, взыщи мира... Старыя чти яко отца, а молодыя яко братью... Лже блюдися и пьянства и блуда, в том то душа погибает и тело... Научися, верный человек, быти благочестию деятель» [3, т. 1, с. 392 – 413].

Подобно многим средневековым авторам, князь обращается к **Псалтири,** бывшей одним из наиболее почитаемых ветхозаветных сочинений и оказавшей значительное влияние на всю топику древнерусской культуры. Она стала книгой, обязательной для изучения после Азбуки и Часослова. Концентрированная мудрость выражена в тексте псалмов в яркой поэтической и символической форме. Редкий памятник Средневековья обходится без цитат, толкований, реминисценций, образов, связанных с этим древнейшим гимнографическим сочинением. Велико его значение в богослужебной и монашеской практике вплоть до сегодняшнего дня.

Современником князя был грек митрополит Киевский ***Никифор,*** оставивший несколько творений, из которых наиболее ценно в философском плане «**Послание к Владимиру Мономаху о посте**». В нем раскрывается сложная диалектика человеческой души путем выделения трех составляющих ее начал: «словесного» — разумного, мыслящего, Божественного; «яростного» — стихийного, оргического, эмоционального; «желанного» — волевого, целенаправляющего. «Тричастная душа» действует по всему телу «пятью слугами», т. е. пятью органами чувств. По давней эллинской традиции (подобно Платону в диалоге «Федр») митрополит передает динамику души через символический образ несущейся колесницы, где разум выступает в роли возничего. Он пишет также о значении поста, который «творят вси языци» для укрощения языческой невоздержанности, о роли зрения и слуха в познании мира, о гносеологической функции памяти и многом ином. Через подобные сочинения на Русь проникали элементы высокой греческой философской традиции [8, с. 82 – 87].

Одним из самых ярких памятников афористической мысли является «**Моление**», или «**Слово**», ***Даниила Заточника,*** загадочного автора рубежа XII – XIII вв., о котором существует много гипотез, но нет никаких достоверных сведений. Будучи представителем своеобразной средневековой интеллигенции, «одержимым нищетою», считавший себя «ратником духа», мыслящей личностью, он обращается к князю, ища его покровительства. «Моление» буквально искрится, переливается, как драгоценными камнями, перлами образной мысли, заимствованными из святоотеческой литературы, народной речи и созданными самим автором: «Да разверзну в притчах гадание мое... Сердце бо смысленаго укрепляется в телеси его мудростью... Злато сокрушается огнем, а человек напастьми... Очи бо мудрых желают благых, а безумнаго — дому пира». Некоторые афоризмы Заточника вошли в сборники сентенций, подобные «Пчеле»,

его имя упоминается в древнерусской книжности наряду с признанными авторитетами почитаемой литературы.

Подводя итоги краткого рассмотрения Киевского периода, можно сказать, что уже в домонгольскую эпоху на Руси сложилась характерная для отечественного Средневековья философская мысль в разнообразии жанров, источников, имен, интенций развития, о чем свидетельствуют *историософия* летописцев, *провиденциализм* митрополита Илариона, *экзегеза* Климента Смолятича, притчи Кирилла Туровского, этика монашествующих преп. Феодосия Печерского и мирская этика Владимира Мономаха, *философская антропология* митрополита Никифора, *афористика* Даниила Заточника [7]. Тогда же были заложены устойчивые традиции отечественного философствования, о которых говорено выше.

2. МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ

В XIII в. под ударами монгольских войск пала Киевская держава, чему предшествовало все большее обособление отдельных ее частей. Нашествие свирепых, спаянных железной дисциплиной кочевников было воспринято европейцами как апокалиптическое событие вселенского масштаба, о котором пророчили «Откровение Мефодия Патарского» и другие *эсхатологические* произведения. Европа в силу своего выгодного геополитического положения устояла, а Русь была разгромлена и подчинена. Западные ее земли вместе с Киевом, Черниговом, Смоленском попали под власть Великого княжества Литовского, а после его унии с Польшей вошли на несколько веков в состав Речи Посполитой, став ближе к католическому миру и подвергшись полонизации.

На северо-востоке Руси в условиях тяжелейшего противостояния с завоевателями начинает формироваться новое древнерусское государство с центром в Москве. Этому окраинному городку, основанному киевским князем ***Юрием Долгоруким*** и расположенному на землях Владимиро-Суздальского княжества, предстояло драматичное восхождение от малого града до одной из мировых столиц. Много раз он горел, разорялся, гибли тысячи его жителей, но каждый раз упорно восстанавливался и креп под сенью своего небесного покровителя св. Георгия, поражающего дракона. Образ Георгия не просто герб Москвы, но выраженный пластическими средствами концептуальный образ, соединивший древнейший хтонический миф, христианское самопожертвование, воинскую честь, противостояние добра и зла, торжество справедливости. Этот образ — всадник, поражающий дракона, — концентрированно выразил суть многовековой борьбы за становление российской государственности, что отразилось во множестве творений отечественной культуры, в том числе в великолепном бело-золотом Георгиевском зале Большого Кремлевского дворца, посвященном воинской славе россиян.

Но временам подъема России предшествовали времена смирения, уничижения, накопления сил для борьбы. О тяжких испытаниях в годину монгольского разорения свидетельствуют «**Слово о погибели Русской земли**», где рисуется эпический облик процветавшей некогда страны, и «**Сказание о граде Китеже**», погрузившемся на дно озера, невидимом людям злым и открывающемся перед теми, кто «никакова помысла имети лукава, и развращенна, и мятущего ума». Светлая мечта о «земном рае»,

манящий идеал социальной утопии, стремление найти построенное на справедливости Беловодье станут одной из духовных грез отечественного самосознания, взыскующего созидания царства Божиего на земле, принесшей так много испытаний и все же неистребимой вплоть до нашего времени [8, с. 95 – 97].

Древнерусский пантеизм

Живой свидетель тех потрясений епископ ***Серапион Владимирский*** (ум. 1275) сравнивает нашествие иноплеменных с разрушительным землетрясением. «Ныне землею трясеть и колеблеть, безаконья грехи многая от земли отрясти хощеть, яко лествие от древа». Подобно летописцам, он с болью и смирением признает, что обрушившееся испытание есть меч карающий в деснице Божией за умножившиеся грехи, небратолюбие, вражду, усобицы Русской земли. Однако Бог как Отец любящий посылает наказание не для уничтожения, но для вразумления людей, их покаяния и исправления. Серапион призывает не унывать, быть морально стойкими и «крепкодушными». Подобная нравственно акцентированная трактовка исторического процесса отражает особое видение бытия в духе «онтологизации морального воззрения на мир» (О.Г. Дробницкий).

Действенным средством нравственного воздействия и воспитания служила *агиографическая* литература. «**Житие Михаила Черниговского»,** мученически погибшего в ставке Батыя вместе с боярином Феодором за веру христианскую; «**Житие Михаила Тверского»,** также убитого в Орде и причисленного к лику святых; «**Повесть о житии Александра Невского»,** где соединены черты воинской повести и благочестивого жития принявшего перед смертью схиму и канонизированного впоследствии одного из самых любимых народом устроителей и защитников земли Русской. Именно он произнес в Софийском соборе Новгорода перед походом против высадившихся на берегах Невы шведов пламенные слова «Не в силе Бог, но в правде», ставшие знаменем борьбы в те тяжелые времена, когда Русь была стиснута между Западом и Востоком, когда решался вопрос о ее существовании.

Его имя Александр (в переводе с греческого «защитник людей») ассоциировалось с именем и подвигами Александра Македонского, известными в древнерусской среде по многим памятникам, в том числе по переведенной с греческого «**Александрии».** Данный источник, существующий в пяти редакциях, весьма интересен и вместе с тем мало изучен в философском отношении. Из него русский читатель получал сведения о связи философии и политики на примере отношений Аристотеля и Александра; здесь же повествуется о «рахманах», индийских нагомудрецах и аскетах, их споре с завоевателем мира, своеобразных установках древнеиндийской мудрости о суетности внешнего активизма, о крахе неправедно достигаемого, о слиянии с природой и стремлении к бесконечному духовному универсуму.

Так в сознание русских людей входили некоторые понятия и образы восточной философии задолго до Нового времени. Кроме цикла памятников, связанных с Александром Македонским, этому способствовали сочинения «**О рахманах», «Хождение Зосимы к рахманам», «Повесть о Варлааме и Иоасафе», «Стефанит и Ихнилат», «Повесть об Акире Премудром»** и ряд других источников (В.К. Шохин). Следует, однако, заме-

тить, что нехристианские тексты подвергались христианской адаптации, в них вносились коррелирующие их в православном духе акценты и нюансы. Александр приобретал черты протохристианского героя, исповедующего единобожие и общающегося с пророком Иеремией, глава рахманов Дидим назывался «игумен», а его единомышленники — «братия» [24, т. 2, с. 78 — 92]. Впрочем, подобная корреляция прошлого и его деятелей, устойчиво вошедших в мировое культурное наследие, присуща не только Средневековью. Она присутствует всегда и повсеместно, ибо в минувшем актуализуется то, что отвечает чаяниям и злобе сегодняшнего дня.

Эволюция отечественного самосознания

Если отечественное самосознание домонгольского периода отличал исторический оптимизм, восторг неофитов, осознание близости с Византией и европейскими странами, надежды на грядущее процветание, то после разгрома Руси и начала длительной изнурительной борьбы за выживание против «злогорького ига» внедряются идеи о трагическом пути Отечества, об особом историческом жребии, об изоляционизме и периферийном положении Руси, о возросшем восточном факторе и ставшей отныне важнейшей экзистенциальной проблеме бытия между Европой и Азией с выбором оптимальной собственной позиции в евразийском контексте.

Натиск с Востока имел не только негативные последствия. В борьбе с империей Чингизидов, Золотой Ордой и оставшимися от нее ханствами, Русь не только закалилась и создала более мощную военно-политическую организацию, но и восприняла многие достижения вовлеченных в орбиту монгольского завоевания народов. Она открыла для себя огромное пространство вплоть до Тихого океана и, освоив его, превратилась из небольшого княжества на окраине Европы в самое обширное государство планеты со сложным этнокультурно-конфессиональным составом.

Вместе с тем процесс превращения страны в мировую державу происходил с возрастанием централизаторских тенденций и постепенным превращением в империю, что нашло свое отражение в создании ведущей концепции государственного самосознания — теории «Москвы — Третьего Рима». Став сильнейшим государством на востоке Европы и севере Азии, Россия включила в свой состав и сферу влияния где мягким, где жестким, где добровольным, где насильственным путем множество самых разнообразных народов, что предполагало не только единство, но и будущее противостояние, центробежные и разрушительные внутренние процессы, как это было со всеми империями, переживавшими подъем, расцвет и упадок.

