

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Богословский факультет
Кафедра философии

В. П. Лега

История западной философии

Часть первая

Античность. Средневековье. Возрождение

2-е издание, дополненное и переработанное

*Допущено Министерством образования РФ
в качестве учебного пособия для студентов высших
учебных заведений, обучающихся по направлению
подготовки 520200 «Теология»
и специальности 020500 «Теология»*

Москва
Издательство ПСТГУ
2009

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Л-33

Лега В. П.

Л-33 История западной философии. Часть первая. Античность. Средневековье. Возрождение: учеб. пособие / В. П. Лега. 2-е изд., доп. и перераб. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 452 с.

ISBN 978-5-7429-0433-5

Настоящая книга подготовлена на основе курса лекций по истории западной философии, которые автор — заведующий кафедрой философии и кафедрой основного богословия и апологетики — читает в ПСТГУ. Подробно излагая основные философские учения Античности, Средневековья и Возрождения, В. П. Лега показывает связь рассматриваемых философских вопросов с христианским богословием.

Книга снабжена именованным указателем (помещен во втором томе).

Рекомендована учащимся высших учебных заведений, а также всем, интересующимся философией.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-7429-0433-5

© Лега В. П., 2009

© Оформление. Издательство

Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета, 2009

Нет ничего более ценного, чем познание,
ибо познание есть свет разумной души.

Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Задачи изучения философии

Философия всегда была одной из необходимых дисциплин при подготовке будущих специалистов в системе высшего образования. Целью ее преподавания в каждом высшем учебном заведении является лучшее понимание студентом той науки, которую он изучает. Специалист с высшим образованием не должен уподобляться ремесленнику, способному лишь повторять заученные навыки своей профессии. Он должен уметь оценить свое место в жизни как специалиста, должен уметь понимать смысл и значение своей специальности, а также понимать фундаментальные основы изучаемой им науки. Для этого необходимо иметь целостное мировоззрение, объединяющее как знания о своей будущей специальности, так и понимание связи ее с другими видами знания — этическими, эстетическими, религиозными и др. Выработкой такого целостного мировоззрения и занимается философия.

Основной целью и задачей изучения философии в православном вузе является построение у студента целостного и непротиворечивого *христианского* мировоззрения. Философия должна помочь будущему священнику и богослову, миссионеру и церковному историку *понять* суть христианской веры, уметь связать религиозные знания с другими видами знаний, суметь доказать истинность христианства. Поэтому логическим продолжением и завершением курса философии в духовном учебном заведении является курс основного богословия, главной задачей которого, по словам Н.П. Рождественского, «должно быть надлежащее уяснение истины, чтобы светлый образ ее представлялся в его целостном виде»¹.

В духовных семинариях и академиях философия преподавалась даже тогда, когда в 1850 г. император Николай I ограничил преподавание философии в светских учебных заведениях, ибо, по словам министра народного просвещения князя П.А. Ширинского-Шихматова, «польза философии не доказана, а вред от нее

¹ *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1884. С. 9.

возможен». А в Казанской духовной академии, имевшей ярко выраженную миссионерскую направленность, отдельно существовал даже целый философский факультет.

Но это и неудивительно. Как сказал митр. Минский и Слуцкий Филарет на семинаре «Наука и богословие: от конфронтации к диалогу?», «богословие и философия — родственники. Философия обращается к фундаментальному вопросу о бытии как таковом. Соответственно, философия видит в человеке того, кто не просто живет в природном и социальном мире, но приобщен к бытию и укоренен в нем. Богословие тоже в свою очередь говорит о бытии, источником которого является Бог, сотворивший мир и человека».

Основание такому подходу можно найти и в Новом Завете, и в творениях отцов Церкви. В послании к Колоссянам апостол Павел сказал: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). То есть, по словам апостола, опасна не философия сама по себе, а лишь философия мирская, нехристианская. В Деяниях апостолов описывается эпизод проповеди апостола Павла в Афинском Ареопаге, где присутствовали среди прочих и философы — стоики и эпикурейцы. Апостол Павел обращается к ним и говорит, проповедуя распятого Христа: «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17, 23). И после проповеди апостола Павла некоторые из слушающих, в числе которых, возможно, были и стоики и эпикурейцы, уверовали (Деян. 17, 34). Таким образом, Новый Завет указывает, что философия может как привести человека ко Христу, так и увести от Него. Поэтому необходимо изучение философии: христианской — для лучшего понимания истины Божественного откровения, а атеистической и материалистической — чтобы увидеть ее ошибочность и опасность.

Именно так понимали значение философии отцы Церкви, которые активно использовали философские идеи и понятия в своих трудах. Хорошо известно, что активно использовал аристотелевские положения преп. Иоанн Дамаскин и платоновские — блаж. Августин. Августин еще юношей полюбил философию после прочтения работ Цицерона. И затем, через много лет сомнений и поисков, он приходит в Церковь благодаря чтению работ античных философов Платона и Плотина. О Платоне блаж. Августин говорит как о философе, наиболее близко подошедшем к истинам христианства

(О граде Божиим, VIII, 4). О влиянии чтения работ Плотина на свое обращение он пишет следующими словами: «Я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог...”» (Исповедь, VII, 9).

Преп. Иоанн Дамаскин в работе «Источник знания», прежде чем перейти к изложению христианского догматического учения в «Точном изложении православной веры», дает краткое изложение философии как науки о правильном мышлении. При этом преп. Иоанн дает такое определение философии: «Философия есть познание сущего как такового, т. е. познание природы сущего. И снова: философия есть познание божественных и человеческих вещей, т. е. видимого и невидимого. Философия, опять-таки, есть помышление о смерти произвольной и естественной... Двойственна и смерть: естественная, которая есть отделение души от тела, и произвольная, в которой мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей. Затем, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, т. е. истинное познание добра, а также через справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец, через святость, которая выше справедливости, т. е. через добро и благодеяния обидчикам. Философия есть искусство искусств и наука наук. Ибо философия есть начало всякого искусства; благодаря ей изобретено всякое искусство и всякая наука... Опять-таки, философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу»¹. Подобный же подход можно обнаружить и в Словах о богословии свт. Григория Богослова, который решительно восстает против пренебрежения светской ученостью: «...всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом ученость... Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые; а напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»². Да и сам термин «философия» очень часто использовался отцами Церкви,

¹ Иоанн Дамаскин, преп. Творения. Источник знания. М., 2002. С. 57.

² Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 609.

только в русском переводе их творений это не всегда легко заметить, ибо переводчики в XIX — начале XX в. обычно предпочитали давать перевод этого греческого слова — «любомудрие». Так, свт. Григорий Богослов в Первом слове о богословии пишет: «О чем же можно любомудрствовать (т. е. философствовать. — *В.Л.*), и в какой мере? О том, что доступно для нас и в такой мере, до какой простираются состояние и способность разума в слушателе»¹. И далее: «Любомудруй о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных — добрых и злых природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно»². Таким образом, изучать философию нам надо именно для того, чтобы кто-нибудь не увлек нас какой-нибудь философией и пустым обольщением по преданию человеческому, а не по Иисусу Христу. Именно для этого. Ведь любой человек всегда ищет ответы на некоторые волнующие его мировоззренческие вопросы, и, не разбираясь в философии, он обязательно подпадет под влияние какой-нибудь случайно подвернувшейся философии, будет увлечен каким-нибудь обольщением.

Но также хорошо известна и опасность философии — в частности, то, что некоторые философские идеи повлияли на формирование ересей оригенизма, пелагианства, манихейства и др., а некоторые впоследствии стали основой атеистических учений.

Таким образом, изучать философию надо как для того, чтобы в своих поисках ответа на жгучие вопросы человеческого бытия не увлечься какой-нибудь атеистической и материалистической философией, так и для того, чтобы лучше понять всю глубину истины христианского учения. Любой человек всегда ищет ответы на волнующие его мировоззренческие вопросы, а не разбираясь в философии, он подпадет под влияние какого-нибудь случайно подвернувшегося учения.

§ 2. Метод изучения философии

Как лучше изучать философию? Есть два способа: 1) изучение систематического курса философии и 2) изучение истории философии. В духовных учебных заведениях традиционно читается именно история философии. И это правильно. Во-первых, препода-

¹ Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. Т. 1. С. 387.

² Там же. С. 391.

давание философии в богословском учебном заведении обязательно скорректировано с преподаванием других дисциплин. История Церкви, патрология, история человечества, история западных вероисповеданий и другие предметы будут усваиваться студентами гораздо лучше, если они будут знать соответствующие философские идеи. Например, знание античной и средневековой философии позволит студентам лучше понять многие положения, высказанные отцами Церкви, а знание западной средневековой философии к тому же позволит глубже понять особенности католического способа мышления. Понять глубинные причины и особенности Реформации невозможно без знания философии ренессансной, а многочисленные современные богословские идеи — как в православии, так и в других деноминациях — нельзя понять без знания идей, высказанных в Новое время и в современных философских школах. Во-вторых, известно, что не существует одной-единственной философии, которую можно было бы считать абсолютно истинной. Философия всегда представлена совокупностью различных систем философии. И свободное отношение отцов Церкви к античным философским школам подтверждает этот факт: одни тяготели к философии Платона (блаж. Августин), другие — к учению Аристотеля (свт. Василий Великий, преп. Иоанн Дамаскин), третьи брали из различных систем то, что в большей степени помогало развитию христианского богословия (преп. Максим Исповедник). В-третьих, изучение любого предмета лучше строить на историческом восхождении от простого к сложному. Так строятся курсы школьной и вузовской математики (от Пифагора и Евклида — к Декарту, Лейбницу и Коши), физики (от Архимеда и Ньютона — к Фарадею и Эйнштейну) и т.п. Последовательное изучение философских идей так, как они открывались человечеством, гармонично введет студента в круг проблем философии.

Можно задать вопрос: а зачем нужно изучать историю философии? Зачем знакомиться с еретическими и атеистическими учениями? Зачем повторять чужие ошибки? Может быть, лучше взять учебник православной философии (скажем, «Основы христианской философии» прот. В. Зеньковского или какой-нибудь другой) и изучать его? Лучше сразу ознакомиться с истинной философией, оставив в стороне историю развития с ее заблуждениями. И все же, изучая даже самый лучший учебник, нельзя научиться философствовать, мыслить, этому может научить лишь совместное мышление с гениями философии — с Платоном, Аристотелем,

Плотином, Спинозой, Кантом, Соловьевым. К тому же нет философии «вообще». Нет единственно истинной философии, есть множество философий. И нет, фактически, развития философии. В этом одно из отличий философии от науки. Наука всегда развивается. Если сравнить, скажем, Гейзенберга и Фарадея, то ясно, что Гейзенберг, живя позднее, развил дальше физику, открыл новые законы, которые не отменяют фарадеевские, но, наоборот, расширяют область их применения и уточняют их. Теория Коперника отменяет теорию Птолемея, потому что та была ошибочной. В философии этого нет. Мы не можем сказать, что Кант опроверг и отменил Платона, хотя Кант так и считал, полагая, что произвел «коперниканский» переворот в философии. Правда, потом этот «коперниканский» переворот производил Гегель, потом Маркс, и еще много кто производил «перевороты» в философии, а Платон и Сократ как были гениальными философами, так и остались. Философия никогда не отменяет сама себя. Поэтому, чтобы изучать философию, нужно изучать философию в ее развитии, читать самих философов, и, читая их, мы интуитивно, сердцем, душой поймем, что такое философия, и сами научимся правильно мыслить. Вы увидите, как аргументируют и отвечают на вопросы гении, и после этого, надеюсь, более критично будете относиться и к своим первоначальным взглядам.

Исторический метод изучения философии более правилен еще и потому, что такой метод используется при изучении любых наук. Нельзя изучить математический анализ, созданный в XVII в., не изучив предварительно алгебру, возникшую ранее; невозможно понять законы электродинамики, открытые в XIX в., не разобравшись в законах механики (XVII в.); нельзя по-настоящему понять Достоевского, не прочитав Гоголя, и т.д. Что будет, если в первом классе школы будут изучать «математику вообще», включая математический анализ, алгебру, дифференциальные уравнения и др., нетрудно представить: дети ничего не поймут и возненавидят этот предмет. Все должно изучаться в развитии. Философию же обычно изучают статично, как нечто состоявшееся, готовое, как набор различных мнений и определений. В результате из философии исчезает ее проблематика, ее способность удивляться, видеть проблемы там, где для обычного человека все кажется понятным. Ведь еще Аристотель говорил: «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (Метафизика, I, 2). В результате студенты не понимают философии, недоумевают, зачем она нужна. А понять

ее можно лишь проходя ее путь вместе со всем человечеством. Тогда и ее категории и понятия предстанут наполненными жизнью. Кроме того, изучая историю философии, а не просто конкретную философию, мы лучше поймем и специфику различных систем, и язык, на котором ведутся философские диспуты. Мы лучше поймем и проблемы, которые волнуют философов.

Кроме того, изучение каждого этапа истории философии имеет свою специфику и задачи. Так, очевидно, что полноценно понять творения отцов Церкви невозможно без знания античной философии. Курс средневековой философии есть фактически изучение философских идей христианских богословов и отцов Церкви. Изучая философию Нового времени, студент узнает о том, как формировалась современная естественнонаучная картина мира, каково было отношение к религиозным вопросам великих ученых и философов XVII–XVIII вв. Без знания современной западной философии невозможна действенная проповедь христианства в нынешнем мире, ведь любой человек, даже не осознавая этого, исповедует те или иные идеи современных философов: позитивизма, экзистенциализма, марксизма, психоанализа и др.

§ 3. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Прежде чем приступить к изучению философии, необходимо выяснить значение и смысл изучаемого нами предмета. Поэтому следует определить, что такое философия. Собственно говоря, определение любой науки, даже не только науки, а практически любой сферы деятельности, как правило, заложено в самом ее названии. Когда мы говорим «физика», то понимаем, что это наука о природе. Когда говорим «биология», то знаем, что в переводе с греческого это наука о жизни. Социология — наука об обществе. Богословие — тоже ясно. Слово же «философия» нам ничего не прояснит. В переводе с древнегреческого оно означает «любовь к мудрости» (φιλέω — любить, σοφία — мудрость). И поэтому возникает вопрос: почему именно философ называет себя любителем мудрости? Разве физик, биолог или просто человек, любящий поразмышлять, не любит мудрость? Почему философ противопоставляет себя физика, говоря: вот я, философ, люблю мудрость, а ты, физик, ее не любишь. Таким образом, исходя из самого понятия, названия дисциплины, мы не можем сказать, что означает эта область человеческого знания.

Несколько слов об истории самого термина «философия». Впервые это слово, по свидетельству Диогена Лаэртского (I, 12; VIII, 8) и Цицерона (Тускуланские беседы, V, 8), употребил Пифагор, один из первых древнегреческих философов: мудрецом (σοφός), по мнению Пифагора, может быть только Бог, человек же может испытывать влечение к мудрости. Проверить справедливость этих свидетельств мы не можем, поскольку Пифагор не оставил после себя никаких записей. Самое первое «авторизованное» упоминание слова «философия» встречается у Геродота, который приводит письмо Креза к Солону: «...ты, стремясь к мудрости (φιλοσοφείων) и желая повидать свет, объездил много стран» (История, I, 30). Древнегреческий философ Платон считал, что впервые придал истинный смысл слову «философия» Сократ. Сократ жил во времена, когда активно действовали так называемые «софисты». Сейчас термин «софист» стал нарицательным и облекся негативным смыслом, а во времена Сократа этим термином обозначали мудрецов, умных людей, которые обучали всех желающих различного рода наукам. Сократ же утверждал, что подлинным софистом, мудрецом, является один лишь Бог. Человек не может быть мудрецом, он может быть только любителем мудрости, философом. Таким образом, Сократ противопоставлял себя софистам, и в этом противопоставлении и появились впервые термины «философия», «философ». Ученик Платона Аристотель еще более способствовал утверждению термина «философия», противопоставив ее другим наукам и введя классификацию наук, в которой первое место занимала именно философия, которую Аристотель называл также теологией, учением о Боге (Метаф., VI, 1). После Аристотеля термин «философия» уже прочно утвердился в древнегреческом языке. Однако, наблюдая развитие философии, мы видим еще одну ее удивительную особенность. Мыслители до Аристотеля, даже до Сократа, занимались не только философией в том смысле, как мы понимаем ее сейчас, но и учением о природе, тем, что мы назвали бы физикой, и учением о жизни, что мы назвали бы биологией. Да и сам Аристотель физику называл второй философией. Биология у него была также частью философии, так же, как и психология. И после Аристотеля многие философы занимались и физикой, и биологией, и астрономией, и другими естественными науками.

Со временем от философии начинают отпочковываться другие науки. Отделяется с самого начала, уже после Пифагора, математика. В дальнейшем — геометрия и астрономия. После Гиппократы,

Аристотеля и Галена — медицина. В эпоху Возрождения отделяется физика, в дальнейшем появляется химия. В XIX в. отделяются психология, социология и т.д. Науки отпочковывались, а философия как была, так и осталась.

Таким образом, анализ термина «философия» не позволяет нам полно понять суть этого учения. Может быть, на вопрос, что такое философия, нам могли бы ответить сами философы. Приведем несколько наиболее распространенных определений философии. Согласно Сократу, философия есть исследование самого себя. Платон утверждал, что философия — это учение о вечно сущем и неизменном, т. е. наука об идеях. По Аристотелю, философия есть наука, исследующая все сущее как таковое, первое начало всего существующего. Эпикур считал философией основанное на разуме стремление к счастливой жизни. Средневековые западные схоласты философией считали основанное на христианской вере познание Бога, мира и человека и их отношений. Даже по этому не столь большому перечню видно, что полного согласия в понимании предмета философии не было уже с самого начала. И тем не менее, несмотря на такой разноречивой в определениях, никто из философов не будет спорить, является ли тот или иной мыслитель философом. Можно легко определить, кто философ, а кто — нет, не философ, а, скажем, физик или математик. То есть мы отличаем философа от нефилософа интуитивно. И это проявляется часто и в наших обиходных высказываниях, например когда говорим: «Хватит философствовать», или что-нибудь в таком же духе.

Посмотрим в энциклопедии. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона приводится определение Э. Радлова: «Философия есть свободное исследование основных проблем бытия, человеческого познания, деятельности и красоты». Другое определение — из словаря «Гранат»: «Философия — это наука, имеющая задачей установление первых и основных истин, т. е. истин, служащих основоначалами или принципами для прочих истин» (Н. Дебольский). Определение в Большой Советской Энциклопедии, которое во многом основывается на определении Ф. Энгельса: «Философия есть учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека и мира; наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления».

Сравнивая эти определения, мы сразу же видим огромный разноречивой, если не сказать противоречие. По Платону, философия

есть наука о вечном, по Энгельсу — учение о развитии. Радлов утверждает, что философия есть *свободное* исследование, Дебольский и БСЭ — что это наука об общих законах.

Далее, возьмем любое определение, например энгельсовское: «Наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления». Может ли определение включать в себя понятия, которые сами надо определять в рамках определяемого учения? Если может, то это плохое определение. В философии же ситуация уникальная. В определении философии используются понятия «бытие», «общество», «мышление», «свобода», которые, таким образом, предполагаются уже понятными, однако именно они и составляют главный предмет изучения в философии. Мы строим определение на понятиях, которые определяются данной же областью знаний. Любая наука всегда будет стремиться строить определения, стараясь избежать замкнутого круга. Если, например, мы говорим, что физика есть наука о природе, то понимаем, что на вопрос о том, что такое природа, отвечает не физика, а иная область знания — философия. Физик исследует природу, а существует она или не существует, познаваема или непознаваема — это философские вопросы. Так же и с другими науками. Возможно, одним из основных критериев философии как раз и может служить это наличие замкнутого круга в определении.

Может быть, философия отличается от других областей знания своим методом? Действительно, у философии есть свой метод. Обычно считается, что философия всегда непрактична и умозрительна. Но сразу же вспоминаются такие мыслители XIX в., как Конт, Маркс, Ницше, которые упрекали философию именно в ее умозрительности. Маркс, а вслед за ним Ленин утверждали, что критерием истины является практика, что философия, оторванная от практики, всегда будет ошибочной. Недостаток всех предыдущих философий Маркс видел именно в том, что они объяснили мир, и своей задачей считал изменить его. Конт утверждал критерием истины философии не практику, а научность, т. е. философия должна быть ориентирована на науку, иначе философия — это бесполезное мудрствование. Ницше считал критерием философии жизнь, саму жизнь. XX в. как раз оказался веком проверки на практике этих трех основных учений: и в действительности все увидели, что философия отнюдь не теоретическая дисциплина.

Но, с другой стороны, и теоретических наук сколько угодно. Тематика даже еще более теоретическая наука, чем философия. От-

личие, быть может, в ее формализуемости? Но в философии также можно найти примеры формализации — у Аристотеля, Спинозы. А в современной западной аналитической философии даже не найдешь границы, где кончается математика и начинается философия. Да, собственно, и сам Ньютон свою знаменитую диссертацию назвал «Математические начала натуральной философии», а ведь это работа по математической механике. Так что и по методу мы, скорее всего, не сможем однозначно отличить философию от других наук.

Может быть, стоит пойти по другому пути, отталкиваясь от того, что мы знаем. Что такое наука, мы знаем. Что такое искусство, мы тоже знаем. Поэтому надо выяснить, как относится философия к науке и искусству, и таким образом точнее понять суть философии.

Есть ли что-то общее между философией и наукой? Очень многие считают, что философия есть наука. Такого мнения придерживался и Аристотель, и Декарт, и Спиноза, и Гегель. Советская марксистско-ленинская философия тоже утверждала, что философия есть *наука* о наиболее общих законах бытия, общества и мышления. Согласно такой точке зрения, философия есть наука, и отличие советского общества в том, что оно построено на научной философии, а вся остальная философия была ошибочной, т. е. ненаучной. Поэтому, говорили с высоких трибун и на страницах партийных книг, мы будем строить правильное общество, ибо оно основано на научной философии.

Попробуем посмотреть на философию с этой точки зрения. Что такое наука? Определение давать не будем, так как это вопрос сам по себе уже философский, но некоторые основные черты науки мы знаем. Первое — это общезначимость и объективность ее положений. Если Ньютон открыл свой закон, то это не значит, что он его создал, — он его именно открыл. Законы Ньютона истинны всегда и везде. Если мы говорим, что Эйнштейн создал теорию относительности, то он создал теорию, а не законы. Он не отменил законы Ньютона, а определил границы их применения, т. е. область малых скоростей и малых гравитационных сил. Законы Эйнштейна и Ньютона, как и множество других законов природы, действуют всегда и везде. И это является одним из основных принципов для определения, является то или иное открытие истинным или нет. Если эксперимент был проведен, скажем, в Калифорнии, то он точно такие же результаты должен дать и в Москве и где-

нибудь в Африке. Поэтому принцип верифицируемости, проверяемости также является основным для определения научности знания. Отвечает ли этим принципам философия? Скорее всего, нет. Например, Платон создал свое собственное философское учение. Аристотель, его ученик, подверг теорию Платона разрушительной критике. Тем не менее мы считаем и Платона, и Аристотеля величайшими философами. Существует множество философских систем: система Декарта, система Лейбница, система Фихте, учение Гегеля, Маркса, Бергсона, Сартра, Хайдеггера, Фомы Аквинского. Их положения не являются общезначимыми, их невозможно проверить при помощи эксперимента. Можно назвать массу имен тех, кто создавал философские системы или учения. Философы часто не признавали друг друга, до такой степени они были противоположны в своих оценках.

Может ли быть наукой такое учение, которое позволяет и допускает столь разительное многообразие внутри себя? Можно ли сказать, что существует биология Линнея, биология Ламарка, биология Дарвина, Лысенко, Мичурина и т.п.? Нет. Существует или биология, или лжебиология. Не может быть различных противоположных систем в науке. Философия же позволяет себе это. Более того, разве можем мы сказать, что существует русская или немецкая физика? А русская и немецкая философия существуют. И существует английская философия, которая отличается от французской. Человек, который разбирается в философии, зачастую по стилю может отличить книгу немецкого философа от французского, от американского, от английского, от русского. Но говорить о национальной науке бессмысленно. Таким образом, и наукой мы не можем назвать философию, ибо она и не общезначима, и тем более не верифицируема.

Может быть, философия в таком случае есть искусство? Действительно, существует множество философий, и каждый выбирает ту, которая ему больше нравится. Возможно, что, к примеру, и Платон прав, и Аристотель прав, зачем спорить, кому что нравится. Как в области искусства: одному нравится Бетховен, а другому Рахманинов: нельзя говорить, чья музыка истиннее. Кому-то нравится Толстой, кому-то нравится Золя: значит ли это, что чья-то литература истиннее? Это искусство, это выражение внутреннего мира человека, его взгляда на мир. Многие философы — Платон, Ницше, Камю и др. — писали свои произведения в художественной форме. К тому же каким философским системам часто отдаются

предпочтения? Да тем, которые написаны хорошим языком. Жан-Поль Сартр и Анри Бергсон были даже лауреатами Нобелевской премии по литературе.

Может быть, философия и есть форма искусства, форма самовыражения? Между прочим, некоторые философы (например, Бердяев) так и считали. В 1960-х гг. во Франции даже возникла школа, которая утверждала, что философия есть искусство. Зачем спорить, какая система истиннее: все системы истинны, у каждой есть своя логичность, своя стройность. Будет ли спорить Скрябин, скажем, с Чайковским о том, чья музыка более истинна? Вопрос риторический.

Но споры между философами — это естественное дело, и философия всегда строится как доказательная система. Философ никогда не будет писать просто так, он всегда будет *доказывать* свою истину. Если какой-нибудь композитор, или писатель, или художник будет доказывать, что его взгляд на мир является более истинным, то это уже не его искусство, а его философские, искусствоведческие мысли.

Получается, что философия не является ни наукой, ибо в ней есть нечто от искусства, ни искусством, ибо похожа на науку. И именно в этом своеобразии философии. Имея общие черты с наукой, философия предлагает объективный взгляд на интересующие вопросы, но при этом, разделяя некоторые черты искусства, философия не навязывает себя человеку, оставляя за ним право выбора. Поэтому философия всегда имеет мировоззренческий характер. И это роднит философию с религией. Существуют разные религии, и каждая считает, что именно она является единственно истинной, однако оставляя при этом право выбора веры за каждым человеком. Однако многие верующие, и в том числе христиане, являются в той или иной мере противниками философии. Что значит искать истину, любить истину? Господь сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Что еще, о чем спорить? Изучайте Писание, а не Платона или Канта, если вы надеетесь обрести жизнь вечную.

Однако обратим внимание на тот факт, что философия, зародившись в Древней Греции, существует в последние десять—двадцать веков лишь в христианских странах. Говорить о мусульманской философии можно лишь в отношении ее средневекового периода. В буддизме другое положение, там мы просто не найдем границы между философией и религией. Поэтому и следует изучать прежде всего историю *западной* философии. Курс истории восточной фи-

лософии излишен, потому что те же вопросы поднимаются в рамках курса истории религий. В чем отличие философии буддизма или даосизма от религии буддизма или даосизма? Да практически ни в чем. Это европеец может выделить некие философские элементы в этих религиях.

Таким образом, сказать, что такое философия, крайне сложно. К какой сфере человеческого познания она относится — тоже сказать с определенностью невозможно. Единственное, что можно сказать с полной уверенностью, — это то, что философия — не наука, не искусство и не религия, это философия.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

И прежде всего я предложу то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов, зная, что если есть что-либо благое у них, то оно даровано людям свыше от Бога.

Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания

ГЛАВА I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Философия и мифология

Обычно считается, что философия возникает из мифологии и попыток объяснить явления природы силами разума. А поскольку первое знание человека о природе было насквозь мифологично, то делается вывод о том, что философия возникает как некое развитие мифологического взгляда на мир и как следствие практического освоения мира. Что-то в таком взгляде истинно, но с чем-то мы согласиться не можем. Этот взгляд подразумевает, что религия возникает из мифологии как одно из ее следствий, а другим следствием мифологии является философия¹. С таким взглядом согласиться, конечно же, мы не можем.

Разумеется, первоначальным знанием человека было его знание о Боге — то знание, которое имели наши праотцы, непосредственно зная Бога и имея возможность с Ним разговаривать. В дальнейшем вследствие и после грехопадения человек был изгнан из рая и вынужден был жить в совсем других условиях. Из поколения в поколение человек терял связь с Богом, но чувствовал в себе эту связь и пытался ее определить. Многие народы, кроме рода Авраамова, в поисках Бога пошли в неправильном направлении: начали поклоняться идолам и создавать ложных богов.

Следовательно, не религия возникает из мифологии, а наоборот, мифология является одним из следствий грехопадения человека, нарушения связи человека и Бога (вспомним одну из этимологий слова «религия» — *связь* человека и Бога). Люди в своих безуспешных поисках Бога начали обожествлять природу. Здесь сразу видна вторая ошибка концепций, согласно которым религия возникает из мифологии, что якобы человек выдумал богов вследствие обожествления природы. Чтобы природу обожествлять, очевидно, что нужно уже иметь какое-то представление о Боге. Поэтому вначале у человека должно быть хотя бы смутное представление о Боге, чтобы он, пользуясь своими слабыми силами и разумом, испорченным грехом, видел в природе некоторых духов, демонов

¹ См., например: *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985. С. 24.

и создавал различные извращенные формы религии. Такими формами первобытного религиозного сознания являются: *тотемизм*, состоящий в обнаружении человеком связи своего рода, племени с определенными животными, растениями или явлениями природы; *магия*, т. е. вера в то, что при помощи заклинаний, различных слов люди могут воздействовать на явления природы, поскольку между этими словами и явлениями природы стоят духи, понимающие эти слова; *фетишизм*, т. е. поклонение некоторым вещам, в том числе явлениям природы, обожествление отдельных предметов, например Солнца или других стихий; *анимизм* — вера в духов или в одухотворенность природы. В анимистической религиозности уже виден некоторый, как бы предвещающий философию взгляд на мир. Человек смотрит на мир, сначала посмотрев на себя. Человек видит свою душу, видит, что он движется и мыслит при помощи своей души, и этот же взгляд переносит на внешний мир, считая, что точно так же происходит движение и развитие всей природы. Природа, таким образом, населяется различными духами и богами. Человек объясняет природные явления, предполагая, что связь между ними есть отношение между этими духами и богами, а эти отношения он, соответственно, уподобляет отношениям между людьми. Таким образом, явления природы антропоморфизируются и даже социантропоморфизируются, т. е. особенности человека и общества переносятся на природный мир. Возникает мифология, в которой явления природы описываются при помощи отношений различных богов, управляющих миром. В этом есть некоторое развитие, поскольку любая мифология есть уже определенная абстракция и обобщение. Люди видят не просто явления природы, но понимают, что у них есть некая причина, и видят ее в некоем боге. Впоследствии из этого обобщения и начинается возникать философия.

§ 2. Религии Древней Греции

Попробуем проследить, каким образом возникает философия, на примере Древней Греции. Здесь издавна существовал культ умерших. Древние греки, или те народы, которые впоследствии стали древними греками, не сомневались, что душа существует отдельно. Под душой понимали, конечно же, не то, что мы сейчас понимаем под этим словом. Греческое слово ψυχή, «псюхе», иногда возводят к слову ψύχος, «псюхос», — прохлада, т. е. та прохлада, которая производится посредством нашего дыхания. Эту этимоло-

гию будет использовать для своих целей христианский богослов Ориген, утверждавший, что наши души охладели в своей любви к Богу. (Вспомним, что в русском языке слова «душа», «дух», «дышать», «воздух» также имеют общее происхождение.) Греки пытались умиловить души умерших, устраивали в честь них праздники, из которых впоследствии возникла греческая драма. Ведь если душа принадлежала человеку, который умер насильственной смертью, то она мстила людям (такие души назывались эриниями, или, в римской мифологии, фуриями). Эринии охраняли ворота в Аид, поскольку они никем не могли быть подкуплены.

Особенность греческой религии состояла в том, что под богами греки понимали сущность вещи или явления, в отличие от римской мифологии, где богом было само явление. Скажем, бог моря Посейдон символизировал собой сущность морской стихии, в то время как бог Нептун был само море со всеми его явлениями. Может быть, в этом мы увидим ключ к разгадке феномена греческой философии и поймем, почему философия возникает именно в Древней Греции, а в Древнем Риме философия всегда существовала лишь в форме чисто эклектического восприятия идей греческих философов.

Греческая религия не была единым цельным явлением, в ней существовало несколько религий. Среди большого многообразия греческих религий полезно ознакомиться с тремя формами — религией Зевса, религией Деметры и религией Диониса. Проследим, каким образом из этих религий возникают различные направления греческой философии.

Религия Зевса—Аполлона

Религия Зевса известна, пожалуй, лучше всего, хотя бы потому, что основные мифы и положения этой религии изложены в книгах Гомера и Гесиода. Гомера Геродот даже называет создателем греческой религии. Не будем спорить с Геродотом, но, скорее всего, он преувеличивал значение Гомера. У Гомера мы не встречаем систематизированной мифологии или тем более философии. Мифы и некоторые концепции, которые можно назвать философскими, встроены в повествование его «Одиссеи» и «Илиады». Только внимательное чтение позволяет выделить некоторые предфилософские элементы и определить, каково же было мировоззрение самого Гомера.

Быть может, самым важным вкладом Гомера в философию (на это обращает внимание еще Аристотель) является постановка им

вопроса о первоначале. Он спрашивает: что же было прародителем всего? И отвечает: «Океан всему прародитель» (Илиада, 241). (Океан — это река, которая со всех сторон омывала Землю.) Кроме того, Гомер предлагает и некоторую космологию, утверждая, что существуют три части Вселенной: небо, земля и преисподняя, которая в свою очередь состоит из Аида и Тартара. По Гомеру, земля отстоит от неба на таком же расстоянии, как Тартар отстоит от земли. Венчает все Эфир.

Далее, в мифологии Гомера мы можем увидеть и предфилософский анализ явлений. В частности, боги, которые фигурируют в его «Одиссее» и «Илиаде», находятся между собой в родственных связях. И это, конечно же, не случайно. Например, бог смерти Танатос является братом бога сна Гипноса: Гомер и его современники, видимо, пытались найти связь между сном и смертью и выражали ее на языке мифологическом, на языке родственной связи между богами.

Есть у Гомера и своеобразная антропология, учение о человеке. В человеке Гомер различает две части: душу и тело. Причем душа понимается трояко: душа как «псюхе» — бесплотный образ тела, как бы его копия, только нематериальная, не имеющая плоти, хотя и телесная; душа как «тюмос» — волевое начало в человеке; и душа как «ноос» (в более позднем языке — «нус»), т. е. как ум. Все три вида души существуют только у богов и человека, животные обладают первым и вторым видами души. Однако наиболее истинное бытие человека — это его существование на земле. Загробная жизнь хуже земной. В Аиде, пишет Гомер, «только тени умерших людей, сознания лишённые, реют» (Одиссея, 475–476). А когда Одиссей спускается в Аид и беседует с Пелидом, последний ему отвечает:

Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату
У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать,
Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью.
Одиссея, 489–491

Еще один вклад Гомера в философию состоит в том, что боги у него не всемогущи. Они подчиняются судьбе, или мойре. Нельзя сказать, что это некий бог судьбы, это некая безличная судьба, как бы прообраз понятия закона.

Более разработанная концепция — и философская, и космологическая — содержится в работах Гесиода, младшего современника

Гомера. Перу Гесиода принадлежат два дошедших до нас произведения — «Труды и дни» и «Теогония». «Труды и дни» посвящены истории развития человечества, описанию прошедшего Золотого века и того упадка, которого достигло человечество во времена Гесиода. В «Теогонии» же Гесиод показывает развернутую картину возникновения богов. И так же, как Гомер, он ставит вопрос о начале — уже не просто о субстанциальном начале, но и о начале хронологическом. Гесиода волнует вопрос: что было в самом начале, лежит в основе мира и явилось его порождающей причиной? Ответ его выглядит следующим образом:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.

Теогония, 116

Таким образом, порождающей причиной у Гесиода оказывается хаос, который следует понимать не как некий беспорядок, а как бездну. Точнее, «хаос» — это некая пропасть между землей и небом. Впоследствии из хаоса рождаются боги — Гея (земля), Тартар, Эрос, Нюкта (ночь) и Эреб (мрак). Гея порождает из себя Урана, т. е. небо, нимф и Понт (море). (Я не буду останавливаться на других второстепенных богах.) В дальнейшем Гея и Уран рожают титанов, киклопов и гекатонхейров (сторуких). Уран стыдится своих отнюдь не прекрасных детей и не выпускает их из чрева матери Геи. Гея страдает, ненавидит Урана и тайком от него рождает одного титана — Крона. Одновременно с этим появляются такие боги, как Старость, Смерть, Печаль и т.д. Крон оскопляет Урана и выпускает всех остальных титанов из чрева матери-земли.

На следующем этапе Крон и титанида Рея рожают известных нам по гомеровским мифам богов-олимпийцев. Однако Крон, помня то, что он сделал со своим отцом, подозревает, что и его дети сделают с ним то же самое, и пожирает своих детей. Рея вместо одного своего сына подсовывает ему камень, и Зевс оказывается таким образом уцелевшим. Зевсу освобожденные им гекатонхейры дают свое оружие — гром и молнию, и при помощи грома и молнии Зевс ниспровергает титанов и становится верховным богом греческого пантеона. Он сбрасывает в Тартар всех титанов и в качестве их тюремщиков — гекатонхейров.

Таким образом, Гесиод рассказал о том, что произошло до тех событий, которые описываются у Гомера. Гесиод гораздо в большей степени, чем Гомер, систематизирует историю возникновения мира, прослеживая ее в виде происхождения богов.

В дальнейшем у Зевса также рождаются дети, и один из его сыновей — Аполлон — становится другим верховным богом греческого пантеона. Религия Зевса и Аполлона стала практически официальной религией Древней Греции. Известен храм Аполлона в Дельфах, где прорицательницы-пифии вещали, сидя на треножнике, волю богов и в первую очередь — Аполлона.

Религия Деметры

Другая греческая религия, имеющая несколько иное происхождение, но впоследствии слившаяся и в форме мифов пересекающаяся с религией Зевса и Аполлона, — религия Деметры. Эта религия вырастает из мифа, согласно которому у Деметры Аид похищает ее дочь Кору, или Персефону. Деметра обращается к другим богам, и те, не желая портить отношения с Аидом, приходят к компромиссному решению, согласно которому Персефона должна попеременно жить то на земле, то в Аиде. Таким образом, у людей появляется посредник между Аидом и землей, между загробным миром и земной жизнью, и люди узнают о том, что ожидает их после смерти. Вследствие этого возникают таинства Деметры и Кору. Эта религия была эзотеричной, в эти таинства-мистерии посвящались не все. В частности, хорошо известны Елевсинские мистерии. Посвященные в религию Деметры достигали посмертного существования. Следы этой религии можно найти в трагедиях Эсхила.