В 1380 г. произошла знаменитая Куликовская битва, которой посвящен цикл памятников литературы, живописи, архитектуры. Битва всколыхнула народное самосознание, внушила надежду на возрождение Руси. В «**Задонщине**» и «**Сказании о Мамаевом побоище**» решительное сражение рассматривается с христианско-космической точки зрения как вселенское противостояние двух миров, двух идеалов, двух тенденций мировой истории. Поле битвы прогибается под тяжестью огромных масс людей, природа соучаствует в подготовке и ходе сражения, праведники с небес ободряют и покровительствуют Христовым

воинам, поединок вражеского богатыря, страшного, как Голиаф, с иноками Пересветом и Ослябей символизирует напряженность столкновения непримиримых сил. Эта битва рассматривалась как кульминация в многовековой борьбе Руси с «полем», с разрушительными волнами воинственных кочевников, выплескивавшимися из недр Азии. Характерны ошибки авторов и переписчиков рукописей, когда они называли вражеских воинов по давней привычке «печенегами» или «половцами» [3, т. 4, с. 96 – 111].

Главный персонаж битвы Дмитрий Донской сравнивается с Ярославом Мудрым и Александром Невским, причем киевский князь называется древним, а московский — новым. Так, с одной стороны, подчеркивается преемственность с домонгольской Русью; с другой же — осознается, что становление Московской Руси есть качественно новый этап развития Отечества. По меткому выражению Л.Н. Гумилева, на поле Куликово пошли москвичи, суздальцы, владимирцы, ярославцы, костромичи, а после рати возвратились русские, осознавшие свое единство.

Но потребовалось еще сто лет, когда после Стояния на Угре в 1480 г. Русь, превращающаяся в Россию, сбросила ненавистное иго. К этому событию приурочен интересный памятник древнерусской публицистики «**Послание владычное на Угру**» архиепископа ***Вассиана,*** в котором просвещенный пастырь, поднимая ратный дух Ивана III, напоминает о великих предках, ссылается на эпизоды из мировой истории и обращается к авторитету античных мыслителей, избирая в качестве примера Демокрита: «Слыши, что глаголит Димокрит, философом первый: Князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок».

Подобное знакомство с подлинными памятниками древнерусской письменности может поставить в тупик стереотипно мыслящих исследователей, некритически следующих тенденциозной концепции о линиях Платона и Демокрита, ибо здесь последний характеризуется уважительно как знатнейший из философов. С его именем, кстати, связывалось на Руси понятие демократии. В Азбуковниках писалось: «Во еллинех древле философ некий Димократ именуем. Толкует же ся Димократ — народоначальник, или староста. Димократия — народовладение» (Рук. XVII в. // РГБ. Ф. 299, № 1, л. 115 об.).

Но политическое развитие России не шло по пути демократии, хотя были и вечевые собрания, и поместные соборы, и другие ограничения центральной власти. Главной тенденцией стало нарастание автократии, приведшее затем к созданию имперских институтов и советского тоталитаризма. В этом плане полезно проследить становление доктрины «Москва — Третий Рим» как ведущей концепции, легшей в основу государственного самосознания.

Она исподволь вызревала по мере усиления Руси и ослабления Византии, «Второго Рима». После падения «империи ромеев» в 1453 г., а также случившегося ранее покорения турками болгар и сербов и подчинения населения Украины и Белоруссии власти Речи Посполитой Российское государство осталось единственным независимым православным царством, призванным защищать не только себя, но и своих единоверцев в покоренных мусульманами и католиками странах. Отсюда проистекает мессианское содержание рассматриваемой доктрины.

Смысл протоимперской доктрины

К ее созданию причастны многие идеологи, основным же считают старца ***Филофея***, монаха Елеазарова монастыря из-под Пскова, который в ряде посланий великому князю Василию III, Ивану Грозному и другим адресатам изложил основные ее принципы: падение «Первого Рима» от язычников и «Второго Рима» от мусульман за прегрешения против веры; наступление эпохи «Третьего Рима», после которого «четвертому» не быть; ответственность России за весь православный мир; борьба за чистоту веры, укрепление властей духовной и светской в их взаимной симфонии как тесного сотрудничества при разделении функций [8, с. 162—166].

В историческом контексте того времени концепция «Москва — Третий Рим» была не русской выдумкой, но всего лишь одной из версий общеевропейской теории «Roma aeterna» (Рима вечного), распространенной во многих христианских странах. Достаточно вспомнить о Священной Римской империи Габсбургов или именование польской средневековой столицы Кракова «Третьим Римом». Отечественная версия носила не столько гегемонистский характер, сколько была реакцией на вселенские притязания папского престола, правителей крупнейших государств Европы и средством самоутверждения весьма далекого от всемогущества Московского государства.

Дальнейшее развитие эта концепция получила в «Сказании о князьях Владимирских», где обосновывалось происхождение правящей династии Рюриковичей от римского императора Августа, а титула «царь» — от «цезарь», передача регалий византийских императоров — шапки Мономаха, барм, скипетра и державы — российским правителям. В «**Повести о белом клобуке**» рассказывается легенда о священническом уборе (подобие которого станет носить глава Русской Церкви), врученном первым христианским императором Константином римскому папе Сильвестру, который отдал его после разделения церквей константинопольскому патриарху, а тот по ангельскому внушению отослал на Русь в Новгород [25, т. 9, с. 178—219]. «**Степенная книга царского родословия**», составленная по указанию митрополита Макария, включает перечень правителей Руси от св. Владимира до Ивана IV, первым официально венчавшимся на царство и, стало быть, законно носившим титул «царь».

По воле самодержца был создан грандиозный «**Лицевой летописный свод**» из десяти томов с тысячами миниатюр, где последовательно проводилась идея о провиденциализме мировой истории, о России как наследнице великих монархий и оплоте православия, центром которого стала Москва. Важными централизаторскими мероприятиями были: создание «**Великих Миней Четьих**» митрополита ***Макария,*** содержавших чтения на каждый день года, где, помимо житийной и благочестивой литературы, содержалось немало текстов богословско-философского характера, принадлежавших Иоанну Дамаскину, Дионисию Ареопагиту, Юстину Философу, Иоанну Экзарху Болгарскому и другим почитаемым авторитетам; решения Стоглавого собора 1551 г. об унификации богослужебной практики; начало книгопечатания, положенное в России Иваном Федоровым; регламентация частной жизни по «**Домострою**» в «научение и наказание всякому христианину».

В «**Переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского**» самодержец отстаивал идею абсолютистской без ограничений монархии; его оппонент, бежавший в Литву, выступал за просвещенную монархию европейского типа с соблюдением законности и прав родовой знати [3, 7, с. 16 — 107]. Принципиальный спор двух точек зрения на развитие российской государственности закончился в пользу первой, однако ничем не сдерживаемая тирания Ивана Грозного привела впоследствии к его личной трагедии, к устранению династии Рюриковичей и тяжелейшему политическому кризису эпохи «Смутного времени» [1, вып. 2, ч. 1, с. 375].

Что касается опального князя, то он должен войти в историю отечественной философии как энтузиаст изучения наследия Иоанна Дамаскина, как автор «**Сказа о логике**», «**Толкования на дщицу кафегорий**», «**Сказания о древе Порфирия**» и переработки «**Trivii Erotemata**» под названием «**От другие диалектики Иоанна Спанинбергера о силогизме вытолкована**», которое стало первой печатной русской книгой по логике, изданной в Вильно в 1586 г. (Н.К. Гаврюшин).

Для глубокого понимания древнерусской мысли, кроме письменных источников, важно привлечение всего комплекса памятников культуры. Так, концепция «Москва — Третий Рим» воплощена не только в текстах, но и произведениях искусства, например в шатровом царском месте внутри Успенского собора, в росписях Грановитой палаты, в иконах и фресках на историософские сюжеты.

Наиболее же впечатляющим выражением этой доктрины стал ансамбль Московского Кремля, для создания которого специально пригласили итальянских зодчих, наследников «Первого Рима». Величественный державный вид сердца российской государственности создавался целенаправленно как воплощенная в камне идея незыблемого могущества.

Идеал Святой Руси

Если центральной концепцией политического мышления стала доктрина «Москва — Третий Рим» в разнообразии ее вариантов — от великодержавного покровительства до почвеннического мессианизма, то основой духовного развития является идеал **Святой Руси,** стремление к созданию на Русской земле очагов царства Божиего, нравственного воспитания народа, противостояния всему варварскому, жестокому, бесчеловечному, чего всегда в избытке хватало на нашей земле. Это противостояние утонченности и насилия в отечественной истории выразил в терминах «икона и топор» американский исследователь Д. Биллингтон [29].

О расцвете древнерусской духовности после Крещения Руси говорилось выше. В период же борьбы с монгольским игом первым молитвенником за многострадальную Русь, душой ее возрождения, а позднее небесным заступником стал ***преподобный Сергий Радонежский*** (ок. 1321 — 1392), который сочетал аскетическое пустынножительство с практическим служением своему народу, как повествуется об этом в житии преподобного, написанном ***Епифанием Премудрым.*** Через всю подвижническую жизнь преп. Сергия проходит тема Троицы, которую непревзойденно воплотил в знаменитой иконе ***Андрей Рублев*** [3, т. 4, с. 256 — 429].

Рублевская «Троица» является не только шедевром иконописи, но и прекрасным воплощением русского богословствования и философство-

вания средствами искусства. В ней представлены тринитарная (от слова «троица») концепция мироздания, образ благоустроенного бытия, символ восхождения духа, величие подвига самопожертвования, возвышенный смысл духовной трапезы и таинства евхаристии. Она также имеет конкретно-историческое содержание, ибо написана для преодоления «ненавистной розни мира сего» в раздираемой насилием и междоусобицами Русской земле.

Мистическое богословие в этот период развивается под влиянием исихазма (от греческого «исихийя» — покой, безмолвие), или **паламизма,** называемого по имени его основателя ***св. Григория Паламы,*** афонского подвижника и богослова XIV в. Религиозно-философское учение о «Фаворском свете», внутренней духовной сосредоточенности, особых приемах медитации, просветлении плоти и гармонии духа с тварным миром оказало значительное влияние на русскую культуру, которая в XV—XVI вв. не переживала вместе с Западом эпохи Ренессанса, но, напротив, именно в это время испытала взлет наибольшей духовности, характерной для зрелого Средневековья.