Религия Диониса. Орфики

Религия Диониса тесно связана с религией Деметры. В основе этой религии, пришедшей с севера, из Фракии, лежит поклонение богу Дионису, впоследствии ставшему богом вина. Он стал богом вина, в частности, потому, что поклонение Дионису проходило в форме употребления вина, неистовых плясок, т. е. того, что стало называться вакханалиями по другому имени Диониса — Вакх. Служителями бога Вакха, или Диониса, были вакханки. Во время вакханалий люди, участвовавшие в них, оказывались в состоянии экстаза (термин «экстаз» происходит от греческого «экстасис» — выходение вне себя, т. е. как бы выходение из своего собствен-

ного тела) и обнаруживали, что кроме тела у человека существует и душа и что душа может существовать независимо от тела. А поскольку экстаз сопровождался различного рода приятными ощущениями и оставлял после себя ощущение истинности, то сторонники этой религии, дионисийцы, приходили к выводу, что состояние это является гораздо более истинным и достойным существования, чем состояние в теле. Появляется концепция, согласно которой существование в земном теле объявляется неистинным и что тело есть могила души. Развил и систематизировал религию Диониса Орфей, легендарный греческий герой. Согласно мифу, Орфей потерял свою возлюбленную Эвридику, умершую от укуса змеи, и, взяв с собой свою лиру, отправился к Аиду. Игрой на лире он усыпил стоглавого пса Цербера, умиловил неумолимых эриний и уговорил Персефону, которая уже давно живет у Аида и является владычицей подземного царства, отпустить Эвридику. Персефона согласилась с одним условием, чтобы Орфей шел впереди Эвридики и не оборачивался на свою возлюбленную. Орфей уже почти вышел, но не выдержал и обернулся, так что Эвридика осталась в царстве Аида, а Орфей вышел один. Орфей так и остался однолюбом, верным Эвридике, и во время одних из вакханалий был растерзан вакханками. Жил на самом деле Орфей или нет, сказать сложно, но в книге «Фрагменты ранних греческих философов» Орфею посвящено довольно много страниц и практически восстанавливается из разрозненных цитат и фрагментов его «Теогония» (4, с. 36–65). Прочитав ее, можно ознакомиться и с орфеевскими мифами и узнать о теогонии, которая разрабатывалась в религии Диониса.

Характерно отличие религий Зевса и Диониса: у Гомера мы читаем, что земная жизнь лучше и ценнее жизни загробной, что в Аиде обитают не души, а лишь тени; Орфей же утверждает обратное, что тело есть могила души и загробная жизнь является истинной и лучшей долей для человека.

Целью жизни орфики считали освобождение души от тела, разделяя при этом точку зрения, что душа после смерти вновь воплощается в тело — человека или животного — согласно той жизни, которую человек вел до своей смерти. Посвящение в таинства Диониса служило цели избавления человека от бесконечного возвращения в тело, достижения вечной блаженной жизни в царстве мертвых. Во «Фрагментах ранних греческих философов» приводится текст двух пластинок, найденных в Крыму (4, с. 46). На этих пластинках

явно друг под другом написаны следующие слова, отождествляемые орфиками:

Жизнь	Смерть	Жизнь	Истина	Ложь
	Истина		Душа	Тело
	Дионису орфическому		Дионису	

В дальнейшем мы увидим, как из этих двух религий — дионисийской и аполлоновской — возникают две начальные школы древнегреческой философии — италийская, у истоков которой стоял Пифагор, и милетская, первым представителем которой является Фалес. Но необходимо отметить еще один источник греческого философствования — бытовое сознание.

§ 3. СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Все знают о семи мудрецах. Они жили в VII—VI в. до Р.Х. Разные свидетельства причисляют к семи мудрецам различных мыслителей, но во всех списках встречаются четыре мудреца — это Фалес, Солон, Биант и Питтак. Большинство высказываний семи мудрецов посвящены некоторым нравственным предписаниям. Таким образом, возникает этическое философствование, выразившееся в форме неких положений, максим, или гном. В качестве примера можно привести развитие темы меры. Практически у каждого мыслителя встречается такая мысль, что мера лучше всего. Клеобул: «Мера лучше всего», Солон: «Ничего — слишком», Питтак: «Знай меру» и т.д. Это основное направление их мудрости — открытие гармонии в мире и человеке. Множество гном выражают просто некие этические мысли, например: «Отца нужно уважать», «Лучше быть ученым, чем неученым», «Будь сдержан на язык», «К несправедливости питай ненависть», «Благочестие блюда» и т.д. (4, с. 92—94). Однако среди всех высказываний семи мудрецов следует выделить несколько. Прежде всего это максима, о которой говорят Хилон и Фалес и которая была выбита над входом в храм в Дельфах: «Познай самого себя». Эту фразу Сократ считал самой мудрой и избрал девизом своей собственной философии. Это уже не просто фраза, но девиз познания, самопознания, то, что стало целью и методом дальнейшей философии. И еще одну мысль Солона я бы выделил: «О тайном догадывайся по явному». Здесь выражается принцип дальнейшего научного познания. Причинность

надо искать не среди явлений, а за явлениями надо искать скрытую причину, о которой можно судить по этому явлению.

Литература

1. *Гесиод*. О происхождении богов (Теогония) // Эллинские поэты. М., 1963.
2. *Гомер*. Одиссея.
3. *Гомер*. Илиада.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.

ГЛАВА II

ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Фалес

Несколько слов о периодизации античной философии. Ее принято делить на три периода. Первый период — это досократики. Само это название ставит временной и тематический предел этому периоду. Второй период — то, что можно назвать классической греческой философией: это философия Сократа, Платона и Аристотеля. Третий период — философия эпохи эллинизма. Эллинистическая философия после Аристотеля представлена, главным образом, тремя школами — стоицизмом, эпикурейством и скептицизмом. Кроме них, существовали перипатетическая и академическая школы, а в первые века после Р. Х. к ним добавилась неоплатоническая школа.

Сложность реконструкции учений философов-досократиков состоит в том, что произведения этих философов до наших дней не дошли. Известны только цитаты из их работ, упоминаемые у других мыслителей, живших гораздо позднее, чем философы-досократики. Поэтому о философии досократовского периода мы можем судить лишь по фрагментам, цитатам или просто по изложениям некоторых их мыслей. Встречаются они в первую очередь, конечно, у греческих философов — у Платона и Аристотеля, а также у мыслителей, живших в первые века после Р. Х., в том числе и у отцов Церкви. Много цитат мы находим у блаж. Августина, св. Ириния Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, преп. Максима Исповедника и т. д. По этим фрагментам мы можем в более или менее правильной форме восстановить те философские взгляды, которых придерживались мыслители досократовского периода. Первоначально сборник фрагментов, собранных немецким филологом Германом Дильсом, вышел в Германии в конце XIX в. Впоследствии книга неоднократно переиздавалась с дополнениями, но уже под редакцией ученика Дильса — Вальтера Кранца. Первоначальное название книги — «Фрагменты досократиков». В русском издании книга вышла под названием «Фрагменты ранних греческих

философов», потому что в нее были включены фрагменты мыслителей, которых не принято называть досократиками, — Гомера, Гесиода и др. Поскольку во «Фрагментах...» часто цитируются отцы Церкви, то, читая эту книгу, можно определить отношение отцов Церкви к тому или иному мыслителю: или просто цитируют, или осуждают, или одобряют то или иное положение. Таким образом можно не только научиться понимать античную философию, но и правильно с ней работать, выработать христианское отношение к античной философии.

Первым греческим философом по традиции считается Фалес Милетский. Вообще греческая философия возникла одновременно в двух местах: в Восточной Греции (в Ионии) и на юге современной Италии. Иония состояла из нескольких городов-полисов, одним из которых был Милет, известный тем, что в этом городе родился Фалес. Основателем италийской школы является Пифагор.

Годы жизни Фалеса, как и многих других философов того времени, восстановить точно невозможно. Известно, что он жил в конце VII — первой пол. VI в. По некоторым расчетам считается, что годы его жизни: ок. 625 — ок. 547 до Р. Х. Фалесу приписывается несколько произведений, в числе которых «О началах», «О солнцестоянии», «О равноденствии», «Морская астрология», или «Астрономия». Причем «Морскую астрологию» считают подложным произведением, скорее, Фалесу не принадлежащим. О жизни Фалеса (как, впрочем, и большинства других античных философов) можно узнать из книги Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» — фактически первого исследования по истории философии, написанного в начале III в. после Р. Х. Кроме своей научной значимости, книга Диогена Лаэртского обладает еще одним несомненным достоинством — она написана очень живым, простым языком, изобилует интересными фактами из жизни древних философов.

Диоген Лаэртский указывает, что Фалес своей мудрости, в том числе и математике, научился в Египте¹. Однако Фалес внес много нового по сравнению с тем, что знали египетские жрецы. Египтяне могли делать некоторые геометрические вычисления. Фалес же, в отличие от них, ввел некоторый элемент доказательности в гео-

¹ Впоследствии многие христианские мыслители (Иустин Философ, Татиан и др.) будут отмечать этот факт, говоря, что собственно греческой мудрости не существует, а все знание греки заимствовали у египтян, а те, в свою очередь, многое взяли у живших в свое время в Египте евреев.

метрию. В частности, он доказал несколько теорем в отношении треугольников (о равенстве треугольников по стороне и двум углам и т.д.). Внес он серьезный вклад и в астрономию — как следует из названия двух его произведений, он указал дни равноденствия и солнцестояния. Он предсказал солнечное затмение, которое случилось в 585 г. до Р. Х. Хотя, как отмечают многие исследователи, Фалес еще не знал причину солнечных затмений и расчеты основывал только на эмпирических наблюдениях, которые вели египетские жрецы. Фалесу также принадлежит введение календаря в 365 дней и деление его на 12 месяцев. Он пытался объяснить причину, по которой происходят разливы Нила, и т.д. Даже сам круг вопросов, которыми занимался Фалес, показывает, что он был энциклопедически одаренный человек. Нас же интересуют в первую очередь его философские взгляды и ответ на вопрос, почему именно Фалес считается первым философом.

Среди его философских положений выделяются два, которые упоминаются у Аристотеля. Первое положение: начало всех вещей — вода. Примерно похожее высказывание есть у Гомера, который говорил, что «Океан всему прародитель». Однако тем не менее именно Фалеса мы считаем философом, а Гомера нет. Почему? У Гомера Океан, вода как стихия, стоит у начала родословия богов, т. е. вода есть только генетическое начало мира. Фалес же считает, что вода есть начало онтологическое, т. е. тот элемент, та субстанция, которая лежит в основе всех вещей. Фалес первым поставил вопрос о субстанции, о том, *что* лежит в основе многообразия нашего мира. То, что мир многообразен и полон огромного количества предметов, для всех очевидно. Проблема возникает тогда, когда мы поставим вопрос: а не лежит ли в основе этого многообразия нечто единое, объединяющее все эти предметы? И если лежит, то что это такое? То, что объединяет все многообразие предметов и лежит в его основе, называют субстанцией, или по-гречески *ὑπόστασις*, что дословно можно перевести как «под-лежащее, лежащее под». Фалес первым поставил этот вопрос и первым дал на него ответ, сказав, что в основе всего лежит вода. На основании этого в советской литературе делался вывод (как увидим, совершенно необоснованный), что Фалес в основе своей стихийный материалист.

Аристотель, цитируя Фалеса, размышляет, почему Фалес началом всех вещей посчитал воду. Аристотель указывает, что Фалес не мог не заметить, что в основе всей жизни лежит вода: пища

содержит воду, сперма всех живых существ влажная, что все живое рождается из воды и живет за ее счет (Метафизика, I, 3).

Второе положение Фалеса — «все полно богов» (Аристотель. О душе, А 5). Доказательство этого Фалес находил в том, что магнит притягивает к себе железо. Следовательно, поскольку душа — это двигательное начало, а магнит движет железо, то в магните есть душа. Значит, душа есть не только у живых существ, но и у вещей (такая концепция, приписывающая жизнь неживым предметам, называется гилозоизмом). Поэтому одушевлена вся Вселенная, так что, цитирует Фалеса Анахарсис у Плутарха, не стоит удивляться тому, что «промыслом бога совершаются прекраснейшие дела» (Фрагменты, с. 115). Бог — это ум космоса, и космос — прекраснее всего, ибо он — творение бога. При этом можно считать, что Фалес представлял собою адепта религии Зевса, ибо иначе невозможно представить себе человека, интересующегося явлениями земного мира. Ведь для религии Диониса земной мир ложен, а истинную ценность он имеет лишь для сторонников зевсово-аполлоновой религии. Таким образом так называемый «стихийный материализм» Фалеса и его учеников есть не что иное, как особенность религии Зевса—Аполлона, считавшей мир Аида царством теней, и достойным жизни (и, следовательно, и изучения) лишь мир материальный.

Анаксимандр

Учеником Фалеса является Анаксимандр (ок. 610 — ок. 540 г. до Р.Х.), который также жил в Милете. Анаксимандр написал произведение «О природе». Собственно, Анаксимандр первым дал такое заглавие, положив начало многочисленной череде произведений под названием «О природе» (Περὶ φύσεως). Поэтому философов досократовского периода, как правило, называют физиологами, т. е. учившими о природе (не путать с физиологией, хотя греческий корень один и тот же). Даже заглавие этого произведения Анаксимандра показывает область интересов первых греческих философов — это природа, а отнюдь не человек, что будет предметом интереса Сократа и последующих философов.

Анаксимандр также поставил вопрос о первоначале всего сущего, но, в отличие от Фалеса, он назвал таким первоначалом апейрон. В переводе с греческого ἄπειρος — беспредельный. Субстантивированное существительное среднего рода — τὸ ἄπειρον — означает «беспредельное». Дословный перевод этого термина показывает,

что Анаксимандр в поисках первоначала решил не останавливаться ни на одной из известных древним грекам стихий и положил в качестве первоначала всего нечто, не относящееся ни к чему.

Аристотель так объясняет, почему Анаксимандр ввел именно «беспредельное» в качестве первоначала. Во-первых, начало не может быть какой-то одной стихией, ибо в этом случае все остальные стихии в конце концов будут этой стихией поглощены. Поэтому не будет и многообразия вещей. Во-вторых, поскольку многообразие всех вещей и явлений бесчисленное, то и начало, лежащее в основе всех вещей и явлений, также должно быть бесконечно. В-третьих, всякая вещь есть или начало, или происходит из начала, но у бесконечного нет начала, как нет и конца. Поэтому-то оно и есть божество. Весь мир находится в непрестанном движении, значит, это начало должно быть вечно и никогда не иссякать (Аристотель. Физика, Г 4). Таким образом, на основе чисто рассудочных аргументов Анаксимандр приходит к выводу, что первоначало всех вещей должно отличаться от какой-либо стихии, быть неуловимым для наших органов чувств — т. е. быть «беспредельным», апейроном.

Естественнонаучные взгляды Анаксимандра не отличаются такой же глубиной, как его философские воззрения, хотя и он внес значительный вклад в древнегреческую науку — в частности тем, что он, как указывает Диоген Лаэртский, первым нарисовал границы моря и суши, т. е. первым нарисовал географическую карту. Высказывал он свои взгляды и по поводу нашего мироздания, говоря, что Земля находится в центре всего, что Солнце по размерам не меньше Земли и есть чистый огонь, а Луна светит отраженным светом, исходящим от Солнца. Первым создал солнечные часы — гномон. Указал, что Земля ни на чем не стоит, а есть парящее тело, находящееся в центре всего. На месте же она остается вследствие равного расстояния от всех точек космоса. По форме Земля представляет из себя цилиндр, подобный мельничному жернову.

Известно положение Анаксимандра, которое порождает разнообразные споры и домыслы: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени» (3, с. 127). Из этой загадочной фразы, приводимой Симпликием в «Комментарии к «Физике» Аристотеля», ясно, по крайней мере, что наш мир не вечен. Вещи и весь мир возникают и уничтожаются. И возникновение

это связано с какой-то роковой неправдой, т. е. вычленение вещей из первоначала, из апейрона, является, по всей видимости, нарушением некоторой гармонии. Почему это является нарушением и почему вещи оказываются должны друг другу, об этом можно только догадываться. Впоследствии эта идея вечного периодического уничтожения мира будет встречаться у многих философов, в частности у Гераклита и стоиков.

Анаксимен

Следующий философ, живший после Анаксимандра, — Анаксимен. Акмэ (т. е. пик творческой деятельности, наступавший в возрасте 40 лет) Анаксимена приходится на 546 г. Умер он, как указывает Диоген Лаэртский, в 528 или 525 г. до Р.Х.

В качестве первоначала (а Анаксимена также интересовал именно этот вопрос, объединявший всех трех милетских философов) Анаксимен назвал воздух — еще один элемент, известный древним грекам. Это позволяет историкам философии, как правило, делать вывод, что Анаксимен не удержался на высоте абстрактного мышления Анаксимандра¹. Возможно, это действительно так. Но это еще раз показывает, насколько философия первых мыслителей была тесно сплетена с их религиозными воззрениями. Мы помним, каким образом древние понимали душу — как прохладу, дыхание, воздух. И у Анаксимена мы видим примерно тот же образ мысли. Он попытался определить, что же такое «беспредельное». Понятно, что определить беспредельное, т. е. поставить беспредельному предел, невозможно. Но тем не менее Анаксимен в качестве беспредельного нашел воздух. Воздух — это стихия, во-первых, невидимая, во-вторых, бесформенная, а в-третьих, безграничная, т. е. отвечает всем критериям беспредельного. Поэтому Анаксимен, полагая в качестве беспредельного воздух, по-видимому, считал, что он развивал и уточнял мысль своего учителя. Кроме того, он, как и Фалес, считал, что все полно богов и что бог есть душа мира. А что такое душа? Душа — это дыхание. И так же, как наша душа есть наше дыхание, так и душа мира есть воздух. Поэтому такой ответ Анаксимена на вопрос о первоначале явился результатом как религиозного, так и философского подходов. С одной стороны, воздух есть начало философское, т. е. «беспредельное», с другой стороны — это есть душа мира, бог. Даже более того, как указыва-

¹ См., напр.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 132.

ет блаж. Августин, Анаксимен заявляет, что все олимпийские боги возникли из воздуха. Воздух лежит в основе всего, в том числе и богов. Из воздуха посредством разряжения и сгущения образуются все остальные стихии и элементы. Разряжаясь, воздух становится огнем, а сгущаясь, он становится сначала ветром, потом облаками, потом водой, землей, камнями и всеми теми вещами, которые существуют на земле.

§ 2. ПИФАГОР

Практически одновременно с Милетской школой зарождается философия и на юге Италии, в другом конце великой Эллады. Первым представителем италийской философии является Пифагор (570—500 до Р.Х.). По месту своего рождения Пифагор был ионийцем. Он родился на острове Самос, у побережья Ионии. Затем Пифагор уехал в Египет набираться мудрости (возможно, по совету Фалеса). Говорят, что путешествовал он и по Вавилонии, некоторые указывают, что дошел он даже до Индии, что, впрочем, весьма маловероятно. Св. Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» утверждает, что Пифагор встречался с Зороастром, у которого позаимствовал идею о двух изначальных причинах вещей. Затем он вернулся в Ионию, но когда на Самосе стал править тиран Поликрат (в 532 г. до Р.Х.), Пифагор отправился в Италию. Там, в городе Кротоне, на юге полуострова он основал свою школу, которая стала называться Пифагорейским союзом. О Пифагоре известно еще меньше, чем о милетских философах; это практически легендарная личность: от него не дошли ни произведения, ни фрагменты, неясно даже, писал ли он вообще что-нибудь. Об учении самого Пифагора тоже известно чрезвычайно мало, даже Аристотель, обычно подробно излагающий учения всех своих предшественников, говорит не о Пифагоре, а о его последователях — пифагорейцах. Только у более поздних авторов появляется какая-то информация о Пифагоре. Но насколько ей можно доверять, неясно.

Пифагорейский союз какое-то время был довольно влиятельной организацией, и даже утверждается, что пифагорейцы в Кротоне и в других городах пришли к власти. Однако у Пифагорейского союза было множество врагов, и когда к власти пришли противники пифагорейцев, то их стали беспощадно уничтожать. Говорят, что их даже сжигали вместе с домами. По одной из версий, когда в одном доме сгорели самые близкие друзья Пифагора, он покончил

жизнь самоубийством. По другой версии, Пифагор удалился в Метапонт, где и умер. Пифагорейский союз существовал длительное время и после смерти Пифагора, напоминая некий монашеский союз: это были общины, членами которых могли быть и женщины, что для Древней Греции было не совсем обычным и являлось значительным демократическим завоеванием, как бы вызовом обществу. Хотя еще Фалес (по другой версии — Сократ) говорил, что он благодарен судьбе за три вещи: за то, что он родился человеком, а не зверем; мужчиной, а не женщиной; эллином, а не варваром. Но у Пифагора не было такого предпочтения одного пола другому, и в Пифагорейский союз принимались также и женщины.

Образ жизни Союза был замкнутым. С самого начала учение Пифагора было эзотерично, и распространять идеи Пифагора, выносить их за пределы Пифагорейского союза было строжайше запрещено. Лишь впоследствии один из последователей Пифагора — Филолай, испытывая огромную денежную нужду, продал три трактата Пифагора, и лишь тогда идеи Пифагора стали известны широкой общественности. Говорят также, что Платон купил один из этих трактатов и изложил в своем собственном диалоге «Тимей».

Что касается жизни членов Пифагорейского союза, то она была весьма упорядоченной. Каждый член этой общины рано утром, прежде чем встать, должен был вспомнить и представить то, что ему предстоит сегодня сделать. Затем, успокоив душу игрой на лире, он начинал занятия. День проходил в непрерывных занятиях, жертвоприношениях богам, купании в море, физических упражнениях. Прежде чем отойти ко сну, каждый член Союза обязан был вспомнить три вещи: что он сделал за сегодняшний день, что он не сделал и что ему предстоит сделать завтра. Главное для пифагорейцев — это стремиться к истине, ибо только это, указывал Пифагор, приближает людей к богу.

Собственно говоря, именно поэтому Пифагор считается основателем термина «философия». Сам Пифагор, говорят, противопоставил себя семи мудрецам (мудрец по-гречески — σοφός). Только бог может быть мудрецом, а себя Пифагор считал лишь любителем мудрости, человеком, стремящимся к истине¹. Ведь «бог телом сво-

¹ «Но разве не показателен для нас пример Пифагора, который, не осмелившись признать себя мудрым, говорил о том, что он лишь философ, т. е. любитель мудрости?» (Августин *блаж.* О Троице, XIV, 1).

им подобен свету, а душою — истине» (*Порфирий*. Жизнь Пифагора, 41). Но хотя Пифагор и не считал себя мудрецом, а лишь философом, по всей видимости, большой скромностью не отличался, ибо считал, что существует три рода разумных существ: боги, люди и существа, подобные Пифагору.

Из положений Пифагора можно выделить следующие: во-первых, учение о числе как о начале мира, во-вторых, его учение о душе и, в-третьих, его учение об образе жизни. В своем учении о душе Пифагор многое заимствовал из орфической традиции и так же, как орфики, верил в переселение душ (метемпсихоз). Люди не помнят свои предыдущие воплощения, однако сам Пифагор помнил их и указывал, что в первом своем воплощении на земле он был сыном бога Гермеса. Душа, следовательно, считалась бессмертной, и задачей человека было уподобить себя богу и таким образом прервать бесконечную череду перевоплощений. Именно этому и служил весь образ жизни Пифагорейского союза.

Но каким образом можно познать бога, перейти к созерцанию вечного неизменного бога от чувственного изменяющегося мира? В этом огромную роль Пифагор придавал математике. Началом всего Пифагор считал число. Пришел он к этому положению следующим образом. Однажды Пифагор шел мимо кузницы и услышал, как по наковальне бьют разные молоты. Он обратил внимание на то, что молоты разной величины и разного веса издают звуки разной высоты. Ему пришла в голову мысль, что даже такая, казалось бы, качественная категория, как звук, может быть привязана к определенному количеству, т. е. числу. Значит, в основе всего лежит число — именно оно является первоначалом.

Есть и другое основание для такого вывода. Еще семь мудрецов говорили, что познать неявное можно лишь по явному. Поэтому познать скрытого бога можно лишь при помощи явленного чувственного мира. Но чувственный мир неистинен. Пифагор, как и орфики, придерживался дуалистической концепции души и материи, предпочитая тленной материи вечную душу. Материя, как изменяющаяся и неистинная, не может привести нас к познанию истины. Поэтому нужен некий посредник между материей и богом. И таким посредником является число, ибо оно есть то, что, с одной стороны, можно четко представить и сосчитать, а с другой — оно непреходяще в отличие от чувственного мира.

Музыка в античности считалась частью математики. Это позволило Пифагору сделать вывод о существовании так называемой

музыки сфер. Планеты при движении издают некоторый звук, каждая своей высоты. Этот звук мы не слышим лишь потому, что он имеет все время одну и ту же высоту. И поэтому мы рождаемся в этом звуке и воспринимаем его как некий фон. Всего в мире существует 10 небесных тел. Число 10 было для Пифагора наиболее совершенным числом. Пифагору было известно 9 небесных тел, включая Землю, Солнце, Луну и др. Поэтому в качестве 10-го небесного тела он предположил некую Противоземлю. Все планеты вращаются вокруг центрального огня, который нам с Земли не виден, потому что Земля повернута к нему всегда одной и той же стороной. И Противоземля также не видна, потому что она всегда находится напротив этого огня с другой стороны.

Пифагорейская идея о числе как первоначально всего сущего довольно-таки сложна, и сам Пифагор часто объяснял ее на свойственном ему языке. В частности, все числа он делил на четные и нечетные. Все они происходят из единицы, которая объединяет в себе все числа и является началом всего мира. Единица — это символ единства, тождества, равенства, целостности. За единицей идет двоица, которая символизирует различие, неравенство, изменчивость, все то, что состоит из частей. Троица — это то, что имеет середину, т. е. все совершенное. А наиболее совершенным числом является десятка. Как все числа делятся на четные и нечетные, так и все в мире подчиняется этим числам. Все в мире состоит из противоположностей: нечетное — четное, предел — беспредельное, единое — многое, правое — левое, мужское — женское, светлое — темное, хорошее — плохое. Все существует в силу гармонии этих противоположностей. Когда перевешивает одна из противоположностей, возникает отсутствие гармонии, что в человеке, в частности, проявляется как болезнь.

§ 3. ГЕРАКЛИТ

Гераклит Эфесский, один из самых загадочных и непонятных философов античности, родился в городе Эфесе в Ионии. Дату рождения можно также высчитать по его акмэ, которое, как указывает Диоген Лаэртский, приходится на 504–501 гг. до Р.Х. Следовательно, он родился ок. 540 г. до Р.Х. и жил, как указывают биографы, около 60 лет. По некоторым данным, Гераклит имел благородное происхождение, принадлежал к царско-жреческому роду, но отказался от царствования, передал его брату, а сам ушел в горы,

где жил отшельником. Впоследствии, заболев водянкой, Гераклит спустился в город, однако, будучи не совсем хорошего мнения о людях, не мог сказать причину своей болезни и спрашивал загадками у врачей, смогут ли они превратить ливень в засуху? Врачи, конечно же, не поняли, что он имел в виду просьбу излечить его от водянки, и поэтому Гераклит попытался заняться самолечением: зарылся в навоз, надеясь, что тепло, исходящее от навоза, излечит его. О том, что произошло далее, существуют разные версии: по одной — навоз застыл, и Гераклит не смог выбраться и так умер; по другой версии — на него напали собаки и разодрали его. Но так или иначе, в возрасте 60 лет Гераклит умер от водянки.

Традиция называет Гераклита «плачущим философом», поскольку тот, видя всеобщую глупость и бесцельность жизни людей, плакал, глядя на них. Ему принадлежит сочинение «О природе», который, как указывается, он специально написал непонятнее, чтобы его смогли прочитать лишь те, кто этого действительно достоин, и за это впоследствии он получил прозвище «темный». Сократ, впервые ознакомившись с работой Гераклита, сказал: «Что я понял — прекрасно, чего не понял, наверное, тоже: только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком» (Диог. Лаэрт., II, 22), намекая на ту глубину мысли, которая сокрыта в работе Гераклита. А если уж Сократ не все понял, то что говорить о нас и других его толкователях?

Эта работа состоит из трех частей, в которых говорится, соответственно, о вселенной, государстве и божестве. Сам Гераклит указывает, что он ни у кого не учился, а все свое знание он взял у самого себя: «Я искал самого себя» (фр. 15)¹. Умению мыслить и самостоятельно рассуждать, а не просто накапливать информацию, Гераклит придавал большое значение: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Пифагора и Гесиода, Ксенофана и Гекатея» (фр. 16).

Во «Фрагментах ранних греческих философов» Гераклиту посвящено, как никакому другому философу-досократу, огромное число страниц. Количество дошедших до нас фрагментов, приписываемых Гераклиту, довольно велико, и это показывает то влияние, которое оказал Гераклит на последующую философию. Один перечень философов, цитирующих Гераклита, говорит о его

¹ Нумерация фрагментов дается по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

значимости и влиянии в последующие годы. Здесь мы видим и Платона, который непосредственно испытал влияние Гераклита, и Аристотеля, и других философов. И что немаловажно для нас, Гераклита часто цитируют и отцы и учителя Церкви. Это Максим Исповедник, Татиан, Климент Александрийский, Ипполит, Немесий Эмесский, Григорий Богослов, Иустин Мученик, Евсевий Кесарийский, Тертуллиан, Иоанн Дамаскин. Причем, цитируя Гераклита, отцы Церкви часто присоединялись к его мнению. И вместе с тем о Гераклите высоко отзывался такой ненавистник христианства, как Фридрих Ницше, считая его своим любимым философом, единственным, кто хоть в какой-то мере приблизился к его собственной философии. К тому же очень высоко Гераклита ценили Маркс, Энгельс, Ленин. Так что диапазон оценок Гераклита настолько велик, что охватывает абсолютно противоположные фигуры: от отцов Церкви до хулителей и гонителей Церкви.

Гераклит был в первую очередь философом. Конечно, он не был философом в той мере, в какой ими были философы последующие, такие как Платон или Аристотель. У Гераклита еще много мифологии, но все же это мыслитель другого порядка, чем милетцы. В философии Гераклита можно выделить некоторые основные положения: это учение о всеобщем изменении, о противоположностях, о логосе, о природе и о человеке. Сложно сказать, какое из названных положений оказало впоследствии наибольшее влияние.

Все сущее, согласно Гераклиту, постоянно изменяется, так что, по Евсевию Кесарийскому, «на входящих в те же самые реки протекают один раз одни, в другой раз другие воды» (фр. 40). Или, как цитирует его Платон: «Дважды нельзя войти в одну и ту же реку» (Кратил, 402 а). Свт. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений тоже использует эту мысль Гераклита: «Есмь, но что это значит? Чем был я, уж то миновало. Ныне — иной и иным буду, коль буду и впрямь несть постоянства. Я сам — речной поток замутненный, вечно теку я вперед и никогда не стою... Дважды потока реки не преидешь того же, что прежде, снова, ни смертного ты прежним не узришь вовек». Это учение Гераклита о всеобщем изменении впоследствии плодотворно использует Платон, создав свое учение об идеях.

Таким образом, по Гераклиту, подлинное бытие не постоянно, а есть непрестанное изменение. Все переходит из одного в другое. Гераклит приводит этому множество примеров: ночь переходит в день, жизнь переходит в смерть, болезнь переходит в здоровье, и,

наоборот, даже боги (конечно же, олимпийские) смертны. Собственно говоря, что такое боги? Как сказал Гераклит, боги — это бессмертные люди, а люди — это смертные боги (фр. 47b).

Поскольку все вещи переходят друг в друга, то каждый раз одна и та же вещь является и не является самой собой. Поэтому вещи всегда несут в себе противоположные свойства. Если день переходит в ночь, а ночь переходит в день, то когда-то одновременно существует и день и ночь. Если жизнь становится смертью и соответственно наоборот, то человек живет для смерти и умирает для того, чтобы человек жил: «...одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают» (фр. 47a). Поэтому все в мире полно противоположностей, и Гераклит на эту тему также весьма часто высказывается. Так, Псевдо-Аристотель указывает: «Смысл изречения Гераклита-темного: “сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все”» (фр. 25a). Гераклит считал, что все находится в гармонии друг с другом, как находятся в гармонии лук и лира (имеется в виду гармония сил и покоя): «Враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение, как лука и лиры» (фр. 27a). Лук с натянутой тетивой несет в себе огромную энергию, а стрела, выпущенная из лука, несется с огромной скоростью, однако в натянутом луке мы видим всего лишь покой. Так же и лира: звук из нее издается лишь благодаря тому, что струны сильно натянуты. Поэтому все возникает и все существует через противоположности. Таким образом, война, как указывает Гераклит, общепринята, вражда — обычный порядок вещей, все возникает через вражду и взаимообразно, т. е. за счет другого: «Война — отец всех, царь всех» (фр. 29a).

Однако то, что происходит в мире, происходит не случайно. Миром управляет некий Логос. Возможно, под Логосом Гераклит понимал не то, что понимается в христианстве, а просто некое слово, речь. И Гераклит сказал свою фразу о логосе только вследствие своего презрения к толпе. Негативное отношение к людям, конечно же, в этой фразе существует. Вот как этот фрагмент, один из самых известных, звучит: «Этот вот логос сущий вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать его, и выслушав однажды. Ибо, хотя все люди сталкиваются напрямую с этим вот логосом, они подобны незнающим его, даром что узнают на опыте точно такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя их согласно природе и высказывая их так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно

тому как этого не понимают спящие» (фр. 1). Об эзотеризме Гераклита, о его негативном отношении к толпе говорится довольно часто: «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны» (фр. 2), «Большинство людей не мыслят вещи такими, какими встречают их, и, узнав, не понимают, но воображают» (фр. 3) и т. д. По всей видимости, именно такое отношение Гераклита к философии и к людям привлекало в этом философе Фридриха Ницше, который также был уверен в своем высшем предназначении.

Первоначалом мира, по Гераклиту, является огонь. Мир не вечен и через каждые 10 800 лет сгорает (10 800 лет — это мировой год; он получается от перемножения количества дней в году (360) на 30 (количество лет, за которое одно поколение сменяет другое)). Из огня возникает следующий мир на основании обычных превращений: огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю. Таким образом, космос в целом вечен, его «не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающий, мерно угасающий» (фр. 51). Таким образом, и логос, управляющий миром и составляющий его начало, также имеет огневидную природу. Собственно говоря, неудивительно, что, утверждая вечное изменение и полагая, что все состоит из противоположностей, Гераклит выбирает в качестве первоначала огонь, ибо ни одна из других стихий — ни вода, ни воздух, ни земля — не находится в вечном движении и в вечном изменении так, как огонь. Любая стихия может остановиться, застыть, огонь же всегда подвижен. Поэтому и основа этого вечного непрекращающегося движения — огонь. Впоследствии это учение возобновится в стоической философии.

В отношении души Гераклит высказывает различные мнения. Иногда он говорит, что душа есть воздух, иногда — что душа есть часть логоса и есть огонь. Поскольку душа есть, с одной стороны, воздух, а с другой — имеет в себе огневидное начало, то «сухая душа — мудрейшая и наилучшая», пишет Гераклит (фр. 68). И наоборот, глупая, плохая душа — душа влажная. Жить нужно согласно разуму, логосу, который правит миром и который содержится в нашей душе. А «большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок» (фр. 23). Поэтому люди «не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие» (фр. 1). Гераклит, таким образом, неявно признал существование некоторых законов мышления, не придав этому то значение, которое придаст Аристотель.

Отрицательно относился Гераклит и к современной ему религии, возражая против культов, мистики, однако веря в богов, в загробную жизнь, в то, что каждому будет воздано по его заслугам. Для бога все прекрасно и справедливо. Люди же признали одно справедливым, другое — несправедливым. Таким образом, у Гераклита впервые встречается мысль о совершенстве всего мира, об абсолютной доброте бога и о том, что несчастье и несправедливость возникают только от того, что они нам таковыми кажутся, ибо наше знание о мире неполно. То, что нам кажется злом и несправедливостью, для бога является справедливостью и гармонией.

Гераклит после себя школы не оставил. Были философы, которые считали себя гераклитовцами, среди них был Кратил, по имени которого назван один из диалогов Платона. Кратил утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти не только дважды, но и один раз. Поскольку все течет и все изменяется, то обо всем вообще ничего нельзя сказать, ибо как только ты скажешь, то вещь перестает быть тем, о чем ты хотел сказать. Кратил поэтому лишь показывал пальцами.

§ 4. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Ксенофан

Ксенофан жил несколько раньше, чем Гераклит, однако оказал влияние на элеатов, поэтому его философию лучше изучать вместе со всей элейской школой, к которой относятся Парменид, Зенон и Мелисс.

Годы рождения Ксенофана в разных источниках указываются по-разному: то 580, то 570, то 564 г. до Р. Х. Умер после 473 г. до Р. Х. Происходил из Колофана, что в Малой Азии. В 25 лет он переезжает на юг Италии, в Сицилию, где и проходили остальные годы его жизни. Сфера деятельности Ксенофана довольно разнообразна: он и философ, и поэт, и проповедник. Писал элегии и силлы. На одну из элегий Ксенофана написал подражание А.С. Пушкин. Ксенофан занимался и филологией — пытался найти закономерности в греческом языке. Однако нас интересует его философия и в первую очередь его учение о Боге. Ксенофан много критиковал современную ему религию и впервые аргументированно излагал учение о едином и единственном Боге.

Вначале несколько слов о критике Ксенофаном языческого политеизма. Аргументы Ксенофана основываются на том, что боги каждого народа похожи на людей: боги греческого пантеона похожи на греков, у эфиопов боги курчавые и с приплюснутыми носами, боги фракийцев — рыжеволосые и голубоглазые. И Ксенофан делает вывод, что боги похожи на людей именно потому, что их выдумали люди. Если бы у коней были боги, то это были бы богикони (фр. 15). А поскольку невозможно, чтобы у каждого народа были свои боги, следовательно, существующую религию нельзя признать истинной. Взамен этого Ксенофан предлагает свое учение о едином Боге. Есть только один Бог, который не похож ни на кого из смертных. Этот Бог весь целиком видит, весь целиком слышит и весь целиком сознает. «[Есть] один [только] Бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием» (фр. 23). «Весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит» (фр. 24)¹, «но без труда, помышлением ума он все потрясает» (фр. 25). «Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе, переходить то туда, то сюда ему не пристало» (фр. 26).

В трактате Псевдо-Аристотеля «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии»² предлагаются аргументы, почему Ксенофан мыслит именно так, а не иначе. Аргументация Ксенофана основывается на очевидном положении, что Бог всемогущ. Если бы богов было несколько, то некоторые из них были бы более могущественными, некоторые — менее могущественными. Но Бог, по определению, есть самое могущественное существо, следовательно, Он может быть только один. Если же все боги имеют равную силу, то они также не являются в полном смысле богами, потому что не являются самыми могущественными.

У Бога нет частей, поскольку если бы Бог имел части, то одна часть главенствовала бы, а другая — подчинялась. Бог же является *полностью* самым могущественным. Следовательно, Его нельзя представлять в виде некоего существа, имеющего различные части — органы зрения, слуха и т.п. Он везде одинаков, следовательно, Он весь слышит, весь видит, весь сознает и т.д. В противном же

¹ Ср. у И. Ньютона: «Признано, что необходимо существование высшего Божества, поэтому необходимо, чтобы Он был везде и всегда. Поэтому Он весь себе подобен, весь — глаз, весь — ухо, весь — мозг, весь — рука, весь — сила чувствования, разума и действия» (*Ньютон И. Математические начала натуральной философии*. М., 1989. С. 661).