Вместе с исихазмом на Руси появляются славянские переводы, сделанные преимущественно на Балканах, сочинений Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника и других. Особенно важен **Corpus areopagiticum,** т. е. свод сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, включающий творения «**О небесной иерархии**», «**О Божественных именах**», «**О церковной иерархии**», «**О таинственном богословии**» и ряд посланий. Важное философско-антропологическое значение имел перевод «**Диоптры**» ***Филиппа Пустынника,*** представляющий драматический диалог Души и Плоти [22].

Крупнейшим русским исихастом выступил ***преподобный Нил Сорский*** (ок. 1433—1508), в миру Николай Майков, монах, побывавший в Палестине, Константинополе и на Афоне, основавший по возвращении скит на р. Соре близ Кирилло-Белозерского монастыря. Ему приписывают несколько трудов, из которых важнейшим является «**Устав**», в коем применительно к монашеской практике содержатся тонкие психологические размышления «о делании сердечном и мысленном блюдении». Преп. Нил рассматривает учение о страстях, выделяя пять стадий их формирования: «прилог» (первоначальное впечатление), «съчетание» (заинтересованность), «сложение» (увлечение), «пленение» (подчинение), собственно «страсть» (порабощение). Даются и рекомендации по борьбе с дурными влечениями путем отсечения их на ранних стадиях, внутреннего сосредоточения, повторения Иисусовой молитвы, памяти о жизни вечной. Сочинение преп. Нила создано под влиянием патриотической и аскетической литературы, в том числе «Лествицы» Иоанна Лествичника и «De coenobiorum institutis» Иоанна Кассиана Римлянина, основателя галльского монашества [8, с. 142—145].

Нестяжательство и иосифлянство

Глава русских исихастов стал вождем **нестяжательского** направления, полемизировавшего с **иосифлянским.** ***Вассиан Патрикеев, Гурий Тушин, Артемий Троицкий*** и другие представители первого течения выступали за монастыри как центры духовного просвещения, живущие

исключительно трудом своих насельников и доброхотными подаяниями извне. Преображающая сила Фаворского света представлялась достигаемой при максимальном удалении от забот внешних и предельной сосредоточенности на жизни внутренней. Идеалом «заволжских старцев» был бедный, затерянный в лесах монастырь, богатый лишь Духом Святым, каким был скит преп. Нила.

Программа ***преподобного Иосифа Волоцкого*** (1440–1515), в миру Иоанна Майкова, ориентировалась на создание монастырей — крупных феодальных центров с обширными владениями, книгописными, иконописными и иными мастерскими, активно влиявших на общественную жизнь, воспитывавших духовных пастырей для мирян, сотрудничавших с государством в общем деле укрепления страны, нередко бывших даже укрепленными крепостями.

В советской историографии, одержимой идеей социальной конфронтации, преувеличивались расхождения между двумя течениями. Между тем оба они развивали единую программу «игумена земли Русской» преп. Сергия Радонежского, сочетавшего монашеский подвиг, духовную аскезу со служением родной земле, ее народу, но акцентируя по мере необходимости различные функции. В реальной действительности древнерусские монастыри стали одновременно и подлинными очагами духовности, и процветавшими центрами феодального хозяйства и средневекового искусства, и оборонными твердынями.

Более того, при отсутствии центров образования, подобных университетам, они выполняли их культуртрегерскую функцию на обширных пространствах мало освоенных земель, особенно на севере Руси. В них как в цветущих «вертоградах» вырастали зодчие, книжники, певчие, иконописцы, музыканты, садовники, просвещенные деятели культуры. На Западе подобную роль до XI в. играли бенедиктинские монастыри во главе с обителью в Монте-Кассино. В России деятельность монастырей была более обширной и продолжительной. Даже после основания университетов они вплоть до революции служили оплотом духовности, носителями традиций, прибежищем народным. «Северная Фиваида» представляет одну из ярких страниц истории отечественной культуры, духовности и практической жизнестроительной мудрости [5, с. 171–176].

Примером процветающей обители, устроенной в удивительно живописном уголке родной природы, может служить Успенский монастырь под Волоколамском, который основал преп. Иосиф Волоцкий. С ним связано много эпизодов отечественной истории, из него вошли в хранилища многие творения культуры, в том числе богатое собрание рукописей. Сам же преп. Иосиф был незаурядным церковным писателем, автором нескольких сочинений, главным из которых является «Просветитель», направленный против умножившихся еретических движений, вносивших в умы смятение и соблазн вольномыслия (стригольники, новгородско-московская ересь, Матвей Башкин, Феодосий Косой).

Еретичество, как любое инакомыслие, представляет сложный неоднозначный феномен. С одной стороны, оно вносит дестабилизирующий момент и потому преследуется официальной идеологией; с другой — нестандартное мышление инициирует свободу интеллектуального поиска, обогащает культурный контекст новыми версиями, если под еретичеством не скрывается откровенное богохульство, злобствующая

ненависть и экстремистские разрушительные устремления и действия. Во всяком случае, и ранее, и всегда, чтобы понять общую идейную ситуацию, необходимо принимать во внимание всю совокупность фактически наличествующих течений мысли, включая официальные и оппозиционные, охранительные и освободительные, догматические и еретические, без субъективного преувеличения роли каждого из них, но путем создания объективно взвешенной по всем параметрам и адекватной исследовательской модели.

XVI столетие богато видными культурными деятелями и мыслителями, многие из которых упомянуты выше. Из неназванных можно указать на ***Зиновия Отенского*** (автора обширного богословского труда «Истины показание к вопросившим о новом учении»), ***Федора Карпова*** (бояриназападника, дипломата, сторонника гражданской справедливости, апеллировавшего к авторитету Аристотеля), ***Ивана Пересветова*** (мелкопоместного дворянина, обратившегося к Ивану Грозному с проектом реформ в «Большой челобитной», указывавшего на «мудрость греческих философов и латинских докторов»), ***Ермолая-Еразма*** (книжника из окружения митрополита Макария, составившего трактат «Благохотящем царем правителница и землемерие» и литературно обработавшего старинное муромское предание — житийную «**Повесть о Петре и Февронии**»).

Крупнейшим же отечественным мыслителем века расцвета русского Средневековья предстает ***Максим Грек*** (ок. 1470—1556), в миру Михаил Триволис. Выходец из знатного греческого рода, проживший в юные годы несколько лет в Северной Италии, где сотрудничал с Иоанном Ласкарисом, Анджело Полициано, Альдо Мануцием и другими деятелями Возрождения; бывший одно время поклонником Савонаролы и монахом доминиканского ордена; уехавший затем на Афон, где принял постриг в **Ватопедской обители,** и спустя несколько лет приглашенный в Москву Василием III для перевода греческих книг, он именно в России стал европейски известен как писатель, богослов, мыслитель, претерпевший немало страданий и получивший высокое признание в качестве авторитетного филолога и философа. Подобно своему небесному патрону Максиму Исповеднику, он удостоился высокого имени Философа, о котором в древнерусских источниках сообщалось: «дивный философ», «изящный в философех», «зело мудрый в философии» [9, с. 173—174].

Перу Максима принадлежит огромное число переводов, толкований, посланий, повестей, догматических, нравственных, философских сочинений, часть из которых издана, но многие еще не опубликованы. Он перевел фундаментальную «**Толковую Псалтырь**» двадцати четырех толковников, написал «**Главы поучительны начальствующим правоверно**» специально для вразумления вступившего на престол Ивана IV. В «**Беседовании о пользе грамматики**» подчеркивал единство филологии и философии, выработанное эллинской школой, создал в традициях философского диалога лучшие свои творения «**Беседа души и ума**» и «**Беседует ум к душе своей**», где показал борения мятущейся человеческой натуры, необходимость просветления и очищения души с целью нравственного восхождения: «Нашея славы высоту, о душе, познаим и не уподобляим без ума себе безсловесным скотом». Изучение жизни и творчества Максима необходимо для понимания русской средневековой мысли, ее связи с византийской и европейской традициями, для уясне-

ния образа философа и стиля философствования, признанных на Руси в качестве положительного образца.

Глава 2. ЭПОХА БАРОККО

В истории России XVII столетие зовется «бунташным». Началось оно со Смутного времени и великого разорения страны, закончилось стрелецкими мятежами и кровавой расправой Петра над противниками его реформ. Вместе с тем последний допетровский век был озарен великолепным закатным светом угасавшей древнерусской культуры, постепенно трансформировавшейся из традиционной средневековой в новоевропейскую. Особую роль при этом сыграл стиль **барокко.** Бывший в Европе католической реакцией на ренессансные и реформационные веяния, в России он сыграл совершенно иную роль, став постсредневековым, переходным к секуляризованной культуре Нового времени [16, с. 165—214].

Барокко было не только стилем художественного творчества, но также стилем мышления, объяснения бытия, интерпретации происходивших событий и выражения идейных установок. Вместо монументального, обращенного к вечности, берегущего традиции отношения к миру барочное сознание увлечено экспрессивным его переживанием, возрастанием субъективного начала, пристрастием к декоративности, изощренности форм, игре света и тени, созданию иллюзорного пространства, обмирщению культуры. В эволюции отечественного барокко выделяют три этапа: первоначальный XVII в., иногда называемый «нарышкинским», сдержанный петровский и пышный елизаветинский.

Если петровское барокко начала XVIII в. отразило суровый дух становления новой России, ориентировалось на культуру балтийских стран и лучше всего воплощено в ансамбле Петропавловской крепости; если елизаветинское тяготело к утонченной моде роскошных европейских резиденций вроде Версаля и прекрасно манифестировано в творениях Растрелли, особенно в Зимнем и Царскосельском дворцах, то допетровское барокко отличает творческий синтез традиционных русских образцов с умелым и тактичным использованием западных. С середины XVII в. происходила плавная, постепенная европеизация российского общества и органичное усвоение современных достижений Запада. Петр I не начал, а лишь ускорил, насильственно интенсифицировал, нетерпеливо подталкивал те процессы, которым осторожно давал дорогу его отец «тишайший» царь Алексей Михайлович, симпатизировавший западной культуре в польском ее варианте.

Смутное время

Проследим вкратце ход отечественной мысли. Тяжкие испытания Смутного времени вызвали обостренную историософскую оценку кризиса «Третьего Рима», едва не утратившего независимое существование. В созданном до освобождения Москвы «**Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства**», напоминающем «Слово о погибели Русской земли», происшедшая катастрофа рассматривается как наказание за грехи неправедных правителей и всего народа русского. В «**Ином сказании**» самозванец Лжедмитрий сравнивается со «зломуд-

ренным» Арием, недобрая память о котором как изощренном философе-антитринитарии сохранилась с I Вселенского собора. Он выступает карающим мечом по отношению к политическому интригану Годунову, хитростью захватившему престол, но сам падает жертвой собственных преступных замыслов.