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 160–163.

случае, части его, несмотря на то, что они части Бога, находились бы между собой в отношениях господства и подчиненности, что невозможно. Какую же тогда форму имеет Бог? Ксенофан делает вывод, что Бог — шарообразен, ведь шар — это единственная из фигур, которая каким-то образом может удовлетворять указанным свойствам.

Бог вечен, поскольку Он не мог возникнуть. Ведь возникать что-либо может либо из подобного себе, либо из неподобного. Но если Бог возникает из подобного Себе, то, значит, Он существовал до своего возникновения, ибо подобен Богу только Бог. Возникнуть из неподобного Он тоже не может, поскольку в таком случае существующее возникло бы из несуществующего, что невозможно.

Поскольку Бог вечен, один и шарообразен, то Он и бесконечен, и конечен, так как бесконечным может быть только несуществующее, не имеющее ни границы, ни середины, ни начала, ни конца. Но Бог и не конечен, потому что конечно лишь то, что существует и граничит с чем-то другим. Бог же не может ни с чем граничить.

Бог не движется и не не движется. Потому что неподвижно несущее, не-существующее, так как в него ничто не может переместиться. А движется лишь только то, что числом больше одного, потому что двигаться можно лишь по отношению к чему-либо.

Таким образом, Бог весь целиком видит, весь целиком слышит, весь целиком мыслит. Он есть бесконечное и одновременно конечное, недвижимое и непокоящееся, шарообразное, занимающее собою все бытие.

Парменид

Учеником Ксенофана является Парменид. Фрагментов Парменида дошло гораздо меньше, чем Гераклита, однако по степени влияния Парменида на последующую греческую мысль его трудно с кем-нибудь сопоставить.

Парменид родился в 540—544 г. до Р.Х. Его обычно считают первым философом, который начал логически размышлять и привнес рационалистический, логический метод в философию. Школа называется по месту жительства Парменида — Элее, расположенной на юге Италии. Парменид учился у Ксенофана, но к созерцательной жизни, к философии его привел пифагореец Аминий. Считается, что Сократ беседовал с Парменидом, однако годы жизни Сократа, который родился в 469 г., и Парменида не позволяют сделать такой вывод.

Парменид написал поэму, которая также называется «О природе». Поэма состоит из двух частей — «Путь истины» и «Путь мнения». Хотя поэма до наших дней не дошла, как и другие произведения досократиков, но она столь часто цитировалась последующими философами, что из этих фрагментов оказалось возможным реконструировать поэму (точнее, «Предисловие» и «Путь истины») практически целиком. «Путь истины» излагает истинное учение о бытии, которое достигается лишь посредством строгого логического мышления, а в «Пути мнения» Парменид описывает мир, каким он представляется органам чувств. Может быть, это неистинный мир, если показания органов чувств не согласуются с выводами разума, но он тем не менее нам таким кажется и поэтому также заслуживает того, чтобы его описать. Но внимание философов всегда, естественно, привлекает первая часть поэмы — «Путь истины».

Сюжетно поэма, написанная в стихах, построена так: в «Предисловии» описывается, как богини-девы ведут колесницу с Парменидом «куда только мысль достигает» — к дверям дворца, в котором богиня справедливости Дикэ встречает автора и говорит, что здесь она расскажет ему то, что неизвестно никому — как убедительную истину, так и мнения смертных, «в которых нет верности точной». Затем в «Пути истины» ведется рассказ от лица богини Дикэ, где и излагается собственно учение Парменида. Для понимания его учения наиболее важно начало, где говорится следующее:

Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
Первый гласит, что “есть” и “не быть никак невозможно”:
Это — путь убежденья (которое Истине спутник).
Путь второй — что — “не есть” и “не быть должно неизбежно”:
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить...
... Ибо мыслить — то же, что быть...
Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.
Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,
А затем от того, где люди, лишённые знания,
Бродят о двух головах...

Фрагменты... с. 295–296

В приведенном фрагменте выделяются два положения Парменида. Первое: «“есть” и “не быть никак невозможно”», иначе говоря, «то, что есть, — есть, то, чего нет, — нет», «бытие есть, небытия нет». Иногда это еще называют первой формулировкой закона тождества. Это действительно тавтология, само собой разумеющееся положение, $A=A$. Иное, что $A \neq \text{не-}A$, могут говорить только «люди о двух головах» (явный намек на Гераклита). Второе положение Парменида не совсем очевидно, ибо оно гласит: «Мыслить — то же, что быть», или в другой формулировке, философской: «Мышление и бытие — одно и то же». Казалось бы, этому можно всегда возразить. Ведь помыслить можно что угодно, какую угодно химеру, кентавра, леших, но из этого не следует, что они на самом деле существуют. Однако, во-первых, следует различать мышление и воображение. Говоря о том, что я помыслил кентавра, я в действительности имею в виду, что я его представил, а это не одно и то же. Помыслить — значит дать истинное, научное описание объекта мышления, что в случае с кентавром, очевидно, невозможно. Во-вторых, вообразить несуществующее тоже невозможно. Попробуйте представить себе кентавра, состоящего из несуществующих частей. Кентавр — это некое существо, состоящее из лошади и человека, т. е. из того, что существует в действительности. Все, что мы мыслим, представляем, мы представляем только на основе существующего. Попробуйте помыслить несуществующее, т. е. небытие. Не несуществующую вещь, а небытие. Этого сделать в принципе невозможно. Этот тезис Парменида очень важен. Он лежит в основании любой познавательной деятельности человека. Ни один ученый, ни один человек не познал бы ничего, если бы не был уверен, что его мысль о предмете и есть сам предмет. Поэтому эти два положения Парменида есть аксиомы: их нельзя доказать, но без их признания невозможно никакое познание.

В рамках учения Парменида вторая аксиома отнюдь не случайна, потому что выводы, которые следуют из его философии, настолько противоречат здравому смыслу, что тут же может появиться стремление сказать, что между доказанным и существующим в действительности нет ничего общего, разум — это не бытие, и его выводы не могут служить основой для создания учения о бытии. Именно поэтому с самого начала Парменид указывает, что мыслить — это то же, что быть, что логические аргументы относятся не просто к области личного разума мыслящего чело-

века, но и к области бытия, и то, что мы исследуем при помощи разума, непосредственно относится к бытию.

Из первого тезиса следуют такие выводы: поскольку существует только бытие, то оно неделимо. Действительно, бытие может быть разделено на части только в том случае, если между частями бытия есть нечто иное, чем бытие, т. е. небытие. Но небытия нет. Поэтому бытие одно, не имеет никаких частей. Множества различных вещей в действительности нет: «Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим». Далее, даже если бы мы и представили, что существуют некоторые части этого бытия, то они не смогли бы двигаться, поскольку движение бытия возможно только в небытии. Движение частей бытия возможно только тогда, когда между частями бытия существует некое небытие. Поэтому движения в действительности также нет. То, что существует множественность вещей, и то, что эти вещи постоянно движутся, — это лишь нам кажется. В действительности бытие нерожденно и не подвержено гибели. Ведь возникнуть оно может только из небытия и уничтожиться может тоже только в небытие. Но небытия нет. Следовательно, бытие существовало всегда, оно вечно и будет существовать всегда. Оно однородно, бездрожно, т. е. в любой своей части оно не двигается, оно одно, не может быть двух бытий. Оно простое, ни из чего не возникло, неделимо, вездесуще, непрерывно. Вслед за Ксенофаном Парменид утверждает, что бытие имеет форму шара¹.

Таким образом, получается парадоксальная картина. Действительно, выводы из двух его положений, совершенно очевидных и

¹ На основе рассуждений Парменида можно предложить парадокс, над которым следует подумать. Мы согласимся с тем, что бытие есть, небытия нет. Мы согласимся с тем, что Бог есть. Значит, Бог есть бытие. Поскольку Бог есть бытие, то если Бог существует, то Он существует везде. Нет никакого небытия, из которого Бог мог бы сотворить мир. Следовательно, Бог не может сотворить мир из небытия. Бог может творить мир только из того, что есть, т. е. бытия, т. е. из Себя. Если же есть небытие, то есть места, где нет Бога, ибо Бог есть бытие, «есть Сущий». Следовательно, или тезис христианства о сотворении мира из небытия неверен, или Бог не вездесущ и существует некоторая область, называемая небытием, где Бог или сейчас не существует, или когда-то не существовал. Или надо сделать третий вывод, что Бога нет. Говоря, что Бог есть, можно, рассуждая так, прийти к выводу, что Бога нет. Следовательно, данный парадокс указывает на то, что в христианстве бытие Бога нельзя рассматривать так же, как бытие мира. В этом русле будет двигаться мысль многих христианских богословов — отцов Церкви.

не подлежащих никакому сомнению, выводы совершенно логичные, приводят к совершенно необычным выводам — что множественности вещей не существует, что движения нет, а это нам только кажется. Этот кажущийся мир Парменид описывает в «Пути мнения», но здесь Парменид настолько неоригинален, что даже количество фрагментов из этой части поэмы сравнительно невелико, что говорит о небольшом интересе последующих философов к этой части учения Парменида. Мы тоже последуем их примеру и не будем рассматривать учение Парменида о мире как малозначащее и не оказавшее влияния на дальнейшую философскую мысль.

Учение Парменида заслуживает особого к себе внимания, поскольку вся последующая философия будет развиваться под несомненным влиянием идей Парменида. Гениальность Парменида признавал, в частности, Платон, сказавший: «Парменид... внушает мне... “и почтенье, и ужас”» (Теэтет, 183е). Строго говоря, философия Платона представляет собой дальнейшее развитие идей Парменида, попытку понять парадоксальность нашего знания об истине и бытии.

Парменид первым четко сформулировал основные философские аксиомы, первым стал последовательно применять строгий метод рассуждения и познания, в данном случае — рационалистический. Таким образом, Парменид стал первым в истории системосоздателем: его учение представляет собой не ряд гениальных интуитивных догадок, как у его предшественников, а являет собой строгую философскую систему, в которой философ, исходя из неких самоочевидных аксиом и строго следуя определенному методу, приходит к некоему выводу, который хотя и отличается необычностью и даже парадоксальностью формулировок, все же следует в рамках данной философской системы признать как вытекающий из всех предыдущих рассуждений. Последующие философские (и научные) системы также будут создаваться по этому же принципу: каждый философ имеет перед собою некую цель, проблему, которую необходимо решить; для этого он постулирует некие аксиомы и далее рассуждает, пользуясь методом, который ему представляется более соответствующим этим аксиомам. В этом плане система Парменида замечательна тем, что она умещается на одной странице, ее легко представить всю целиком, и таким образом Парменид помогает лучше, отчетливее представить себе суть философского метода познания.

Зенон Элейский

Выводы Парменида настолько противоречили здравому смыслу, что такая точка зрения не могла не вызвать возражения. Эти возражения требовали более строгой и более развернутой защиты положений Парменида. За развитие подобной аргументации взялся его ученик Зенон.

Зенон (ок. 490 — ок. 430 до Р. Х.) также из Элеи. Диоген Лаэртский говорит, что он был приемным сыном Парменида. Вообще информации о его жизни крайне мало. Известно лишь то, что он был политическим деятелем, сторонником демократии и участвовал в борьбе с тираном Неархом. Борьба его закончилась неудачно. Сам Зенон был схвачен, его долго пытали, чтобы он выдал своих сообщников. Зенон, как указывает Диоген Лаэртский, сделал вид, что поддался пыткам и попросил тирана, присутствовавшего при пытках, подойти к нему поближе. Тиран подошел к Зенону, приблизил свое ухо к его устам, Зенон вцепился в ухо тирана и держал до тех пор, пока слуги не закололи Зенона. По другим данным, Зенон откусил свой язык и выплюнул его в лицо тирана. И тогда его истолкли в ступе на мелкие куски.

Зенон был непосредственным учеником Парменида. И если Парменид доказывал свои положения прямо, то Зенон прибег к другому способу доказательств — от противного. Видимо, поэтому Аристотель считает Зенона первым изобретателем диалектики. Под диалектикой в античной Греции понимали не то, что сейчас, после Гегеля и Маркса, не учение о борьбе противоположностей и о развитии, а искусство разговора, спора. Действительно, в споре часто бывают решающими аргументы, доказывающие несостоятельность точки зрения собеседника изнутри. Таким же образом и Зенон пытался доказать справедливость положений своего учителя о бытии, показав, что противоположная точка зрения абсурдна.

Аргументация Зенона сводится к следующему: допуская, что движение и множественность вещей существуют, и рассматривая некоторые конкретные случаи движения, мы приходим к абсурдным выводам. Значит, первоначальное допущение о существовании движения и множественности вещей ошибочно. Эти его рассуждения получили название апории; всего их насчитывают около 47. До нас дошло немного, около 9, а наиболее часто упоминаются в силу своей необычности, парадоксальности 5 апорий.

Апории делятся на две группы. Первая группа — апории против множественности, и вторая — против движения. Аргументируя против множественности вещей, Зенон говорит: допустим, что сущее действительно множественно, т. е. оно состоит из частей. Если есть части, то можно делить сущее на еще более мелкие части, а те, в свою очередь, на еще более мелкие и т.д. до бесконечности. В конце концов получим либо небытие, либо некие неделимые далее элементы. Попытаемся из данных элементов восстановить исходный предмет. Если неделимый далее элемент умножить на бесконечное число делений, то получим бесконечно большое тело, что невозможно. С другой стороны, небытие, как ни складывай, все равно даст в результате только небытие, т. е. первоначальный предмет тоже не восстановится. Следовательно, поскольку мы пришли к абсурдному выводу о том, что из частей тела невозможно сложить само тело, то первоначальное предположение неверно, и множественности вещей не существует. Апория относительно пространства: если вещь существует, то она существует в пространстве. Это пространство существует, соответственно, в другом пространстве, которое, в свою очередь, существует в третьем пространстве и т.д. до бесконечности. Но принимать бесконечное количество пространств невозможно. Поэтому нельзя сказать, что вещь существует в пространстве.

Однако наибольшую известность получили апории не против множественности вещей, а против движения. Всего этих апорий существует четыре, и каждая из них имеет свое заглавие: «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадий». Апория *«Дихотомия»* говорит, что движение никогда не сможет начаться. Допустим, телу нужно пройти какой-то путь. Для того чтобы ему дойти до конца, ему нужно сначала дойти до половины, а для этого нужно дойти до четверти пути. Чтобы дойти до четверти, нужно дойти до восьмой части пути и т.д. Деля весь путь до бесконечности, мы получаем, что тело не сможет дойти ни до конца, ни даже начать свое движение. Ведь за конечное время невозможно пройти бесконечный участок пути, т.е. участок, состоящий из бесконечного числа точек (ср. апорию против множественности).

Другая апория — *«Ахиллес и черепаха»*, может быть, самая парадоксальная, также свидетельствует о том, что движения не существует. Допустим, что движение существует, и представим себе, что наиболее быстрый бегун Греции Ахиллес пытается догнать самое медленное животное — черепаху. Ахиллес и черепаха одновре-

менно начинают движение в одном направлении, так что Ахиллесу необходимо догнать черепаху. Ахиллес бежит вслед за черепахой и приходит в ту точку, где была черепаха в момент начала им движения. Но черепаха за это время тоже прошла какое-то расстояние. Ахиллес продолжает движение и приходит в ту точку, где находилась черепаха в тот момент, когда Ахиллес прибыл в точку, откуда черепаха начинала свое движение, но она уходит еще дальше. Ахиллес приходит и в эту точку, но черепаха опять продвинулась вперед и т.д. Ахиллес в конце концов черепаху никогда не догонит. Он все время будет стремиться к той точке, в которой только что находилась черепаха, а она постоянно будет уходить от него. Таким образом, получается, что Ахиллес, самый быстрый бегун, не догонит черепаху, что невозможно. Значит, наше первоначальное предположение о существовании движения неверно.

Третья апория — «*Стрела*» — утверждает, что поскольку летящая стрела в каждый момент времени занимает какое-то место в пространстве, т. е. в каждый момент времени покоится в каком-то месте, то и состояние движения есть смена состояний покоя. Но это опять же невозможно представить. Следовательно, и предположение о том, что стрела движется, неверно.

И четвертая апория — «*Стадий*». Представим себе, что существуют три тела одинаковой длины. Одно тело движется в одну сторону, другое — в другую, а третье покоится. За одно и то же время движущиеся тела прошли какое-то расстояние, т. е. каждая точка первого тела прошла одно расстояние относительно неподвижного и в два раза большее расстояние относительно движущегося. Т. е. тело движется одновременно с двумя разными скоростями. Но этого тоже не может быть.

Трудно сосчитать, сколько людей пыталось опровергнуть Зенона. Известно опровержение апорий Диогеном Синопским, который ничего не стал говорить, а просто встал и прошелся по комнате, показав, что все аргументы разбиваются об этот чувственный неоспоримый факт. А.С. Пушкин по этому поводу написал такое стихотворение:

«Движенья нет», сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.

Но, господа, забавный случай сей
 Другой пример на память мне приводит:
 Ведь каждый день пред нами Солнце ходит,
 Однако ж прав упрямый Галилей.

Таким образом, наш российский гений соглашается с Зеноном в том, что не во всем следует доверять чувствам. Разум, как бы ни были парадоксальны его утверждения (то, что Земля движется, для человека Средних веков также было парадоксальным утверждением), часто оказывается более прав, чем чувства. Действительно, Зенон нащупал такие моменты в нашем мышлении, которые показывают противоречивость мышления о чувственном мире. Так что познание чувственного мира при помощи понятий отнюдь не столь простой и не всегда объективный процесс. И вывод Зенона о парадоксальности движения также не лишен основания и имеет глубочайший философский смысл. Но имеют ли они смысл физический? Если делить вещь до бесконечности, то мы в конце концов уйдем в область микромира, в котором действуют другие физические законы, другие принципы измерений — принципы квантовой механики. При очень небольших расстояниях в квантовой механике действует соотношение неопределенностей Гейзенберга: $\Delta p \times \Delta q < h$, где p — импульс, q — координата, h — постоянная Планка. Если тело покоится, т. е. $\Delta p = 0$, то $\Delta q = \infty$, т. е. границы тела размываются, что означает, что абсолютный покой невозможен. Таким образом, не зная квантовой механики, Зенон показал, что покой и движение противоречивы.

Впоследствии Аристотель пытался серьезно разобраться с апориями и найти в них ошибки, ведь для Аристотеля, доверявшего органам чувств, существование движения было очевидным. Относительно апории «Стрела», в частности, он высказал следующее замечание: Зенон неправоммерно останавливает время. Он говорит, что существует момент времени, однако нельзя говорить о моменте времени, можно говорить лишь о промежутке времени. Время нельзя остановить («Физика», гл. 9). Но понятие момента времени, тем не менее, все же широко используется, в том числе и в точных науках. Следовательно, апория Зенона «Стрела» также находит действительные противоречия в познании.

§ 5. ЭМПЕДОКЛ

Основная задача для многих философов после элеатов, таким образом, была очевидной — доказать справедливость показаний органов чувств. Эмпедокл из Акраганта, что в Сицилии, не является в этом плане исключением.

Эмпедокл родился в 484/490 г. до Р. Х. и прожил около 60 лет, т. е. примерно до 430 г. до Р. Х. От него осталось два произведения: «О природе» и «Очищение». Эти произведения настолько отличаются друг от друга, что создается впечатление, что их писали разные люди. «О природе» — это типичное натурфилософское произведение, где Эмпедокл пытается ответить на вопросы, поставленные Зеноном и Парменидом. «Очищение» — это мистико-религиозное произведение, в котором Эмпедокл называет себя богом, вещает о разных чудесах, толкует о переселении душ и т.д. Источники доводят до нас, что Эмпедокл одновременно учился и у пифагорейцев, и у Парменида. Эмпедокл считал себя человеком божественного происхождения, и этот факт также получил достаточно большое освещение в доксографической литературе. Даже смерть его овеяна ореолом тайны.

Однажды Эмпедокл вместе со своими друзьями пошел в поле, недалеко от вулкана Этна, чтобы совершить жертвоприношение. И когда оно было принесено, они устроили пир и после пира легли почивать. Утром, когда проснулись, друзья увидели, что Эмпедокла нет. И кто-то из друзей сказал, что ночью он видел яркий свет и слышал неземной голос, который позвал Эмпедокла, и учитель исчез. Все поняли, что Эмпедокл был прав, называя себя богом, и стали воздавать ему еще большую честь. Однако же, как указывают эти же авторы, через несколько дней после извержения вулкана в лаве была обнаружена одна из сандалий Эмпедокла. Таким образом, все решили, что Эмпедокл сам забрался на вулкан и бросился в жерло, чем объясняется и неземной голос, и сияние, которое было при извержении вулкана. Но, может быть, это говорят злые языки, потому что другие источники свидетельствуют, что Эмпедокл просто споткнулся, сломал бедро, заболел и через несколько дней скончался. Он был похоронен в Пелопоннесе, где ему поставлен надгробный камень.

Как философ, Эмпедокл в трактате «О природе» говорит, что чувствам все-таки следует доверять. И то, что существует движение, и то, что существует множественность вещей, — это очевид-

ный факт, с которым следует не спорить, но на котором нужно основываться. Однако чувственные способности ограничены, ибо жизнь быстротечна, а разум наш слаб. Поэтому познать полностью все бытие человек не может. Поэтому Ксенофан и Парменид, рассуждавшие о всем бытии, были неправы. О всем бытии рассуждать нельзя, потому что жизнь коротка и способности человека невелики.

Так же, как Парменид, Эмпедокл считает, что небытие не существует. Однако, если небытие не существует, а существует лишь бытие, и движение при этом все-таки существует, то надо каким-то образом устранить те противоречия, которые возникли в философии Парменида. Поэтому Эмпедокл идет по пути, который проложили еще до Парменида философы, находя начало всех вещей в каких-либо стихиях. Он утверждал, что все состоит из четырех стихий. Не какая-либо одна стихия главенствует, является началом, но все состоит из четырех стихий. Мир состоит не только из этих стихий, он управляется всемирным законом — двумя силами, Любовью и Враждой. Когда побеждает Любовь, то все стихии соединяются воедино и мир предстает как некий единый Сфайрос, Шар, т. е. то бытие, о котором и мыслил Парменид. Но в некоторый момент начинает побеждать Вражда. Элементы разъединяются, и возникает множественность вещей. То, что нам кажется как возникновение и уничтожение, в действительности есть лишь соединение и разъединение стихий. Нет ни возникновения, ни уничтожения, потому что если возникает бытие, то оно может возникнуть только из небытия, а уничтожаться вещь может только в несуществующее, что невозможно. Под действием Вражды элементы начинают разделяться. Потом Вражда побеждает, и наступает период, когда все элементы существуют раздельно. Потом опять появляется Любовь, она начинает все соединять воедино и в какой-то момент опять побеждает Вражду, и мир вновь становится целым, неделимым бытием. Наш мир, в котором мы живем, — это тот мир, который формируется на третьем этапе. Эмпедокл пытается, таким образом, согласиться с учением Парменида, говоря, что бытие существует, но оно существует лишь тогда, когда главенствует Любовь.

Эмпедокл впервые предложил и некую эволюционную гипотезу происхождения жизни. Вначале на земле появляются отдельные части тела: руки, ноги, головы и т.д. В результате случайного соединения их возникают различные организмы, многие из которых неспособны выжить, ибо состоят из непропорционального коли-

чества членов — сторукие чудовища или быки с головами человека и т.д. Выживают лишь те существа, которые могут размножаться, т. е. современные двуполые животные.

Эмпедокл пытался отстоять интересы чувственного познания, но он понимал, что без разума чувственное познание тоже недостоверно: «Упрямо не верить неопровержимым доводам — смысл никчемных людей. Так же, как велят тебе убедительные доказательства нашей Музы, так и считай, твердо признав учение в сердце своем». От Эмпедокла же идет основной принцип познания, которому будут следовать многие века — «подобное познается подобным». Он же впервые высказал предположение о постоянстве скорости света.

§ 6. АНАКСАГОР

Годы жизни Анаксагора — ок. 500—428 до Р.Х. Анаксагор является первым афинским философом, и сведений о его жизни достаточно много хотя бы потому, что среди учеников Анаксагора был такой знаменитый человек, как Перикл.

Из его учения вытекало, в частности, то, что Анаксагор отвергал тех богов, которые почитались в античной Греции. В те времена противники Анаксагора и главным образом противники Перикла издают закон, по которому каждый человек, который возводит хулу на богов, должен быть или предан смертной казни, или изгнан из Афин. Поскольку Анаксагор учил, что Солнце — не бог, а раскаленный камень, по величине огромный, не меньше, как он говорил, Пелопоннеса, то Анаксагора стали судить. Перикл на суде встал и спросил: «Видите ли вы за мной какую-нибудь вину?» Суд сказал: «Нет». «Ну если вы за мной не видите никакой вины, то все, что я получил, я получил от своего учителя Анаксагора», — продолжил Перикл. Поэтому суд в конце концов решил вынести более мягкий приговор, и Анаксагора просто-напросто изгнали из Афин.

Диоген Лаэртский приводит ряд свидетельств об Анаксагоре. Когда Анаксагору сказали, что ему нет никакого дела до родины, он ответил: «Еще какое!» — и указал рукой на небо. Когда Анаксагору при его изгнании сказали: «Ты лишился своих граждан», — он ответил: «Это не я их лишился, а они меня».

Из платоновской «Апологии Сократа» мы узнаем, что Сократа обвиняли в том, что он проповедовал учение Анаксагора и отрицал богов. И Сократ, в частности, говорил, что он не признает этого обвинения, потому что об учении Анаксагора можно узнать

в любой орхестре, отдав за это не более чем одну драхму. Таким образом, сочинения Анаксагора пользовались огромной популярностью, если они были в любой орхестре, в любой книжной лавке, и стоили они не так уж много.

Учение Анаксагора можно разделить на две части: учение о гомеомериях, или о подобночастных, и учение об Уме. Анаксагор тоже пытался ответить на вопрос, поставленный Парменидом. Отвечал он в той же манере, как это было принято среди досократовских философов, т. е. выявляя общие первоначала всех вещей.

Анаксагора не устраивало решение, предложенное Эмпедоклом, ибо, если признать, что все состоит из четырех элементов, то невозможно объяснить, каким же все-таки образом из одной вещи возникает другая вещь: например, каким образом из съеденной мною морковки в конце концов возникает совершенно другая вещь — мышцы, волосы и т.д. Если все состоит из четырех элементов, то нельзя объяснить, каким образом взаимное расположение и количественная пропорция огня, воды, земли и воздуха создает индивидуальную, необъяснимую вещь. Какое должно быть количество огня или воды, в какой они должны быть пропорции, чтобы вдруг из этого возникла та же морковка, а из другого количества огня вдруг возникло яблоко? На это Анаксагор отвечает, что так нельзя ставить вопрос, потому что и сами элементы, сами стихии — сложны. Все состоит из всего. Анаксагор впервые выдвигает положение «всё во всем». Каждая вещь состоит из подобных себе вещей. Если я съедаю морковку и какая-то ее часть становится моими волосами, то это значит, что мои волосы уже были в той самой морковке. И если в конце концов тело человека подверглось в земле разложению и из него потом выросла та же самая морковка, то это значит, что гомеомерии никуда не исчезают. Получается, что в каждой вещи содержится всё. В каждой вещи, в каждом ее элементе содержится вся Вселенная. Сама земля есть также стихия, но не элемент, а сложная вещь, состоящая из подобных себе гомеомерий, т. е. элементов земли.

Однако эти элементы не разбросаны беспорядочным образом и не переходят один в другой беспорядочно, потому что все упорядочено и всем управляет Ум, по-гречески — Нус. Нус существует сам по себе, он прост, ни от чего не зависит, не смешан ни с одной вещью. Он содержит полное знание обо всем, и благодаря Нусу человек может познавать мир. В введении этого понятия виден огромный шаг вперед по сравнению с предыдущей философией,

ибо Анаксагор впервые поставил проблему начала и источника движения (в частности, именно к этому будут сводиться все последующие космологические доказательства бытия Бога, т. е. доказательства, восходящие от мира к Богу). Анаксагор впервые вводит в обиход термин «ум, нус». В дальнейшем в философии, особенно в неоплатонической — у Плотина и Прокла, этот термин будет встречаться довольно часто.

Сократ, в частности, так описывает свое знакомство с произведениями Анаксагора. Когда он взял в руки сочинения Анаксагора, то увидел, что там говорится об уме, что ум является причиной и движущей силой нашего мира, что ум все упорядочивает. Он обрадовался, стал читать дальше, думая, что наконец-то увидит ответы на мучившие его вопросы. И какое же было его разочарование, когда он увидел, что этот ум у Анаксагора остался без применения. За это же Анаксагора упрекал и Аристотель. То есть, вводя термин «ум» («нус») в качестве некоей движущей причины, Анаксагор в дальнейшем от него отказывается, считая, что ум дает некоторый толчок миру, а в дальнейшем уже никаким образом не участвует в управлении миром. В XVII в. такая концепция получила большое распространение и стала называться деизмом. Когда стала возникать наука и многие ученые и философы пытались каким-то образом примирить свои собственные наблюдения с христианским учением, то они предлагали следующий выход: Бог создал мир, дал ему законы и дальше в этот мир не вмешивается, а эти законы, созданные Богом, мы и познаем.

Первоначально существовала смесь всех гомеомерий, затем в ней Ум стал порождать круговорот. Вследствие этого круговорота частицы начинают сортироваться, образуется Земля. От Земли стали отрываться камни, эти камни стали вращаться в воздухе. От вращения в воздухе, от трения о воздух они стали нагреваться. Таким образом образовались звезды. Огромный камень, величиной с Пелопоннес, оторвался, нагрелся и стал Солнцем. Анаксагор объяснял солнечные и лунные затмения. Солнечные затмения он объяснял тем, что между Землей и Солнцем проходит Луна.

§ 7. ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ АТОМИЗМ

К школе древнегреческого атомизма принадлежат два мыслителя — Левкипп и Демокрит. Левкипп был учеником Зенона Элейского. Акмэ Левкиппа около 450 года, т. е. он родился ок. 490 г. до

Р. Х. и жил примерно в то самое время, что и Анаксагор. Откуда родом Левкипп, многие источники расходятся — из Элеи, Милета или Абдер (Абдеры — небольшой городок на севере Греции, во Фракии). Написал Левкипп одно произведение — «Большой мирострой» («Μέγας διάκοσμος»). По другим источникам, «Большой мирострой» принадлежал Демокриту.

Жизнь и произведения Демокрита

О Демокрите известно несколько больше. Родился он в 470 или в 460 г. в городе Абдеры и умер ок. 370 г. до Р.Х. Демокрит происходил из богатой семьи, получил солидную часть наследства (100 талантов), однако деньги эти израсходовал на путешествия. Он исколесил множество стран, был в Египте, в Вавилоне и даже, возможно, в Индии. Как он сам писал о себе: «Я изъездил земли больше, чем кто-либо, и беседовал с наибольшим числом мудрых людей». Всего он путешествовал около 8 лет. Был в Афинах, беседовал с Анаксагором, говорят, что даже с Сократом, вернулся в Абдеры, полностью истратив все свои деньги. По законам этого города гражданин, который истратил наследство, доставшееся ему от своих родителей, не имел права на погребение на своей родине. Однако Демокрит прочитал жителям города свое произведение «Большой мирострой», и реакция жителей была совсем другой: Демокрита наградили, дали ему 500 талантов, поставили в его честь статую и потом похоронили за казенный счет. Оставшееся время он жил в Абдерах, написал множество произведений по совершенно различным отраслям знаний. Демокрит был и философом, и математиком. Его философские произведения: «Большой и малый мирострой», «Об уме», «О природе», «О чувствах» — всего около 70 произведений. Занимался математикой, написал «Геометрию», «Числа». Писал произведения об искусствах, о медицине, о земледелии и т.д. Демокрита современники называли смеющимся философом, настолько казалось ему смешным все, что люди делают на полном серьезе.

Судьба книг Демокрита примерно такая же, как у книг всех досократиков, — до нас дошли лишь фрагменты, которые изданы на русском языке отдельной книгой. Платон в свое время хотел все книги Демокрита сжечь, и лишь друзья его отговорили, сказав, что это бесполезно, потому что очень много книг Демокрита разошлось по миру. Но книги до нас все-таки не дошли, остались только фрагменты. По реакции Платона, по его фрагментам и по

известности Демокрита можно сказать, что он был первым наиболее систематическим, наиболее последовательным философом-материалистом. Он наиболее полно изложил материалистическое понимание мира, и в первую очередь выделяется его учение об атомах.

Учение об атомах

На разработку теории атомного строения Демокрита во многом подвигла проблематика элейской школы. Проблема существования бытия и несуществования небытия и следовавших отсюда выводов тоже волновала Демокрита. Приняв основные посылки Парменида и Зенона, Демокрит делает из этих посылок совершенно другие выводы. Парменид и Демокрит схожи очень во многом. Так же, как и Парменид, Демокрит считает, что доводы разума следует признать главенствующими по сравнению с доводами чувств. И даже то, что в учении Парменида предполагалось существующим несколько имплицитно, скажем, критика чувственных методов познания, у Демокрита это уже более развернуто. Он излагает ряд аргументов, показывая, что чувства не всегда дают правильное и достоверное знание.

Согласен Демокрит с Парменидом и в характеристике бытия — что бытие целокупно, не делится на части, бездрожно и т.д. Однако не согласен Демокрит с Парменидом в том, что небытие не существует и что чувствам *совершенно* нельзя доверять. По Демокриту, небытие существует, а чувства дают знание, на котором затем основывается разум. Логика у Демокрита примерно такая же, как у Парменида, только наоборот. Парменид с Зеноном рассуждали следующим образом: поскольку бытие существует, а небытие не существует, то нет движения и множественности вещей. Демокрит исходит из другого положения: поскольку движение и множественность вещей существуют и существует бытие, то, следовательно, существует и небытие. Небытие Демокрит понимал так же, как Парменид: то, что разделяет одно бытие от другого. Но поскольку небытие существует, то бытие приобретает несколько отличные характеристики, чем у Парменида. Будучи таким же целокупным, неделимым, бездрожным, бытие все-таки не имеет всеобъемлющий характер. Бытие для Демокрита — это атом (*ἄτομος* — досл. неразрезанный, неделимый). Вещи делимы, но не до бесконечности. Они делимы до некоторых неделимых далее частиц, которые так и называются — атомы. Собственно говоря, для Демокрита существуют, как он сам

утверждал, лишь атомы и пустота. Небытие для Демокрита — это пустота, и это серьезное отличие Демокрита от Парменида. Такое небытие, как пустота, легко представить. Для Демокрита небытие есть пустота, а для Парменида — это логическая категория.

Демокрит утверждал, что существуют лишь атомы и пустота, все остальное — в мнении (ср. у Секста Эмпирика: «По установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же — атомы и пустота» (Против мат., VII, 135). В этой фразе — смысл всей философии Демокрита. О том, что атомы существуют, Демокрит судит на основании множества различных фактов. Во-первых, вещи могут сжиматься и растягиваться (напр., губка), т. е. между частичками вещества содержится некая пустота, которая позволяет атомам вещества приближаться друг к другу или отдаляться. Однако эти атомы невидимы, потому что они чрезвычайно малы. Об их существовании нам говорит только разум. Другие аргументы Демокрита: ступени, по которым люди часто ходят, со временем стираются, от вещей исходят запахи, которые есть не что иное, как истекающие от них атомы и т.д. Во многом эта картина, конечно же, напоминает нам наше современное представление о мире, если оставаться на уровне конца XIX в., не беря в расчет квантовую механику. Однако у Демокрита есть и существенное отличие от современного представления об атомах. Атомы отличаются друг от друга. Отличаются по форме: они могут быть круглыми, угловатыми, с крючками. Отличаются по положению друг относительно друга в пространстве: они могут быть повернуты вертикально, а могут быть повернуты горизонтально. Их форма и положение в пространстве во многом определяют строение вещества. Скажем, атомы с крючками могут друг за друга цепляться, поэтому получается чрезвычайно прочное вещество, как, например, алмаз. Атомы круглые, наоборот, чрезвычайно подвижны и поэтому не могут быть единым целым. Из круглых атомов состоит, например, душа и огонь. Материально все, существуют лишь атомы и пустота. Каждый атом объят пустотой, в которой он совершает вечное движение. Атомы двигаются вечно. Они не были когда-то созданы и никогда не исчезнут, потому что бытие вечно и не переходит в небытие. Атомы сталкиваются, и поэтому у каждого атома есть своя причина движения, вызванного столкновением с другими атомами. Атомы отличаются друг от друга лишь своими пространственными характеристиками. Такие характеристики, как цвет, вкус или

запах, у атомов отсутствуют. Поскольку, кроме атомов, ничего не существует, то все остальные предметы, состоящие из атомов, также имеют только эти качества, т. е. форму, объем, вес, но отнюдь не вкус, не запах, не цвет, которые существуют лишь во мнении. И разновидности запаха и вкуса обусловлены разновидностями атомов. Атом колючий, имеющий угловатую форму, действуя на наш язык, порождает острый вкус и т.п. Поэтому ощущения вкуса или запаха порождаются от того, что атомы воздействуют на наши органы чувств. Люди сами убеждаются в том, что нет ни сладкого самого по себе, объективно сладкого, ни объективно горького, потому что одна и та же вещь одним кажется сладкой, другим — горькой. Скажем, больному желтухой мед горек, а здоровому — сладок. Поэтому нельзя сказать, сладок мед на самом деле или нет.

Атомы имеют ограниченную величину, поскольку бытие не может делиться до бесконечности. Этим Демокрит отвечает на апории Зенона, по которым бытие могло делиться до бесконечности. Поэтому и апории Зенона оказываются в логике Демокрита недействительными. Возможна сумма какого угодно большого количества атомов — ведь даже если это число велико, оно тем не менее ограничено, потому что атом имеет хоть и очень маленькую, но все же величину. Поэтому же и движение возможно, так как деление участка пути не бесконечно, и поэтому движение может начаться и закончиться¹.

Атомы бывают не только разной формы, но и разной величины. Сам Демокрит пишет, что существует, может быть, атом даже величиной с наш мир. Не знаю, как воспринимать эту фразу, — возможно, как некую дань уважения Пармениду.

Возникновение нашего мира Демокрит тоже объясняет исходя из движения атомов. Сами по себе атомы существуют вечно,

¹ Как относиться к этому спору Зенона и Демокрита с точки зрения современной науки? В одной сноске ответ дать невозможно, поскольку проблема прерывности или непрерывности пространства поднимает ряд других вопросов: о близкодействии или далекодействии физических сил и др., которые в физике не имеют однозначного решения. Но в целом более прав, по-видимому, Зенон. Поскольку большинство законов классической физики имеют производную по времени и по пространственным координатам, то, следовательно, пространство и время в рамках ньютоновской механики недискретны. О квантово-механической неправоте Демокрита можно видеть из того, что понятие атома не удовлетворяет принципу неопределенностей Гейзенберга.

но нынешнее многообразие мира отнюдь не вечно и возникло в результате случайного движения атомов. Однако это движение не совсем случайно, потому что атомы сталкиваются друг с другом, и в этом столкновении проявляются некие закономерности. Вначале существовало только смешение атомов. Потом атомы стали соединяться друг с другом. Возникло вихревое движение, и атомы стали разбегаться и собираться друг с другом по принципу сходности; так же, как пишет Демокрит, животные собираются в стаи: волк бежит к волку, ворон — к ворону, так же и атомы одного вида собираются вместе. Впоследствии образовались живые организмы: в земле стали появляться некоторые пузыри, вспучивания, они лопались и из них выходили в готовом виде различные организмы. И если в них преобладала земля, то возникали растения, если преобладала вода, то возникали рыбы и животные, если воздух — то возникали птицы, если огонь — то возникал человек. Такая не совсем рационалистическая картина, но в философии досократиков часто мифологические картины соседствуют с философскими открытиями.

Все в мире происходит согласно необходимости. Эта необходимость вытекает из движения атомов, из того, что сами атомы соединяются друг с другом по принципу сходности. Не только движение атомов, но и все события в мире происходят абсолютно необходимо. Допустим, человек вскапывал свой сад и нашел в нем клад. Обычно говорят, что это событие случайное, однако в этом есть своя причинность: человек, который зарыл клад, имел свои основания на то, чтобы зарыть его именно в этом месте. Человек, который копал этот сад, тоже имел какие-то свои причины копать именно здесь. Произошло пересечение двух причинно-следственных цепочек, которую по незнанию истинных причин называют случайностью. Или другой пример приводит Демокрит: идет лысый человек, и вдруг на него с неба падает черепаха и убивает его. Казалось бы, что может быть более случайным, чем это событие? Однако и здесь, рассуждает Демокрит, событие абсолютно необходимо. То, что человек стал лысым, проистекает из необходимых процессов его организма. То, что человек шел именно по этой, а не по другой дороге, также является необходимым. Летел орел и тасил в клюве черепаху, увидел внизу некоторое блестящее пятно, подумал, что это камень (обычно орлы бросают черепаху о камень, чтобы она разбилась), но вместо камня оказалась лысина. Опять же, несколько причинно-следственных цепочек — и никакой слу-

чайности. По Демокриту, случайное, т. е. беспричинное, событие невозможно. У каждого события должна быть своя причина. Чаще всего, пишет Демокрит, люди указывают на случайность вследствие незнания действительной причинно-следственной связи. Говоря, что событие произошло случайно, люди, по Демокриту, просто указывают на свое собственное незнание.

Теория познания

Доверяя больше разуму, Демокрит тем не менее считал первоосновой знания чувственный опыт. Все знание происходит из истечения атомов из тела. Атомы, исходя из тел, создают некоторые образы, или, как их называет Демокрит, идолы, которые состоят из круглых, чрезвычайно подвижных атомов, но сохраняют форму исходного тела. Истечение этих атомов и воздействие их на наши органы чувств позволяют вызывать у нас ощущения осязания, или вкуса, или запаха. Атомы, колебля воздух, вызывают ощущения звука. А идолы, которые исходят из тел, т. е. истечения из них, порождают в нас зрительное восприятие этих предметов. Поэтому мы можем видеть предметы и издали, и это отнюдь не противоречит атомному пониманию вещества. Наоборот, даже те явления, которые, казалось бы, не вписываются в картину мира, предложенную Демокритом, как сновидения, галлюцинации, предчувствия, также объясняются Демокритом при помощи его концепции истечения образов, или идов, из тела. Когда человек бодрствует, то на него действуют те истечения, которые активно влияют на органы чувств. Когда человек спит, его зрение, слух, другие органы чувств как бы замирают, и грубые, основные истечения на человека не действуют. Человек начинает воспринимать более тонкие истечения. Поэтому человек может видеть те события, которые он в нормальном, обычном состоянии не видит. Человек может предчувствовать то, что будет потом, потому что на него воздействовало некоторое тонкое истечение. Таким образом объясняется все многообразие психических явлений. Даже существование богов объясняется Демокритом именно так. Иногда Демокрит говорит, что некоторые боги — это идолы или истечения от некогда великих людей (видоизмененный евгемеризм. Евгемер считал, что боги — это обожествленные великие герои, наши предки). Демокрит считал, например, что Зевс — это атомы огня, присутствующие во всем мире, и т.д. То есть боги также имеют атомное строение, только атомы эти круглые, не соединяются между собою и чрез-

вычайно подвижны, поэтому неуловимы нашими органами чувств. Задачу философии Демокрит в этом и видел: философия должна лечить человека от суеверий и различных страхов, главным образом от страха смерти. На самом деле никаких мистических сил, по Демокриту, нет, есть только атомы и пустота, а смерти бояться не надо, потому что со смертью человека атомы души выходят из тела и рассеиваются в пространстве, так что ничего за пределами нашей жизни нет. (Этот аргумент разовьет дальше один из последователей Демокрита — Эпикур.) Когда человек живет, то атомы души вместе с нашим дыханием выходят и входят в нас. Когда человек умирает, то атомы выходят и уже не возвращаются.

Основное место в философии Демокрита занимает учение о мироздании. Однако эпоха, в которую жил Демокрит, все больше требовала и ответа на этические вопросы. Демокрит был современником Сократа, который считал, что вся философия должна служить познанию человека, его нравственной природы. У Демокрита тоже имеется этика. Если у предыдущих досократовских философов мы видели лишь физиологию, учение о природе, о веществе, то Демокрит рассуждает уже как философ эпохи Сократа, ища ответы на нравственные вопросы: каким образом следует жить человеку, каков идеал человеческой жизни. Однако этическое учение Демокрита все же существенно отличается от мысли Сократа. Сократ положил конец философии о природе, которая бытовала до него, поставив главную задачу — задачу познания человека. И вся послесократовская философия, даже если занималась предметами физическими, тем не менее ставила изучение природы в подчиненное положение по отношению к изучению человека. Природу философы стали изучать для того, чтобы лучше знать человека, чтобы познать, в чем смысл жизни, что есть счастье, как достичь блаженной жизни и т.д. Поэтому Сократ являет собой некий рубеж в понимании задач философии: до Сократа природу познавали ради познания природы, после Сократа — ради познания человека. Поэтому Демокрит занимает как бы промежуточное положение между философами-досократиками и философами-послесократиками. У него есть этика, но она не вытекает из его философии. Отличие Демокрита, скажем, от Эпикура, жившего после Сократа, прежде всего в этом. Эпикур считает себя учеником и последователем Демокрита, но тем не менее все этические положения он выводит из атомной теории. У Демокрита атомная теория, учение о познании, о причинности никоим образом не связаны с этикой.

По Демокриту, смысл жизни состоит в достижении блага. Благо же иногда понимают как удовольствие. Тем не менее Демокрит не сводит его к обычному удовольствию, а видит, что главное удовольствие человек получает от безмятежности, от отсутствия волнений в душе, в том, что Демокрит называл благодушием, эвтюмией, невозмутимостью. Достигается она умеренностью в жизни, в удовольствиях, соразмерном ведении жизни. Не надо гнаться за тленным, за земным, за мирскими благами. Не надо мечтать о том, что выше твоих сил. Следует стремиться к познанию вечных истин. Как указывает сам Демокрит, он предпочел бы открытие одной причинной связи всем царствам в мире. Настоящее мужество у людей состоит в том, чтобы быть сильнее удовольствий, сильнее своих чувственных желаний и страстей. Таким образом, этика Демокрита гномична — состоит из гномов, из некоторых жизненных наблюдений, установок, максим.

Литература

1. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
2. *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Ленинград, 1970.
3. *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989.

ГЛАВА III

КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Софисты

Во время жизни Демокрита, в V в. до Р.Х., стало наблюдаться оживление политической, хозяйственной и государственной жизни в греческих городах-полисах. Полисы начали вести более активную жизнь, гораздо больше общаться друг с другом, заключать союзы, вести войны, развивать торговлю, мореплавание. Усложнялось государственное устройство. Появляются государственные служащие, суды и как следствие этого — судебные работники. Все эти, а также многие другие факторы делают гораздо более важным образование. Желая добиться некоего продвижения по служебной лестнице, стать чиновником, адвокатом или педагогом должны были для этого учиться. И в соответствии с требованиями времени появляются люди, которые берутся за определенную плату научить этим знаниям и умениям. Эти люди называют себя мудрецами, или, по-гречески, софистами. Вначале это слово не имело никакого негативного значения, которое придается этому термину сейчас. Софист — это мудрец, бравшийся научить человека профессии, которую тот хотел иметь. Однако часто софисты брались за деньги обучить людей самым противоположным взглядам. Если человеку нужно было доказать одно, то софист учил его, как это нужно доказать. Если человек платил деньги за то, чтобы доказать обратное, то софист учил его и этому, потому что за это хорошо платили. Становится популярной риторика — ораторское искусство, искусство убеждать и доказывать, умение красиво говорить. Не доказывать истину, а именно убеждать, находить слабые и сильные аргументы, использовать различные приемы — учитывать психологические особенности человека, время суток, состояние собеседника, многословность речи и т.д. Такова была практическая сторона софистики.

Однако софистика имела под собой и философскую, мировоззренческую основу. Наиболее виднейшие представители софистики разрабатывали философскую систему, которая обосновывала и оправдывала такое применение их знаний. Наиболее видными

представителями софистики являются Протагор, Горгий, Гиппий и др. Рассмотрим учение софистов на примере философии основного представителя этой школы — Протагора.

Протагор (480–410 гг. до Р. Х.) происходил из Абдер, как и Демокрит, и был его слушателем. Диоген Лаэртский даже указывает, что именно Демокрит распознал в юном носильщике, искусно связавшем вязанку дров, способного философа. Основные положения философии Протагора можно свести к нескольким основным принципам. Протагор, как и Демокрит, — материалист, признает существование лишь материального начала в мире. Протагор признает и тезис Гераклита о том, что бытие постоянно изменяется. Изменчивость является главным свойством материального мира. Постоянно изменяется не только материальный мир, объект познания, но и субъект, т. е. изменяется абсолютно все. В соответствии с этим всякая вещь соединяет в себе противоположности. Если весь мир постоянно изменяется, то любая вещь в процессе изменения в какой-то момент времени соединяет в себе и то свойство, которым она обладала, и то, которым она будет обладать. А поскольку изменение в мире постоянно, то и соединение этих противоположных свойств в вещах также постоянно. Например, вещь, которая была белой и стала впоследствии темной (например, снег в январе и в марте), в некий определенный момент времени была и белой и темной. А поскольку темная вещь также может стать белой, то эту белизну она уже в себе хранит. Поэтому каждая вещь имеет в себе противоположности.

Исходя из этого Протагор доказывает, что все истинно. Он говорит, что это вытекает из того, что поскольку вещи изменяются, переходят в свою противоположность и хранят противоположности в себе, следует, что об одной и той же вещи можно высказать противоположные суждения — и оба суждения будут истинными. Поэтому истины как таковой, объективной истины, не существует.

Это положение Протагора выполняло, как сказали бы недавно, социальный заказ. Если все истинно, то софист может с полным правом учить своего ученика доказывать совершенно противоположные высказывания: что день есть ночь, что ночь есть день и т.д. Впоследствии Платон в диалоге «Теэтет» скажет, что если все истинно, то истинно и положение, что учение Протагора ложно. Этот аргумент остроумен и действительно верен, но таковым он является лишь для человека, который ищет истину. Для человека

же, для которого истина есть лишь способ зарабатывания денег, этот аргумент не будет убедительным.

Однако человек в своей жизни всегда что-то выбирает, а чего-то избегает, т. е. все же пользуется каким-то критерием истинности и ложности. Если мы одно делаем, а другое не делаем, то, следовательно, считаем, что одно истинно, а другое — нет. На это Протагор замечает, что поскольку все существует относительно чего-то, то мерой каждого поступка тоже является конкретный человек. Каждый человек является мерой истины. Протагор произносит, может быть, одно из самых знаменитых философских высказываний: «Человек есть мера всех вещей». Полностью эта фраза Протагора, изложенная Платоном, звучит так: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (Теэтет, 152a). Платон, разбирая это положение, показывает, что у Протагора это положение имеет следующий смысл: что кому как кажется, так оно и существует. Если мне вещь кажется красной, то она красная и есть. Если дальтонику эта же вещь кажется зеленой, то так оно и есть. Мерой является человек. Не цвет этой вещи, а человек. Абсолютной, объективной, не зависящей от человека истины не существует. То, что одному кажется истинным, другому может казаться ложным, что для одного — благо, для другого — зло. Из двух возможных вариантов человек всегда выбирает тот, который ему более выгоден. Поэтому истинно то, что выгодно человеку. Критерием истины, по Протагору, является выгода, полезность. Поэтому каждый человек, выбирая то, что ему кажется истинным, выбирает в действительности то, что ему представляется полезным. Связан с этими положениями и атеизм Протагора. Известно, что афиняне изгнали его из города за слова: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (Диог. Лаэрт., IX, 51).

Сократ всю свою жизнь посвятит опровержению софистики, чтобы доказать, что истина существует, что она существует объективно и абсолютно и что не человек есть мера всех вещей, а наоборот, человек должен соотносить свою жизнь, свои действия с истиной, которая является абсолютным благом.

Таким образом закрепилось в языке слово «софист», означающее человека, которого истина не интересует. Очевидно, что подобная философия не имеет ничего общего с познанием истины, что она представляет интерес лишь для того, кому важно достижение

поставленной цели любой ценой. Последователями софистики в этом плане явились представители марксизма-ленинизма, которые разделяли многие положения философии софистов: материализм, атеизм, закон единства и борьбы противоположностей, всеобщее развитие и движение и т.д. Даже критерий истины как выгоды (перефразированный в практику) тоже имеется в марксизме. Так, в работе Ленина «Задачи союзов молодежи» высказывается положение, что нет вечной нравственности, что нравственно то, что выгодно пролетариату. Поэтому спор, который вели Сократ и Платон с софистами, — это не просто спор, имеющий чисто историческое значение, это спор истины и лжи, добра и зла. И те аргументы, которые встречаются у Сократа и Платона, могут быть полезны и сегодня, в полемике с современными софистами.

Но положительные элементы в философии софистов все же есть, хотя зачастую они связаны с их отрицательным опытом. Во-первых, доказывая явную несправедливость, софисты обращали внимание людей на то, что, по всей видимости, существуют некие правила мышления, которые софисты нарушают. То есть софисты создали условия для открытия законов мышления, формальной логики, которую создал впоследствии Аристотель. Софисты впервые вывели, так сказать, философию в массы, уча людей спорить. Способ аргументирования софистов часто использовал даже их противник Сократ.

Некоторые аргументы софистов выражены в форме парадоксов, ничуть не худших, чем, скажем, парадоксы Зенона. Вот один из них — из жизни Протагора. Протагор заключил со своим учеником Еватлом договор о том, что ученик заплатит ему гонорар после того, как выиграет свой первый судебный процесс. Однако ученик идти работать в суд не торопился. Тогда Протагор решил подать на него в суд и сказал, что суд заставит его выплатить деньги в любом случае. Ведь если судебный процесс выиграет ученик, то он обязан заплатить деньги по условию договора с Протагором, а если выиграет Протагор, то ученик должен отдать деньги по решению суда. На что ученик, который, видимо, был хорошим учеником, сказал: «Если ты подашь в суд, и я выиграю, то, значит, я не должен платить тебе деньги по решению суда. А если ты выиграешь, то, значит, по условиям нашего с тобой договора я не должен платить тебе» (см.: Диог. Лаэрт., IX, 56; Авл Геллий, V, 10). Так что софизм может иметь и обратное свойство. Но тогда это уже не софизм, а парадокс: Протагор получит деньги в том случае, если он их не получит. Многие парадоксы будут развиваться учениками Сократа.

§ 2. СОКРАТ

Жизнь

О философии Сократа говорить довольно сложно — в том плане, что учение Сократа и его жизнь составляют одно целое, и обычный метод изложения философского учения, когда оно располагается по какой-то системе (онтология, гносеология, этика и т.п.), для Сократа совершенно не годится. Хотя именно таким методом излагается его учение в большинстве учебников по истории философии.

Преувеличить роль Сократа в истории философии, наверное, невозможно. Дельфийский оракул назвал Сократа в качестве ответа на вопрос: «Кто самый мудрейший из людей?» С тех пор минуло более двух тысяч лет, но Сократ называется в качестве умнейшего и мудрейшего среди людей до сих пор.

Годы жизни Сократа — 469–399 до Р.Х. Отца Сократа звали Софрониск. Он был скульптором, каменотесом. Сократ перенял у отца эту профессию. Диоген Лаэртский указывает, что несколько статуй на Парфеноне принадлежат Сократу. Мать Сократа — Фенарета — была повивальной бабкой, акушеркой. С профессией матери Сократ сравнивал свою философию, называя ее майевтикой, или повивальным искусством. Каков смысл этого, будет понятно позднее. Сократ, в отличие от предыдущих философов, из Афин почти никуда не выезжал. В диалоге «Федр» Платон доводит до нас слова Сократа. На вопрос: «Почему ты не выходишь даже за городскую стену?», он говорит: «...я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (230d). А если сопоставить это с его тезисом «Познай самого себя», то станет понятно, что путешествия Сократу были совсем не необходимы. Он выезжал из Афин только для участия в военных действиях в качестве тяжеловооруженного воина — гоплита. Сократ, как указывает Диоген Лаэртский, показал себя достаточно храбрым, так что даже когда все отступали, он шел последним, храбро отражая натиск врага.

Занимался Сократ и политической деятельностью, о чем говорит сам в «Апологии Сократа» у Платона (он был в Совете во времена 30 тиранов), и ушел из политической сферы, потому что увидел, что его принуждают делать то, что он не хочет. И в последующем Сократ вел вольный образ жизни, пропадая на Агоре (афинской

рыночной площади), беседуя с людьми, проповедуя свое собственное учение, так что впоследствии поэт Мелет, ремесленник Анит и ритор Ликон обвинили Сократа в том, что он развращает юношей, учит о том, что нет богов, и подали на него в суд. После судебного заседания Сократ был приговорен к смертной казни. Он должен был выпить чашу с растительным ядом — цикутой (по-нашему это растение именуется вех), что он и сделал через несколько дней и таким образом умер. Впоследствии, как указывает блаж. Августин, «негодование народа обратилось на двух обвинителей его до такой степени, что один из них погиб от рук толпы, а другой смог избежать подобного же наказания только добровольной и вечной ссылкой» (О граде Божиим, VIII, 3). Вот внешняя канва жизни Сократа, ничем особым, кроме смерти, не примечательной. Больше, быть может, скажут о Сократе те его мысли и высказывания, которые можно найти в книгах Диогена Лаэртского и Платона.

Сам Сократ ничего не писал и указывал, что письменность есть одно из наиболее вредных изобретений человечества. Человек, записывая свою мысль, забывает ее, доверяя мысль бумаге. А для того, чтобы думать, нужно все мысли держать в уме. Так что человек, изобретя письменность, разучается думать. Письменность обрекает не на мысль, а просто на собирание фактов. Поэтому Сократ никогда не излагал свои мысли письменно, и все, что мы знаем о Сократе, — это рассказ Диогена Лаэртского, воспоминания о нем Ксенофонта и, главным образом, диалоги Платона. Платон, стремясь донести до людей живую мысль Сократа, нашел наиболее адекватную форму произведения — диалог, в котором и сейчас еще чувствуется дух сократовской философии. Платон решил изложить учение Сократа именно в виде диалога, потому что иной выход Платону невозможно было представить. С одной стороны, Платон не мог просто записать учение Сократа, потому что сам Сократ не одобрял письменность. Но, с другой стороны, не записать учение Сократа тоже нельзя, ибо иначе об этом великом человеке никто не узнает. И Платон изобретает самый подходящий для этого стиль — диалог. Читая диалоги Платона, мы начинаем мыслить вместе с Сократом, слушать его, как бы присутствуя при его беседах с афинянами. Сократ не давит своим авторитетом, а воздействует только аргументами и силой мысли. Нас убеждает не сам Сократ, а те мысли и аргументы, которые мы сами в себе с помощью Сократа обнаруживаем.

Правда, в этом методе кроется и очень серьезная проблема — проблема отличия исторического Сократа от Сократа — литературного героя, устами которого Платон излагает свое собственное учение. Отличить, где излагаются мысли подлинного, исторического Сократа, а где самого Платона, представляется крайне сложным. Считается, что в ранних диалогах Платона чаще излагаются взгляды Сократа, а в более поздних — мысли самого Платона. Платон, как гениальный ученик Сократа, лучше всех понял суть его учения, и поэтому изучать Сократа как философа надо по произведениям Платона.

Ксенофонт также издал свои «Воспоминания о Сократе», но он, видимо, не до конца понял смысл учения Сократа, поэтому иногда он приписывает Сократу мысли, которые тот вряд ли высказывал, — об экономике, физике, природе, т. е. о том, что Сократа интересовало меньше всего. Так что лучше всего читать Платона. Скажем, три речи Сократа на судебном процессе описаны в платоновской «Апологии Сократа». В диалоге «Критон» описываются события, происходившие, когда Сократ уже находился в тюрьме в ожидании смертной казни. Критон, подкупив стражников, пришел к Сократу и предложил бежать из темницы. Сократ отказался это сделать, поскольку всю свою жизнь он учил людей добру, а нарушать законы не подобает добропорядочному гражданину. Поэтому, согласившись на бегство, Сократ перечеркнул бы тем самым всю свою жизнь. В диалоге «Федон» излагается последняя беседа Сократа с его учениками. Этот диалог относится к поздним, так что там больше излагаются идеи самого Платона, нежели Сократа. Но сюжетная линия все же исторична, и из этого диалога можно узнать, каковы были последние часы жизни Сократа.

Диоген Лаэртский пишет, что Сократ был слушателем Анаксагора. По всей видимости, именно это и ввело в заблуждение Ксенофонта, когда он стал вкладывать в уста Сократа мысли о природе. Может быть, в раннем возрасте Сократ и следовал Анаксагору, изучая природу, но в последующем он от этого отказался, считая, что философия должна быть учением о человеке, а не о природе. Сократ поставил новую проблему перед философией. Если до Сократа философия занималась природой, была натурфилософией, то с приходом Сократа философия коренным образом изменяет свой предмет и главной задачей ставит исследование человека.

Для Сократа философия и жизнь были одним и тем же. Сократ жил философией, всем своим поведением показывая убежденность

в истинности своих взглядов. Более того, Сократ считал необходимым убеждать в этом граждан Афин и поэтому все дни проводил в спорах и беседах с людьми. «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это, не противясь. Однажды, даже получив пинок, он и это стерпел, а когда кто-то подивился, он ответил: “Если бы меня лягнул осел, разве стал бы я подавать на него в суд?”» (Диог. Лаэрт., II, 21). У свт. Василия Великого в его «Беседе к юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями», приводится сходный эпизод из жизни Сократа: «Некто, нещадно нападая на Софронискова сына, Сократа, бил его в самое лицо, а он не противился, но дозволил этому пьяному человеку насытить свой гнев, так что лицо у Сократа от ударов уже опухло и покрылось ранами. Когда же тот перестал бить, Сократ, как ска­зывают, ничего другого не сделал, а только, как на статуе пишут имя художника, написал на лбу: “делал такой-то”; и тем отомстил. Поелику это указывает на одно почти с нашими правилами, то утверждаю, что весьма хорошо подражать таким мужам. Ибо этот поступок Сократа сходен с той заповедью, по которой ударяющему по ланите должен ты подставить другую»¹.

Диоген Лаэртский доносит до нас и другие свидетельства о Сократе. Сократ «держался настолько здорового образа жизни, что, когда Афины охватила чума, он один остался невредим» (II, 25). Зимой он мог ходить обнаженным, легко переносил всякие тяготы и часто говаривал: «Большинство людей живут, чтобы есть, а я ем, чтобы жить». Он говорил, что «чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам» (II, 27). «Удивительно, говорил он, что ваятели каменных статуй бьются над тем, чтобы камню придать подобие человека, и не думают о том, чтобы самим не быть подобием камня» (II, 33). Однажды он позвал к обеду богатых гостей, и Ксантиппе, его жене, было стыдно за свой обед. «Не бойся, — сказал он, — если они люди порядочные, то останутся довольны, а если пустые, то нам до них дела нет» (II, 34). «Человеку, который спросил, жениться ему или не жениться, он ответил: “Делай, что хочешь, — все равно раскаешься”» (II, 33). «Ты умираешь безвинно», — говорила ему жена, когда его обрекли на смерть. Он возразил: «А ты хотела, чтобы заслуженно?» (II, 35). Когда Аполлодор предложил ему прекрасный плащ, чтобы умереть, он отказался:

¹ *Василий Великий, свт. Творения. Ч. IV. М., 1993. С. 354–355.*

«Неужели мой собственный плащ годился, чтобы в нем жить, и не годится, чтобы в нем умереть?» (II, 35).

В «Апологии Сократа» Платона рассказывается о суде над Сократом. В Древней Греции существовала такая практика: прежде чем вынести приговор, на суде сначала выслушивали обвинителей, а затем давали слово обвиняемому; после того как суд определит, виновен подсудимый или нет, тот мог вновь сказать несколько слов в свое оправдание, после чего определялась мера наказания, в выборе которой также мог принимать участие обвиняемый. Таким образом, обвиняемый мог произносить на суде до трех речей. В первой своей речи Сократ разбирает обвинения в свой адрес. Обвинители говорили, что Сократ «преступает закон, тщетно испытывая то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому» (Апол., 19b). Сократ же указывает, что он никогда не мог этому обучать, и рассказывает в качестве примера следующий случай. Некто Херефонт пошел в Дельфы и обратился к оракулу с вопросом: «Есть ли кто мудрее Сократа?» Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. До Сократа донесли эту мысль, и он задумался: «Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это». Но Сократу все же хотелось показать, что это не так, и он пошел к одному из государственных мужей, который слыл умным человеком. Однако из разговора с ним Сократ понял, что он отнюдь этой мудростью не обладает и лишь думает, что он мудр. И когда Сократ ему это сказал, он обиделся и возненавидел Сократа. Пошел Сократ к поэтам и ремесленникам. Однако и поэты, оказалось, пишут свои произведения по некоторому вдохновению, а откуда берется в них эта мудрость — они и сами не знают. А ремесленник так возомнил о себе, что стал считать, что, разбираясь в своем ремесле, он может разбираться во всем, и поэтому он также не может быть мудрым. Становилось ясным, что никто мудростью не владеет. Но все обижались на Сократа за то, что он открывал им на это глаза, доказывая, что они ничего не знают. Они не знают даже того, что они ничего не знают. Поэтому, приходит к выводу Сократ, по всей видимости, Пифия и хотела сказать, что Сократ умнее всех людей, потому что он знает хотя бы то, что он ничего не знает. «А на самом деле, — заканчивает свое повествование Сократ, — муд-

рым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость» (Апол., 23 а-б). Знает все лишь Бог. Человек же может стремиться к знаниям, быть философом, но не мудрецом.

Поэтому Сократу и становится понятно, почему он ненавиден для всего города, — потому что он показывает невежество и самомнение людей. Далее, пишет Платон, Сократ рассуждает о том, как он относится к суду над ним. Он говорит, что даже если суд и вынесет ему смертный приговор, то тем не менее даже это не заставит Сократа отказаться от того образа жизни, который он вел. Во-первых, бояться смерти — не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Никто из смертных людей не знает, что такое смерть, не знает, что нас ждет после смерти. Однако все боятся смерти, как будто знают, что их ждет впоследствии. Но не это ли самое позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь. Впоследствии в «Федоне» Платон в уста Сократа вложит следующую мысль: философия — это постоянное стремление к смерти (Федон, 67е-68b). Философия познает вечные истины, а мы, по мысли Сократа, в нашей жизни познаем лишь текущие временные вещи, следовательно, постигая вечные истины, мы всегда стремимся освободиться от чувственного мира, т. е. стремимся к смерти¹. Поэтому Сократ перед смертью и говорит своим ученикам, что если философ всю жизнь стремился к смерти, неужели же он встретит ее с печалью, когда настанет ее время? Поэтому на суде он говорит судьям: «Я слушаться буду скорее Бога, чем вас, и,

¹ Согласен с Сократом и Платоном и преп. Иоанн Дамаскин. «Философия есть помышление о смерти произвольной и естественной. Ибо жизнь двойственна: естественная, которой мы живем, и произвольная, в силу которой мы со страстью держимся за настоящую жизнь. Двойственна и смерть: естественная, которая есть отделение души от тела, и произвольная, в которой мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей» (Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М., 2001. С. 57). Такого же мнения придерживался и Климент Александрийский: «Непреложное отделение от телесного и связанных с ним страстей — это жертва, приятная Богу. И в этом состоит истинное благочестие. Не потому ли философия именовалась Сократом “попечением о смерти”» (Строматы, V, XI).

пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать, убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю... Отпустите меня или нет — поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз» (Апол., 29d).

Сократ на суде упомянул об одном интересном факте из своей жизни. В качестве подтверждения того, что он поступает правильно, совершенно отказываясь от просьбы о помиловании, Сократ рассказывает о некотором внутреннем божественном голосе. Этот голос часто говорил ему, что он не должен делать. Он никогда ему не предписывал, что нужно делать, но всегда останавливал, когда Сократ хотел сделать что-нибудь не так. Так вот, говорит Сократ, ни вчера, ни сегодня, ни сейчас мой внутренний голос ничего мне не говорит. Это значит, что я поступаю совершенно правильно¹.

Учение

В чем же смысл философии Сократа? Прежде всего, Сократ завершил становление философии, указав ее главную проблему — *проблему человека*. Именно поэтому вся история философии делится на два периода — досократовскую и послесократовскую. Если до Сократа философия включала в себя все науки — познание и неживой природы, и жизни, и человека, то Сократ указывает, что философия должна заниматься только познанием человека как разумного и нравственного существа, а не в плане его физического устройства. Уже софисты отказались от познания природы, но именно Сократ указал, что нужно обращать внимание прежде всего на познание самих себя. Метод Сократ взял у софистов — метод убеждений, спора. Даже многие современники не поняли, что Сократ не только не является софистом, а, наоборот, видит в софистике своего злейшего врага. Например, Еврипид в комедии «Облака» вывел Сократа как некоего софиста. Сами же софисты правильно увидели в Сократе своего главного противника,

¹ Относительно этого внутреннего голоса Сократа, или, как его еще иногда называют, «демона», ведется много споров. Мне представляется, что у Сократа действительно мог быть некий ангел-хранитель, божественный посланник, который не мог, за несколько столетий до Христа, предписывать Сократу, что должен делать истинный христианин, но старался отвлечь его от неправильных поступков. Такое мнение о «даймоне» Сократа вполне вписывается в мнение отцов Церкви о Сократе как о христианине до Христа.

даже врага, которого нужно казнить. Отличала Сократа от софистов прежде всего уверенность в существовании объективной, не зависящей от человека истины. Сократ утверждал, что существует объективное благо, с которым человек должен соотноситься и свою жизнь, и свои размышления. И именно в познании этого блага и состоит смысл философии. А софистика является главной опасностью для человечества, ибо, указывая, что нет объективной истины, в том числе и истины нравственной, она размывает нравственные устои общества.

Сократу совершенно чужд прагматизм софистов, ибо Сократ уверен, что существует и объективная нравственность, и объективная истина. Доказать, что она существует, познать ее и жить сообразно с ней — вот истинная задача философии. Сократ только поставил проблему. Одна из заслуг его ученика — Платона — и состоит в том, что он увидел, понял и творчески развил эту мысль Сократа. Сократ предложил и метод реализации этого философского замысла — метод самопознания. Познать объективную истину и объективное благо, познавая только природу, невозможно. Многие философы (элеаты, Анаксагор, Демокрит и др.) говорили, что чувства нас могут обманывать. А если чувства нас обманывают, а истина все же существует, то искать ее следует не посредством чувственного познания. Истину можно постичь лишь в себе, рассуждая, а не наблюдая.

«Познай самого себя» — в этом смысл истинной мудрости и истинного знания. Знаниям нельзя научить, им можно только научиться, только в самом себе можно найти истинное знание и истинное благо. В этом задача настоящего педагога-философа — помочь ученику научиться мыслить и самому познать самого себя. Поэтому Сократ уподобляет свое собственное философское искусство искусству повивальной бабки: он сам не дает истину, но помогает человеку ее родить (Теэтет, 150b). Для этого Сократ и вступает в беседы с людьми. В разговорах Сократ не назидает, не поучает. Он прекрасно понимает, что люди не любят, когда их поучают. Любой разговор он начинает с того, что признается в своем незнании и просит собеседника, чтобы тот его чему-нибудь научил. Собеседник с радостью начинает учить Сократа, и Сократ, продолжая следовать своему ироническому методу, начинает задавать вопросы, которые помогли бы ему еще лучше узнать об интересующем его предмете. И вот тут выясняется, что собеседник Сократа тоже ничего не знает. И тогда Сократ, задавая все но-

вые и новые вопросы, сначала как бы очищает душу собеседника от мнимого знания и затем помогает ему самому найти правильный ответ. Этот метод последующие философы назвали иронией Сократа. Сократ часто иронизирует и над собой, и над своим собеседником, и эта ирония часто выводила из себя тех, кому он доказывал их собственное незнание. Для Сократа очевидно, что какое-либо познание истины невозможно, если прежде человек признается себе, что он не знает истину. Сказать себе: «Я знаю, что я ничего не знаю», необходимо, чтобы идти далее по пути познания. Следовательно, так называемое незнание Сократа — это не признание в собственной глупости и тем более не кокетство, а признание факта, необходимое для того, чтобы познавать истину¹. Это признание Сократа можно сравнить с признанием святых, людей огромной нравственности, в том, что они самые грешные люди. Действительно, как святой, который знает божественный идеал нравственности и, сравнивая себя с ним, понимает, что до него ему еще расти и расти, так и Сократ, понимающий, что абсолютным знанием обладает лишь Бог, утверждает свое полное по сравнению с Ним невежество².

Интересное размышление об этих словах Сократа приводит известный русский философ В.С. Соловьев, который сравнивает их с евангельскими заповедями блаженства. В работе «Жизненная драма Платона» Соловьев указывает, что *нищета духовная* есть «первое условие истинной философии», видя в этом «удивительное предварение первой евангельской заповеди». Но, констатируя свою духовную нищету, Сократ *скорбит* о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Следовательно, «объявление о своем незнании было для Сократа лишь первым началом его искания, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. “Бла-

¹ Так же понимал эти слова Сократа и известный христианский философ и богослов Климент Александрийский: «Осознание того, что ничего не знаешь, — есть первый урок для вступающего на путь разума. Осознавший свое незнание начинает искать, ища, он находит учителя, найдя, он верит ему и, веря, надеется на него. Проникнувшись надеждой, он воспламеняется любовью и стремится овладеть предметом своей любви и уподобиться ему. Именно такому методу учил Сократ» (*Климент Александрийский*. Строматы. Кн. V (17, 1)).

² Ср. у ап. Павла: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8, 2).

женны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся” — новое согласие истинной философии и истинной религии»¹.

Сократ уверен, что человек может познать истину. И если истина существует объективно, то существуют объективно и законы мышления. Если софисты могут убеждать и аргументировать, то лишь потому, что существует абсолютный и объективный разум. Еще Гераклит, известный своим презрением к людям, говорил, что люди мыслят так, как будто у каждого свой собственный разум, как бы намекая на существование разума всеобщего, Логоса. Сократ развивает эту мысль и говорит, что разум и его законы объективны, существуют независимо от человека. Поэтому Аристотель, основатель формальной логики, пишет, что начало исследованию логики положил Сократ. Сократ впервые, как говорил Аристотель, исследовал нравственность и показал, что самое важное в познании состоит в том, чтобы дать определение: «Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения — это суть вещи... и в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания» (Мет., XIII, 4. 1078b 25-30; ср. Мет., I, 6. 987b 1-6). В этом русле будет развиваться философия и у Платона, и у Аристотеля: в том, что познать сущность вещи можно, лишь дав ее определение, уже сокрытое в *понятии* вещи. Многие диалоги Платона построены именно по этому принципу. Сократ, встречаясь с тем или иным своим собеседником, выбирает тему (скажем, что такое прекрасное, или что такое храбрость, или что такое справедливость). И далее, восходя от конкретных примеров, Сократ вместе со своим собеседником восходят к некоторому абстрактному определению. Аристотель впоследствии будет учить, как нужно строить определение по родо-видовому принципу, но способ нахождения сущности вещи через определение, открытие его принадлежит Сократу.

Таким образом, мышление — это определенная способность познания, отличающаяся от чувств и осуществляющаяся в понятиях. Человек мыслит не при помощи самих предметов и даже не при помощи образов этих единичных предметов, а именно при помощи понятий. Именно таким образом достигается общее зна-

¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 596.

ние. Знание — это всегда знание об общем. Например, когда мы говорим, что человек — это разумное животное, то мы говорим о человеке и животном вообще, а не о каких-то конкретных людях и животных. А это возможно лишь в том случае, если для этого обобщения у нас есть некое обозначение, которое и называется понятием. Поэтому если нет понятий, то невозможно и знание. Эти рассуждения Сократа лягут в основу теории идей Платона.

Понимая, что существует объективная истина, и пытаясь доказать людям, что эта истина существует, Сократ пришел к еще одному положению: к тому, что люди творят зло по неведению, потому что они не знают истины. Если бы люди знали истину, то они стали бы творить только добро. Мысль кажется на первый взгляд странной. Известно множество очень умных людей, которые творили зло сознательно. И тем не менее это положение Сократа вполне разумно и, более того, вписывается в рамки христианского богословия. Сократ отличает простое знание от мудрости. Человек может кое-что знать, может знать даже очень много, но не обладать настоящей мудростью. Мудрость — это не просто знание о каких-либо вещах, это вся полнота знания, и прежде всего знания о добре и зле. Когда человек что-либо делает, он исходит из своего знания и стремится использовать его для достижения некоего блага — своего или общего. Поэтому наше знание всегда окрашено в нравственные оттенки. Но если наше знание ограничено, то мы можем, стремясь к благу, сделать тем не менее зло. Поэтому, по Сократу, и нужно стремиться к полному знанию истины, чтобы не делать зла. Полную истину может знать только Бог, именно Он есть настоящий мудрец, а человек может быть только любителем мудрости, философом. Христианство, по сути, утверждает то же самое: Бог есть истина и любовь, и, в конце концов, постигая Бога, мы постигаем Его как истину и как благо. Сам Христос просил на кресте Отца Своего простить своим врагам, ибо те «не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Сократ именно об этом говорит, что нужно отличать видимость знания, мнение от настоящей мудрости, которая никогда не может быть источником зла.

§ 3. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Влияние Сократа на учеников и последующих философов было столь великим, что практически вся последующая философия развивается под влиянием его принципов, главным образом того, что

философия должна прежде всего служить делу познания человеком самого себя — необходимому условию и счастья, и нравственного совершенствования человека. Непосредственные ученики Сократа также восприняли эти его мысли и положили начало различным школам, просуществовавшим более или менее длительное время. Каковы же эти основные принципы, на которые опирались ученики Сократа? Во-первых, это требование Сократа о том, что знания должны быть выражены в понятиях и каждому понятию должно быть дано соответствующее определение, а во-вторых, — что философия как умозрение, как рассуждение о природе совершенно исчерпала себя и не может ответить на поставленные вопросы. Философия должна быть учением о человеке. Метод философствования, исходящий из познания самого себя, также сыграл определяющую роль в последующей философской мысли.