Наиболее глубоким произведением эпохи Смуты является «**Временник**» дьяка ***Ивана Тимофеева,*** где описывается ход событий от царствования Ивана Грозного до воцарения Михаила Романова. В нем даются яркие, порой нелицеприятные описания правителей, обнажается безнравственность борьбы за власть, проводится идея о легитимности и моральном основании избрания нового царя, о важности общенационального согласия. Происшедшие трагические события обострили и углубили политическое самосознание россиян. Они показали пагубность тирании, необходимость законности в управлении страной, важности Земских соборов и других представительных учреждений [8, с. 213—214].

Новым элементом культуры становится существовавшая ранее лишь в устной форме народная демократическая литература, в том числе сатирическая, пародировавшая судопроизводство (**«Повесть о Ерше Ершовиче»**), спаивание народа (**«Служба кабаку»**), нищету низов (**«Азбука о голом и небогатом человеке»**). Записываются духовные стихи о пустынножительстве, о терзаниях души, чающей спасения в жестоком и немилосердном мире (**«Прими мя, пустыни, яко мати чадо свое»**). Весьма интересна в натурфилософском отношении «**Голубиная книга**», распевавшаяся каликами перехожими, где содержатся космогонические идеи о сотворении мира и человека, символическая интерпретация стихий, зашифрованные философемы апокрифического происхождения.

К XVII в. в древнерусской среде накопилось значительное количество **апокрифов** (от греч. «апокрифос» — скрытный, потаенный), в которых истолковывались наиболее волнующие сознание средневекового человека коренные вопросы: сотворение Адама и Евы, описание рая и ада, устройство мироздания, загадки мировой истории, обычаи и нравы народов. Существовали специальные индексы почитаемой и осуждаемой литературы, которые дают ценные сведения о полноте книжного репертуара, что видно на примере обширного списка книг, приведенного в «**Кирилловой книге**», изданной Московским Печатным двором в 1644 г. В апокрифах о сотворении Адама в опосредованной форме содержалось изложение натурфилософского учения о стихиях, или элементах.

Ценнейшим источником философской и общекультурной терминологии являются **Азбуковники** — лексикографические справочники энциклопедического состава, возникшие на основе словарей-ономастиконов, словарей символики и словарей, объясняющих термины из греческого, латинского, древнееврейского, немецкого, польского и других древних и новых языков. Приведем некоторые примеры: «Софист — мудрец», «Епикур — во Афинах бе некий философ», «Имство — качество пребывательно», «Материя — естество», «Диалектика — двоесловесного стязания книга», «Парение ума — обношение повсюду», «Етимология — истинносло вие», «Вселенная — весь свет», «Метаморфозис — преображение», «Акростихида — краестрочие» (Рук. // РГБ. Ф. 299, № 445; Рук. // РГБ. Ф. 228, № 197). В обширных приложениях нередко встречаются сведения о мудрецах древности, дефиниции философии, истолкование сим-

волики икон, образа Софии Премудрости Божией, масса всевозможной информации просветительского, необыденного характера.

Существует несколько редакций Азбуковников, каждый список из них уникален, имеет глоссы, маргиналии, вставки, дополнения. Однако как философский источник они слабо изучены, что лишний раз свидетельствует о недостаточном знании подлинных памятников русской средневековой мысли, в то время как филологи (А. Карпов, М. Алексеев, Л. Ковтун) издавна исследовали и исследуют эти уникальные тексты, свидетельствующие об уровне мышления, терминологии отвлеченной лексики, связях отечественной лингвистики с зарубежной еще в допетровский период [14].

В XVII в. появляются первые трактаты по эстетике. Среди них «**Послание Иосифа Владимирова к Симону Ушакову»,** где знаменщик Печатного двора и иконописец Оружейной палаты отстаивает принцип «живоподобия», индивидуализации образа и выступает против «мрачных и неподоболепных образов святых». Барочное видение в живописи аргументирует **Симон Ушаков** (1626—1686), крупнейший мастер и теоретик искусства, иконописец, гравер, портретист, руководивший царской мастерской. В целом древнерусская эстетика, воспринявшая византийские каноны и претерпевшая длительную эволюцию, способствовала развитию национального «мышления в образах» и «умозрения в красках», дала мощный импульс визуальным, невербальным методам богословствования и философствования, отражающим восточноправославную традицию (В.В. Бычков).

Не всем нравились новые веяния в культуре. Против тенденции приближения к натуре, аллегоризации, чрезмерной декоративности, десакрализации выступили ревнители древлего благочестия. ***Протопоп Аввакум*** (1620—1682) иронически писал о манере письма Ушакова, который Спаса Еммануила изобразил с одутловатым лицом, перстами надутыми, «яко немчина брюхата» учиненного, «лишо сабли той при бедре не писано». Старообрядцы стояли за сохранение высокой духовности, бережное отношение к традициям, против абсолютистского подчинения Церкви государству. Как покажут последующие события, они выступили в качестве главного хранителя древнерусского наследия, испытавшего большие утраты от пренебрежительного к нему отношения. Протопоп предстает в своих сочинениях как противник внешней образованности, стремящийся к «премудрости внутренней», страдалец и мученик за свои убеждения, автор исповедального жизнеописания, нового жанра в отечественной литературе. Вопреки распространенному заблуждению старообрядцев отличают не только позитивный консерватизм, но и предприимчивость, социальный динамизм, умение сочетать приверженность традициям с адаптацией к современным достижениям, чему их научил выстраданный многовековой опыт [8, с. 237—241].

Церковные реформы ***патриарха Никона*** (1605—1681), в миру Никиты Минова, сына простого крестьянина мордовской деревни Нижегородского уезда, честолюбивого и небесталанного церковного деятеля, осуществленные резко, волюнтаристским путем, вызвали первый великий раскол единого прежде древнерусского общества, имевший далеко идущие негативные последствия. Второй раскол осуществил Петр I, отделив европеизированную элиту от остальной части населения; третий произошел в советское время, когда многовековое единство сакральной и светской сторон жизни было деформировано.

Стремление стать «русским папой», унифицировать православный культ путем сближения его с греческим, западнорусским, создать вселенский центр «Новый Иерусалим» под Москвой было весьма амбициозным и потерпело поражение как целостная программа, хотя новации в религиозную и общественную жизнь были внесены, ансамбль же Ново-Иерусалимского монастыря привлекает своей грандиозностью до сего дня.

Грекофилы и латинофилы

Противоборствующие тенденции в развитии российского общества связываются в XVII в. не только с противостоянием сторонников и противников церковных реформ, но также с полемикой **грекофилов** и **латинофилов.** К первым относят ***Епифания Славинецкого*** (ок. 1600 – 1675), «во философии и богословии изящного дидаскала», переводчика, гимнографа, богослова, инока ***Ефимия*** и пиита ***Кариона Истомина,*** автора декламаций о пользе наук, училищ и мудрости философской. Все они придерживались ориентации на византийскую православную культуру (А.М. Панченко).

Главой латинского направления, за которым стоял мощный потенциал динамично развивавшейся Европы, выступил ***Симеон Полоцкий*** (1629 – 1680), в миру Самуил Ситнианович-Петровский. Талантливый писатель, основатель русской силлабической поэзии и драматургии, воспитатель царских детей, крупнейший представитель культуры барокко и вместе с тем изощренный придворный, враг старообрядцев и грекофилов, тайный униат, он оставил колоссальное наследие, был необычайно плодовит, издал несколько книг, в том числе «**Обед душевный**» и «**Вечерю душевную».** Подражая польскому поэту Яну Кохановскому, осуществил стихотворное переложение псалмов. Его «**Псалтырь рифмотворная**», которую М.В. Ломоносов относил к «вратам учености», положила начало многочисленным поэтическим вариациям на самое популярное гимнографическое творение прошлого, продолжающимся до сегодняшнего дня. Немало философских тем, сюжетов, имен, идей можно обнаружить в творчестве ученого монаха (о Платоновой академии, о смысле философии, о смеющемся Демокрите и плачущем Гераклите, о tabula rasa, о барочной символике и т. д.), выраженных пестро, ярко, затейливо, порою претенциозно и неудобопонимаемо для русского читателя.

Двойственным было отношение к Симеону Полоцкому в российской среде. Латинофилы его почитали, высоко ценя европейскую образованность полонизированного белоруса, грекофилы обличали. Виднейший их представитель ***Евфимий Чудовский*** написал об «Обеде душевном» иронические строки: «Новосоставленная книга сия „Обед" подвлагает снедь, полну душетлительных бед». Негативно относились к Полоцкому старообрядцы за его «латинские новомышления». В целом же нельзя не признать значительного воздействия на отечественную культуру и философскую мысль эпохи предпетровского барокко, которое оказал просвещенный монах из Полоцка.

Преемником главы латинствующих стал его ученик, подьячий Тайного приказа, принявший монашество и ставший впоследствии настоятелем **Заиконоспасского** монастыря, ***Сильвестр Медведев*** (1641 – 1691). От учителя к нему перешла богатая библиотека, еще более дополненная и известная как собрание Полоцкого – Медведева, в которой числилось

по описи 1689 г. свыше 350 книг; из них было много на латинском, греческом, польском языках, в том числе «Политика» Аристотеля, «Диалектика» Меланхтона, «Толкование древних философов» и др.

К концу XVII в. в России существовало немало переводов с западных языков книг философского содержания, осуществленных чаще всего через польско-украинско-белорусское посредничество. Польская образованность стала своеобразным ретранслятором западной культуры в допетровское время. Известны переводы с польского «**Экономики Аристотелевой**» Себастиана Петрици, «**Проблематы**» Анджея Глябера, «**Об исправлении Речи Посполитой**» Анджея Моджевского, «**Апофегматы**» Беньяша Будного, «**Селенографии**» Яна Гевелнуса, где излагались идеи Николая Коперника. Имели хождение с более раннего периода апокрифические тексты вроде «Secretum secretorum» («**Аристотелевых врат**»), «**Сказания об Аристотеле**» (краткая версия из Диогена Лаэртского), натурфилософского «**Луцидариуса**» (восходящего к одному из сочинений Гонория Отенского).