В целом учеников Сократа разделяют на две группы: с одной стороны, это гениальный ученик Сократа — Платон, который разработал свою собственную философскую систему, с другой — так называемые «сократические школы», менее известные, менее влиятельные, чем школа Платона, но не менее интересные и заметные. Сократических школ насчитывалось три: киническая, мегарская и киренская.

Мегарская школа

Мегарская школа была основана Евклидом, верным учеником Сократа, жившим между 450 и 380 гг. до Р.Х. После смерти Сократа ученики скрылись в городе Мегары, который находился в 40 км от Афин. В нем и проживал Евклид. Платон также после смерти Сократа жил некоторое время у Евклида. Евклид испытал влияние не только Сократа, но и софиста Горгия, а также Парменида и Зенона. Целью своей философии он считал доказательство истинности философии Парменида — что сущее едино и что множественности вещей не существует. О множественности вещей нам говорят органы чувств, значит, следует дискредитировать органы чувств. Поэтому они доказывали, что чувственное знание ложно, обманывает нас и приводит к неразрешимым противоречиям. Их заключения по форме напоминали софизмы, а многие и были таковыми, хотя некоторые из заключений принимали форму парадоксов. Таким парадоксом является знаменитый парадокс «Лжец». Представим себе человека, который говорит: «Я лгу». Что он на самом деле говорит? Если он действительно

лжет, то фраза «Я лгу» выражает истину, если же мы ему поверим, что он лжет, тогда эта фраза окажется неверной, т. е. он не лжет¹ (по этому же принципу построена и фраза Сократа «Я знаю, что ничего не знаю»). Еще один софизм, более грубый — «Рогатый». Вопрос: «Потерял ли ты рога?» Как на него можно ответить? Ответишь «да», значит, они у тебя были, ответишь «нет», значит, они у тебя есть. На этот вопрос нельзя ответить «да» или «нет». Этот софизм показывает ошибочность многих наших рассуждений. Мы часто отвечаем «да» и «нет», хотя на некоторые вопросы нельзя так отвечать, что и показывает этот софизм.

Вывод, который делает мегарская школа, таков: показания органов чувств являются неистинными, правы Парменид и Зенон, бытие едино, множественности вещей не существует. Других положительных тезисов мегарики не выдвигали, поэтому их часто называли спорщиками, или эристиками. Школа просуществовала не так долго, оказала большое влияние на возникновение в последующем школ скептического направления. Это отличало их от других сократических школ, которые выдвигали свои положительные концепции.

Киническая школа

Наиболее знаменитая сократическая школа — школа киников, или, в латинской транскрипции, циников. Свое название эта школа получила от наименования гимнасия Киносарг близ Афин, где располагалась эта школа, хотя потом сами философы-кинники не отказывались и от другой этимологии, от слова *κύν* — собака, и поэтому киников часто называли «собачьими философами». Основателем этой школы был Антисфен (ок. 444—368 до Р.Х.), теоретически обосновавший кинический образ жизни, и Диоген из Синопы (ок. 404—323 до Р.Х.), практически реализовавший замыслы своего учителя. Антисфен находился у смертного одра Сократа, будучи его верным учеником, и вслед за ним утверждал, что философия как умозрение и рассуждение о природе не нужна, а нужна как способ и средство достижения жизненного блага — счастья. Он развивал и другое положение Сократа — о том, что знание должно быть выражено в понятиях. Выражая знание в понятиях, указывал он, мы

¹ Принято приписывать этот парадокс Эпимениду, который, будучи родом с Крита, сказал: «Все критяне лжецы». Об этом высказывании речь идет у ап. Павла: «Из них же самих один стихотворец сказал: “Критяне всегда лжецы”» (Тит 1, 12).

выражаем его, как правило, в *общих* понятиях. Даже говоря о деревьях или книгах, мы говорим о дереве вообще, о книгах вообще. Однако возможны ли общие понятия? Ведь когда человек говорит о каком-нибудь предмете, то он всегда говорит о *конкретном* предмете, поэтому возникает противоречие между понятием как неким обобщением и конкретным предметом, который выражает это понятие. Вообще говоря, сказать фразу, что «Сократ — человек», уже нельзя, потому что фраза «Сократ — человек» состоит из двух фраз: «Сократ — это Сократ» и «Сократ — человек». Фраза «Сократ есть Сократ» тавтологична и поэтому истинна, а «Сократ — человек» противоречива, ибо в ней отождествляются общее понятие «человек» с Сократом как индивидуальным субъектом. Каждому конкретному предмету может соответствовать только конкретное понятие. Общего понятия не существует. И если мы хотим сказать, что «Сократ — человек», то мы можем сказать лишь только, что «Сократ — это Сократ», а «человек — это человек». Соединить единичное и общее, по мнению Антисфена, невозможно.

Однако есть одна область, где такого рода познание оказывается возможным, — это область внутреннего мира человека. Человек знает, что он сам лично существует, может познавать себя и определять, что ему хорошо, а что — плохо. Нельзя сказать объективно, *что* есть добро и *что* есть зло само по себе, поскольку общее понятие и частный предмет не соответствуют друг другу, однако в себе самом можно найти некоторые ощущения и узнать, что к одним своим состояниям следует стремиться, а других надо избегать. Поэтому благо существует для человека только как его *личное* благо, как некоторая единичная вещь. Благо всего человечества — это фикция, его не существует. Реально существует лишь благо единичной личности. Поэтому задача философии — помочь каждому человеку познать самого себя. А познание самого себя сводится к познанию своего собственного блага.

Для этого необходимо проанализировать понятия, которые человек находит в себе, и определить, относятся они непосредственно к индивиду или являются общими понятиями. Если, скажем, я нахожу в себе понятие «здоровье» и знаю, что это понятие относится также и к другим людям («здоровье — общее благо»), то я делаю вывод, что это общее понятие и потому оно ложно. Если нахожу в себе понятие морали и нахожу его и у других людей, то тоже делаю вывод, что это понятие ложное. Если нахожу в себе понятие «удовольствие» и знаю, что это лично мое удовольствие, то, следо-

вательно, это понятие истинное и его можно оставить. Так же анализируются и любые другие понятия — богатства, почестей и т.д.

Киник приходит к выводу, что для обретения счастья необходимо отказаться от всех общих понятий — например, от общепринятых норм жизни, — и стремиться лишь к тому, чтобы следовать тем понятиям, которые соответствуют конкретному индивиду. Такой образ жизни мы видим у Диогена Синопского (Диоген Лаэртский подробно описывает образ его жизни). Это личность неординарная. Многие его поступки и высказывания внешне напоминают поступки и высказывания Сократа. Но, конечно же, это не Сократ, это — киник (точнее сказать — циник), который вел образ жизни, далеко не похожий на образ жизни Сократа. Понятия здоровья, богатства, приличия, т. е. понятия общие для Диогена не существовали, и поэтому Диоген жил в соответствии только со своими представлениями о счастье. Например, когда Диогену строили дом и строители не выдержали намеченные сроки, Диоген сказал, что он может обойтись и без дома и поселился в бочке. Афиняне этот его вызов приняли, и когда какой-то мальчишка разбил его глиняную бочку, афиняне приволокли для Диогена другую. Описывается и другой случай: когда Диоген увидел мальчика, пьющего воду из ладони, он сказал, что мальчик обошел его в простоте жизни, и выбросил свою глиняную чашку (Диог. Лаэрт., VI, 37).

Диоген ходил днем с факелом по городу, ища людей. На вопрос: «Много ли в бане людей?» — ответил: «Никого нет», а когда спросили: «Полна ли баня народу?» — ответил: «Полна». Когда его увели в плен и он попал на продажу, на вопрос, что он умеет делать, Диоген ответил: «Властвовать людьми», — и попросил глашатая объявить, не хочет ли кто-нибудь купить себе хозяина? Когда работорговцы возмутились, он сказал: «Если вы приобретаете себе повара или лекаря, вы ведь его слушаетесь, поэтому так же должны слушаться и философа». Известны также ответы Диогена на аргумент Зенона о несуществовании движения (Диоген просто встал и стал ходить) и на платоновское определение человека как двуногого животного без перьев (на следующий день Диоген принес общипанного петуха и сказал: «Вот вам платоновский человек»). Это, скорее всего, легенда, так как у Платона этого определения нет (зная Платона, мы понимаем, что он и не мог дать такое определение, ибо оно отмечает не существенные свойства человека, а его случайные признаки), хотя эта же легенда дополняет, что Платон потом добавил к своему определению: «И с широкими ног-

тями». Диоген говорил также, что ни в чем не нуждаются только боги. Поэтому, если человек хочет походить на богов, он также должен стремиться обходиться минимальным.

Киренаики

Основатель киренской школы — Аристипп из Кирен (ок. 435 — ок. 360 гг. до Р.Х.), небольшого города в Северной Африке. Согласно Аристиппу и его школе, счастье достижимо только в личном плане. В этом он похож на киников. Каждый человек познает лишь самого себя. Передать счастье другому невозможно, оно существует индивидуально, для каждого конкретного человека. Поскольку счастье существует как личное счастье, а самое сильное впечатление для человека — это удовольствие, наслаждение, то задача философии состоит в правильном направлении человека к удовольствию. Все люди стремятся к удовольствиям, однако обычные люди отличаются от философа тем, что философ знает, какие блага действительно приведут к удовольствию, а за какие нам придется расплачиваться. Люди стремятся к наслаждениям, не зная, что часто за это им придется расплачиваться. Философ же следует только тем удовольствиям, которые не приведут в дальнейшем к печалям.

В жизни Аристипп также следовал своей логике. Он кормился у местного тирана, входил в число его приближенных. Один раз у него спросили, почему это он ходит к тирану, а не тиран к нему? На что Аристипп ответил: «Я знаю, что мне нужно, а он не знает». На вопрос: «Почему, Аристипп, ты купил курицу за 50 талантов, хотя ее можно купить за 1 талант?» — ответил: «Мне нужнее курица, тебе нужнее деньги». Обо всем этом можно также прочитать у Диогена Лаэртского и больше узнать о киренской школе, которая была первым и единственным случаем последовательного *гедонизма* в философии, т. е. учения о том, что целью жизни является наслаждение (от греч. ἡδονή — наслаждение).

§ 4. ПЛАТОН

Жизнь и произведения

Наиболее известным учеником Сократа является Платон (427–347 гг. до Р.Х.). Настоящее имя этого философа Аристокл. «Платон» — это прозвище, от греч. слова πλάτῶς — широкий. Кто-то говорит, что сам Платон был толстяком от рождения, иные говорят, что так его прозвал учитель гимнастики за его крепкий стан,

когда он начал заниматься гимнастикой, по иным сведениям — за широту ума, за широкий лоб. Родился он в аристократической семье, отца звали Аристон, мать — Периктиона. Мать вела свой род от одного из семи мудрецов — Солона. Платон получил хорошее образование, занимался музыкой, гимнастикой. В 20 лет познакомился с Сократом и на протяжении восьми лет был его учеником. Когда Сократа казнили, Платон, боясь преследований, уехал с другими учениками Сократа в Мегару. Потом совсем уехал из Греции, путешествовал по разным местам, был в Кирене у Аристиппа, в Египте, поехал в Сицилию, где познакомился с тираном Дионисием и его родственником Дионом, которые сыграли в жизни Платона большую роль. Тиран Дионисий изгнал Платона за то, что ему не понравились рассуждения Платона о тиранической власти («не все то к лучшему, что на пользу лишь тирану»), и велел продать в рабство, но друзья его выкупили, после этого он возвратился в Афины, где основал философскую школу под названием «Академия» (по имени сада, названного в честь героя Гекадема), в шести стадиях от Афин. (Школа просуществовала длительное время, почти тысячу лет, и закрыта была лишь в 529 г. по Р.Х. декретом императора Юстиниана. По своему влиянию и продолжительности платоновская Академия не имеет себе равных в античности.) В это же время Платон начал писать свои трактаты-диалоги, и в это же время он разрабатывает идею идеального государства и хочет претворить ее в жизнь. В Сиракузах умирает тиран Дионисий-старший, и Дион приглашает Платона приехать на Сицилию и познакомиться с преемником — Дионисием-младшим. Он приезжает, знакомится с ним и уговаривает начать строительство идеального государства, но придворные, почуяв, что им грозит отставка, устраивают интригу, и Дионисий изгоняет Платона. Платон возвращается в Афины, впоследствии предпринимает еще одну неудачную попытку встретиться с Дионисием, вновь возвращается в Афины и уже никуда из города не уезжает. Умер Платон в 347 г. до Р. Х. в Афинах.

Существует легенда о сне Сократа, который держал некрасивого утенка в руках, расправившего затем крылья и превратившегося в красивого лебедя. На следующий день Сократ встретил Платона и сказал, что это и есть его лебедь.

Платон — первый из греческих философов, чьи труды до нас дошли полностью. Это 34 его диалога, 1 монолог «Апология Сократа» и 13 писем, из которых не все можно приписать Платону.

Из 34 диалогов, написанных в форме бесед Сократа со своими собеседниками, 23 считаются подлинными, а авторство 11 диалогов подвергается сомнению. Порядок написания этих диалогов сложно определить. Сам Платон не ставил дат. Единственное, за что можно уцепиться, это цитирование Платоном самого себя, некоторые упоминания исторических и географических мест и т.п. Сложно определить, писал ли Платон свои диалоги по некоему плану или мысли приходили ему на ум в процессе написания, но можно сказать с уверенностью, что диалоги — это постоянный поиск истины, в котором Платон все время обращается за помощью к своему учителю. И то, что Платон использует имя Сократа, также не случайно, это не просто попытка прикрыться именем учителя, а стремление развить те положения, которые выдвинул Сократ. Взаимопроникновение идей Сократа с мыслями Платона настолько тесно, что с трудом можно определить, где в диалогах Платона исторический Сократ, а где устами Сократа говорит Платон.

Все диалоги Платона обычно разбивают на 5 групп по времени их написания. В первую группу диалогов входят те, в которых Платон большей частью пишет о своем учителе: это «Апология Сократа», «Гиппий Меньший», «Лисий», «Хармид», «Алкивиад», «Протагор», 1-я книга «Государства» — самого объемного сочинения Платона, «Лакхес».

В последующих диалогах Платон все больше и больше разрабатывает свою собственную философию, и во вторую группу входят диалоги, в которых Платон уже больше отходит от Сократа: «Горгий», «Менон», «Кратил», «Гиппий Большой», где появляется термин «эйдос».

Третья и четвертая группы представляют собой диалоги, где Платон — уже зрелый, самостоятельный философ. Третья группа: «Пир», «Федр», «Федон» и последующие главы «Государства». Четвертая группа: «Теэтет», «Софист», «Тимей», «Парменид», «Политик» и «Критий».

Пятая группа: единственный диалог «Законы», где нет Сократа, причем, как утверждает В.С. Соловьев, в этом диалоге он настолько отходит от идеала, к которому стремился Сократ, что практически противоречит тому, что он писал в ранних диалогах, и, вероятно, поэтому не упоминает имени Сократа¹. Возможно, Соловьев

¹ См.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 625.

и прав, но все же «Законы» логически вытекают из тех положений, которые Платон последовательно развивал еще в раннем периоде, что мы видим в его диалоге «Государство».

Сложно систематизировать и реконструировать философию Платона. Сам Платон философских трактатов, в нашем понимании этого слова, не писал. Поэтому изучать Платона гораздо сложнее, чем, скажем, Спинозу, Канта или Локка, где есть четкая логика изложения трактата. У Платона каждый диалог — это живая мысль, поиск истины, причем в одном диалоге могут высказываться положения, противоположные мыслям, высказанным в других диалогах, что также затрудняет построение единой системы философии Платона. Он, как ни один другой философ, подходит для того, чтобы обучать нас философствовать, мыслить. Как никакого другого философа, его сложнее всего препарировать и разложить по полочкам, создать из его философии некоторую застывшую систему.

Многие учебники по истории философии излагают философию Платона (как, впрочем, и любого другого философа) по следующей схеме: учение о бытии (онтология), теория познания (гносеология), физика, космология, этика, политика и т.п. Но такой подход не позволяет понять *суть* философской системы Платона, понять, почему он пришел именно к такому, а не иному построению. Ведь для большинства философов, и для Платона в том числе, философия — это их жизнь, для решения стоящих перед ними вопросов они часто отказывались от многих жизненных благ и даже, как Платон, рисковали своей жизнью. Поэтому понять суть философского учения любого мыслителя можно, лишь попытавшись проникнуть во внутренний мир философа, увидеть проблему, которая не давала ему спокойно жить, и понять, как, из каких аксиом и каким методом философ решает эту проблему. Метод философского анализа в истории философии, таким образом, подразумевает не только достижение знания об исследуемом учении, но и *понимание* его, *переживание* его.

Такой проблемой для Платона, по мнению В.С. Соловьева, как и по мнению автора данного учебника, была смерть Сократа. Как могло случиться, что лучшего и умнейшего из людей, Сократа, люди возненавидели и убили? Откуда берется непонимание, невежество и зло в мире? Можно ли сделать так, чтобы таких преступлений больше не было? Вот те вопросы, которые не давали Платону спокойно жить. Платон понимает, что для их решения нужно узнать сущность исследуемых вещей, для чего и нужно строгое и

стройное, целостное и истинное философское учение о человеке и мире. Наша задача — попытаться реконструировать эту систему, имея пред собою лишь диалоги, написанные по разным поводам и не претендующие на некое системосозидание в рамках одного диалога.

Можно выделить два подхода к выявлению таких ключевых, существенных моментов у Платона. Один подход предлагает русский философ В.Ф. Эрн, который в незаконченной работе «Верхование постижение Платона» считает, что таким ключевым диалогом является «Федр». Эрн предполагает, что Платону было явлено некое божественное откровение, которое он записал в диалоге «Федр», и, обладая всей полнотой знания, в дальнейшем он по-разному описывал свое знание в разных диалогах. Иначе мыслит большинство других историков философии. Начиная с Аристотеля, принято считать, что Платон исходил из гераклитовского учения о непрестанном изменении чувственного мира и сократовского метода познания посредством общих определений (Мет., I, 6). Поэтому в качестве отправного диалога следует брать «Теэтет». Хотя этот диалог является одним из поздних, однако именно в нем можно найти ключ к пониманию самого Платона. В «Теэтете» Платон подвергает разрушительной критике сенсуалистическую теорию познания, как она разрабатывалась философами-софистами. Это также позволяет сделать вывод о том, что именно этот диалог является ключевым, поскольку Платон был учеником Сократа, а Сократ главной целью своей жизни считал борьбу с философией софистов.

Критика сенсуализма в диалоге «Теэтет»

О чем же говорится в диалоге «Теэтет»? Сократ, беседуя со своими друзьями, среди которых находится юный Теэтет, ставит вопрос: «Что такое знание?» Теэтет отвечает: «Знание есть у ремесленника». На это Сократ возражает, что это не знание. Это не ответ на вопрос. Это то же, что на вопрос, что такое глина, сказать, что существует глина горшечников, глина кирпичников, глина печников. Нужно сказать, что такое знание само по себе, а не кто имеет знание. Теэтет, подумав, говорит: «Знание есть чувственное восприятие». Сократ хвалит Теэтета за умный ответ, однако замечает, что так же считает и Протагор, сказавший, что человек есть мера всех вещей. А это идентично с положением, что какой кажется человеку вещь, такой она и есть. Далее, говорит Платон, если знани-

ем является чувственное восприятие, то ложного знания быть не должно, так как все наши чувства дают истинную картину, не обманывают. Однако то, что существует ложь и неистина даже среди чувственных представлений, как, например, сновидение и галлюцинации, — это всем известно. Далее, это протагоровское положение о чувственном источнике знания связано с гераклитовским тезисом о том, что все находится во всеобщем изменении. Действительно, если знание есть ощущения, а ощущения есть воздействие на наши органы чувств каких-то материальных вещей — или непосредственного движущегося тела, или звуковых и зрительных образов, — то знание возможно тогда, когда существует всеобщее движение. А если знание существует только тогда, когда есть общее движение, то получается, что невозможно существование какого-то постоянного, неизменного определенного знания. Однако очевидно, что такое знание существует.

Протагор утверждает, что критерием истины является человек, он мера всех вещей. Сократ не соглашается с Теэтетом и Протагором и спрашивает, почему именно человека берет в качестве меры Протагор, а не, например, свинью или кинокефала (мифическое собакоголовое существо), тем более что сами люди считают авторитетом не любого человека, а только специалиста в своем деле. Далее, если знание есть чувственное восприятие, тогда непонятно такое явление, как память, потому что тогда, когда мы вспоминаем некий предмет, мы не имеем непосредственного ощущения этого предмета и, следовательно, не имеем знания о нем. Но факт памяти говорит, что знание у нас есть даже и в отсутствии чувственного восприятия, что также противоречит высказыванию Теэтета и Протагора. Далее Сократ спрашивает, можно ли одновременно знать какую-то вещь и не знать ее. Теэтет отвечает, что это невозможно. На это Сократ говорит, что если закрыть один глаз, то одним глазом вещь видна, а другим — нет, значит мы ее знаем и не знаем. Или если смотреть на предмет вблизи, то его можно видеть хорошо и поэтому знать, а если издали — то видеть плохо и поэтому не знать.

Далее, если, согласно Протагору, все ощущения истинны и, таким образом, все истинно, то истинно и утверждение о том, что положение Протагора ложно. И еще один аргумент, основывающийся на теории Гераклита о том, что все чувственное постоянно изменяется. Если так (а для Платона это действительно так), то каждая вещь является одной и уже другой, находясь в постоян-

ном изменении. Если вещь была белой, а потом стала черной, то в какой-то момент она была и белой, и черной. Потому о вещи, которая изменяется в каждый момент, мы не можем иметь какого-нибудь знания, не можем даже сказать, чем она является, и тем не менее мы это знание имеем.

Эти аргументы действуют на Теэтета, он соглашается с Сократом и говорит, что, по всей видимости, знание не есть чувственное восприятие, а есть истинное мнение. На это Сократ говорит, что это высказывание должно иметь под собой некоторую почву, а именно критерий отличия истины от лжи. Мы должны уметь отличать истинное мнение от ложного и, значит, должны уже иметь в себе некоторое знание. Значит, это высказывание также не является истинным.

Тогда Теэтет говорит, что знание — это истинное мнение с доказательством. Но и на это Сократ замечает, что часто мы знаем вещи, не умея их доказывать, а наоборот, доказательства совсем даже неважны. Если мы, читая какое-нибудь слово, будем смотреть только на составляющие его буквы, то мы слова не поймем. Слово понимаем, когда видим его целиком, поэтому и это мнение Теэтета не является истинным. Что же является истинным знанием, в этом диалоге ни Сократ, ни Теэтет не говорят, и о том, какова точка зрения Платона по этому поводу, мы можем сделать вывод из других его диалогов. Для этого Платон и строит свое учение об идеях.

Учение об идеях

Итак, в диалоге «Теэтет» Платон доказал невозможность познания истины методом чувственного восприятия. Впоследствии эти же самые аргументы будут использованы философами-скептиками, в том числе и приверженцами платоновского учения в Средней Академии, для доказательства того, что истина непознаваема и что, возможно, сама истина и не существует. Однако Платон, как видно из других его работ, убежден, что истина существует, и более того, что истина познаваема. И если она недостижима методами чувственного восприятия, то, значит, познать ее можно при помощи какой-то другой нашей способности. В разных диалогах Платон по-разному подходит к этому вопросу, но в целом логика его мысли такова: он разделяет сократовскую уверенность в существовании абсолютной истины, в том, что именно объективная, не зависящая от человека истина является критерием всего. То, что

люди могут друг с другом спорить, доказывать и аргументировать в споре, подтверждает как раз эту уверенность в том, что истина существует. Доказывает существование истины и математика, ведь математические положения очевидны и общезначимы. Недаром на вратах своей Академии Платон написал: «Не геометр да не войдет!» Знание математики — лучшая прививка от софистики. Математик никогда не скажет: «Что кому как кажется, так оно и есть».

Сократ говорил, что познать мы должны прежде всего самих себя, но, познавая самих себя, мы познаем при этом истину объективную, существующую независимо от нас. Но истина не может быть познаваема чувствами, следовательно, если истина существует объективно, независимо от человека, познаваема не органами чувств и не принадлежит материальному миру, то она принадлежит миру, отличающемуся от материального мира, — миру умопостигаемому, существующему одновременно и в человеке, и вне человека.

Скажем, если человек, впервые в своей жизни приходя в какое-нибудь помещение или в какую-нибудь местность, никогда не видел конкретных предметов, находящихся там, то этот человек тем не менее с уверенностью назовет каждый предмет. Следовательно, он, видя этот предмет, совершает мыслительный процесс познания истины, т. е. сущности данного предмета, хотя он именно этот конкретный материальный предмет и не видел. И если все мы эту операцию проделываем, и притом безошибочно, и определяем сущность предмета, выраженную в его идентификации или определении, то, значит, участвуют в данном процессе познания не органы чувств, потому что этот конкретный предмет нам незнаком, каждый предмет отличается от другого многообразием своих свойств и к тому же постоянно изменяется. Значит, мы имеем непосредственное знание о сущности этого предмета. Знание это вытекает не из органов чувств, а из другой нашей познавательной способности. Поэтому Платон приходит к выводу, что, кроме самого материального предмета, существует нематериальная сущность данного предмета, которую человек и познает своим разумом, а не чувствами, ведь только разум может дать нам знание об абсолютной, объективной истине (еще раз вспомним любовь Платона к математике), иначе познание было бы просто невозможно. Именно это отметил Аристотель, говоря о причинах, по которым Платон пришел к выводу о существовании идей: «К учению об эйдосах пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно

течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности (φύσεις), постоянно пребывающие, ибо о текучем знания не бывает» (Мет., XIII, 4).

В разных диалогах Платон употребляет разные термины: иногда он говорит «идея» (ἰδέα — образ, вид, наружность), иногда — «эйдос» (εἶδος — образ, форма, вид). Идея, или эйдос, — это та умопостигаемая сущность предмета, которая познается непосредственно, без помощи органов чувств. У каждого предмета своя идея. Есть идея дерева, идея камня, человека и т.д. Каждый предмет познаваем, потому что его идея существует объективно, независимо от человека, неизменно, духовно.

По Платону, души существуют вечно (и в ту, и в другую сторону), они существовали до рождения и будут жить после смерти. До рождения человека его душа обитала в мире идей, видела идеи и познавала их сразу, непосредственно, целиком. При рождении человека душа, попав в тело, забывает все те знания, которые она имела до рождения, но, встречаясь с предметами, душа начинает припоминать то знание, которое имела до рождения, т. е. до воплощения в тело. Поэтому и возникает знание о мире. Когда человек видит незнакомый ему предмет, то он вспоминает идею этого предмета (сразу, самостоятельно, или поразмышляв с помощью хорошего учителя) и делает вывод о том, что это за предмет — что это стул, а не стол, что это дерево, а не камень, что это человек, а не животное. В диалоге «Менон» Платон описывает, каким образом возможно такого рода припоминание. Сократ доказывает своим собеседникам, что любой человек, даже самый необразованный, может вспомнить те положения, которые он знал до своего рождения. В качестве подтверждения Сократ просит привести ему юного раба-подростка, и в беседе с ним он задает ему вопросы так, что юный раб самостоятельно доказывает теорему о том, что квадрат гипотенузы прямоугольного равнобедренного треугольника равен сумме квадратов катетов. Вспомним, что в этом состоит суть всей философии Сократа — в познании самого себя. Во всех беседах Сократ отводит себе роль повивальной бабки для человека, который сам рождает истину. Платон это понимает именно таким образом, что душа человека наблюдает в самой себе те идеи, которые она видела до своего рождения, и вспоминает их, пользуясь тем или иным случаем — встречей или с удачным собеседником, или с материальными предметами или событиями, или сама рассуждая с собой.

Известен спор Платона и Диогена Синопского. Платон как-то сказал, что, кроме чаши и стола, существует идея чаши и стола, некоторая чашность и столность, на что Диоген возразил: «Чашу и стол я вижу, а чашности и столности — не вижу». На что Платон ответил ему: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы увидеть столность и чашность, у тебя нет ума» (Диог. Лаэрт., VI, 53). Ответ вполне достойный, потому что идея, действительно, постигается только умом.

Идея существует в некотором идеальном мире, в мире идей. Отсюда и пошло употребление слова «идеальный» как совершенный. Идея есть полное совершенство всего предмета, есть его сущность. Кроме этого, идея является причиной его существования. Предмет существует потому, что он причастен своей идее. Весь чувственный мир, по Платону, состоит из материи и идей. Материя без идеи есть небытие. Реальным, истинным, подлинным бытием обладает лишь идея. Мир идей, в котором существуют идеи всех предметов, понятий и явлений, т. е. и того, что не относится к предметам (идея любви, движения, покоя и т.д.), гораздо более многообразен, чем мир материальный. Этот мир идей является истинным бытием, и предметы существуют потому, что они причастны к миру идей. Мы знаем, что истина неизменна и вечна. Поэтому мир идей — это мир вечный, неизменный, т. е. божественный. А поскольку вещь состоит из материи и идеи, то существование чувственной вещи не является истиной, это кажущееся, мнимое бытие, и знание о ней — это уже не знание, а мнение.

Далее, еще один смысл термина «идея». Платон пришел к своей теории идей благодаря нескольким положениям, которые он почерпнул у Сократа. Во-первых, он перенял у Сократа мысль, что все знание должно быть выражено в понятиях. Во-вторых, познание вещей возможно, когда эти вещи причастны чему-нибудь одному: если мы познаем сущность дерева, то мы абстрагируемся от количества листочков на каждой его ветке, а видим дерево вообще, т. е. видим, что все деревья причастны дереву вообще, т. е. идее дерева. И, в-третьих, Платон, как и Сократ, верил в общезначимость мысли — что у всех людей одна способность познания истины. Поэтому «идея» — это понятие, то самое понятие, в котором Сократ призывал выразить все философское знание.

Таким образом, подводя некий итог, можно отметить, что **идея — это сущность вещи, ее бытие, понятие о ней, идеал ее, истинное знание о ней.**

Все вещи в мире подвержены изменениям и развитию. Особенно это касается мира живого. Развиваясь, все стремится к цели своего развития. Отсюда еще один аспект понятия «идея» — это цель развития, идея как идеал. Человек тоже стремится к какому-то идеалу, к совершенству. Например, когда он хочет создать из камня скульптуру, то он имеет уже в своем уме идею будущей скульптуры, которая возникает как соединение материала, т. е. камня или глины, и идеи, существующей в сознании скульптора. Реальная скульптура не соответствует этому идеалу, потому что, кроме идеи, она причастна еще и материи. Материя есть небытие и источник всего изменчивого и несовершенного.

В диалогах Платона практически всегда используется одна схема бесед Сократа со своими учениками. Задается некоторая тема беседы: что такое знание, как в «Теэтете», что такое справедливость, как в «Государстве», что такое мужество, как в «Лахесе», и т.д. Каждый раз ученики приводят конкретный пример. Мужество есть мужество в бою, справедливость есть справедливость в государстве, воздаяние каждому по заслугам и т.д. И каждый раз Сократ подводит собеседника к тому, что конкретным случаем не ограничивается описание искомого предмета, и показывает, что если мы хотим познать действительно сущность мужества, красоты, справедливости и т.п., то мы должны взойти к мужеству самому по себе, справедливости самой по себе, красоте самой по себе. Мы не можем сказать, что красота — это красивая девушка, как говорится в «Гиппии Большем», потому что мы видим, как отвечает Сократ, что девушка красива, потому что у нас уже есть представление о красоте, идея красоты; мы говорим о мужестве воина в бою, потому что у нас есть понятие мужества, т. е. мы имеем в себе идею мужества. Нельзя определять понятие через конкретное его проявление, наоборот, мы можем судить о конкретной вещи потому, что в нас есть идея конкретной вещи, понятие о ней.

Отличие идеи от чувственного мира состоит в том, как говорит Платон в диалоге «Федон», что все телесное состоит из частей, подвержено тлению, изменяется и т.д., идея же божественна, вечна, неизменна, истинна, действительно существует.

Идей существует огромное множество. Вещь существует благодаря причастности не некоторой одной идее, а множеству различных идей. Если мы говорим о человеке, то понимаем, что он причастен, во-первых, идее человека, во-вторых, идее животного, в-третьих, у человека есть руки, ноги и т.п., поэтому у каждой час-

ти тела есть своя идея и т.д. Камень причастен идее камня, идее серости, идее тяжести, с которой он притягивается к земле, идее твердости, идее гранита или мрамора. Совокупность идей, объединяющихся вместе с материей, дает многообразие и предметам. Но, кроме этого мира разнообразных идей, существует одна идея, которая выделяется из всего остального мира идей, идея, которая дает существование всем остальным идеям, ведь сами идеи, являющиеся бытием, должны быть причастны идее бытия, а само бытие лучше небытия, поэтому идея бытия причастна идее блага. Идея блага дает бытие и истинность всем остальным идеям, сама же она превосходит и бытие, и истину. Платон сравнивает идею блага с Солнцем. Предметы существуют помимо Солнца, но увидеть их мы можем лишь тогда, когда они освещаются Солнцем. Образ Солнца Платон приводит и в другом аспекте. В самом объемном диалоге — «Государство» — есть VII глава, которая начинается изложением мифа о пещере. Для того чтобы объяснить своим ученикам более подробно и понятно, что такое мир идей, Сократ рассказывает следующий миф. Представим себе, говорит Сократ, некоторую пещеру и узников, которые в ней сидят. Узники закованы в кандалы так, что повернуты лицом к стене пещеры, не могут пошевелить головой, не могут повернуть туловище, чтобы посмотреть, что делается за их спинами, они смотрят только на стену. За их спиной находится выход из пещеры, освещаемый огнем. Перед входом построена перегородка, вдоль которой движутся предметы, отбрасывающие тень, и эту тень видят узники на стене. Если узники рождаются, живут и умирают все время в таком состоянии, то для них эти тени являются истинными и единственно существующими вещами. Люди будут исследовать тени, некоторые будут замечать, что такая-то тень появилась после такой-то тени, будут находить некие закономерности. Одни люди будут видеть больше таких закономерностей, другие меньше, их назовут учеными, будут их прославлять и т.д.

Но представим, что кто-то зайдет в пещеру, освободит одного из узников и заставит его выйти из пещеры. Не кажется ли вам, говорит Сократ, что этому узнику станет вначале больно и неприятно, его члены будут неспособны двигаться. Он не сможет смотреть на свет, который его вначале ослепит. Он захочет возвратиться в пещеру. Тем более что он вообще вначале ничего не увидит, ослепленный ярким светом. Потом глаза его будут привыкать, он увидит сначала контуры предметов, истинных предметов, которые отбра-

сывали тень на стену. В дальнейшем он будет видеть все больше и больше подробностей, пока наконец он не заметит существование самого Солнца, освещающего эти предметы. И что будет с этим узником, если он опять вернется в пещеру? Опять увидит оковы, в которые он был закован, опять увидит те тени, которые ходили перед ним. Он поймет и будет всем рассказывать, что это всего лишь тени от истинных предметов, а реальные предметы они не видят. И как на это будут реагировать соседи? Они будут над ним смеяться, считать, что он сошел с ума, а если он будет упорствовать, они могут его побить, и даже убить. (Очевиден намек на судьбу Сократа.) Не будет ли казаться этому узнику, увидевшему реальный мир, смешными те почести и те звания, которыми награждали друг друга узники этой пещеры за открытие кажущихся закономерностей, когда он видел истинное бытие, выбравшись из пещеры?

Тем не менее у самого Платона часто возникали вопросы, на которые он пока не мог ответить. Однако, будучи философом, ставящим истину превыше всего, Платон не мог и не хотел уходить от этих вопросов. Прежде всего, Платон находит ряд недостатков в своей теории идей. Вот какой спор с самим собой он доносит нам в диалоге «Парменид».

В этом диалоге несколько действующих лиц: Парменид, Сократ, Зенон, в дальнейшем появляется Аристотель — некий математик. Я полагаю, что Платон намеренно использует это имя, хотя и указывает, что это не его ученик, ставший знаменитым философом Аристотелем, а некоторый малоизвестный математик. Но совпадение имен, наверное, все-таки неслучайно, как неслучайно также и то, что аргументы, которые высказывает Парменид в этом диалоге, чрезвычайно напоминают аргументы, которые впоследствии выдвинет Аристотель против платоновской теории идей. Это позволяет сделать вывод о том, что эта критика Платону уже была известна и что он сам и изложил ее в диалоге «Парменид», оставив, правда, ее без ответа.

В начале диалога Сократ беседует с Парменидом и излагает ему вкратце суть своей теории идей. На что Парменид спрашивает: «А существует ли идея огня, воды, т. е. идея первоэлементов, стихий?» Сократ затрудняется ответить. «А существует ли идея грязи, идея сора или идея такой мелочи, как волосы?» Сократ уже более определенно отвечает, что нет, идеи грязи или сора не существует. Далее Парменид еще больше развивает свои нападки на теорию идей и говорит, что это учение противоречиво, ибо получается, что

одной идее причастны сразу множество вещей: скажем, множество деревьев причастны одной идее дерева. Следовательно, идея должна делиться на части, чтобы быть одновременно во множестве вещей. На это Сократ с легкостью возражает, что день тоже существует одновременно в разных уголках земли и тем не менее не перестает от этого быть одним днем.

Далее, говорит Парменид, есть идея великого, но предмет, чтобы быть великим, должен быть причастен не только идее великого, но сама идея великого должна стать идеей великого и поэтому должна быть причастна некоей идее великости. Не уводит ли это нас в некоторую бесконечность? Далее Парменид говорит Сократу, что если вещь причастна своей идее, то, по всей видимости, должна быть некоторая идея причастности вещи своей идее? И эту иерархию мы тоже можем строить до бесконечности. На все эти аргументы Сократ не дает ответа.

Видит Платон проблемы и в своей теории познания. Если каждый человек, глядя на предметы, вспоминает их идеи, то откуда возникает заблуждение? Ведь, по Платону, если истина есть некоторое знание о том, что существует, т. е. о бытии, то заблуждение — это знание о том, что не существует, т. е. знание о небытии. Поэтому получается, пишет Платон в диалоге «Софист», что человек, который ошибается или намеренно утверждает ложь, познает небытие. Но ведь небытие, по определению, не существует, а существует лишь бытие, т. е. идеи. Поэтому перед Платоном стоит сложная задача показать, что если существует заблуждение, то и небытие неким образом тоже существует. Для этого Платон в диалоге «Софист» исследует понятие бытия. Существует, с одной стороны, покой, а с другой — движение. Поскольку они существуют, то они причастны бытию, но само по себе движение не есть бытие, так же, как и покой сам по себе не есть бытие. Поэтому бытие по своей природе не стоит и не движется. Значит, все, что существует, должно быть причастно идее движения, идее покоя и идее бытия. Но, кроме этих трех идей, должна быть еще идея тождественного и иного, т. е. движение есть движение благодаря тому, что причастно идее тождественного. А движение не есть покой, потому что причастно идее иного. Поэтому в мире все причастно пяти идеям: бытия, движения, покоя, тождественного и иного. Каждая вещь отличается от другой вещи, потому что она причастна не только идее этой вещи, но и идее иного, и это иное, т. е. то, что отличает одну вещь от другой, и есть некоторым обра-

зом небытие. Вещь причастна одновременно и идее бытия, и идее иного, поэтому инаковость вещи по отношению к другой вещи и есть то небытие, которое существует в нашем мире. Заблуждения возникают в том случае, когда мы приписываем знание об одной вещи другой вещи, т. е. неким образом познаем небытие.

Тесно связана с проблемой заблуждения и проблема существования в мире зла. Проблема теодицеи (термин введен впервые Г.В. Лейбницем в XVII в. и обозначает дословно «оправдание Бога» от слов Θεός — Бог, δίκη — справедливость, т. е. учение, объясняющее существование зла в мире при благом и всемогущем Боге) перед Платоном стоит уже во всей своей полноте. Впервые эта проблема встречается еще у Гераклита, для Платона же она становится очень насущной. Конечно же, Платон не ставит ее так, как она стоит в христианстве, ибо понимание Бога у Платона существенно отличается от христианского учения о личном Боге.

Платон утверждает, что все в мире существует потому, что причастно своим идеям и, в конце концов, — идее блага. Поэтому получается, что и зло также должно иметь свою — благую! — идею. Но, конечно же, Платон подобный вариант решения отвергает, и в «Пармениде» он отрицает идею грязи и идею сора. Поэтому зло возникает не вследствие того, что существует идея зла. Мир идей идеален не только с онтологической, но и с нравственной точки зрения. Основываясь на сократовской теории зла как незнания, Платон считает, что зло среди людей существует потому, что люди не знают идею добра, оттого, что они направляют свои познавательные способности не на истинный мир идей, а на мнимый мир вещей. Познавая мир мнимый и обращая на него все свое внимание, человек уходит от истины и, значит, от блага. Поэтому зло существует в мире оттого, что человек отворачивается от блага, направляя свою познавательную способность и способность действовать в другую сторону. Ответ чрезвычайно близкий к христианскому, согласно которому зло тоже не существует как некоторая онтологическая сущность, но возникает в результате отпадения, отворачивания человека от Бога.

Но в конце концов Платон делает вывод совсем нехристианский, слишком увлекшись своими логическими аргументами. Если зло существует, потому что человек направляет свои способности на чувственный мир, то именно в чувственном мире Платон и видит причину зла. Не в человеке, не в его свободном выборе, в отказе от познания идей, но в самом чувственном мире и в конце концов

в материи — в небытии. Так же, как источником заблуждений является в конце концов материальная составляющая нашего мира (ведь причастность идее иного необходима лишь для чувственных, индивидуальных вещей), то и источником зла является материя, в частности — материальное тело человека.

Этот вывод Платона будет часто проникать в форме различных ересей и в христианство. Так, и гностики, и манихеи, и в некоторой степени Ориген будут видеть именно в материи, и в частности — в теле, причину зла в мире. Вообще, Платон оказал очень большое влияние на развитие христианской философии. Начиная с Оригена, блаж. Августина и отцов-каппадокийцев платонизм все больше будет использоваться в христианском богословии, ведь у платонизма и христианства есть много общего — учение о бестелесности, вечности истины, о бессмертии души, о вторичности чувственного мира по сравнению с идеальным и т.д. Но чрезмерная спиритуализация, полное пренебрежение материей, придание ей статуса начала всякого зла — это уже шло вразрез с основными догматами христианства, именно за это слишком активные сторонники платонизма и подвергались несколько раз анафематствованиям.

Учение о душе

Теория познания и теория идей тесным образом связаны с учением о душе. Платон признает душу бессмертной, причем считает, что душа бессмертна в обе стороны: она существовала и до рождения человека, и будет существовать после смерти. В диалоге «Федр» Платон описывает, как он представляет себе существование души вне тела, и устами Сократа рассказывает миф, в котором уподобляет душу «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего» (Федр, 246а). Любая душа — и человека и богов — подобна такой колеснице. Отличие души человека от души богов состоит в том, что у богов оба коня, запряженных в колесницу, благородны, у человека же «один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь — его противоположность и предки его — иные. Неизбежно, что править ими — дело тяжелое и докучное» (Федр, 246б). Если один конь влечет эту повозку ввысь, то другой все время спотыкается, тянет повозку вниз, на землю. Задача возницы состоит в том, чтобы умело управлять этими конями.

Души были созданы богом при сотворении всего чувственного мира и существуют в идеальном мире, созерцая идеи, получая все знание во всей его полноте и совершенстве. Затем в результате не-

которых причин души оказываются на земле и вселяются в тело. Платон придерживается пифагорейской традиции, согласно которой тело — это могила, тюрьма для души. Душа, оказавшись в теле, забывает все идеи, которые она созерцала, находясь до рождения в идеальном мире. Однако, встречаясь с различными явлениями, понятиями, предметами этого мира, душа вспоминает идеи, которые она наблюдала до своего воплощения в тело. Таким образом она приобретает знание.

В диалоге «Государство» Платон развивает учение о душе. Душа состоит из трех начал: яростного, вожделеющего и разумного. (Это трехчастное понимание души впоследствии многими будет восприниматься как некая очевидность, и отцы Церкви также будут на этой основе строить многие свои положения.) Особенности человека определяются тем, какое начало в нем главенствует. Яростное начало находится между вожделеющей и разумной частью души. В зависимости от того, куда направляется яростное начало, что оно будет поддерживать, таким и будет человек: или отдающим предпочтение удовольствиям и чувственным наслаждениям, или же человеком, который ставит разумное начало превыше всего.

Несмотря на странность терминологии, это деление Платоном души на три части достаточно логично. В современной терминологии яростное начало — это воля, разумное начало — разум, вожделеющее начало — ощущения, чувства. Таким образом, душа состоит из разума, воли и чувств. От того, куда человек направит свою волю, зависит то, кем он становится: или любителем чувственных наслаждений, сибаритом, или волевым человеком, или, что лучше всего, как считает Платон, — философом. В этих терминах становится понятным миф о крылатой колеснице, где благородный конь символизирует разум, другой конь — чувство, постоянно направленное к материальному, чувственному миру, а возница, управляющий конями, — волю человека.

В соответствии с таким делением души возможны и несколько видов знания о внешнем мире. При помощи чувств человек имеет чувственное знание, а при помощи разума — интеллектуальное. Эти два вида знания, соответственно, также делятся еще на два вида: интеллектуальное знание — на рассудочное и разумное, а чувственное — на веру и подобие. Рассудок открывает истину при помощи логических рассуждений, а разум (ум) — интуитивно, схватывая истину сразу. Конечно же, разум — это высший вид знания, наиболее истинный, ибо приходит к истине непосред-

твенно, а рассудок, постигая истину опосредованно, постоянно «вспоминая» забытую при воплощении в тело истину, является менее достоверным видом знания. Еще менее достоверное знание дают вера и подобие. Вера есть знание о чувственном мире, а поскольку в чувственном мире, кроме бытия, содержится и материя, небытие, то и вера — это не знание в собственном смысле слова, а мнение, т. е. вероятное знание. О подобии Платон говорит вскользь. Возможно, что Платон говорит о чувственном познании вещей, созданных человеком, ведь для Платона искусство и ремесло как оперирование с чувственными предметами недостойно человека, поскольку сами по себе чувственные предметы содержат в себе небытие.

Бессмертие души для Платона не является неким постулатом. В диалоге «Федон» он предлагает несколько доказательств бессмертия души. В этом диалоге рассказывается, как друзья Сократа приходят к нему в темницу и проводят последние часы в беседе с ним. Друзья спрашивают Сократа, почему он так спокоен перед смертью, и Сократ доказывает ученикам, что негоже философу, который всю свою жизнь стремился к умиранию, в конце концов, когда ему это умирание предлагают, отказаться. Ведь истинное знание есть знание о вечном и неизменном, а таковым может быть лишь знание идеальных сущностей, идей, которым и родственна по своей природе душа, а смерть есть не что иное, как отделение души от тела. Поскольку тело посредством своих органов чувств мешает нам познать истину (ср. сказанное в диалоге «Теэтет» о неистинности чувственного познания), а истину познает душа несмотря на тело, и лучше всего душа познает истину, когда тело ей не мешает, то, следовательно, философ всегда стремится к умиранию, в результате которого он обретет, наконец, совершенное знание истины. Смерть есть отделение души от тела, поэтому после смерти душа опять сможет наблюдать идеи, а кроме того, говорит Сократ, он сможет беседовать в Аиде с теми людьми, беседа с которыми доставит ему истинное наслаждение.

Однако ученики не совсем довольны этими словами Сократа и говорят, что у них есть некоторые сомнения относительно бессмертия души. Тогда Сократ предлагает им четыре доказательства бессмертия души. *Первое* доказательство: все возникает из противоположного себе: горькое из сладкого, белое из черного, движение возникает из покоя и наоборот. Все изменяется, все превращается в свою противоположность. Поэтому, если мы знаем, что

после жизни нас ожидает смерть, то мы можем сделать и обратный вывод. Если мертвое возникает из живого, утверждает Сократ, то и живое возникает из мертвого. Поэтому нет существенного изменения, и души до рождения пребывают в Аиде (Федон, 70d).

Второе доказательство: поскольку знание есть припоминание, то очевидно, что душа существовала до рождения. Ведь невозможно сказать, например, что одна вещь равна другой, если не знать, что такое равенство само по себе. А поскольку видеть и вообще чувствовать человек начинает с самого рождения, то, следовательно, знание равенства предшествует рождению (Федон, 75b).

Кроме этих двух доказательств, убеждающих, что душа существовала до рождения, Платон предлагает и доказательства того, что душа не умирает и после ее разлучения с телом. *Третье* доказательство. Все вещи бывают или сложными, или простыми. Изменяться могут только вещи сложные — они могут разделяться, распадаться на свои составляющие, увеличиваться в размерах или уменьшаться. Простые же остаются в неизменном состоянии. Сложными являются вещи материальные, и их можно видеть и осязать. Простые вещи — те, которые мы не можем видеть, но можем постичь только при помощи рассуждения. Душа относится к таким простым, безвидным сущностям. Поскольку душа проста и безвидна, она не может уничтожаться, распадаться на составляющие части и, следовательно, вечна. Но человек — это сложное существо, состоящее из души и тела, и поэтому душа, пользуясь телом, может проникаться его интересами. «Тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути... Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно» (Федон, 79c). Следовательно, к истинному бессмертию души надо стремиться еще при телесной жизни, иначе, по Платону, душа, отделившись по смерти человека от тела, вновь будет стремиться вернуться в материальное тело, причем тело это будет соответствовать страстям, которым была пристрастна душа в своей предыдущей жизни: чревоугодники станут ослами, несправедливые — волками или коршунами и т.п. «В род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию» (Федон, 82c).

И *четвертое* доказательство. Там, где есть душа, присутствует и жизнь, ведь недаром слова «живое» и «одушевленное» являются синонимами. Поэтому сущность души, ее идея есть жизнь. Но

душа нематериальна, безвидна и проста, т. е. она по своей сути также является идеей. Сама душа есть идея души, следовательно, идея жизни. А может ли идея быть невечной? И может ли идея жизни стать идеей смерти? Если мы говорим, что все возникает из своей противоположности, то это не касается идей. Идея большого не переходит в идею малого, также и идея жизни — в идею смерти. А так как душа есть идея души и идея жизни, то она будет вечна и после земной жизни.

Кроме этого, в других диалогах Платон предлагает еще два доказательства бессмертия души. Одно доказательство — в диалоге «Федр», другое — в диалоге «Государство». В «Федре» Платон доказывает это при помощи понятия движения. Каждая движущаяся вещь приводится в движение чем-то другим. Однако есть вещи, которые двигают сами себя. Если вещь движет сама себя, то она никогда не перестанет двигаться, ибо сама является источником своего движения. В человеке причиной, источником движения является душа, но не тело. Тело приводится в движение душой, а душа движет себя сама, имеет источник движения в себе и, следовательно, вечна (Федр, 245с–246а)¹.

В диалоге «Государство» Платон указывает, что смертным является только то, что может гибнуть от некоторых внешних причин, являющихся злом для этой вещи. От гниения может исчезнуть дерево, от ржавчины перестанет существовать железо, от болезни

¹ Подобные аргументы в защиту бестелесности и бессмертия души будут часто использоваться в дальнейшей философии; встречаются они и у отцов Церкви. Например, св. Григорий Неокесарийский (Чудотворец) в «Кратком слове о душе к Татиану» пишет: «...если душа — тело, то она приводится в движение или извне, или изнутри; но она не приводится в движение ни извне, так как ее не толкают и не влекут, подобно неодушевленному, ни движется изнутри, подобно одушевленному; ибо нелепо говорить о душе души, — итак, она не тело, следовательно, бестелесна (Григорий Чудотворец, св. Творения. Пг., 1916. С. 108). Преп. Максим Исповедник в 6-м письме «О том, что душа бестелесна» также пишет: «Коли тело по собственной природе недвижно, а душа — тоже тело, хоть и самое, как говорят, тонкое, то в качестве тела она останется неподвижна. А раз это так, то откуда в нас является движение? И так до бесконечности, пока не дойдём до бестелесного творения. Если же скажут, что движемся мы изначально от Бога, то, раз известно, что по большей части наши движения нелепы и гнусны, неизбежно придётся нашим противникам и их причиной объявить Божество» (Максим Исповедник, преп. Письма. М., СПб., 2007, С. 109).

умирает тело. Подобным злом для души являются нравственные сущности — несправедливость, трусость, невежество и т.п. Однако эти пороки никогда не уничтожают душу, доведя ее до смерти. В таком случае, если бы смерть тела сопровождалась бы и смертью души, то вместе с болезнями тела, приводящими к его смерти, мы видели бы, что умирающий становится несправедливым и вообще более порочным. Однако это не происходит, значит, душу никакое присущее ей зло не может привести к ее исчезновению, душа не портится от свойственных ей зол, и поэтому она бессмертна (Государство, X, 608e—611a).

Учение о государстве

Таким образом, Платон подходит к истинной цели своего философского исследования — решению этических проблем. Хотя практически все диалоги Платона пронизаны нравственными вопросами, все же выделяется в этом плане самая большая работа Платона — диалог «Государство». В этой работе Платон предпринял попытку изложить систематично все свое учение, но с самого начала он дает понять читателю, что главной темой исследования будет поиск ответа на вопрос, что такое справедливость. Для ответа на этот вопрос необходимо построить истинное учение не только о мире и человеке, но и о государстве, ибо именно в обществе людей реализуются и осуществляются добро и зло. Платон убежден, что постигнутое им истинное учение о бытии поможет построить и истинное государство, в котором будет царствовать справедливость. Но не менее важно проанализировать причины возникновения и неистинных, несправедливых государственных устройств.

Государства — это совместные поселения, в которых люди оказывают друг другу помощь. Государства создаются вследствие того, что люди не могут в одиночку удовлетворить свои потребности — прежде всего потребности в еде, одежде и жилье. Разделение труда помогает людям совершенствоваться в своей профессии, и вследствие этого они могут заботиться о других. Но люди стремятся к удовлетворению все новых и новых своих потребностей, это влечет за собой образование все новых и новых профессий, появляются совсем ненужные профессии, среди которых цирюльники, повара, гетеры и т.д. Существующие ресурсы государства недостаточны для содержания этих ненужных людей, возникает необходимость в расширении территории, для чего создается армия, начинающая вести захватнические войны. Очевидно, что в таком государстве

нет места для мира, счастья и справедливости, и главная причина всех несчастий в государстве — стремление людей к ненужным им удовольствиям и личной собственности.

Задача философа, познавшего сущность государства и человека, построить идеальное государство. Структура государства должна соответствовать природе человека. В человеческой душе три начала: разумное, вожделеющее и яростное, значит и в идеальном государстве должно быть три рода людей, в которых главенствует одно из трех начал. Если в человеке главенствует разумное начало, то этот человек является философом и он должен управлять государством; если яростное, волевое, — то он страж и защищает государство; если вожделеющее — то человек будет ремесленником, он должен работать и не вмешиваться в дела стражей и философов. Собственно говоря, Платон говорит о двух родах людей: о стражах и ремесленниках, из стражей следует выбирать более мудрых — философов, которые и будут управлять государством. Почему, по Платону, философом может стать страж, но не может ремесленник? Возможно, это связано с учением Платона о человеке. Вспоминая образное описание души в виде крылатой колесницы, мы видим, что лишь от возничего, т. е. от воли человека, зависит, будет ли главенствовать в нем разум или чувственное начало. Познание истины всегда связано с огромным напряжением душевных сил и возможно лишь у того, кто имеет сильную волю, т. е. у яростного человека. Безвольный же человек не стремится ввысь, в мир идей, и поневоле падает в объятия чувственного мира, становится ремесленником.

Конечно же, идеального государства нет, но его можно построить. Платон излагает, как это возможно. Такое государство можно построить тогда, когда люди поймут, что управлять ими должны философы, ибо лишь они знают истину. Но поскольку управляют те, кому дорога не истина, а свои корыстные интересы, то и получается не истинное, не справедливое государство, а такое, в котором люди не могут быть счастливы. Счастливыми люди могут быть только в государстве, управляемом философами, — ибо оно идеально. Если государство истинно, то счастливы и граждане. Для того чтобы такое государство существовало и функционировало, необходимы соответствующие преобразования не только в структуре государства, но и в воспитании граждан (Платон говорит лишь о стражах, быт ремесленников его не интересует). Стражи и правители-философы должны вести правильную политику в области

деторождения, чтобы не рождались больные и увечные дети. Государство должно сводить вместе здоровых мужчин и женщин, которые будут рожать здоровое потомство. Этих детей тут же следует отделять от родителей, так как семья, по мнению Платона, есть причина многих зол и бед в нашем мире. Семья претендует на обладание какой-нибудь собственностью, а дети и родители считают себя принадлежащими друг другу, от этого возникают различные противоречия между разными семьями. Если же ребенок не будет знать своих родителей, то он, выходя на улицу, в каждом мужчине может предполагать своего отца, а в каждой женщине — свою мать, и тогда ко всем взрослым он будет относиться с одинаковым почтением и уважением. Соответственно и взрослые будут любить всех детей, в каждом из них предполагая свое дитя. Больных и увечных детей государство будет отделять и умерщвлять, чтобы они не мешали счастливому росту государства. Семья не должна существовать. Дети должны жить отдельно, мальчики и девочки воспитываются одинаково, поскольку отличие их только в силе. Женщины впоследствии могут быть и стражами, и философами, т. е. выполнять те же обязанности, что и мужчины.

Воспитание также должно быть соответственным. Из мифов необходимо убрать воспоминания о несправедливости богов, о том, что воины боятся смерти, убрать изнеженную музыку, изнеженное искусство. Платон все же признает необходимость искусств, ибо если воспитывать людей только посредством гимнастики, то можно воспитать грубых людей, а если при помощи одного искусства — то изнеженных. Необходимо гармоничное сочетание гимнастики и искусства. Но такое искусство нуждается в жесткой цензуре со стороны государства, а поэтов, творящих во вред государству, следует изгонять из страны¹.

Идеальное государство необходимо постоянно поддерживать, ибо граждане, предоставленные сами себе, могут привести такое государство к гибели. Главная опасность для идеального государства — собственность. Если есть собственность, то возникает соперничество из-за нее, появляются рабы — это государство уже неиде-

¹ С этим мнением был согласен блаж. Августин: «Не следует ли скорее отдать преимущество греческому Платону, который, изображая идеальное государство, полагал, что из него должны быть изгнаны поэты, как враги истины? С одной стороны, он с негодованием смотрел на оскорбления богов, с другой — не хотел, чтобы и дух граждан развращали и искажали вымыслами» (*Августин, блаж. О граде Божием*, II, 14).

ально, но еще не совсем плохое. Это тимократия. Тимократический человек необразован, послушен власти, любит гимнастику, охоту, деньги, в нем господствует яростный дух. От тимократии легко перейти к олигархии, если у власти окажутся богатые люди. Олигархия — власть немногих, у которых скапливается большое количество богатств. Они начинают почитаться в государстве, где нажива и деньги ценятся больше, чем добродетель. В олигархическом человеке господствует яростный и разумный дух, так как этим государством управляют не способные, а богатые. Они тратят деньги на что угодно, только не на армию и не на оружие, в таком государстве растет преступность, и оно вырождается в демократическое. Бедняки разгоняют богачей, власть распределяется по жребию. Здесь полная свобода, человек может не править, не подчиняться, а обнаруживать свое расположение к толпе. В демократическом человеке берут верх вожделие, распутство, разнузданность, бесстыдство. В таком государстве, в конце концов, кто-то захватывает власть и устанавливается тирания. Тирания — наиболее неправильный вид государства. Тиран уничтожает врагов, ведет войны, ненавидит мужественных, великодушных, умных и богатых.

Единственным правильным государством является монархическое государство, в котором правят философы. Его Платон и хотел построить на Сицилии у Дионисия.

Конечно, подобное государство вряд ли может вызвать симпатию у современного человека. И тем не менее рискнем предположить, что платоновская модель государства была довольно прогрессивна. В эпоху, когда власть либо передавалась по наследству, либо захватывалась силой, либо, как в Афинах, принадлежала всем, говорить о каком-либо разумном управлении государством не приходилось. Платон впервые указал на то, что государством должны управлять мудрейшие, а принципом построения государственной политики должно стать знание. Нельзя не согласиться, что в этом Платон является отдаленным предшественником современной теории государственного управления.

Космология

Учение о мироздании, о возникновении мира и Вселенной Платон изложил в диалоге «Тимей». Этот диалог оказался единственным, который получил большое распространение в эпоху Средневековья, и многие знакомились с философией Платона прежде всего по диалогу «Тимей». Диалог необычен тем, что изложение

ведется от лица не Сократа, а Тимея, который и рассказывает Сократу и собеседникам о том, как был создан мир. Сократ одобряет это учение и благодарит Тимея за доставленное удовольствие.

Сами по себе эти два факта — то, что учение о мироздании излагается не Сократом, а Тимеем, и то, что оно излагается в форме мифа, а не в форме рассуждения, — позволяют предположить, что Платон излагает не знание, а мнение, так как истинное знание можно иметь об истинном бытии, т. е. либо о мире идей, либо о душе. О мире чувственном, который включает в себя материю, т. е. небытие, может быть только мнение, а не знание.

Платоновское учение о сотворении мира сводится к следующему. Существует демиург, бог-ремесленник, который, взирая на имеющийся перед ним вечный образец, творит мир. Кто такой демиург и что такое вечный образец? Об этом Платон говорит, что «первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (Тимей, 29а). Таким образом, по всей вероятности, вечный образец — это мир идей. Главная причина, по которой демиург творит мир, это его благость, и «пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого» (Тимей, 30а). Отсюда можно сделать важный вывод: демиург — это скорее не творец, а созидатель мира, ибо прежде созидания мира существует извечно мир идей (образец, на который Демиург взирает) и хаотичная беспорядочная материя, из которой и творится мир.

Бог как высшее благо не может произвести ничего несовершенного. Но «ни одно творение, лишненное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может» (Тимей, 30b). Поэтому вначале демиург творит мировую душу. Мировая душа, по Платону, существует, ибо мир совершенен, а совершенство невозможно без существования в каком-нибудь душевном начале. В мире все разворачивается согласно некоторой цели, а цель может иметь только то, что имеет душу. Мир движется, а двигаться материя сама по себе не может, поэтому это еще раз говорит, что в мире есть мировая душа. Душу мира де-

миург творит следующим образом: «...из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным» (Тимей, 35а). Таким образом, природа души содержит в себе как идеальное, т. е. вечное и неизменное, так и материальное начала. Наличие материального начала в душе не должно вводить нас в заблуждение, ведь, по Платону, главным свойством материи является ее текучесть, непостоянство, изменчивость, а отнюдь не способность чувственного восприятия. Поскольку душа, с одной стороны, содержит в себе ум, то она должна быть причастна неизменному; поскольку же душа изменчива, то в ней должно быть и начало изменчивости, т. е. материя.

Сотворив мировую душу, бог творит чувственный мир из четырех элементов. Он берет огонь, чтобы этот мир был видимым, землю, чтобы мир был осязаемым, воду и воздух, чтобы они связывали этот мир. Из этих составных частей родилось тело космоса, причем бог использовал все элементы: весь огонь, всю землю, воду и воздух, чтобы космос был целостным, совершенным и потому единственным существом. Затем демиург помещает телесный космос внутри души — и возник вечнодвижущийся живой мир, для которого творится «движущееся подобие вечности» (Тимей, 37d), т. е. время. Но, не содержа в себе живых существ, мир не совсем соответствует вечносущей природе. Поэтому бог творит четыре вида живых существ: богов, пернатых, водных и сухопутных животных. Из остатков мировой души творятся души людей, числом равные количеству звезд.

Особо Платон останавливается на структуре первоэлементов-стихий, из которой состоит тело мира. Они не являются просто некими чувственными элементами; атомы каждой из этих стихий являются геометрическими фигурами: атомы земли — гексаэдры, огня — тетраэдры, воздуха — октаэдры и воды — икосаэдры. Это кажется парадоксальным, так как идеальные геометрические фигуры в материальном мире не существуют. И тем не менее Платон настаивает на том, что все наше материальное бытие состоит из этих геометрических фигур. То есть мир состоит из атомов, но

атомы имеют не определенную физическую форму, как описывает Демокрит, а форму идеальных геометрических сущностей. Это приводит к выводу, что сам материальный мир в своей основе можно постичь посредством математических соотношений. Дальнейший вывод из этого сделает в начале XVII в. Г. Галилей, который скажет, что книга природы написана на языке математики, и таким образом положит начало современному математическому естествознанию.

Платонизм и христианство

Философия Платона чрезвычайно близка во многих положениях христианству, что подчеркивал, в частности, блаж. Августин¹. Платон, так же, как христианство, утверждает вечность души, приоритет идеального над материальным, утверждает существование Бога, сотворенность мира и т.д.

Однако много и таких положений, которые кажутся соблазнительными для христианина. Многие мыслители, увлекаясь величественной философией Платона, делали ту ошибку, что переносили на христианство и ряд других положений Платона, логически вытекавших из упомянутых. В частности, многие ереси, особенно первых веков (гностицизм, манихейство, оригенизм и др.), когда еще не были разработаны догматы христианской Церкви, развивались под влиянием платоновской философии. Среди положений, отличающих платонизм от христианства, прежде всего учение о предсуществовании душ (т. е. о не сотворении их Богом индивидуальной для каждого человека), о несотворенности материального мира из небытия, о совечности мира идей Богу. Отношение к материи как к небытию также не свойственно христианству. Отношение к телу человека тоже различно. Вспомним слова ап. Павла, что тело есть храм Святого Духа, и Бога надо прославлять и в душах, и в телах наших (1 Кор. 6, 19-20). Тело — не гробница и не могила, как считал Платон. Материя не есть небытие, материальный мир сотворен из небытия и потому наделен божественными чертами. Платонизм — очень глубокая философия, оказавшая влияние на христианское богословие, но не надо забывать и о соблазнах, которые в ней коренятся.

¹ См.: «Никто не приблизился к нам более, чем философы его (Платона. — В.Л.) школы» (Августин, блаж. О граде Божием, VIII, 5).

§ 5. АРИСТОТЕЛЬ

Жизнь и произведения

Аристотель — один из выдающихся представителей философской мысли античности. Философия Аристотеля оказала на последующую мысль огромное влияние, по степени воздействия его можно сравнить только с Сократом и Платоном. Правда, в поздней античности Аристотель был долгое время мало известен, но в средние века, особенно после того, как в Западную Европу начало проникать арабское научное знание, трактаты Аристотеля все больше и больше стали привлекать к себе внимание, а в XIII в. благодаря трудам Фомы Аквинского его идеи прочно обосновались на кафедрах западных университетов. После этого отношение к нему было разное: и восторженное, и полное неприятие, но дань этому философу отдавали все философы вплоть до наших дней.

Аристотель в отличие от Платона и Сократа был не только философом, но и ученым, и оставил после себя множество трактатов по естественным наукам — физике, биологии, а также по искусству и политике. Аристотель стоит у истоков многих наук, и действительно его можно назвать первым крупным ученым-энциклопедистом Европы.

Аристотель родился в 384 г. до Р. Х. в городе Стагиры на северо-западе Греции, рядом с Македонией. Отец его Никомах был врачом царя Македонии Аминты III. Из некоторых работ Аристотеля можно сделать вывод, что и сам Аристотель (по месту своего рождения называемый также Стагиритом) овладел врачебным мастерством. Однако врачом он стать не захотел и в 367 г. до Р. Х. уезжает в Афины, где поступает в Академию Платона и на двадцать лет становится его верным и лучшим учеником. Сам Платон говорил, что если Ксенократ (один из учеников) нуждается в кнуте (т. е. чтобы его подгоняли), то Аристотель нуждается в узде. Действительно, Аристотель критиковал Платона, и, во многом следуя учению Платона, он все-таки от многих платоновских мыслей отказался и создал свое собственное учение.

Об отношении к Платону — можно ли считать аристотелизм разновидностью платонизма — поговорим позже. В эпоху Возрождения принято было противопоставлять Аристотеля Платону, в раннем Средневековье и поздней античности наоборот, Аристотель вместе с другими учениками часто назывались платониками — так

считал, например, блаж. Августин. Сам Аристотель считал себя многим обязанным своему учителю, хотя в одном из своих трактатов он написал фразу, которая часто дается в такой формулировке: «Платон мне друг, но истина — дороже»¹.

После смерти Платона Аристотель покидает Афины, так как не был согласен с политикой следующего главы Академии — племянника Платона, Спевсиппа. Он уезжает в Малую Азию, в город Ассос, ибо правитель этого города Гермий благоволил философам и еще до этого вступил в переписку с Платоном. Тот послал к нему двух учеников, которые, памятуя о том, что, согласно Платону, в Академию «не геометр да не войдет», заставили Гермия изучать геометрию. Аристотель, приехав в Ассос, освободил царя от изучения математики, поскольку сам Аристотель, в отличие от Платона, не считал, что царь сам должен быть философом — достаточно, чтобы он прислушивался к мнению окружающих его мудрецов. Гермий впоследствии породнился с Аристотелем, отдав ему в жены свою племянницу Пифиаду. Однако Гермий был казнен персами, и в 343 г. до Р. Х. Аристотель уехал в столицу Македонии — Пеллу. Сын царя Аминты III — Филипп II вспомнил о сыне своего врача и пригласил его для воспитания своего сына Александра (впоследствии Македонского). Он воспитывал его четыре года, пока Александр не стал соправителем своего отца в 16 лет. Отношения между Аристотелем и Александром были сложными. Как только Александр стал царем, он поспешил избавиться от своего учителя. Хотя Александр впоследствии говорил, что чтит Аристотеля наравне со своим отцом: «Отец дал мне жизнь, а Аристотель дал то, что придает этой жизни цену». После Македонии Аристотель возвращается в Стагиру, где жил три года. В это время кончилась эпоха полисного строения греческого государства, так как македонцы завоевали Грецию. Началась эпоха эллинизма.

В 335 г. до Р. Х. Аристотель возвращается в Афины, где открывает свою философскую школу — Ликей. Как неафинянину, ему разрешили открыть школу в пригороде Афин, возле храма Аполлона

¹ Дословно этого выражения у Аристотеля нет. Но в «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «...Идеи ввели близкие [нам] люди. И все-таки, наверное, лучше — во всяком случае, это [наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше» (Ник. эт., 1096 а 15).

Ликейского. Эта школа получила название перипатетической. Относительно названия существует много версий. Наиболее распространенная та, что *περίπατος* обозначает «прогуливаться», и перипатетики, т. е. Аристотель со своими учениками, изучали философию, прогуливаясь по саду вокруг храма. Другую версию предлагает А.Н. Чанышев: *περίπατος* — это крытая галерея в саду возле храма Аполлона, где и велись занятия. Чанышев на этой версии настаивает (действительно, согласимся: сложно преподавать, не видя лиц учеников), но даже если он и прав, все равно все будут считать, что перипатетики изучали философию прогуливаясь, уж очень это красиво и романтично. В Ликее Аристотель преподавал 12 лет, до тех пор, пока Александр не умер. После его смерти антиалександровская оппозиция в Афинах взяла верх, начались гонения на сторонников Александра, и вспомнили, что Аристотель был его учителем. Аристотель сказал, что не хочет, чтобы афиняне второй раз обагрили свои руки кровью философа (памятуя о судьбе Сократа), и уехал на остров Эвбея, где вскоре умер от болезни желудка в 322 г. до Р. Х.

За все время жизни он написал чрезвычайно много работ, и большинство из них дошли до нас, кроме ранних работ, написанных в форме диалогов. Уже в этих диалогах, отрывки из которых встречаются у поздних философов, видно, что Аристотель отходит от платоновской теории идей, подвергая ее основательной критике. Эта критика, как мы помним, находит свой отклик и в платоновском диалоге «Парменид», где одним из действующих лиц был некий Аристотель. Возможно, Платон этим хотел показать, что знает о критике Аристотелем его теории идей, но она не повлияла на отношение Платона к своему учению. В последующем Аристотель отказывается от формы диалога и создает свой собственный жанр, который существует и поныне, жанр философских трактатов, написанных прозой — не стихами, как у досократиков, не диалогами, как у Платона, а строгим научным языком. Правда, трактаты Аристотеля не являют собой некую стройную систему, как это стало распространено в позднейшей философии, особенно в Новое время. Пока что это набор книг, написанных на разные темы, читая которые, мы можем реконструировать ту систему, которую имел в виду Аристотель.

Все литературное наследие Аристотеля можно разделить на несколько групп:

1. *Ранние диалоги*: «О философии», «Эвдем», «Протрептик» (до наших дней не сохранились).

2. *Естественнонаучные сочинения*: а) по биологии: «История животных», «О частях животных», «О движении животных», «О происхождении животных» — первые серьезные работы по биологии, поэтому можно назвать Аристотеля основателем этой науки; б) по физике: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорология»;

3. *Философские работы*; эта группа очень многочисленна и внутри нее можно выделить подгруппы: а) логические — работы по логике, получившие общее название «Органон» (орудие — *греч.*), ибо для самого Аристотеля логика была орудием для того, чтобы размышлять и ориентироваться в других науках; в «Органон» входят следующие работы: «Аналитика» I и II, где излагается его учение о силлогизмах, «Топика», «Категории», «Об истолковании», «О софистических опровержениях»; б) собственно философские — это «Метафизика»; в) психологические — «О душе» и восемь небольших трактатов; г) эстетические, или искусствovedческие, — «Поэтика» и «Риторика»; д) этические — три трактата по этике: «Никомахова», «Эвдемова» и «Большая этика»; у Аристотеля было двое детей — дочь и сын, сына звали Никомахом, для него Аристотель и написал одну работу; е) политико-экономические — «Политика» и «Экономика».

Название работы «Метафизика» возникло гораздо позднее, у Аристотеля этот термин не встречается. Дело в том, что работы Аристотеля после его смерти надолго исчезли из культурного обихода. Для философов эллинистической эпохи трактаты Аристотеля практически не были известны, разве что в пересказах и изложениях или собственно в перипатетической школе. И лишь в I в. до Р. Х. некий перипатетик Андроник Родосский решил обнародовать сочинения Аристотеля и занялся их систематизацией. В то время под влиянием стоиков и эпикурейцев все философское знание обычно делилось на три группы: этика, физика и логика. Поэтому были вычленены работы Аристотеля по логике, этике и физике, и осталась часть работ, которые некуда было вставить. Андроник Родосский поставил эти работы на полку после работ по физике, и они получили название работ «после физики» — «Метафизика». По иронии судьбы у Аристотеля эти работы были посвящены тому, что он называл «первой философией», саму физику называя «второй философией». Часто, не зная происхождения этого слова, говорят, что метафизика — это то, что выше физики, как бы трактует о предметах, недоступных физическому

познанию. Собственно, так оно и есть, но история термина более прозаична.

«Метафизика» — книга, состоящая из 14 отдельных книг, — не представляет цельного произведения. Они написаны в разные периоды творчества, иногда развивают друг друга, иногда повторяют, в общем видно, что Аристотель не останавливался на некоторых своих положениях. Он не излагает некую готовую, сформировавшуюся систему, а ищет истину.

Предмет философии. Классификация наук

Аристотель был учеником Платона, он многое взял у своего учителя, но многое и отбросил, подвергнув беспощадной критике. Мы сможем понять причину спора с Платоном, если поймем, чем была для Аристотеля философия, для чего он занимался наукой. Здесь мы видим существенное отличие от Платона. Если для последнего философия имела прежде всего нравственное содержание, то Аристотель был по своему духу истинным ученым, влекомым к знанию простым любопытством исследователя. «Все люди от природы стремятся к знанию» — так начинается «Метафизика» Аристотеля. Отсюда и различие основных установок Платона и Аристотеля: если для Платона самоочевидным является существование вечной и неизменной истины (прежде всего математической и нравственной), то для Аристотеля, как для любого ученого, такой самоочевидной истиной является существование чувственного материального мира. Именно явления чувственного мира являются для него предметом исследования: почему птицы летают, рыбы плавают, солнце светит, камни падают, человек делает те или иные поступки и т.п.?

Но от Платона Аристотель заимствовал метод познания природы, метод, предложенный еще Парменидом, развитый Сократом и Платоном, — о том, что сущее, бытие познается при помощи мышления, познается потому, что бытие и мышление — одно и то же. Знания достигаются посредством разума, размышления, а не посредством чувственного восприятия, так как знание может быть только об общем, а о частном, что дают чувственные восприятия, знания нет, здесь может быть только мнение. Так же, как и Сократ, Аристотель стремился дать знание в виде доказательств и определений. Сам Аристотель отдавал дань Сократу в этом вопросе, говоря, что Сократ первым понял важность доказательств и определений. Аристотель выделил два пункта из философии Сок-

рата: «...две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания» (Мет., XIII, 4).

Как мы увидим позднее, само понятие определения для Аристотеля было ключевым, так как включало в себя и его логику, и метафизику. Именно в определении он нашел то, что он не нашел у Платона, т. е. сущность вещи. Поэтому для Аристотеля логика важна не только в формальном смысле, но и в смысле метафизическом. Знание действительности достигается путем разума, и поэтому важным является определение, ведь знание о действительности есть знание о понятиях. Поэтому логика есть не некоторая отвлеченная область знания, а та наука, которая помогает познать саму действительность.

Логика имеет для Аристотеля чрезвычайное значение, но он не включает ее ни в какую из своих наук. Более того, логика не является наукой. Аристотель разработал классификацию наук, но не включил в нее логику. Логика — «органон» для всех наук, т. е. инструмент, орудие, которым пользуются все науки. Все знания Аристотель делит на три типа: знание *практическое*, *творческое* и *теоретическое*. Практическое знание включает в себя этику, экономику и политику, т. е. подразумевает умение действовать и жить в этом мире. Творческое знание — это знание ремесленника, умение что-либо создать: вазу, табурет или сложное техническое приспособление. Практическое и творческое знания не являются наукой, которой является знание теоретическое. Теория (θεωρία, созерцание) — созерцательное знание, не имеющее никакой жизненной ценности, но в том-то и парадокс, что для истинного философа теоретическое знание имеет большую ценность, поскольку это знание свободного человека. Оно наиболее ценно, так как оно свободно, ведь практическое и творческое знания существуют для какой-либо цели. Теоретическое знание самодостаточно, оно существует для самого знания, поэтому оно наиболее высшее, ценное, свободное. «И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» (Мет., I, 2). Знание, существующее для какой-либо цели, — знание несвободное. Поскольку в мире есть только одно полностью свободное существо, а именно Бог, то и теоретическое знание является одновременно божественным знанием, наиболее достойным Бога.