Возвращаясь к Медведеву, заметим, что он составил «**Епитафион**» в память своего учителя, «**Привилей**» как уставную грамоту для будущей Славяно-греко-латинской академии и «**Созерцание краткое**» («**Записки о стрелецком бунте**» — знаменитой «Хованщине»), где имеется раздел «Философов глаголы», излагающий мысли Ликурга, Тиберия и других мудрецов. Будучи выразителем идеологии служилого сословия, Медведев уподоблял государство живому организму, требующему равновесия и опоры на средние классы. Со ссылкой на Стагирита отечественный его последователь писал: «Аристотель же, философ, советовал в гражданстве, чтобы начальство и власти правление людям мелким давали» [8, с. 249].

В письме к боярину Ромодановскому Сильвестр Медведев рассматривает учение схоластов о причинности, выделяя «четыре вины философские»: творящую (Бог сотворил человека), сущностную (природа человека), образующую (разумная душа), конечную (целевая). К ним добавляются христианские добродетели («правда, целомудрие, мудрость, мужество») и высокое предназначение человека, созданного по образу и подобию Божиему, о чем он никогда не должен забывать.

Допетровская Россия не была изолирована от Европы, как это иногда неверно полагают, однако восприятие западных идей шло более мягким, эволюционным путем. Москву XVII в. образно называли «светочем славянства» и «новосияющими Афинами», куда устремились не только украинские и белорусские деятели культуры. Видную роль в развитии философской мысли сыграл прибывший в столицу «Третьего Рима» молдаванин ***Николай Милеску Спафарий*** (1636—1708). Переводчик с латинского и греческого, путешественник, побывавший в Китае, историк, богослов и философ, он написал несколько трактатов, в том числе по эстетике (О.А. Белоброва). В «**Хрисиологионе**» Спафарий рассматривает развитие европейской цивилизации, в «**Книге глаголемой естествословной**» систематизирует естественно-научные и натурфилософские знания, в «**Василиологионе**» обращается к социальной тематике, проблеме власти и управления обществом, в «**Книге иероглифийской**» излагает символику барокко. Работавший на стыке латинской, греческой, славянской и румынской культур, Спафарий оказал немалое влияние на российскую

образованность. Многие его трактаты до сих пор не опубликованы и слабо изучены [5].

Интересно творчество поляка ***Андрея Белобоцкого,*** получившего образование в Западной Европе и прибывшего в Москву, где он был принят переводчиком Посольского приказа, своеобразного аналога министерства иностранных дел, в котором концентрировались квалифицированные кадры преимущественно западнического толка. Белобоцкий осуществил ряд переводов, в том числе части произведения Фомы Кемпийского «**О последовании Христу**» и «**Краткой науки**» Раймунда Луллия. Он пропагандировал учение средневекового испанского логика и богослова Раймунда Луллия, написав несколько трактатов с интерпретацией его идей, из которых наибольшее распространение получила «**Великая наука**», известная по нескольким спискам XVII—XVIII вв. Обстоятельства его жизни, даты рождения и кончины неизвестны, что относится и ко многим другим деятелям культуры и мыслителям допетровского времени.

Классификация знания Юрия Крижанича

Самое значительное в теоретическом отношении воздействие оказал на отечественную мысль того времени хорват ***Юрий Крижанич*** (1617—1683). После получения степени магистра философии в Граце и обучения в коллегиуме св. Афанасия при Ватикане он проехал ряд стран и прибыл в Москву, где стал пропагандировать идеи славянского единства перед лицом турецкой и немецкой экспансии, необходимости широкого европейского образования и превращения России в подобие западных просвещенных монархий. Вскоре его сослали в Тобольск, где он провел пятнадцать лет, написал основные труды: «**Политику**», «**Толкование исторических пророчеств**», «**Духовное завещание**», «**De Providentia Dei**» («О провидении Господнем») и др. По возвращении из ссылки в Москву он уехал в Вильно, где вступил в члены иезуитского ордена. Тогда же написал «**Histoire de Sibiria**» («Историю Сибири»), вызвав на Западе интерес к огромному неосвоенному краю, которым будет произрастать могущество России.

Крижанич оставил обширное рукописное наследие, еще не полностью изученное и опубликованное. Его фундаментальный труд «**Беседы о правлении**» найден в прошлом веке и лишь частично издан под условным названием «**Политика**». В нем содержится классификация всех видов знания, восходящая к латинской схеме septem artes liberales (семи свободных искусств), но дополненная и усовершенствованная. Познание мира делится автором на **теоретическое** и **практическое,** причем первое — на **духовное** и **мирское.** Мирское же — на **философию, математику** и **механику.** Таким образом, философия в новоевропейском духе в отличие от старой перипатетической схемы есть не всеобъемлющий вид знания, но часть теоретического мирского осмысления бытия, что подчеркивало ее автономный статус (РГАДА. Ф. 1, 1799).

Сама же философия содержит три основных раздела: **логику** («беседное учение»), **физику** («природное учение»), **этику** («нравное учение»). В свою очередь логика делится: на **грамматику** («говорное умение»), понимаемую в широком смысле как учение о языке в целом; **риторику** («беседное умение») как науку красноречия; **поэтику** («песенное умение») как

эстетическое, версификационное и композиционное учение; **диалектику** («преговоральное умение»), понимаемую не в нынешнем онтологическом смысле, но в исконном эллинском как искусство диалога, мастерство ведения спора. К физике Крижанич относит «познание простых телесных вещей» и «врачевство». Этика понимается как соединение **идиоэтики** («осебуйное нравоучение»), **экономики** («государства»), **политики** («людоправное учение»). К старой аристотелевской схеме добавлена как часть этики **юриспруденция** («законоставное учение»). В целом получается довольно разветвленная система знаний, соответствующая развитию науки XVII в.

Особое внимание Крижанич уделяет квинтэссенции человеческого познания. В главе «О мудрости» он приводит различие между мудростью, знанием и философией. **Мудростью** считается постижение «наиболее важнейших и наивысших вещей» (Бога, природы, социума, человека), **знанием** — «понимание причин вещей», **философией** — «желание мудрости», при этом философ именуется «рачителем мудрости». Философия предстает не как отделенный от других вид постижения бытия, но скорее как «тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах». Познавая суть вещей, каждый человек способен приближаться к философии, ибо она есть всюду, где присутствует сущностное отношение к бытию.

Мыслитель немало говорит о «политической мудрости» и «политической философии», оперируя обширным историческим и современным материалом. Применительно к России он считает необходимым учитывать ее геополитический, природный, этнографический факторы. Россия призвана возглавить, но не подавлять славянский мир, которого ждет великое будущее. Монархия должна быть легитимной и справедливой по отношению ко всем сословиям, обеспечивая им процветание; также она должна заботиться о каждом гражданине в духе теории «естественного права». Прекрасный лингвист, полиглот, Крижанич попытался создать общую для славян речь, получившую название «крижаника», на которой написан ряд сочинений, в том числе «Политика».

Славяно-греко-латинская академия

В XVII в. остро встал вопрос о создании современной системы образования. Возник ряд училищ, в том числе школа боярина Ртищева при **Андреевском монастыре,** куда были приглашены ученые киевские монахи. Главным же событием стало открытие в 1685 г. первого российского высшего учебного заведения — **Славяно-греко-латинской академии,** созданной по образцу **Киево-Могилянской академии,** основанной в начале века видным украинским деятелем Петром Могилой. До основания Московского университета обе Академии представляли основную кузницу подготовки богословов, философов, писателей, политиков высокого уровня. Сами же они заимствовали методику подготовки у католических университетов, прежде всего у Ягеллонского в Кракове, основанного еще в XIV в. Следует заметить, что в XVI в. на Украине некоторое время действовала Острожская академия, а в Вильно был открыт иезуитский коллегиум, ставший основой будущего университета. Многие украинцы и белорусы как граждане Речи Посполитой учились не только в упомянутых университетах и коллегиумах, но и в других странах Европы, особенно Восточной и Центральной.

Хотя идея создания учебного заведения «наук гражданских и духовных» исходила от латинистов Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева, она попала под руководство приехавших из Италии греков братьев ***Иоанникия*** (1663—1717) и ***Софрония*** (1652—1730) ***Лихудов,*** которые в полемических сочинениях «**Акос**», «**Показание истины**», «**Мечец духовный**» полемизировали с латинским направлением. Однако сами они, обучаясь на Западе, многое переняли у католиков и, по иронии судьбы, были через несколько лет изгнаны именно за «латинство» по навету иерусалимского патриарха Досифея.

Изучение философии в Академии велось в третьем, старшем классе, где предполагалось усвоение естественной (физики), нравственной (этики), умозрительной (метафизики) мудрости. Братья успели составить сохранившиеся в рукописях учебники «**Риторики**», «**Логики**», «**Психологии**», «**Физики**», построенные в духе поздней схоластики на трудах Аристотеля и его комментаторов с привлечением сведений из современной западной философии. Хотя они не успели прочесть свои курсы полностью, их следует признать основателями профессионального преподавания философии в России, создателями фонда учебной философской литературы.

После ухода Лихудов Академия пребывала в упадке до 1701 г., когда по указу Петра I было предписано «завесть в Академии учения латинския». Под руководством учившегося у Лихудов нового ректора ***Палладия Роговского*** и ***Стефана Яворского*** было возобновлено преподавание философии. С Академией связаны имена М.В. Ломоносова, В.К. Тредиаковского, Л.Ф. Магницкого, А.А. Барсова и многих других видных деятелей культуры. В 1814 г. она была преобразована в Московскую духовную академию и переведена в Сергиев Посад, где существует до нашего времени.

Вместе с преподаванием философии начинают складываться профессиональные кадры. Первым русским доктором философии, получившим степень в Падуанском университете на исходе века в 1694 г., стал выпускник Славяно-греко-латинской академии ***Петр Постников,*** один из сподвижников Петра Великого, принимавший участие в Великом посольстве и ставший резидентом в Париже с 1703 по 1710 г., откуда он присылал различные сведения и литературу, в том числе философскую.

В XVII в. завершается первый, основополагающий, самый длительный древнерусский период развития отечественной мысли. Он был богат именами, идеями, концепциями, лишь частично затронутыми выше. Самое же главное — в течение этого периода сложились традиции отечественного философствования, заключающиеся в особом интересе к нравственно акцентированной историософской и антропологической тематике, в тесной связи с искусством и литературой, в тяготении к просветительской, подвижнической, исповедальной манере изложения, большей любви к сократовско-платоновской, нежели к аристотелевской линии. Когда на Западе писали «философ» без указания имени, то чаще всего под этим разумели великого Стагирита. Когда же на Руси упоминали философа, то подразумевали чаще всего первоучителя славянского св. Константина-Кирилла, заложившего с братом Мефодием и учениками основы православного богословия и философии в регионе Slavia orthodoxa.

Библиографические ссылки

1. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.; СПб., 1987—1994. Вып. 1—3.

2. Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969.

3. Памятники литературы Древней Руси. М., 1978—1993. Т. 1—12.

4. *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Мюнхен, 1991 (Slavistische Beiträge. Bd. 278).

5. *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика. XI—XVII века. М., 1992.

6. *Вагнер Г.К.* Искусство мыслить в камне. М., 1990.

7. *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988.

8. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990.

9. *Громов М.Н.* Образы философов в Древней Руси. М., 2010.

10. *Еремин И.П.* Лекции и статьи по древней русской литературе. Л., 1987.

11. *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987.

12. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001.

13. История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 1.

14. *Ковтун Л.С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963.

15. *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. 5-е изд. М., 1989.

16. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. М., 1973.

17. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979.

18. *Мещерский Н.А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XIV веков. Л., 1978.

19. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII века. Киев, 1978.

20. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

21. *Попович М.В.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.

22. *Прохоров Г.М.* Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 1910.

23. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987.

24. *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1; М., 1863. Т. 2.

25. Труды отдела древнерусской литературы Л.; СПб., 1934—2010. Т. 1—65.

26. *Федотов Г.П.* Святые древней Руси (X—XVII ст.). Нью-Йорк, 1959.

27. Русская философия: Энциклопедия / Под ред. М.А. Маслина. М., 2007.

28. *Amman A.* Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrischen Russland // Orientalia christiana periodica. Roma, 1938. Vol. IV.

29. *Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpetive History of Russian Culture. N.Y., 1967.

30. *Goerdt W.* Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München, 1984.

31. *Moloney G.* Russian Hesyhasm. The Spirituality of Nil Sorsky. P., 1973.

32. *Meyendorff I.* Bysantine Hesyhasm: Historical, Theological and Social Problems. L., 1974.

33. *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982.

34. *Weicher E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in Kirchenslavisher Überzetzung. Wiesbaden, 1969.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр П. — 255, 302, 312, 320, 321
Аввакум (протопоп) — 415
Аверинцев С.С. — 398
Августин — 21, 185, 217, 218, 221, 223, 230, 234, 235, 240–242, 244, 266, 269, 298, 306, 308, 318, 322, 324, 380
Августин Гиппонский — 217
Агафий — 165
Адраст Афродисийский — 136, 139, 144
Акусилай — 163
Алексин — 101
Алексеев В.М. — 348
Александр Полигистор — 130
Александр Афродисийский — 21, 136
Александр Македонский — 19, 405, 417, 419
Алкиной — 20, 139–141
Альберт Великий — 274, 314, 322, 324, 388
Альбин — 20, 140, 141
Амелий — 21, 143, 144, 151–153, 155
Аминий (из Александрии) — 62, 97
Аммоний — 20, 22, 138, 143, 161, 165, 166
Аммоний Саккаса — 229
Амвросий Медиоланский — 217, 221, 241, 247
Анаксимандр — 18, 33, 37, 38, 41–47, 49, 52, 90, 91, 183
Анаксимен — 18, 33, 37, 41, 43, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 91, 113, 183
Анаксагор — 63, 72, 100, 113, 207
Андрей Рублев — 399, 409
Андроник Родосский — 20, 110, 135
Анатолий — 153, 190, 204
Антигон из Кариста — 128
Антисфен — 101, 106, 128
Антиох Аскалонский — 20, 129, 137
Антипатр — 101
Анникерид — 101
Ансельм Кентерберийский — 255, 263, 276, 298, 319, 320
Аполлодор — 124, 128
Аполлоний Кронос — 101, 166
Апеллес — 226
Аполлинарий Лаодикийский — 240
Апелликон из Теоса — 135
Апулей — 20, 32, 139, 141
Ибн Араби — 351–353, 366–368, 384
Аристотель — 8, 9, 16, 17, 19–24, 29, 36–39, 43, 44, 46, 55, 59, 60, 68, 87, 89, 90, 94, 98, 107–110, 113–118, 122, 125–128, 130, 135–137, 139, 141, 144, 149, 150, 152, 154, 156, 158, 159, 162, 165–168, 173–175, 178, 180–187, 189–195, 197–209, 211, 220–222, 237, 240, 241, 244, 246, 248, 255, 263, 272, 274, 281, 283, 285, 286, 288–290, 294, 296, 298, 300, 301, 303, 307–309, 311–314, 322, 324, 326, 337, 338, 343, 353, 355, 371, 382, 388, 405, 412, 417
Аристоксен — 117, 128, 130
Аркесилай — 120
Архит — 117, 135, 200, 201
Арий — 132, 233, 235
Арриан Флавий — 133, 134
Арет — 101
Аристипп — 101
Архелай — 60
Архилох — 50
Арнобий — 234
Артемий Троицкий — 410
Аристид — 134, 224
Архимед — 200, 201, 252
Асклепиодот — 161
Асклепиад Флиунтский — 101
Асклепий — 166
Аспасий Афинский — 136
Аттик — 137, 140, 144
Афинагор — 224
Афинодор — 135
Афанасий Александрийский — 217, 218, 236, 240
Ахиллес — 65, 69
ал-Ашари — 381

ал-Бакиллани — 381
Барсов А.А. — 420
Беда Достопочтенный — 248
Белобоцкий Андрей — 418
Бернар Клервоский — 262, 264, 321
Бернар Шартрский — 320
Бернард Сильвестр — 312
Биллингтон — 409
св. Бонавентура — 272–274, 301, 302, 319, 323, 326
Боэт Сидонский — 135
Боэций — 248, 281, 282, 290, 292–294, 303, 307, 314–316
Брадвардин Фома — 322
Бэкон Роджер — 322

Валентин — 226
Ван Фу — 349

Варрон Марк Теренций — 20, 306
Василид — 226
Василий Великий — 217, 236–238
Вассиан Патрикеев — 407, 410
Вебер М. — 358
Вергилий — 133, 134
Вико — 371
Вильем из Мербека — 313
Владимир Мономах — 399–401

ал-Газали — 354, 355, 365, 381, 382
Гай — 20, 131, 140
Гален — 20, 140, 311, 399
Гарнак А. — 219, 220, 225
Гаутама Шакьямуни — 336, 339, 360
Гассенди П. — 80
Гарпократион — 140
Гегель Г.В.Ф. — 8, 9, 11, 39, 41, 46, 59, 319, 338, 347, 373
Гегесия — 101
Гекатей Милетский — 18, 42, 50, 91
Гермий — 21, 165, 166
Генрих Гентский — 274, 298, 327
Гермарх Митиленский — 127
Гермес Трисмегист — 154
Герма — 223
Гераклид Понтийский — 109
Гераклит Эфесский — 8, 44, 46–59, 69, 70, 97, 177, 416
Геродот — 28, 80, 81, 89–91, 129
Гермодор Сиракузский — 109
Геростат — 167
Георгий Хировск — 401
Гесиод — 29, 30, 50, 51, 60, 61, 90, 91, 133, 159, 163
Гессе Г. — 373
Гиерокл — 21, 166
Гильом из Конша — 312
Гильом из Шампо — 320
Гильберт Порретанский — 302, 312, 320
Гимерий — 156–158
Гиппас — 95, 96, 187
Гипатия — 166
Гиппий — 19, 100
Гиперид — 133
Гиппократ — 72, 96
Гомер — 18, 29–31, 39, 50, 51, 56, 60, 90–93, 96, 100, 117, 133, 152, 159, 163
Горгий — 19, 99, 100
Гораций — 132, 133
Гордиан — 21, 143, 144
Григорий Богослов — 157, 218, 238
Григорий Великий — 218, 247, 248, 262, 309
Григорий Назианзин — 236–238, 400
Григорий Неокесарийский — 232
Григорий Нисский — 176, 217, 236, 238, 239, 242, 311, 316
Григорий Палама — 176, 410
Григорий Турский — 248
Гроссетест Роберт — 322
Гумилев Л.Н. — 407
Гурий Тушин — 410

Давид — 22, 168, 351
Даниил Заточник — 400, 403, 404
Дамаский — 161–167
Дезидерий — 262
Декарт Р. — 8, 66, 205, 243, 319
Деметрий Полиоркет — 19
Деметрий Фалерейский — 19, 117
Демокрит — 8, 36, 70–83, 100, 101, 113, 124, 129, 158, 180, 344, 407, 416
Демосид — 71
Демосфен — 134, 399
Дидим Александрийский — 240
Дикеарх — 117
Дильс Г. — 17
Диоген Лаэртий — 8, 15, 17, 20, 29, 32, 42, 47, 48, 62, 68, 88, 89–91, 93, 97, 101, 117, 120, 121, 123–125, 127, 130, 132, 201, 417
Диоген Аполлонийский — 113
Диоген Синопский — 121
Диоген из Финикии — 165
Дионисий Фракийский — 92
Дионисий Ареопагит — 176, 244, 311, 408, 410
Дионисий Псевдо-Ареопагит — 155, 239, 245, 246, 316, 317, 410
Диофант — 166
Домициан — 20
Достоевский Ф.М. — 395
Дун Чжуншу — 349, 350, 361–363
Дунс Скот — 255, 286, 295–297, 302–305, 327–329

Евагрий Понтийский — 239
Евбул — 21, 101, 157
Евдем — 16, 35, 110
Евдем Родосский — 117
Евдокс Книдский — 109, 110, 116, 200, 201
Евдор Александрийский — 132, 135–138, 140, 153, 159, 165, 172
Евклид — 15, 36, 101, 152, 159, 187, 202, 204, 209, 311
Евламий из Фригии — 165
Евнапий — 156–158
Евсевий Кесарийский — 229, 232
Евсевий из Минда — 156, 157
Евстафий Антиохийский — 240

Еврипид — 48, 100, 134, 199
Евфант — 101
Епифаний — 246, 409
Ермолай-Еразм — 412
Ефимий Чудовский — 416

Жиль Римский — 388
Жильсон Э. — 219, 222

Захарий Митиленский — 244
Зенон — 57, 62, 63, 65, 67–69, 96, 98, 99, 121, 123, 124, 129, 130, 139, 158, 183