Теоретическое знание Аристотель делит на три вида. Разделение происходит по следующему принципу: теоретическое знание может быть о существующем самостоятельно и подвижном — это *физика*; о неподвижном, но существующем несамостоятельно — это *математика*; о существующем самостоятельно и неподвижном — это *первая философия*, метафизика (физика для Аристотеля — вторая философия) (Мет., VI, 1). Существовать самостоятельно, т. е. иметь источник бытия в самом себе, а не в чем-нибудь другом, и быть неподвижным, т. е. вечным, может, естественно, только Бог, поэтому основным предметом первой философии является Бог, и первая философия — это теология, учение о Боге. Аристотель впервые вводит в обиход термин «теология».

Эта классификация наук изящна и логична, но тем не менее она надолго уведет последующую мысль в сторону, поскольку разрывает отношения физики и математики. Они разведены Аристотелем на разные полюса, трактуют о разных предметах, поэтому такого очевидного для нас понятия, как математическая физика, для Аристотеля не может существовать.

Задача философии состоит в том, чтобы исследовать, существуют ли, кроме чувственных, и умопостигаемые сущности. Получается вроде бы парадокс: с одной стороны, Аристотель говорит, что философия считает своим предметом неподвижное и независимое, сущность, не подвластную чувственному знанию, так как все, что существует в природе и познаваемо чувствами, подвижно; а с другой — говорит, что основной задачей философии является ответ на вопрос: «Существуют ли, кроме чувственных сущностей, некоторые другие?» (Мет., III, 1). Получается, что задачей философии является поиск ответа на вопрос: «Нужна ли сама философия?» Философия есть наука, знание о самой себе — это то, что отличает философию от остальных наук. Аристотель первым подметил это свойство философии.

Аристотель отмечает, что, кроме чувственных, есть и умопостигаемые сущности. Ведь «если помимо единичных вещей ничего не существует, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие» (Мет., 3, 4). Он по сути повторяет логику Платона: если существует знание (а знание может быть только об общем), то должен существовать и объект этого знания — неизменный и вечный. Помимо материальных причин, следовательно, есть причины нема-

териальные, причины сами по себе. У Платона этими сущностями являлись эйдосы — идеи. Аристотель также ищет ответа на вопрос, что является такими сущностями, но он, в отличие от Платона, боится разделения двух миров: умопостигаемого и чувственного и пытается увидеть умопостигаемое в чувственном.

Основная аксиома философии

Но для того чтобы построить правильное учение о мире, необходимо правильно мыслить, а для этого необходимо найти ту аксиому, которая является очевидной и бесспорной. Нужно найти истину, на которую можно опереться как на твердую незыблемую опору и из нее возводить все знание философии. Если у предыдущих философов эта мысль встречалась неявно, то Аристотель отчетливо излагает именно такую задачу философии, первым понимая необходимость аксиоматического построения философской системы. Этот метод будет применяться в философии нового времени и станет на долгие века очевидным и само собой разумеющимся.

Такой аксиомой для Аристотеля является закон непротиворечия: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Мет., IV, 3). Далее Аристотель продолжает: «...Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и несуществующим, как это, по мнению некоторых, утверждал Гераклит» (там же). Аристотель показывает, что это положение может быть только аксиомой, все доказательства основываются на ней, доказать ее невозможно, любое доказательство уже предполагает эту аксиому, и человек, не принимающий эту аксиому, противоречит сам себе. В другом месте этот тезис он использует против Протагора, т. е. философии софистов (Мет., IV, 4).

Поясняя эту аксиому, Аристотель утверждает, что природа полна различий. Различия бывают существенные и несущественные, большие и малые. Законченные различия Аристотель называет термином «противолежашее». Есть четыре вида противоположшего — это противоположность, лишенность, противоречие и отношение. «Противоположность есть законченное различие» (Мет., X, 4. 1055 a 17). Противоположность подразумевает между собой среднее (сумерки — между днем и ночью), а противоречие не подразумевает между собой среднее (человек может быть или живым или мертвым): «...у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно» (Мет., X, 4. 1055 b 1-2).

Аксиома мышления состоит в том, что оно не допускает одновременного принятия двух противоречащих положений: человек не может быть одновременно живым и мертвым в одно и то же время и в одном и том же отношении. В силу тождества бытия и мышления противоречия невозможны и в бытии, поэтому можно сделать вывод о том, что небытия не существует, ибо сказать, что существует небытие, значит высказать противоречие, ибо не может существовать то, что не существует по своему определению. Однако Аристотель не согласен с Парменидом в том, что небытие нельзя помыслить. Небытие не существует, но его можно помыслить, так как существует различие между связкой «есть» (что небытие *есть* в мышлении), и онтологическим положением «есть», т. е. «существовать». Небытие не существует, но небытие как предикат нашего мышления вполне может существовать.

Невозможно не согласиться с тем, что Аристотель действительно открыл основной закон мышления. Невозможно от него отказаться. Даже если кто-то от него отказывается, он тем самым признает его истинность, ибо утверждает, что невозможно быть истинными одновременно и аристотелевскому, и неаристотелевскому положениям.

Учение о четырех причинах

Однако главным содержанием философии Аристотеля является исследование сущего, для чего «необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина» (Мет., I, 3). Правда, в отличие от мышления, имеющего одно начало, у сущего таких начал, или причин, четыре. «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи...); другой причиной мы считаем материю... третьей — то, откуда начало движения, четвертой — причину, противоположащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо» (Мет., I, 3). Обосновывая это утверждение, Аристотель подходит к вопросу исторически и исследует, каким образом отвечали философы на этот вопрос ранее.

Первым поставил этот вопрос Фалес и другие философы милетской школы. Они, правда, полагали, что причина существует одна — материальная. Таковой причиной каждый полагал свое: воду, огонь, воздух, землю. Однако, указывает Аристотель, объяс-

няя, *из чего* происходят все вещи, эти философы не объяснили, «почему это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену» (Мет., I, 3). Поэтому философы поняли, что не может материя быть единственной причиной всего существующего, ведь она есть начало, лишенное движения. Должно быть еще некоторое начало, приводящее материю в движение. Такое начало есть у Анаксагора (Ум, или Нус) и у Эмпедокла (любовь и вражда). Аристотель указывает еще и Гесиода, который в своей «Теогонии» показывает, что раньше всего зародился Эрос, влекущий вещи друг к другу.

Но последующие философы стали понимать, что и этих двух причин недостаточно, что, кроме всего прочего, необходимо и сущностное начало, которое показывает, чем же именно является каждый конкретный предмет. Не только, из чего он состоит и что привело его в движение, но и чем этот предмет отличается и выделяется из всего остального мира, что составляет его сущность?

Именно в этом Аристотель видит заслугу Сократа и огромный вклад Платона и его школы. Аристотель указывает, что Платон был первым из философов, кто действительно ввел сущность как некоторое начало для существующего и показал, что таким началом является идея, или эйдос. Однако Аристотель указывает, что никто из философов не назвал четвертую причину, целевую. Платон, правда, говорил о ней, но считал ее разновидностью причины движущей. Стагирит разделяет эти причины, указывая на необходимость существования целевой причины.

Таким образом, четыре причины у Аристотеля — это:

1. Материальная причина.
2. Движущая причина.
3. Сущностная причина.
4. Целевая причина.

Зная все эти причины в отношении чего-либо, мы можем, считает Аристотель, быть уверены, что познали это. То есть для познания некоей вещи необходимо знать, *из чего* состоит эта вещь (материальная причина; например, медь или мрамор для статуи), *как, по какой причине* эта вещь возникла или появилась (движущая причина; например, резец скульптора), *что именно* представляет из себя эта вещь, что является ее сущностью (сущностная причина; замысел в уме скульптора до того, как статуя была изваяна) и для чего существует данная вещь (целевая причина). Аристотель говорит об этом так: «А о причинах говорится в четырех значениях:

одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи, а первое “почему” и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат; третьей — то, откуда началось движения; четвертой — причину, противоположащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» (Мет., I, 3).

Или, как подводит в другой книге «Метафизики» итог своим размышлениям Аристотель, «причиной называется то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши... форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи... то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья — здорье» (Мет., V, 2).

Указав на первенство Платона в открытии **сущностной причины**, Аристотель тем не менее решительно не согласен с тем, что эта причина, платоновский эйдос, существует отдельно от вещи в некоей занебесной области. Аристотель подвергает учение Платона об идеях детальной и аргументированной критике. Эту критику Аристотель повторяет дважды: первый раз в 1-й книге «Метафизики», второй раз — в 13-й книге.

Что же не устраивает Аристотеля в платоновской теории идей? Во-первых, как указывает Аристотель, вводя идеи как принципы, объясняющие существование мира, Платон тем самым ничего не объяснил, он просто удвоил существование некоторых сущностей. Аристотель саркастически замечает, что тот метод, к которому прибегает Платон, напоминает человека, который, «желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает» (Мет., XIII, 4). Во-вторых, Платон в своей аргументации неубедителен, ведь по его логике выходит, что должны существовать идеи и у того, у чего, по его мнению, идей существовать не должно, а именно — у вещей преходящих, т. е. невечных, у единичных вещей, у вещей несуществующих, как идея отрицания.

Следующий аргумент: если мы признаем теорию идей, то мы тем самым не только удваиваем мир, но гораздо больше увеличиваем количество сущностей в мире, потому что любой предмет

существует не только благодаря идее этого предмета, но благодаря множеству других идей, которым он подчиняется. Если, например, взять как пример человека, то человек существует потому, что есть идея человека, идея двуногого, идея разумного, идея животного, идея руки, идея ноги, идея добра, идея совести и т.д., — и все это должно входить сущностным необходимым моментом существования самой идеи человека. Получается, что идея человека включает в себя множество других идей. И само существование человека порождает существование такого огромного количества идей, что в этом многообразии любой запутается и не сможет объяснить сущность мира.

И еще один аргумент, который называется «третий человек». Если, допустим, есть человек и есть идея человека, то возникает вопрос: *что* связывает человека и его идею, благодаря *чему* человек причастен идее человека? По всей видимости, должна быть некоторая идея причастности человека идее человека? Идея причастности человека идее человека получила название «третьего человека». Но можно продолжить этот аргумент и развить его до абсурда. Благодаря *чему* человек причастен идее причастности человека идее человека? Благодаря идее причастности человека идее причастности человека идее человека? А благодаря *чему* идея человека причастна идее причастности? Со всех сторон мы можем множить до бесконечности количество этих идей. Поэтому Аристотель и говорит, что платоновское объяснение ни в коей мере не может считаться удовлетворительным.

Но главным аргументом против платоновской теории идей можно считать то, что *неподвижные*, вечные, существующие отдельно от вещей эйдосы не объясняют существование в мире *движения*, — а именно объяснение многообразия вещей и явлений мира является главной задачей Аристотеля. Идеи могут объяснить лишь существование и познаваемость вещей, но не их развитие, движение, возникновение и уничтожение, становление и т.п.

Однако сам Аристотель ни в коей мере не собирается отказываться от платоновского принципа объяснения мира и также считает, что одной из основных причин объяснения и существования сущего является сущностная причина, т. е. сущность вещи.

Подвергнув критике платоновское учение о сущности вещи как ее идее, Аристотель пытается ответить по-своему на вопрос, что такое сущность вещи. Этому посвящена VII книга «Метафизики» — одна из наиболее сложных книг и, пожалуй, ключевая книга

для понимания метафизики Аристотеля. Если первая книга является ключевой для понимания развития аристотелевской мысли, становления ее в историко-философском плане, то седьмая книга показывает сущностное становление мысли Аристотеля.

Аристотель указывает, что сущность должна обладать двумя критериями. Оба эти критерия Аристотель берет у Платона: сущность должна быть познаваема умом и существовать отдельно. Напомним, что согласно аристотелевскому определению философии эта наука занимается существующим самостоятельно и неподвижным. И вот таковым, существующим самостоятельно и неподвижным, должна, по Аристотелю, являться сущность вещи.

Аристотель выдвигает несколько вариантов того, что может быть сущностью вещи. Он называет субстрат (*ὑποκειμενον*, или материя), суть бытия вещи (*τὸ τὶ ἐν εἶναι*), их сочетание (т. е. единичный предмет), род и общее: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (Мет., VII, 3), «Так же как субстрат, суть бытия вещи и сочетание их называются сущностью, так и общее» (Мет., VII, 13). Он подробно останавливается на каждом из этих кандидатов.

Материя не может являться сущностью вещи, поскольку она, хоть и существует самостоятельно, непознаваема. Понятны платоновские корни этого высказывания. Не являются сущностью вещи также род и всеобщее, потому что они не существуют самостоятельно, хотя и познаваемы. Здесь уже, наоборот, виден отход Аристотеля от Платона. Видно, что Аристотель последовательно придерживается критического взгляда на теорию идей. Самостоятельно, по Аристотелю, существует лишь материальный чувственный мир. Никакого мира идей в том виде, в каком его описывал Платон, Аристотель не признает. Чувственный мир для Аристотеля — это не мир платоновской пещеры, странный и существующий лишь в качестве тени на ее стене. Материальный мир для Аристотеля — это мир реальный, но существующий благодаря четырем причинам, главным образом благодаря сущности — тому началу, что дает источник существования и познаваемости этого мира. То есть именно сущность и существует самостоятельно, и позволяет мир познавать. Таким началом для Аристотеля является форма, или суть бытия. По-гречески это выражается термином *τὸ τὶ ἐν εἶναι*.

Итак, таким началом для Аристотеля является форма, суть бытия, вид, т. е. то, что является наименее общим, но тем не менее не является еще индивидуальной конкретной вещью: «...формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность» (Мет., VII, 7). Конкретная индивидуальная вещь, т. е. предмет в его индивидуальном своеобразии, для Аристотеля, так же, как и для Платона, непознаваема. Познаваемо лишь то, что имеет некоторую степень общности. Но эта степень общности должна быть не настолько широкой, как род, т. е. не быть оторванной от материального мира. Таким минимальным уровнем общности для Аристотеля является вид. Правда, если сопоставить различные книги «Метафизики», можно увидеть, как сам Аристотель колеблется в этом вопросе. Иногда он отходит от этого положения и говорит, что сущностью вещи является сама индивидуальная вещь: «Сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же не привходящим образом, и это ясно еще потому, что знать отдельную вещь — значит, знать суть ее бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев следует с необходимостью, что обе они нечто одно» (Мет., VII, 6). Действительно, если, по Аристотелю, нет никакого мира идей, а существует только материальный мир, то сделать другой вывод довольно трудно.

Что такое для Аристотеля вид, форма или сущность вещи? Форма — это не очертания конкретного предмета, а то, что придает видовое своеобразие вещам. Форма — это минимально возможная степень общности предмета, настолько минимальная, что она фактически сливается с самим чувственным предметом. Форму можно представить всегда в виде какого-нибудь конкретного предмета. Например, есть понятия «растение», «дерево», «береза». «Растение» или даже «дерево» — это настолько общие понятия, что представить их чувственным образом невозможно (невозможно, скажем, нарисовать дерево вообще). А вот береза — это уже вполне представляемый чувственным образом предмет.

Форма есть именно то, что мы можем *сформулировать в определении* данной вещи. Аристотель указывает в «Метафизике», что «сути бытия нет у того, что не есть вид рода» (Мет., VII, 4), т. е. у того, чему мы не можем дать родо-видовое определение. Следовательно, сущностью вещи является то, что формулируется в определении. Скажем, когда мы говорим, что стол есть вид мебели, предназначенной для выполнения определенных нужд (еды, письма и т.д.), то мы тем самым указываем некоторое родо-видовое определение стола. Мы указываем, что стол принадлежит к некоторому роду —

мебели, но и имеет некоторое отличие от других видов этого рода — шкафов, стульев и т.п. Этот пример может помочь понять, почему именно вид Аристотель считает сущностью вещи, а не род или субстрат. «Мебель вообще» нельзя представить неким чувственным образом. Субстрат, т. е. материю (в данном случае древесину), лишенную какой-либо формы — тоже. А вот стол (шкаф, стул и т.п.) представить как конкретно существующий предмет и описать (т. е. познать и определить) вполне возможно.

В работе «Категории» Аристотель несколько иначе подходит к этому вопросу и, по всей видимости пытаясь преодолеть колебания относительно понимания сущности в «Метафизике», различает сущности первичную и вторичную. Первичная, или первая, сущность — это единичная вещь, вторичная, или вторая, сущность — это вид, форма вещи: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например “человек” и “живое существо”» (Катег., 5).

Поскольку мыслит форму разум, то разум оказывается формой форм. Разум есть некоторая форма, которая вмещает в себя формы познанных вещей.

Таким образом, можно очередной раз увидеть, как у Аристотеля тесно связываются его онтология, гносеология и логика. Оказывается, что сущность вещи можно познать, дав определение этой вещи. С этой точки зрения можно по-новому понять смысл того деяния, которое совершил Адам, когда давал имена всем зверям, которых к нему привел Бог (Быт. 2, 19). На языке аристотелевской философии это выглядит следующим образом: Адам обладал способностью видеть сущность каждого предмета и поэтому мог дать его определение, которое отражалось в его имени, понятии.

Относительно **материальной причины** Аристотель гораздо больше согласен с Платоном и лишь уточняет и развивает его положения. Материальная причина, как сказано в «Метафизике», есть «то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются» (Мет., I, 3). Поэтому

материальная причина может рассматриваться в разных аспектах. Аристотель приводит в качестве примера статую. Форма статуи есть тот замысел, который был в уме скульптора до того, как эта статуя появилась на свет, а материя есть та медь, из которой эта статуя была изготовлена: «Под материей же я разумею, например, медь; под формой — очертание — образ (*σχήμα τῆς ἰδέας*); под тем, что состоит из обоих, — изваяние как целое» (Мет., VII, 3). Понятно, что если мы будем рассматривать медь как некий слиток, из которого была изготовлена статуя, то она также сама по себе может быть расчленена на форму и материю и т.д. до тех пор, пока мы не дойдем до первой материи, совершенно лишенной какой бы то ни было формы.

Аристотель проводит четкое различие между первой и последней материей. Последняя материя для Аристотеля есть то, из чего состоит конкретная вещь. Таковы кирпичи для дома, медь для статуи и т.д. Первая материя — это некоторое начало, абсолютно лишенное формы. А если познаваемым является то, что существует и может быть выражено в определении, т. е. форма, а первая материя абсолютно лишена формы, то первая материя совершенно непознаваема: «Материя же сама по себе не познается» (Мет., VII, 10). Она существует, но по характеристикам фактически сближается с небытием. Однако здесь очень тонкое отличие Аристотеля от Платона. Первая материя непознаваема, поскольку у нее нет сущности, но так как она существует, то ее существование познается умом. Чувствами и ощущениями познать ее существование невозможно. В этом парадоксальность самой первой материи. Будучи абсолютно пассивной, она лишена какой-либо возможности к действию. Но у первой материи и формы есть и нечто общее — они обе вечны: «материя *есть* именно потому, что она невозникшая» (Мет., III, 4), «ни материя, ни форма не возникают» (Мет., XII, 3)¹.

¹ Хорошо известно, что средневековая схоластическая западная философия была построена на Аристотеле. Немного забегаая вперед, проиллюстрируем, как известный католический философ Фома Аквинский, который приспособил Аристотеля под нужды католической философии, переводил его на язык христианского богословия. Многие положения Аристотеля Фома должен был переделать так, чтобы не было противоречия с догматами христианской Церкви. Одним из таких положений была вечность материи. Естественно, Фома Аквинский от этого положения Аристотеля отказался и поправил его в том плане, что Аристотель здесь непоследователен. Если материя абсолютно пассивна, лишена какого-нибудь де-

Материя, по Аристотелю, является принципом, дающим начало существованию индивидуальным вещам. Действительно, почему существует в мире множество вещей? Почему, если сущностью вещи является ее форма, вид, суть бытия, природа на этом не останавливается и представляет этот вид в огромном количестве своеобразных индивидуальных предметов? В чем принцип индивидуации, т. е. что обуславливает существование индивидуальных предметов? Таким принципом индивидуации для Аристотеля является материя. Именно материя оказывается виновницей того, что существует не просто дерево как некая сущность, а множество конкретных индивидуальных деревьев. Оказывается, что Аристотель приходит опять к парадоксальному высказыванию: материя, будучи абсолютно бесформенной и пассивной, тем не менее является некоторым активным началом, приводящим к существованию индивидуальных вещей.

Кроме материи, из которой состоят чувственные вещи, есть и умопостигаемая материя: «...материя должна быть и у чего-то, не воспринимаемого чувствами; более того, некоторая материя имеется у всего, что не есть суть бытия вещи и форма сама по себе» (Мет., VII, 11). Иначе говоря, материя — это противоположность форме, сущности, познаваемой в определении. Если же сущность есть у всего, не только у чувственно-воспринимаемого, но и у умопостигаемого, то и материя у умопостигаемого тоже есть.

Отличие материи от формы состоит еще в том, что материя не может существовать без формы, а форма может быть отделена от материи только мысленно, в акте мышления (ср. Мет., V, 8). Здесь Аристотель пытается размежеваться с Платоном. Форма существует лишь в конкретном материальном носителе.

Говоря о материи и форме, Аристотель вводит еще ряд очень важных понятий, вошедших во всю последующую философскую мысль. Аристотель указывает, что материя всегда существует лишь в возможности. *Материя есть возможность*. В действительности существует только сущность вещи, форма: «...материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма» (Мет., IX, 8). Аристотель вводит знаменитую пару понятий «возможность» (δύναμις) и

ятельного начала, то она не имеет в себе способности к существованию. Ибо существовать — это уже быть каким-то деятельным началом. Поэтому материя может быть приведена к существованию некоторым творческим актом, творением Бога. Материя может быть только сотворена.

«действительность» (ἐνέργεια), или по-латыни «act» и «potentia». В свете учения о возможности и действительности становится понятно, почему Аристотель считал иногда материю сущностью: «...сущность как субстрат и как материя общепризнанна, а она есть сущность в возможности» (Мет., VIII, 2).

Первая материя есть чистая возможность. Она таит в себе возможность стать всем, чем угодно, и поэтому в материи, или в возможности, как указывает Аристотель, уже не действует основной закон, т. е. в возможности одно и то же может быть и не быть присущим одному и тому же в одно и то же время и т.д. Этот закон применим только к реальному, действительному миру, а в возможности каждая вещь может быть и одной и совершенно другой. Неродившийся человек может быть и большим и маленьким и т.д. Только осуществленность, действительность лишена такого принципа сосуществования противоположностей.

Переход из возможности в действительность, к становлению вещи такой, какой она есть в реальном бытии, возможен благодаря **движущей причине**. Аристотель различает движущую и материальную причины, поскольку материя сама в себе не имеет источника движения. Он исходит из обычного опытного факта, что никакое тело самостоятельно не может привести себя в движение — необходима какая-либо внешняя причина. Это и есть движущая причина. А поскольку каждая вещь имеет началом своего движения движение некоторой другой вещи, а та имеет своим началом в свою очередь движение третьей вещи, то, в конце концов, если мы не хотим уйти в бесконечность (а бесконечность для Аристотеля непознаваема и поэтому не существует), мы вынуждены признать некоторую неподвижную первопричину. «Если же необходимо, чтобы все движущееся приводилось в движение чем-нибудь — или тем, что приводится в движение другим, или тем, что не приводится, и если тем, что приводится в движение другим, то необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим, и если он первый, то в другом нет необходимости (невозможно ведь, чтобы движущее и движимое другим составляло бесконечный ряд, так как в бесконечном ряду нет первого). И вот если, таким образом, все движущееся приводится в движение чем-либо, а первый двигатель не приводится в движение [ничем] другим, то необходимо, чтобы он приводил в движение сам себя» (Физ., VIII, 5). Эта причина должна быть принципом движения, должна быть движущей причиной, но сама должна быть неподвижна, ибо иначе она так же должна быть чем-

то приведена в движение: «А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение» (Мет., XII, 7).

Неподвижный перводвигатель у Аристотеля занимает особое место в его онтологии и обладает атрибутами Божества — *необходимостью существования, вечностью, простотой, нематериальностью, мышлением, а кроме того он один и един*. «От такого начала зависят небеса и [вся] природа» (Мет., XII, 7), — пишет Аристотель. Прежде всего, он существует не случайным, или, как говорит Аристотель, не приводящим образом, а совершенно необходимым, ибо имеет источник своего существования в самом себе: «...так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна... Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало» (Мет., XII, 7). Перводвигатель вечен, поскольку вечно движение в мире. Он один, ведь если существует множество неподвижных перводвигателей, то это нарушит принцип единства и связи движения в мире, поэтому «достаточно и одного [двигателя], который, будучи первым среди неподвижных и существуя вечно, будет началом движения для всего прочего» (Физ., VIII, 6). Поэтому же он един, иначе разные части перводвигателя будут производить разные движения в мире, и тогда движение не будет непрерывным; поскольку же движение непрерывно, то и перводвигатель един.

Перводвигатель не занимает никакого места в пространстве, поскольку он и не конечен, и не бесконечен. Не может он быть конечным, ибо «ничто конечное не может двигать в течение бесконечного времени» и «невозможно, чтобы в конечной величине была бесконечная сила» (Физ., VIII, 10), а бесконечным не может он быть, поскольку бесконечности не существует.

Движущим и одновременно неподвижным началом, непространственным и простым, может быть начало только нематериальное, духовное. Следовательно, деятельность Бога как духовного существа может состоять только в мышлении: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное,

наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (там же). Бог мыслит сам себя, ибо «выше» него ничего нет, т. е. у него нет внешней причины, а то, что «ниже» Бога, — это чувственный мир, имеющий материю, о которой невозможно знание. Следовательно, Бог, по Аристотелю, это не только жизнь ума, но и содержание умственной деятельности, т. е. истина. Бог — это чистая, абсолютная действительность, которая не содержит в себе никакой возможности, форма всех форм.

Бог — это чистая мысль, это причина, которая приводит в движение весь мир, при этом особо не уделяя внимания этому миру. Бог есть мысль, занимающаяся сама собой. Аристотелевский Бог есть, таким образом, некоторая экстраполяция знания, есть абсолютное знание, чистая философия, истина. Философия существует сама для себя и занимается только сама собой, и поэтому она божественна, а поскольку Бог есть чистая мысль, то Бог Аристотеля — это чисто философский Бог. Это, конечно же, не личный Бог, тем более не Бог-творец, Бог, которому не безразличны дела людские, — до такого понимания Бога Аристотелю еще далеко¹, и Фоме Аквинскому придется основательно переработать Аристотеля, чтобы изменить и в этом положении аристотелевское положение о Боге.

Аристотелевский Бог является высшей сущностью всего мира. Бог есть первая причина, т. е. движущая причина, Бог есть чистая мысль, т. е. форма форм, т. е. чистая форма, первоформа мира, и Бог есть цель, к которой стремится весь мир. Бог противоположен как первая сущностная причина материальному началу, которое является вечным, совечным Богу началом.

Отношение Бога и мира в плане движения можно сравнить с отношением души к телу: душа человека приводит в движение

¹ О таком понимании Бога весьма негативно отзывался свт. Григорий Богослов: «Были и такие, которые Промысл представляли слишком бедным, и, распространив управление Его только на то, что выше нас, не осмелились низвести Его до нас, более всего имеющих в Нем нужду, как будто боясь того, чтобы Благодетеля не показать слишком благим» (*Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 227*). Из этой критики Аристотеля видно существенное отличие понимания Бога в античной философии и в христианстве: если для христианина Бог есть любовь и поэтому невозможно себе представить, что Бог оставляет что-либо без Своего попечения, то для Аристотеля Бог — это только истина, бесстрастная и равнодушная к частностям.

органы человеческого тела, сама оставаясь недвижимой: «...душа обладает началом движения» (Мет., IX, 2).

Этот метод доказательства бытия Бога исходя из наблюдений за явлениями материального мира в дальнейшем получит большое распространение. Христианские богословы также будут часто использовать его, тем более что оно по своему духу развивает то, что было сказано апостолом Павлом: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 19-20). Наибольшую известность такой тип доказательства, впоследствии названный Кантом космологическим, т. е. возводящим к Богу от наблюдений за космосом, получит благодаря Фоме Аквинскому, который в XIII в. разработал знаменитые пять доказательств бытия Бога, которые восходят именно к Аристотелю.

Движущая причина всегда действует в плане достижения некоей цели и поэтому она неотделима от **целевой причины**. Казалось бы, возможность для вещи стать чем-то должна быть первее, чем ее осуществленность, действительность. Но Аристотель понимает процесс развития совсем иначе. Для него первее — сущность, действительность, т. е. цель развития: «...по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка...), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть» (Мет., IX, 8).

Вещь, которая стала из возможности действительностью, является *энтелехией* (ἐντελέχεια). Этот термин у самого Аристотеля выражается не совсем внятно, и по поводу энтелехии часто ведутся споры. Энтелехия есть результат перехода из возможности в действительность в результате действия движущей и целевой причин. Например, указывает Аристотель, яйцо является курицей в возможности, но не энтелехияльно.

Таким образом, оказывается, что и целевая, и сущностная, и движущая причины составляют некое единство, действительность бытия вещи. Этой действительностью обладает только форма, в

нее входят все три названные причины: «...три из них сходятся к одной, ибо “что именно есть” и “ради чего” — одно и то же, а “откуда первое движение” — по виду одинаково с ними» (Физ., II, 7). Следовательно, можно сказать, что все сводится к двум причинам: с одной стороны — материя, или субстрат вещи, а с другой — единая движуще-формально-целевая причина, которая является сущностью вещи.

Физика

Из аристотелевской классификации наук следует существование физики, второй философии, которая занимается изучением сущностей, существующих самостоятельно, но движущихся. Поскольку движение возможно лишь в чувственном мире, то именно чувственный мир и изучает физика.

Физических трактатов у Аристотеля несколько: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорологика». Основные идеи изложены в трактате «Физика».

По определению, физика — это учение о природе. В самом начале этой работы Аристотель ставит вопрос, что такое природа и чему она противостоит? Аристотель противопоставляет природе искусство и считает, что природа есть то, что имеет причину в себе самой, а искусственные вещи всегда сделаны человеком. Природа — это все то, что «имеет в самом себе начало движения и покоя» (Физ., II, 1). Другие же вещи, искусственные, имеют начало движения и покоя не в себе, а в человеке.

В физике Аристотель верен своему методу основываться на неких самоочевидных положениях. А поскольку самым очевидным для него, как и для большинства людей, является существование материального мира, то в нем и следует искать аксиомы физики. Таким образом, физик должен исходить «от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе», указывает Аристотель (Физ., I, 1). Наиболее явным является существование предметов чувственного мира и их движение, тем более что движущиеся сущности и составляют предмет физики.

Движение — это одна из основных проблем физики. В третьей книге «Физики» Аристотель указывает, что движение бывает четырех видов: это движение в отношении сущности, количества, качества и места. Движение в отношении сущности — это возникновение и уничтожение; в отношении количества — увеличение и уменьшение; в отношении качества — превращение одной вещи

в другую, в отношении места — это пространственное движение. Какое же из этих движений главное, можно ли выделить из них один вид так, чтобы все остальные виды движений сводились к нему? Аристотель говорит, что такой вид возможен, и этим видом является движение в пространстве. Действительно, любое уменьшение или увеличение есть разновидность пространственного движения. Ведь что такое увеличение? Это прибавление некоего тела к существующей вещи. Уменьшение, наоборот, это некоторое отторжение части от вещи. Что такое качественное изменение, т. е. превращение? Это есть пространственная замена одних элементов другими. Сложнее обстоит дело с сущностным движением, потому что в другом месте (в пятой книге «Физики») Аристотель заявляет, что сущностного движения быть не может, ведь вещь не возникает и не уничтожается. Поэтому сущностное движение если и существует, то должно рассматриваться в первой философии, но не в физике. Поэтому Аристотель в первую очередь рассматривает пространственное движение, т. е. обычное перемещение вещей в пространстве, изменение их места.

Современная физика тоже описывает движение, но отличие ее от аристотелевской в этом вопросе весьма существенно. Современная наука использует язык математических формул, что для Аристотеля совершенно недопустимо. Для него математика и физика не имеют ничего общего, ведь их предметы отличаются друг от друга: математика познает то, что существует самостоятельно и неподвижно, физика — самостоятельное и подвижное. Поэтому такое словосочетание, как математическая физика, для Аристотеля совершенно бессмысленно, как «жареный лед».

В описании движения Аристотель сталкивается с проблемой непрерывности, поставленной еще Зеноном. Тело при движении проходит через все точки траектории, значит, траектория движения непрерывна. В силу этого ее можно делить на бесконечное количество частей, следовательно, проблема непрерывности связана с вопросом существования бесконечности. Таким образом, проблема движения прежде всего упирается в проблему бесконечности. Этой проблеме Аристотель уделяет несколько глав 3-й книги «Физики», и общее решение его сводится к следующему. Бесконечности как таковой нет, ведь существует «бесконечное... только в возможности, а не в действительности» (Физ., III, 6); возможность же — это материя, лишенная формы. Существовать и познаваться может лишь то, что имеет форму: «...бесконечное, поскольку оно

бесконечно, непознаваемо» (Физ., I, 4). Бесконечное как материя не может иметь формы. А если у него нет формы, то нет и сущности, следовательно, она не существует. «Поэтому оно (бесконечное. — В.Л.) и не познаваемо, как бесконечное, ибо материя [как таковая] не имеет формы. Таким образом, ясно, что бесконечное скорее подходит под определение части, чем целого, так как материя есть часть целого, как медь для медной статуи» (Физ., III, 6). Актуальная бесконечность, следовательно, не существует, а есть лишь бесконечность потенциальная.

Потенциальная бесконечность существует только в уме человека как *идея* бесконечного. Аристотель поясняет это следующим образом: «Ведь каждого из нас можно мысленно представить во много раз больше, чем он есть, увеличивая его до бесконечности» (Физ., III, 8). Ошибка Зенона, таким образом, состояла в том, что он отождествил бесконечность актуальную и потенциальную, или, точнее, подменил, подставил на место бесконечности потенциальной актуальную. Поэтому такие апории Зенона, как «Ахиллес и черепаха» и «Дихотомия», решаются, по Аристотелю, довольно просто. Действительно, никто не может преодолеть за конечное время актуальную бесконечность, но в данных апориях, когда мы делим отрезок на бесконечное число малых отрезков, речь идет о потенциальной бесконечности, существующей лишь в уме, и Ахиллесу нет необходимости преодолевать бесконечное количество точек, отделяющих его от черепахи.

Апорию «Стрела» о том, что стрела покоится в каждый момент времени, когда она летит, Аристотель также отвергает, но уже по другим причинам. Эта апория предполагает бесконечную делимость времени таким образом, что время делится на некоторые неподвижные отрезки, которые мы бы назвали мгновения времени, т. е. «теперь». Но время не может быть неподвижным, время всегда движется, поэтому и такая уловка Зенона также не проходит. В «теперь» нет ни покоя, ни движения, потому что и покой, и движение всегда должны рассматриваться в некотором времени. Время нельзя остановить, так как при этом мы апеллируем к категории времени, потому что остановка и покой существуют во времени. Что такое покой? Это значит, что предмет *в течение* некоторого времени не изменил своего места. Поэтому говорить, что тело покоится в *момент* времени, совершенно нельзя.

Пытаясь постичь природу времени, Аристотель сталкивается со значительными затруднениями. Прежде всего, Аристотель форму-

лирует проблему, которая будет ставить в тупик всех последующих философов, начиная с блаж. Августина. Оказывается, времени не существует: «Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый (промежуток) времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» (Физ., IV, 10). Однако Аристотель не склонен к скептицизму и уверен, что эта проблема имеет решение, поскольку время тесно связано с движением, в существовании которого сомневаться не приходится: «...время есть... нечто связанное с движением» (Физ., IV, 11).

Время, с точки зрения Аристотеля, бесконечно в обе стороны, и в прошлое, и в будущее. Однако время бесконечно только потенциально. Актуально бесконечным время быть не может, потому что, с одной стороны, актуальная бесконечность вообще не существует, а с другой — время всегда связано с числом, со счетом. Но число — это предмет математики, и оно существует не самостоятельно, а лишь в уме считающего. Отсюда напрашивается вывод: время тоже существует в уме, т. е. в душе человека: «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время» (Физ., IV, 14). Аристотель тем не менее не психологизирует время и находит в действительности некий субстрат времени, существующий объективно.

Не меньше проблем перед Аристотелем ставит настоящее, «теперь». Ведь как только мы хотим сосредоточить на «теперь» свое внимание, оно уже стало прошлым. Выводы будет делать из этого уже блаж. Августин, с чем мы познакомимся позже более подробно. Аристотель делает из этого другой вывод, что поскольку мгновение времени, «теперь», которое я хочу поймать, имеет границу и с одной стороны, и с другой, потому что «теперь» всегда существует так, что у него есть свое будущее и есть свое прошедшее, то время не может иметь начала, поэтому и мир бесконечен во времени. Время не может иметь начала, иначе мы приходим к некоторому моменту «теперь», у которого есть только будущее, но нет прошлого.

Поскольку время не имеет границы, то движение, которое всегда происходит во времени, также вечно. А если мир существует вечно в силу вечности времени, то невозможно допустить, что в какой-то момент времени мир был приведен в движение каким-то толчком, ведь этот толчок сам был бы неким движением, и, значит, сущес-

твование движения в настоящее время предполагает, что движение существовало и в прошлом. А если бы мир не существовал в какой-то момент времени, а был создан, то тогда имело бы место возникновение сущности, т. е. сущностное движение, что в свою очередь предполагает наличие некоторого движения до возникновения. Поэтому в любом случае, предполагаем ли мы существование мира вечным или невечным, Аристотель приходит к выводу, что движение во всяком случае существовало всегда. А поскольку движение неотделимо от материи, то отсюда вывод: вечным является и материя, и движение этой материи, и время.

Движение существует во времени, но что здесь первично? Время или движение? «Время измеряется движением, и движение временем» (Физ., IV, 14). С одной стороны, говоря о времени, мы всегда замеряем его промежутки при помощи движения — водяных или песочных часов или, как сейчас, при помощи стрелок на циферблате. А с другой стороны, само движение мы мерим при помощи времени. Ставить вопрос о том, что первично — движение или время, бессмысленно. Вопрос курицы и яйца. Однако Аристотель все же говорит, что первично движение, а не время, ведь если нет никакого изменения, то нет и ощущения времени: «Если же не замечать существования времени нам приходится тогда, когда мы не отмечаем никакого изменения и душа кажется пребывающей в едином и нераздельном (“теперь”), а когда чувствуем и разграничиваем, говорим, что время протекало, то очевидно, что время не существует без движения и изменения» (Физ., IV, 11). («Счастливые часов не наблюдают», — скажет гораздо позднее поэт.) Но первичное движение — это не то движение, которое мы наблюдаем в чувственном мире, а движение небесных сфер — совершенное круговое движение небесных сфер, которое приводит в движение все остальное в нашем мире: «...движением небесной сферы... измеряются прочие движения, и время измеряется им же» (там же).