Иванов В.В. — 397
Иван Тимофеев — 414
Игнатий Антиохийский — 223, 224
Иероним — 218, 234, 244
Иларий (Пиктавийский) — 240
Иларий из Пуатье — 217
Иларион — 401
Иоанн Дамаскин — 176, 240, 246, 399–401, 408, 409
Иоанн Златоуст — 217, 218, 239, 253
Иоанн Лествичник — 410
Иоанн Филопон — 166, 167, 169, 244
Иоанн Экзарх Болгарский — 401, 408
Иосиф Флавий — 32
Ипполит — 52, 53, 56
Ипполит Римский — 224, 227
Ириней Лионский — 224, 227
Исидор Александрийский — 161
Исидор из Газы — 165
Исидор Севильский — 248, 307
Исократ — 94, 104, 107, 129

Каллиоп — 116
Каллисфен — 113
Кальвен Тавр — 20, 140
Кант И. — 8, 9, 35, 57, 106, 199, 281, 319
Карион Истомин — 416
Карнеад — 20, 128
Кассиодор — 248, 262, 306, 307
Катон — 20, 133
Катулл — 133
Квинтилиан — 309
Кельс — 153, 226
Кетле — 371
ал-Кинди — 338, 342, 343, 353
Киприан — 234
Кирилл — 398
Кирилл Александрийский — 217, 240
Кирилл Туровский — 402, 404
Клеанф из Асса — 121, 158
Клеобул — 89
Климент Александрийский — 49–52, 58, 59, 61, 62, 217, 227–229, 233
Климент Орхидский — 400
Климент Римский — 223
Климент Смолятич — 399, 401, 404
Кобзев А.И. — 349, 362, 378
Кодрат — 224
Колот из Лампсака — 127
Конт О. — 371
Конфуций — 336, 348, 361, 362, 379
Константин Кирилл — 399, 400, 420
Кранц В. — 17
Крантор — 120
Кратет — 120, 121, 127
Кратил — 173, 174
Крижанич Ю. — 400, 418, 419
Критолай — 20
Кроний — 144
Ксеркс — 71
Ксенократ — 113, 118–121, 124, 130, 135, 136
Ксенофан — 50, 59–63, 96, 101, 129
Ксенофонт –100, 121, 134

Лактанций — 234
Ланфранк — 263
Лао-цзы — 336
Лебедев А.В. — 48, 90, 93
Лев Великий (папа) — 217
Левкипп — 72, 76–78, 80, 81, 180
Леонтий Византийский — 244, 246
Либаний — 157, 158, 239
Лисий — 102, 133
Лисимах — 143
Лонгин — 21, 144, 145, 151
Ломоносов М.В. — 416
Лосев А.Ф. — 378
Лукиан из Самосаты — 134, 232
Лукреций Кар — 80, 127, 131
Луллий Раймонд — 388, 418
Лютер М. — 243

Магницкий Л.Ф. — 420
Макиавелли Н. — 371
Макробий — 21, 187, 307
Макарий Египетский — 239
Макарий (митрополит) — 408, 412
Макарий Великий — 258
Максим Грек — 399, 400, 402, 412
Максим Исповедник — 176, 246, 311, 316, 396, 399, 401
Максим Никейский — 141
Максим Тирский — 20, 141
Максим Эфесский — 21, 156, 158
Малика бен Анасу — 337

Марий Викторин — 21, 153, 235, 240–242
Марк Аврелий — 20, 53, 133
Маркион — 226
Маркс К. — 371
Марин — 158, 160, 161, 202
Мартин из Бракары — 248
Марциан Капелла — 21, 306
Махавира Вардхаман — 336
Мелисс — 62, 63, 65, 100
Мелитон — 224
Менандр — 133
Менедем Эретрийский — 101
Менекей — 83
Метродор Лампсакский — 100
Месроп Маштоца — 168
Мефодий — 398
Минуций Феликс — 224, 234
Митридат — 20, 128
Михаил Пселл — 176
Модерат — 137
Монро Д. — 363
Мосс М. — 363
Могила Петр — 419
Мусоний Руфа — 133
Мухаммед (пророк) — 337, 380, 381, 390
Мэн-цзы — 362, 364
Мюллер К. — 373

Нагарджуна — 376, 377
Неанф — 128
Немесий — 240
Нерон — 20
Нестор (летописец) — 401
Несторий — 158
Никифор — 403, 404
Никон (патриарх) — 415
Николай Коперник — 417
Никомах Геразский — 20, 139, 153, 166
Нил Сорский — 410
Ницше Ф. — 59
Новатиан — 235
Носова Г.А. — 397
Нумений из Апамеи — 20, 138, 142, 144, 146, 151, 226

Оккам У. — 302, 305, 329–331
Олимпиодор — 22, 161, 167, 168, 173
Ориген — 165, 207, 217, 221, 226, 228–239, 242, 244, 246, 316
Орфей — 26, 92, 156, 159

Павел Самосатский — 232
Памфил Кесарийский — 232
Панетий — 127, 128, 132
Пантен — 228
Паребат — 101
Парменид — 8, 60, 62–65, 67–69, 73, 96–98, 100, 107, 129, 139, 155, 174, 208, 282
Патанджали — 375, 376
Перикл — 100
Петр Дамиани (святой) — 263
Петр Ивер — 245
Петр Ломбардский — 313
Пифагор — 8, 18, 19, 23, 26, 35, 36, 50, 73, 88, 92–99, 117, 118, 129, 130, 144, 145, 156, 159
Пифокл — 81
Платон — 9, 16, 17, 19–29, 35, 36, 41, 51, 57, 59, 70, 76, 78, 79, 87, 94, 98, 102–111, 113, 114, 117, 118, 120, 122, 124–146, 148–168, 172–179, 182, 186–195, 197–208, 211, 212, 220–222, 224–232, 237, 240, 254, 276, 283, 285, 286, 288, 296, 303, 308, 314, 371, 399, 403, 407
Плиний — 306
Плотин — 21, 25, 26, 143–152, 154–165, 175, 177, 178, 180, 185, 187, 189, 192, 193, 197, 199, 206, 208–212, 229, 237, 338
Плутарх (Афинский) — 21, 56, 62, 89, 134, 137, 140, 141, 158, 166
Плутарх (Херонейский) — 20, 32, 132, 138
Полемон — 120, 121, 124
Поликарп Смирнский — 223
Попович М.В. — 396
Посидоний — 127, 128, 132, 140
Постников Петр — 420
Порфирий — 21, 57, 94, 130, 137, 144–146, 151–161, 166, 168, 207, 241, 289, 290, 301, 307, 409
Приск из Эпира — 21, 156, 158
Прискиан из Лидии — 19, 162, 165
Присциан — 309
Продик — 100
Прокл — 21, 22, 35, 50, 140, 141, 152, 153, 155, 158–162, 166, 172, 173, 177, 187, 188, 192, 196, 202, 204, 209, 210, 212, 313, 338, 353, 354
Прокл Константинопольский — 217
Прокопий — 244
Протагор — 16, 19, 99
Проэресий — 157
Псевдо-Гипократ — 57
Птолемей Сотер — 19, 166
Пушкин А.С. — 395

Рабан Мавр — 307
Роговский Палладий — 420
Росцелин — 320
Руми, Джалал ад-Дин — 368, 369, 383
Ибн Рушд (Аверроэс) — 355, 356, 372, 386–388
Рыбаков Б.А. — 396

Саллюстий — 155, 157
Саак Партев — 168
Север — 141, 144
Секст Эмпирик — 53, 60, 61, 128
Сенека — 20, 59, 133, 134, 306, 307
Сергий Радонежский — 409, 411
Серафим Саровский — 258
Сигер Брабантский — 274, 326, 327, 388
Силуан (старец) — 258
Сильвестр Медведев — 312, 410, 416, 417, 420
Симеон Новый Богослов — 258
Симеон Полоцкий — 400, 416, 420
Симмах — 158
Симпликий — 22, 38, 39, 42, 43, 46, 62, 68, 137, 162, 165–167
Синесий Киренский — 166, 240
Ибн Сина (Авиценна) — 322, 342, 382, 386
Сириан — 21, 158, 159, 166
Смит А. — 371
Сократ — 19, 51, 63, 73, 78, 79, 98, 100, 101–106, 117, 124, 128, 173, 196, 198–200, 224, 289, 296, 302, 399
Солон — 18, 89, 102
Соловьев В.С. — 395
Сопатр Апамейский — 156, 158
Софокл — 134, 174
Спафарий Николай Милеску — 417
Спевсипп — 113, 117, 118, 126, 128, 130, 136, 188, 209
Спенсер Г. — 371
Стефан Александрийский — 168, 169
Стефан Византийский — 22
Стильпон — 101
Страбон — 42, 47
Сыма Цянь — 379
Сюнь-цзы — 362, 378

Тампье Э. — 327
Татиан — 224, 225
Теофраст — 16, 19, 38, 113, 116, 117, 124, 135, 187
Теодот — 21
Теренций — 20, 133
Тертуллиан — 217, 219, 224, 227, 232–235, 242
Тиберий — 20, 137, 417
Тираннион — 135
Тит Флавий — 228
Толстой Л.Н. — 395
Топоров В.Н. — 397
Трасилл — 20, 137, 139
Тредиаковский В.К. — 420
Трубецкой Е.Н. — 398
Тьерри Шартрский — 312

Уддалак — 339
Успенский Б.А. — 397, 398
Ушаков Симон — 415

Фаворин — 20
Фалес — 17, 18, 27–44, 46, 47, 49, 51, 88, 89, 113
ал-Фараби — 297, 342, 343, 354, 355, 369, 370–372, 382
аль-Фарид — 384
Феаген — 92, 93
Феодор Азинский — 29, 153, 156, 158
Феодор Киренский — 96, 139
Феодор Раифский — 402
Феодорит Киррский — 240, 246
Феодосий Печерский — 402, 404
Феокрит — 130, 133
Феон Смирнский — 20, 139
Феофил Александрийский — 217
Ферекид Сиросский — 163
Феофан Затворник — 269
Феофан Грек — 399
Фингаретт Г. — 363
Филопон (Иоанн) — 166, 167–169, 244
Филон Александрийский — 20, 60, 137, 138, 221
Филон из Ларисы — 128
Филодем — 132
Филолай — 130, 177, 183, 187
Филипп Пустынник — 410
Флавий Клавдий Юлиан — 157
Флавий Кассиодор — 248
Флавий Арриан — 133, 134
Фома Аквинский — 265, 274, 294, 297, 298, 300, 302, 303, 319, 324, 325, 326, 388
Франциск Ассизский — 258, 262
Франс А. — 80
Фукидид — 134
Фульгенций из Руспы — 248

ал-Халладж (Мансур) — 369
Ибн Халдун — 371, 372
Ханбал Ахмад — 381
Хрисанфий из Сард — 156
Хрисипп — 121, 123, 124, 158

Цицерон — 20, 21, 48, 74, 75, 127–135, 241, 306, 307, 309

Чэн И-Чуань — 348

Шанкара — 345, 346
аш-Шахрастани — 366, 380, 381
Шуцкий Ю.К. — 348

Щербатский Ф.И. — 376

Эдвардз Р. — 363
Эдесий Каппадокийский — 156–158
Эймс Р. — 363, 364
Элвин М. — 363
Элиан — 42, 198
Элиас — 22, 168
Элий Аристид — 134
Эмпедокл — 44, 60, 69, 96–98, 110, 129
Энесидем — 128
Эпикур — 8, 25, 79–86, 118, 124–127, 131, 132, 138, 158
Эпиктет — 20, 133, 134, 167, 396
Эпитимид — 101
Эпименид — 163
Эриугена Иоанн Скот — 316, 317, 318
Эфион — 101

Юрий Долгорукий — 404
Юстин Мученик — 399

Яворский Стефан — 420
Ямвлих — 21, 32, 96, 152–160, 177, 190, 202, 204
Янг С.К. — 363

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ 13

Введение (*Ю.А. Шичалин*) 15

1. Проблема изложения античной философии: концептуальный и исторический подходы 15
2. Источниковедческие и общекультурные барьеры 16
3. Хронологические рамки 18
4. Периодизация античной философии 22

РАЗДЕЛ I

Ранняя античная философская мысль: ее возникновение, становление, развитие (*Н.В. Мотрошилова*) 27

Глава 1. ПЕРВЫЕ ГРЕЧЕСКИЕ МУДРЕЦЫ-ФИЛОСОФЫ 27

Мифология и пред-философия 29

Пред-наука и любовь к мудрости 31

Глава 2. ОСНОВНЫЕ ФИГУРЫ И ПОНЯТИЯ-ПРИНЦИПЫ РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 38

ПЕРВОНАЧАЛО

Возникновение и эволюция идеи первоначала (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) 38

«Беспредельное» [«апейрон»] в философии Анаксимандра 41

У истоков диалектики 45

Глава 3. РОЖДЕНИЕ И ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ПЕРВЫХ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ 47

1. Гераклит Эфесский и новый образ философской мудрости 47

Мудрец и толпа 49

Новое в понимании первоначала (идея огня) 51

Идея логоса 53

Диалектика в философии Гераклита 55

2. Элейская школа. Идея и парадоксы бытия. Феномен Ксенофана 59
Рождение идеи бытия (Парменид) 62
Зенон Элейский: апории в свете проблемы бытия 68
Парадоксы бытия 69
Глава 4. РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АТОМИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (Демокрит и Эпикур) 70
Жизненный путь Демокрита 70
Демокрит о человеке, его жизни и ценностях 73
У истоков атомистических идей 76
Атом как первоначало 76
Атомы и пустота 78
Судьба древнегреческого атомизма и философский вклад Эпикура 79
Внутренняя логика атомизма и позиция Эпикура 81
Боги, человек, нравственное поведение, счастье 83

РАЗДЕЛ II

Три этапа исторического развития античной философии (*Ю.А. Шичалин*) 87

ВВЕДЕНИЕ 87

Глава 1. ПРЕБЫВАНИЕ (μονή) 88
1. Начало античной философии 88
Мудрецы и ученые 88
Пифагорейская философия 92
Ксенофан, Гераклит, Парменид, Эмпедокл, Зенон 96
2. Расширение философской проблематики, дисциплинарное членение и техническое оснащение философии 99
Софисты 99
Сократ и сократики 101
3. Обретение полноты «пребывания» античной философии в платоновской Академии 102
Платон: литературное творчество 90 — 60-х гг. IV в. до н. э. 102
Проблема философского метода и критерия знания 105
Академия при Аристотеле 107
4. Интеллектуальный кругозор античной философии на этапе пребывания 111

Глава 2. ИСХОЖДЕНИЕ (πρόοδος) 113
1. Философские школы в IV — III вв. до н. э. 113
Аристотель и перипатетики 113
Древняя Академия 117
Стоики 120
Эпикурейцы 124

2. Стоики и академики во II – I вв. до н. э. ... 127
3. Пифагореизм ... 129

Глава 3. ВОЗВРАЩЕНИЕ (ἐπιστροφή) ... 130
1. Эпикурейцы, стоики, Вторая софистика ... 131
2. Толкователи Аристотеля ... 134
3. Платоники до Плотина ... 136
Пифагореизм и антиаристотелизм ... 136
Оснащение школьного платонизма учебными пособиями ... 138
Комментарии к диалогам Платона ... 140
Популярный платонизм и постепенная сакрализация образа Платона ... 141
4. Некоторые результаты развития платонизма к началу III в. н. э. ... 142
5. Плотин ... 143
6. Амелий и Порфирий ... 151
7. Ямвлих ... 153
8. Ученики Ямвлиха, Пергамская школа, император Юлиан ... 156
9. Афинская школа платонизма ... 157
Плутарх, Сириан, Прокл и его преемники ... 158
Дамаский ... 161
10. Александрийская школа ... 165
ЗАКЛЮЧЕНИЕ ... 169

РАЗДЕЛ III

Основные понятия и проблемы античной философии (*Д.В. Никулин*) ... 171

ВВЕДЕНИЕ ... 171
1. Бытие и становление. Знание о бытии и истине ... 173
2. Цель. Благо. Благо и космос ... 175
3. Сущность ... 178
4. Единое и многое ... 179
5. Предел и беспредельное ... 181
6. Деятельность-действительность и возможность-способность ... 184
7. Число как сущее ... 186
Единица и двоица ... 187
Мера. Математическое и идеальное число ... 189
Число и величина ... 191
8. Разум. Структура познавательных способностей ... 192
9. Воображение и промежуточные сущности ... 195
10. Созерцание. Теория и праксис ... 197
11. Природа, искусство и техника ... 200
12. Иерархия наук ... 201
13. Космос и движение ... 204

14. Материя ... 206
Двойственность в материи ... 209
Литература ... 212

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ... 215

РАЗДЕЛ I

Патристика (*А.А. Столяров*) ... 217

Глава 1. ПОНЯТИЕ О ПАТРИСТИКЕ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ... 217

Глава 2. РАННЯЯ ПАТРИСТИКА (II — III вв.) ... 223
1. Апостольские отцы, апологетика и христианский гностицизм II в. ... 223
2. Философская теология конца II — III в. ... 228
Греческая патристика ... 228
Латинская патристика ... 232

Глава 3. ЗРЕЛАЯ ПАТРИСТИКА (IV — V вв.) ... 235
Греческая патристика ... 235
Латинская патристика ... 240

Глава 4. ПОЗДНЯЯ ПАТРИСТИКА (конец V — VIII в.) ... 244
Греческая патристика ... 244
Латинская патристика ... 247
Библиографические ссылки к разделу I ... 248

РАЗДЕЛ II

Схоластическая философия (*В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов*) ... 249

ВВЕДЕНИЕ ... 249
1. Социокультурный контекст развития средневековой философии ... 249
2. Предмет религиозной философии ... 254
Мир религиозного опыта ... 255
Трудности рационального выражения духовного опыта ... 258

Глава 1. СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА: ДВА ПОДХОДА К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ В СРЕДНИЕ ВЕКА ... 261
1. Отказ от рационального познания (монашеско-мистическая традиция) ... 262
2. Схоластическая философия: утверждение гармонии веры и разума ... 264
Отношение церкви к рациональному познанию ... 264
Философия — служанка богословия ... 264

Совпадение ценностных и познавательных ориентиров человеческого бытия ... 266

Глава 2. СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СИМВОЛИЗМ ... 268
1. Общая характеристика христианского символизма ... 269
2. Философский символизм ... 272

Глава 3. РАЦИОНАЛИЗМ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ... 273
1. Концепции знания в средневековом платонизме и аристотелизме ... 273
2. Теологические предпосылки схоластического рационализма ... 275
3. Идеологические и социокультурные следствия доктрины схоластического рационализма ... 279

Глава 4. СХОЛАСТИЧЕСКИЙ МЕТОД АНАЛИЗА ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ ... 281
1. Понятие схоластического метода ... 281
2. Схоластика и идеал знания ... 282
3. Логика как основа онтологии ... 283
Логические принципы выделения первоэлементов бытия ... 283
Логическая (смысловая) структура вещи. Понятие субстанции ... 286
Учение о родах и видах ... 289
4. Основание единства субстанции ... 291
5. Проблема индивидуализации ... 294
6. Понятие бытия и проблема сущности и существования ... 297
7. Проблема универсалий ... 301

Глава 5. СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА ... 305
1. Раннее Средневековье (VI — X вв.) ... 306
2. Ренессанс XII в. ... 311

Глава 6. МЫСЛИТЕЛИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ОСНОВНЫЕ ДОКТРИНЫ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ... 314
1. Боэций — «учитель Средневековья» ... 314
2. Иоанн Скот Эриугена ... 316
3. Ансельм Кентерберийский. Доказательства бытия Бога ... 318
4. Спор о природе универсалий ... 319
5. Усвоение аристотелизма в схоластике ... 322
6. Бонавентура. Мистический путь познания ... 323
7. Философия Фомы Аквинского ... 324
8. Концептуализм Дунса Скота ... 327
9. Номинализм Оккама ... 329
Библиографические ссылки к разделу II ... 331

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ ИНДИИ, КИТАЯ И МИРА ИСЛАМА (*М.Т. Степанянц*) **333**

ВВЕДЕНИЕ 335

Глава 1. РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ 335

Глава 2. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЧАЛА 339

Глава 3. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ 343
1. Многовариантность индийской онтологии 343
2. Китайская парадигма мироустроения 347
3. Мусульманская концепция творения мира 350

Глава 4. ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУР 356
1. Человек как манифестация Атмана 356
2. Человек в мире «тьмы вещей» 361
3. Добродетельный человек добродетельного города 365

Глава 5. ТИПЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ 373
1. Индийская реалистическая и идеалистическая эпистемология 374
2. Китайская модель рефлексии 377
3. Вера и знание в мусульманской культуре 380
Библиографические ссылки 390

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ (*М.Н. Громов*) **393**

ВВЕДЕНИЕ 395

Глава 1. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ (X – XVII вв.) 396
1. Созидание основ 396
Языческая и христианская модели бытия 397
Необходимость новой методологии исследования 398
Представления о философии в средневековой Руси 399
София Премудрость Божия 400
Классификация письменных памятников 400
Оценка состояния философского знания на Руси 402
2. Москва — Третий Рим 404
Древнерусский панэтизм 405
Эволюция отечественного самосознания 406
Смысл протоимперской доктрины 408