Здесь мы переходим к космологии Аристотеля, которая сводится к следующему: материальный мир ограничен и конечен, состоит из известных нам четырех элементов: воды, воздуха, земли и огня. Но этими элементами, очевидными для любого древнего грека, не ограничивается сущность всего мира, поскольку за пределами Земли, находящейся в центре мира, существуют еще небесные сферы, состоящие из пятого элемента (пятой сущности, лат. *квинтэссенции*), т. е. эфира: «...земля помещается в воде, вода — в воздухе, воздух — в эфире, эфир — в Небе, а Небо уже ни в чем другом»

(Физ., IV, 5). Этот элемент ни во что не превращается, в отличие от четырех элементов на Земле. Скажем, воздух, охлаждаясь, превращается в воду, вода — в землю, а, разряжаясь, воздух может превращаться в огонь.

Совершенным и вечным движением для Аристотеля является круговое движение, поэтому Аристотель делает вывод, что все небесные планеты и звезды движутся в эфире по круговым орбитам¹. Совершенно оно не только потому, что только движение по кругу может быть вечным, но и потому, что планеты приводятся в движение непосредственно неподвижным перводвигателем. Бог — перводвигатель, который приводит в движение небесные сферы. Они передают движение на землю таким образом, что на земле возникают виды движения — круговые и некруговые.

Но движение на земле несовершенно, ведь любое движение возможно лишь тогда, когда к телу приложена сила. Такого понятия, как движение по инерции, для Аристотеля просто не может существовать. Движение возможно лишь под воздействием некоторой силы. Но это очевидное, на первый взгляд, положение сталкивает Аристотеля с серьезной проблемой — объяснением движения брошенного тела, — потому что тело летит, хотя к нему не приложена никакая сила. Аристотель делает вывод, что тело летит «потому, что приведенный в движение воздух сообщает движение более быстрое по сравнению с перемещением [тела] в его собственное место; в пустоте же ничего подобного не происходит и двигаться можно только путем перенесения» (Физ., IV, 8). Т. е. тело летит, потому что его толкает воздух, — ничто иное не контактирует с летящим телом. Поэтому, если бы был вакуум — пустота, то в нем движение было бы невозможно, что является еще одним аргументом в пользу того, что пустота не может существовать. Поэтому же, утверждает

¹ Впоследствии это развил известный астроном Клавдий Птолемей, который облек это в математическую форму. Аксиома, что совершенное движение может быть только круговым, у Птолемея выглядела следующим образом. Для любого мореплавателя или астронома очевидно, что планеты движутся не по круговым орбитам, а совершают разные колебания и петли, поэтому был сделан вывод, что орбиты планет вращаются возле некоторых центров, которые в свою очередь также вращаются вокруг неких центров (так называемые эпициклы), так что путем наложения различных круговых орбит получается та замысловатая траектория планеты, которую мы можем наблюдать. Таким образом, Птолемей соединяет видимую некруговую картину движения планет с аксиомой о совершенстве кругового их движения.

Аристотель, неправы атомисты, считавшие, что есть только атомы и пустота, в которой атомы беспорядочно движутся.

Вселенная у Аристотеля неоднородна: с одной стороны, существует Земля с ее несовершенным движением, с другой — небесные тела, где законы другие. Поскольку Вселенная неоднородна, то из этого следует, что у каждой вещи есть свое естественное место. Камень падает вниз потому, что естественное положение камня внизу. Пламя огня устремляется вверх, потому что там естественное место пламени. Потому и Земля у Аристотеля находится в центре мира, это ее естественное место. Земля шарообразная, так как форма шара является наиболее совершенной и естественной.

Таким образом, подводя итог аристотелевской физике, можно сказать, что она: 1) качественна, исключает использование математики; 2) предполагает неоднородность пространства, существование в нем естественных мест; 3) утверждает конечность космоса с находящейся в центре Землей; 4) опирается на чувственный опыт, т. е. исходит «от более понятного и явного для нас»; 5) утверждает, на основании опытных фактов, возможность движения только под воздействием силы.

Эта физическая картина мира утвердится на следующие две тысячи лет. Влияние Аристотеля будет неоспоримым. На его взглядах будут основывать свои естественнонаучные учения и мудрецы поздней античности, и христианские богословы, и философы-схоласты западного Средневековья. Со временем некоторые станут даже забывать, что автором этой физики является Аристотель, полагая, что это и есть христианская физика. Из этой подмены понятий вытекают некоторые весьма важные следствия: борьбу ученых XVII в. с аристотелевской физикой часто считают борьбой науки с Церковью, хотя очевидно, что это по своей сути не так. Более того, как мы покажем в соответствующей главе учебника, научная революция XVII в. станет возможной потому, что ученые откажутся от очевидно-опытных и кое в чем даже языческих положений физики Аристотеля и построят физику на основании христианского богословия и платоновской философии.

Учение о душе

Учение о душе Аристотель выстраивает на основании понятий, изложенных в «Метафизике» и «Физике». Согласно ему, «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (О душе, II, 1. 412 a 28), «душа есть суть бытия и

форма (λόγος) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (там же, 412 b 16).

Таким образом, душа есть не материя, а форма, более того, завершенная форма (энтелехия), форма уже совершившаяся. Яйцо есть курица по форме, но еще не энтелехиально, т. е. форма еще не реализовалась, не достигла своей цели. Следовательно, не каждое тело обладает душой. Для этого оно должно в возможности иметь способность к жизни. Душа может быть у естественного тела, не у искусственного (например, у топора), т. е. не у созданного человеком тела.

Душа есть форма тела. Но форма у Аристотеля — это не внешние контуры тела, а его сущность — то, что формулируется в определении. В одном случае это может частично совпадать с материальной формой как контуром, а в другом — не иметь с ней ничего общего. Например, душа человека, животных и других живых существ. «Душа живых существ (составляющая сущность одушевленного) есть соответствующая обозначению сущность — форма и суть бытия такого-то тела» (Мет., VII, 10). Наличие души — свойство завершенности тела, так как душа — энтелехия. «Душа есть сущность и осуществление какого-то тела» (Мет., VIII, 3). Душа — завершенность возможности жизни.

Существует несколько видов души: растительная душа, животная душа и разумная душа, т. е. ум. Во всех случаях общим является то, что душа имеет причину движения в себе самой. Отличие растения и животного от камня состоит в том, что камень не может двигаться сам по себе, а животное и растение благодаря наличествующей в них душе могут.

Функции растительной души немногочисленны. Растительная душа позволяет питаться, расти, размножаться, т. е. быть растением. Растение не может ощущать, не имеет возможности воспринимать окружающий мир.

Способность ощущать появляется у животной души. Функцией животной души является ощущение, и таким образом появляются страсти, аффекты, так как то или иное ощущение может нравиться или не нравиться, поэтому существо, обладающее животной душой, может радоваться или гневаться, раздражаться и т.п. Животные имеют также способность к перемещению в пространстве. Понятно, что животное не может существовать без питания и размножения, следовательно, в нем есть также и растительная душа.

Из всех живых существ, живущих на земле, только у человека имеется разумная душа. Растительную душу имеют все — и растения, и животные, и человек; животную душу имеют животные и человек; разумная же душа есть только у человека¹. Так как душа — энтелехия тела, то без тела она не существует, но это касается растительной и животной души. Со смертью тела растительная и животная души исчезают с телом, остается лишь разумная душа. Поэтому души не переселяются, «душа не существует без материи» (Мет., VI, 1).

Говоря о душе, Аристотель выделяет разумную душу. Он говорит, что эта душа — не энтелехия тела. Разумная душа вообще не связана с телом. Она существует отдельно от тела, так же, как вечное существует отдельно от преходящего. Ум не имеет какого-либо органа в теле в отличие от животных и растительных частей души, которые имеют орган — или орган познания, или орган питания, или орган размножения. Ум не имеет органа в теле. Наоборот, тело — орган разумной души. Душа повелевает телом, как рука орудием.

Со смертью тела, сопровождающейся исчезновением растительной и животной души, ум не умирает, он живет вечно, так как он — форма форм. Он отделяется от тела и сливается с бесконечным умом в Боге. Человеческий ум — это не личность, а частица всеобщего мышления, мирового разума, который есть Бог.

Теория познания

Аристотель убежден в возможности познания истины и возражает тем философам, которые полагают, что познание истины невозможно. Основными его противниками являются диалектики и софисты. Положение этих философов о том, что относительно одного и того же возможны одинаковые утверждения, приводит к абсолютно противоположному выводу — что относительно одного и того же невозможны вообще никакие утверждения: «...если истинно, что кто-то есть человек и не-человек, то ясно, что истинно также то, что он не есть ни человек, ни не-человек» (Мет., IV, 4). Кроме того, утверждения софистов опровергает сама жизнь, ведь

¹ Ср. у преп. Максима Исповедника: «Из сил души одни — питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи — к способности разума и мышления. Растения сопричастуют только первым, неразумные животные — [еще] и вторым, а люди — всем трем. Первые две силы тленны, а третья — нетленна и бессмертна» (Главы о любви, III, 32).

никто в действительности этого не придерживается: «Если же все одинаково говорят и неправду и правду, то тому, кто так считает, нельзя будет что-нибудь произнести и сказать, ибо он вместе говорит и да и нет... А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет?» (Мет., IV, 4).

Аристотель убежден, что каждое положение должно быть доказано. Но если доказывать каждое положение, то можно уйти в бесконечность, а бесконечность не может существовать. Поэтому должна быть аксиома, на которой основывается все знание. Такой аксиомой, как мы помним, является аксиома непротиворечивости. Однако самому Аристотелю сложно избежать непротиворечивости при разработке теории познания.

С одной стороны, Аристотель убежден, что материальный мир существует реально, никакого отдельно существующего мира идей не существует. С другой стороны, он считает невозможным научное знание о единичном, преходящем. Знание может быть только об общем. Тем более что это знание — необходимое знание, которое было истинным в прошлом, истинно сейчас и таковым будет в будущем. Как примирить существование единичных предметов и общего знания — именно эта проблема является основной проблемой гносеологии Аристотеля.

Познание начинается с чувственных восприятий. Человек стремится к знаниям, животное стремится к чувственным восприятиям, но сами по себе чувственные восприятия не дают знания. Для того чтобы чувственные восприятия стали знанием, нужна память. Чувственные восприятия могут повторяться, при помощи памяти они накапливаются в душе. Так человек приобретает знания. Опыт — это многие воспоминания об одном и том же предмете: «Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта» (Мет., I, 1). Например, врач лечит не болезнь, а конкретного человека, т. е. единичный предмет. Через опыт у людей возникает искусство: «Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а

определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада... — это дело искусства» (Мет., I, 1). Отличие опыта от искусства состоит в том, что «опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего... Имеющие опыт знают “что”, но не знают “почему”; владеющие же искусством знают “почему”, т. е. знают причину» (там же). Искусство — некоторое знание об общем, и поэтому оно более ценно, чем опыт, хотя искусство — это все же не совсем наука и менее ценно, чем она, ибо искусство практично, а наука — нет. Более ценно то знание, которое желательно ради него самого и для познания, нежели то, которое желательно ради извлекаемой из нее пользы. Именно поэтому началом мудрости является не практическая польза, а просто стремление к знанию, удивление перед неизвестным: «...и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (Мет., I, 2).

Отдельное внимание уделяет Аристотель чувственному восприятию, которое он ценит очень высоко, ведь «все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих» (Мет., I, 1). Чувственное восприятие не тождественно самому воспринимаемому предмету, «орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной», — пишет Аристотель в трактате «О душе» (II, 12). И ощущение было бы, например, желтым или большим. Но ощущение не обладает характеристиками цвета, пространственности, веса, так как при ощущении воспринимается форма предмета без его материи. «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (О душе, II, 12). Эта способность есть только у животной и отсутствует у растительной души, которая воспринимает предмет целиком, не отделяя форму от материи.

У растений нет органов чувств и нет средоточия, общего чувства. Аристотель не развивает этот термин. Позднее Плотин разовьет это положение для использования в своей философии. В животной душе, кроме самих органов чувств, есть общее чувство, которое соединяет в себе все данные об органах чувств в одно чувство. Оно находится на другом уровне, чем все другие чувства, позволяет проводить анализ данных органов чувств, соединять данные от

разных органов чувств в одно представление о предмете. Поэтому в процессе ощущения воспринимается форма ощущаемого предмета и возникает понятие о нем.

Аристотель не согласен с атомистами, что при восприятии качеств от предметов человек дополняет картину познаваемого мира, что некоторые качества (например, вес, пространство, движение — т. е. первичные качества) существуют в самих предметах, а другие качества, вторичные (цвет, запах, вкус), существуют в познающем субъекте. Аристотель утверждает, что и первичные, и вторичные качества существуют объективно, но первичные качества существуют актуально, а вторичные — потенциально, актуализируясь человеком в процессе познания.

Но в чувственном знании нет мудрости, так как предмет науки — необходимое. Поэтому знания не возникают из единичного, а выявляются благодаря единичному. Чувственные данные не есть источник знания, иначе душа не может быть формой форм. Для этого душа должна уже иметь в себе формы, которые она будет воспринимать. Пассивный разум обладает в себе потенциально всем знанием, и чувственные данные позволяют лишь актуализировать эти данные.

Аристотель различает два вида ума: ум пассивный и активный. Активный ум существует только в Боге. Он мыслит всегда и имеет знание в самом себе без какого-либо внешнего источника. Человек имеет пассивный ум. Поэтому он иногда мыслит, иногда нет. Для того чтобы познавать, человек должен получать источник знания из органов чувств и направлять пассивный ум в состояние деятельности, т. е. приближать свой ум к активному уму, познавать те формы, которые существуют в Боге.

Пассивный ум имеет знание потенциально, а активный, божественный, — актуально. Для актуализации знания необходимы данные органов чувств и активность разумного начала в душе. Пассивный ум, содержащий знание потенциально, — это материя ума, а ум активный — это форма ума. Только в Боге знание всегда актуально, поэтому божественный ум есть чистая форма, форма всех форм. В человеке знание без божественного актуального знания не существует. Поэтому Аристотель приходит практически к тому же выводу, к которому пришел и Платон, — что все знание существует в виде вечных и неизменных форм в Боге. В дальнейшем многие философы и христианские богословы не будут вследствие этого различать положения Платона и Аристотеля.

Аристотель впервые отчетливо поставил проблему истины. В трактате «О душе» он говорит, что истинное и ложное есть сочетание мысли. Но нельзя сделать вывод, что это логическая конструкция, не имеющая отношения к миру вещей. Поскольку бытие и мышление тождественны, сочетание мыслей должно соответствовать сочетанию вещей. Эта концепция, что истина есть соответствие взглядов тому, что имеет место в действительности («если связывают [связанное на деле], имеется истинное, если же такого связывания нет, то — ложное» (Мет., IX, 10)), стала называться классической концепцией истины.

Этика

Этика Аристотеля во многом вытекает из его психологии и основывается на его учении о видах души. Этическое учение изложено в трактатах «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика».

Этика относится к практическому знанию, занимающемуся деятельностью человека. Главной задачей этики является нахождение высшего блага человека, которым является счастье. Высшее благо должно быть самодостаточным, ни от чего не зависящим, а именно таковым и является счастье: «Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого» (Ник. эт., I, 5). Многие люди считают, что счастье состоит в неких удовольствиях, прежде всего — чувственных. Однако стремясь к таким удовольствиям, человек оказывается зависящим от чего-то внешнего и поэтому не обладает самодостаточным состоянием счастья. Следовательно, счастье может состоять только в состоянии души и непосредственно связано с добродетелью: «...счастье — это определенного качества деятельность души сообразно добродетели» (Ник. эт., I, 10). Добродетель же Аристотель понимает не так, как это принято в современной нам культуре — как некие положительные нравственные качества личности, противоположные порочности, — а как состояние человека, его природу: «...добродетель человека — это, пожалуй, такой склад души, при котором происходит становление доброе-

тельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело» (Ник. эт., II, 5). (Подобным образом можно считать добродетельными хорошо видящий глаз и быстроногого коня (см.: там же)). Человек, имеющий внутренние добродетели, никогда не совершит дурного поступка и не станет несчастливым из-за каких-нибудь жизненных превратностей: «...истинно добродетельный и здраво-мыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из возможных в данном случае поступков» (Ник. эт., I, 11).

Отвечая на вопрос о сущности счастья и, соответственно, добродетели, Аристотель исходит из двух положений: человек, во-первых, — существо духовное, а во-вторых — политическое, т. е. член некоего общества, государства. Поэтому для нахождения счастья необходимо исследовать как душевное устройство человека, так и устройство государства, в котором он живет. Для Аристотеля очевидно, что человек свободен, и в его власти быть добродетельным или порочным: «...добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том — и не совершать поступков» (Ник. эт., III, 7).

Этика Аристотеля основывается на его учении о душе. Аристотель насчитывает два вида добродетели. Растительная часть души, ответственная только за питание и рост, не имеет никакого отношения к добродетели: ведь, например, когда человек спит, невозможно определить, добродетелен он или нет, а растительная часть души исправно в это время действует. За добродетель ответственны разумная и животная части души. Животная часть хотя и не может рассуждать, но, тем не менее, как-то участвует в рассуждении — она может повиноваться суждению, а может и идти наперекор. Поэтому существуют два вида добродетели: «...одни добродетели мы называем мыслительными; мудрость, сообразительность и рассудительность — это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие — нравственные» (Ник. эт., I, 13). Добродетель «мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная рождается привычкой, откуда и получила название: от *этос* при небольшом изменении [буквы]»¹ (Ник. эт., II, 1).

¹ Иначе говоря, понятие τὰ ἠθικά (этика) Аристотель производит от слова ἦθος (нрав), которое, в свою очередь, считает связанным со словом ἔθος (привычка).

Добродетель *этическая* состоит, таким образом, в умении усмирять страсти и влечения, связанные с животной частью души, а *дианоэтическая* добродетель (добродетель разумной части души, от слова *διάνοια* — разум, рассудок) — в собственно мыслительной деятельности.

Аристотель возражает против сократовского интеллектуализма, по которому безнравственные поступки делают лишь от незнания. Согласно Аристотелю, в человеке существуют и воля, и разум, и одно к другому часто не сводится. Человек обязан контролировать свои эмоции.

Этические добродетели достигаются посредством воспитания, и в этом Аристотель видит главную функцию семьи и государства. Добродетель — это определенный вид совершенства, поэтому можно употреблять это понятие не только к поступкам, но даже и к предметам: добродетельным является то, что хорошо выполняет свое дело. Этические добродетели Аристотель видит в нахождении середины между избытком и недостатком, которые являются двумя пороками. Добродетелью же является находимая рассудком середина. Например, мужество — это добродетель, недостаток мужества — трусость, избыток мужества — безрассудство. Щедрость находится посередине между скупостью и мотовством; и то и другое — порок. У нескольких пороков не существует ни крайности, ни середины: например, убийство, воровство и т.п. Добродетелью является противоположность этим порокам. Поскольку добродетель как середина находится посредством разума, то необходимо быть беспристрастным по отношению к различным страстям: «Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно» (Ник. эт., II, 9).

Поступая согласно этическим добродетелям, человек обретает счастье, как показал Аристотель в самом начале «Никомаховой этики». Но все же это не полное счастье, которого может достичь человек, ведь, испытывая страсти, человек оказывается зависящим от чего-то внешнего. Поэтому истинное счастье должно основываться на самодостаточной природе человека, а такой является собственно разум: «...во внешнем оснащении [счастье от добродетели ума] будет нуждаться мало или, [во всяком случае], меньше, чем [счастье от нравственной добродетели]» (Ник. эт., X, 8). У щедрого есть потребность в деньгах, которыми он хочет делиться с другими, у мужественного — потребность в его силе; тот же, кто

мыслит, созерцает, ни в чем не испытывает нужды. Блаженство дается только мудростью, а не практичностью. Мудрость выше всех других добродетелей, мудрость — добродетель собственно разумной части души. Только Бог обладает этой добродетелью. Он созерцает Себя, поэтому высшей добродетелью (дианоэтической) человека является созерцание Бога: «...если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (Ник. эт., X, 7). Это — самая счастливая жизнь: «...насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том — и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе» (Ник. эт., X, 8).

Но добродетель не дается от природы, она достигается человеком посредством воспитания и образования в обществе. Только в нормальном обществе возможно воспитание добродетельного человека. Поэтому необходимо изучение государства — его сущности, разных видов государственных устройств, чтобы определить, какой тип государства наилучший.

Учение о государстве

Согласно Аристотелю, «человек по природе своей есть существо политическое» (Политика, I, 9), ведь люди всегда стремятся соединяться в общества. Прежде всего, мужчина и женщина соединяются в семью для продолжения рода. Государство возникает тогда, когда несколько семей объединяются в некоторое общежитие. Афины возникли потому, что все семьи, которые поклонялись богине Афине, объединились и образовали государство, которое назвали Афины. Поскольку все в природе стремится к благу как своей цели, то государство — это завершение, энтелехия семьи. Только в государстве человек может быть счастливым, тот, кто живет вне государства, наихудший из всех. Только в государстве реализуются нравственные добродетели, «так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения» (Политика, I, 10).

В природе всё строится по принципу господства и подчинения: тело подчиняется душе, подверженная аффектам часть души — ее разумной части, животные — человеку и т.д. Государство строится по тому же принципу, по которому строится семья, т.е. по принципу главенства одного ее члена (мужчины) и подчинения

ему других членов семьи (жены и детей). Добродетель жены — в ее молчаливости.

Государство строится по принципу подчинения одних его частей другим. По этому принципу Аристотель приводит классификацию государств. Государство делится по:

- количественному принципу (кто правит — большинство или меньшинство);
- качественному принципу (правильное и неправильное государство);
- имущественному принципу (кто правит — богатые или бедные).

Так как богатых всегда меньшинство, третий принцип совпадает с делением по количественному принципу.

В соответствии с этим Аристотель выстраивает три правильных и три неправильных вида государственного устройства.

Правильными являются монархия, аристократия и полития. Неправильные — тирания, олигархия и демократия (охлократия).

Принцип деления на правильные и неправильные государства Аристотель основывает на том, что государство нужно для того, чтобы дать людям счастье. В государстве есть законы, а власти обязаны применять эти законы в защиту государства и граждан. Гражданином же является тот, кто выполняет основные функции государственного устройства, т. е. участвует в законодательной, административной и судебной жизни и молится установленным в государстве богам. Поэтому могут существовать государства во благо гражданам или во благо властям.

Правильным будет государство, в котором один правитель (монарх) все свои силы употребляет во благо своих граждан. Такие государства существуют крайне редко, гораздо чаще существуют государства, в которых правят достойные люди, составляющие меньшую часть, — аристократия. Полития — это государство, которым управляет большинство людей. Этому большинству обязано подчиняться меньшинство, даже если оно с чем-то не согласно.

Есть и неправильные государства — те, где власти существуют сами для себя. Монарх может стать тираном, использующим власть для себя. Аристократия может стать олигархией, когда кучка богатых приобретает власть и использует ее, чтобы увеличить свои собственные богатства за счет других граждан. Бывает и так, что власть захватывает толпа (ὄχλος), не управляемая никаким началом, которая может лишь разрушать.

Отношение Аристотеля к существованию рабов явствует из его работ. Аристотель не отрицал рабство, считая, что оно свойственно человеку по природе. Раб — это тот, «кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать... приказания, но сам рассудком не обладает» (Полит., II, 13). Варвар, по определению, есть раб («варвар и раб по природе своей — понятия тождественные» (Полит., I, 5)), а эллин — человек свободный.

Литература

1. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
2. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1996.
3. *Маковельский А.О.* Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941.
4. *Платон*. Сочинения: В 4 т. М., 1990–1994.
5. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1983.

ГЛАВА IV

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Начало эллинистической философии совпадает с деятельностью Александра Македонского, с прекращением существования греческих городов-полисов и с образованием империи. Жизнь изменяется, нарушается привычный ее темп. Появление большей информации о жизни других народов, изменение образа жизни, во многом ее ухудшение, обилие войн, несчастий, болезней изменяют и философские акценты.

Раньше философия занималась или познанием природы, как у досократиков, или метафизическими вопросами — онтологией, гносеологией, как у Платона и Аристотеля. В философии эллинизма главенствующий характер приобретает интерес к человеку. Если в городе-полисе человек ощущал свою тесную связь с обществом и поэтому не мыслил своего счастья вне государства (как это видно на примере философий Платона и Аристотеля), то в огромной империи интерес государства к индивидуальному человеку ослабевает, каждый начинает ощущать себя одиноким перед лицом жизни с ее многочисленными бедами. Люди понимают, что никакое государство не поможет человеку в его бедах, что его счастье зависит только от него самого. Поэтому интерес в философских поисках смещается на исследование человеческой природы, индивидуальности, личности (хотя понимания личности в современном нам смысле в античности не было). В эллинистических философских построениях метафизические вопросы уступают место интересам этики. Все главные философские эллинистические системы — эпикуреизм (философия Эпикура), стоицизм (философия стоиков), скептицизм (философия скептиков) — направлены на решение одного вопроса: как человеку жить в условиях существующего мира? Разумеется, продолжают свое существование и Академия, и Ликей, но не они задают общий тон в философии. Выделяются школы эпикуреизма, скептицизма и стоицизма. Они возникли в одно время, существовали долго, даже после Рождества Христова, и закончили свое существование, когда по Европе распространилось христианство.

Скептицизм был реакцией на философию стоиков, и в меньшей степени — эпикурейства. Была еще одна философская школа — неоплатонизма, которая возникает позже, хотя школы Платона продолжают существовать и в эпоху эллинизма. Неоплатонизм — самая мощная философская школа первых веков христианства.

§ 2. Эпикур

Эпикур (341–270 гг. до Р.Х.) родился на острове Самос. В 306 г. до Р.Х. перебрался в Афины и купил сад на окраине города. В саду он основал свою собственную школу, она часто и называется Садам. Эпикур написал около 300 книг. Среди них — «О природе», «Об атомах и пустоте», «Об образе жизни». До наших дней эти произведения не дошли, но в книге Диогена Лаэртского помещены письма Эпикура Геродоту, Пифоклу и Менекею, а также небольшая работа «Главные мысли», из которых можно подробно и из первых рук узнать о сути учения Эпикура. В дальнейшем философия Эпикура нашла свое продолжение в учении римского философа Тита Лукреция Кара, изложенном в его основной книге «О природе вещей», доступной современному читателю.

Цель философии, по Эпикуру, указать путь человеку к счастью. Чтобы узнать, что такое счастье человека, нужно изучить природу человека, а для этого надо изучить природу вообще и исследовать познавательные способности человека, т. е. необходимы физика и теория познания, которую Эпикур называл каноникой.

В теории познания Эпикур был сенсуалистом и считал, что критерием истины являются ощущения. Ощущения являются основой знания, они дают нам истинную картину мира и ошибаться не могут. Повторяющиеся ощущения образуют некий оттиск в душе, на основе которого возникает понятие воспринимаемого предмета. Эти понятия тоже истинны, а мысли о понятиях, т. е. умозаключения, могут быть ошибочными.

Указав истинный — сенсуалистический — путь познания, Эпикур разрабатывает учение о природе. Физику он основывает на атомистической философии Демокрита и, как и свой предшественник, считает, что все тела состоят из атомов, которые находятся в постоянном движении. Атомы чрезвычайно малы, и поэтому их нельзя увидеть. Между атомами — пустота, и поэтому скорости движения всех атомов одинаковы. Если бы пустоты не было, невозможно было бы движение. Механизм движения атомов нахо-

дится в самих атомах. Атомы существуют, поскольку если бы тела делились до бесконечности, то они исчезли бы. Все изменения в телах происходят из-за перемещения атомов. Число атомов бесконечно, бесконечна и Вселенная. В самом деле, пишет Эпикур, «что имеет предел, то имеет край; а край — это то, на что можно смотреть со стороны; стало быть, края Вселенная не имеет, а значит, и предела не имеет. А что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно» (Диог. Лаэрт., X, 41). Вселенная вечна, ведь ничто не возникает из ничего и не уничтожается в ничто.

Миров, подобных нашему (т. е. нашей Земле), бесконечное множество. Другие миры тоже состоят из атомов. Между этими мирами находятся боги. Боги существуют не в мире, а между мирами, и поэтому на наш мир не влияют. Так как боги не влияют на наш мир, на нас, то и обратной связи не существует. Всякое поклонение богам — бессмысленно, боги совершенно блаженны, поэтому бояться богов бессмысленно. Бог как «существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (Диог. Лаэрт., X, 139). Свое учение о боге Эпикур сознательно противопоставил взглядам толпы: «Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, — ибо высказывания толпы о богах — это... домыслы, и притом ложные», — пишет он в письме к Менекею (Диог. Лаэрт., X, 123). Понятно, что последовавшее обвинение Эпикура в атеизме было вполне логичным для языческого общества, обвинившего ранее в атеизме Анаксагора и Сократа. Цицерон так писал об Эпикуре: «Да насмехается же над нами этот человек, не столько остроумный, сколько беззастенчиво позволяющий себе писать все, что ему угодно. Какая ведь может быть набожность, если боги не заботятся о человеческом? Может ли быть такое живое существо, которое бы ни о чем не заботилось?.. То, что он говорил о бессмертных богах, он говорил ради того, чтобы не подвергнуться осуждению»¹. Следует признать логику в этом обвинении: если боги никак не влияют на жизнь людей, ничего о них не знают и молитвы богам поэтому не имеют никако-

¹ Цицерон. О природе богов, 1, 44 // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 99–100.

го смысла, то такое богословие по сути действительно сближается с атеизмом. Впрочем, под атеизмом в эпоху поздней античности понималось не неверие в богов в том смысле, в каком понимаем это мы, христиане, а простой отказ от совершения религиозных обрядов — прежде всего жертвоприношений. С этой точки зрения христиане тоже казались древним римлянам атеистами, поскольку отказывались поклоняться идолам.

Быть счастливыми людям мешает постоянный страх — перед небесными явлениями, перед богами и перед смертью. Чтобы избавить людей от всех видов страха, и необходима философия. «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни незрелым, ни перезрелым, — пишет Эпикур Менекею. — Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно» (Диог. Лаэрт., X, 122). Страх перед небесными явлениями возникает вследствие незнания людьми их причин и сущности. Согласно Эпикуру, все протекающие в мире процессы имеют причинно-следственный механизм, всё можно объяснить и понять. Узнав естественную причину некоего явления, человек побеждает страх перед ним.

Смерти тоже бояться не надо, так как жизнь и смерть никогда не соприкасаются. «Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют» (Диог. Лаэрт., X, 125). Удивительно, что люди боятся смерти — того, чего никогда не могут знать. Кроме того, смерти бояться не надо, так как душа, как и тело, состоит из атомов, и со смертью распадаются на атомы и тело, и душа. Душа смертна, и загробной жизни не существует. Поэтому смысл и цель жизни — в самой жизни. Этот смысл Эпикур находит в том, чтобы избегать страданий, получать наслаждение.

Эпикур ищет свободу от страданий тела и от смятений души. В этом истинное наслаждение. Это достигается философией, поэтому философией заниматься не поздно никогда. Философия указывает, что надо искать не временных удовольствий: в еде, вине, в других телесных удовольствиях, — они либо скоро кончатся, либо могут превратиться в свою противоположность, как, например, болезни от переедания. Телесные удовольствия ограничены и

непостоянны. Поэтому душевные наслаждения, душевный покой выше телесных, так как душевный покой может быть постоянным. Душевное выше телесного потому, что включает в себя не только настоящее (как телесное), но и прошлое, и будущее. Будучи сильнее и выше, душа может повлиять и на телесное состояние, т. е. телесные страдания могут быть успокоены душой и даже переведены в разряд удовольствий.

Нельзя жить приятно, не живя разумно, умеренно и справедливо. Для того, чтобы достичь удовольствий, необходимо избавиться от страданий и страстей. Идеал эпикурейского мудреца — человек, который может побеждать страсти своей души. Человек должен умерять свою плоть. Для этого Эпикур приводил такое разделение всех наших нужд. Удовольствия бывают трех видов:

- 1) естественные и необходимые;
- 2) естественные и не необходимые;
- 3) неестественные и не необходимые.

«Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например питье при жажде; естественными, но не необходимыми — те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол; не естественными и не необходимыми — например, венки и почетные статуи», — поясняет Диоген Лаэртский (X, 149).

Над входом в Сад Эпикура висела надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо. Здесь удовольствие — высшее благо». И когда кто-нибудь входил в сад Эпикура, заинтересовавшись вывеской, то этому гостю в качестве угощения подавали простую ячменную кашу и воду. Это — истинное эпикурейство. Человек, который победил в себе страсти, становится независим от них. Такой человек становится счастливым, приобретает состояние атараксии, т. е. свободы от аффектов и страстей.

Эпикурейский мудрец — это человек, который имеет определенные убеждения, соответствующие эпикурейской философии, имеет страсти, свойственные человеку, но умеет побеждать их, верен дружбе, на правящем посту не будет тираном, не раболепствует перед судьей и тираном и т.п.¹

¹ Свят. Григорий Богослов так писал об Эпикуре: «Эпикур, хотя усиливался доказать, что удовольствие есть награда за подвиги добродетели и что наслаждение есть конец всех благ для человека, однако же, чтобы не подать мысли, будто для какого-то удовольствия хвалит удовольствие, вел он себя благопристойно и целомудренно, чтобы подкрепить учение свое

Еще при жизни Эпикура его считали чревоугодником, развратником и т.д. Говорили, что его будто бы два раза в день рвало с перекорму, что он путался с гетерами и других стремился ввести в свою «ночную философию». «Но все, кто такое пишут, — не иначе как рехнулись», — однозначно указывает Диоген Лаэртский на чрезвычайную доброту и благочестие Эпикура (Диог. Лаэрт., X, 9). Да и сам Эпикур указывал на свое отношение к наслаждениям: «Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное — ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо» (Диог. Лаэрт., X, 129–130). И тем не менее слава об Эпикуре как о философе — «прожигателе жизни» надолго его пережила, и даже сейчас термин «эпикурейство» употребляют как синоним гедонистического отношения к жизни. Почему так получилось? Видимо, потому что многие знакомились с учением Эпикура лишь понаслышке. Они слышали, что он учит о наслаждении как цели жизни, но поскольку сами они понимали под наслаждением чревоугодие и разврат, то и делали отсюда выводы о соответствующем поведении Эпикура. Таким образом, можно сказать, что отрицательное отношение к Эпикуру говорит плохо, скорее, о современных ему критиках Эпикура, чем о самом этом философе.

§ 3. Стоицизм

Философию стоиков обычно принято делить на три периода:

1. Древняя Стоя: с IV в. до Р. Х. по II в. до Р. Х.;
2. Средняя Стоя: со II в. до Р. Х. по I в. до Р. Х.;
3. Новая Стоя: с I в. до Р. Х. по III в. после Р. Х.

Основатель школы, Зенон Китийский, родился в городе Китии на о. Крите в 336/3 г. до Р. Х. Умер в 262/4 г. до Р. Х. В молодости

добрыми нравами» (*Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. М., 1994. С. 192).*

занимался торговлей, плавал на кораблях. Однажды его корабль плыл с грузом из Финикии в Пирей и потерпел крушение, Зенону удалось спастись. Так он оказался в Афинах. Зайдя как-то в книжную лавку, он купил книгу Ксенофонта «Воспоминания о Сократе» и тут же прочел ее. Пораженный прочитанным, он спросил у продавца, где можно найти такого человека, как Сократ? В этот момент мимо книжной лавки проходил известный философ, представитель кинической школы Кратет, и продавец указал на него. Зенон пошел за Кратетом и впоследствии благодарил судьбу за кораблекрушение. У Кратета он учился, но потом разошелся с ним.

Впоследствии Зенон организовал свою школу. Злые языки говорили, что «вся его философия написана на конце собачьего хвоста» (намек на киников, у которых учился Зенон). Зенон любил находиться в одиночестве, так как внешне был весьма нескладен, и поэтому школу хотел основать там, где меньше всего людей. В Афинах было такое место, которое жители города избегали. Это место находилось возле Пестрого портика («Пестрый портик» по-гречески Ποικίλη στοά). Когда правили 30 тиранов, в этом месте были убиты 1400 человек и там же захоронены. Это место считалось у афинян плохим, и его никто не посещал. Здесь Зенон и основал свою школу. Перу Зенона принадлежат много произведений: «О жизни, согласной с природой», «О страстях», «О порыве, или О человеческой природе» и многие другие, но ни одно до нас не дошло, сохранились лишь фрагменты.

Преемниками Зенона в руководстве Стоей стали Клеанф (331/30—233/32 гг. до Р. Х.) и Хрисипп (281/277—208/205). Хрисипп — самый плодовитый философ древней Стои, написал 705 работ. Их работы также не сохранились. Эти три философа заложили общие принципы стоической философии. После них стоическая философия у представителей Средней Стои — Панеция и Посидония — несколько сближается с платонизмом. Возникновение Новой Стои связано с проникновением стоицизма в римскую среду. Основные представители римского стоицизма — Сенека (ок. 5 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.), Эпиктет (ок. 50 г. — ок. 140 г.) и император Марк Аврелий (121—180 гг.). Перу Сенеки принадлежат разные, в том числе и художественные, произведения: «Нравственные письма к Луциллию», «О милосердии» и др. Марк Аврелий знаменит работой «К самому себе». Эпиктет не писал трактатов, до нас дошли «Беседы», записанные его учеником. Интерес к стоической философии в Риме был настолько распространен, что мы видим

самых разнообразных представителей: Эпиктет — раб, Марк Аврелий — император.

Стоики, как и эпикурейцы, делили философию на логику, физику и этику. Образно Зенон сравнивал всю философию с яйцом: логика — скорлупа, физика — белок, этика — желток. Логика есть исследование речи (от слова «логос» — слово). Стоики разработали и искусство определения, и риторику, и силлогистику, но больше всего уделяли внимание грамматике и учению о знаках, т. е. симеотике, тесно связанной с их теорией познания. В гносеологии стоики были последовательными сенсуалистами. Они считали, что *все* наши познания происходят посредством органов чувств. Только что родившийся человек имеет душу, подобную чистому папирусу, на котором впоследствии посредством ощущений записывается знание. На основе ощущений формируются представления, среди них выделяются те, которые повторяются, таким образом образуются понятия. В объективном мире их нет. Эти понятия являются лишь знаками материальных вещей. Понятие — имя предмета и реально не существует.

Мир познаваем, и истинное знание о нем возможно. Критерием истинного познания является схватывающее (каталептическое, от греч. *κατάληψις* — схватывание) представление. Но стоики считали, что бывают и ошибочные восприятия: галлюцинации, сон, невменяемость, опьянение. Истинное знание дают лишь схватывающие представления — те, которые удовлетворяют разного рода критериям: человек должен бодрствовать, быть трезвым, находиться на должном расстоянии от познаваемого предмета, туман не должен искажать наблюдаемый предмет, органы чувств должны находиться в нормальном состоянии и т.д.

В отличие от эпикурейцев, стоики считали, что мир один и един. Эпикурейцы утверждали, что мир состоит из атомов, а между атомами — пустота, стоики же говорили, что пустоты нет. Весь мир пронизывает духовная субстанция — пневма (*πνεῦμα* — дух), которая объединяет мир, дает ему жизненное начало, является проводником и носителем судьбы, или разума — движущей причины и цели развития мира. Если у эпикурейцев мир случаен, зависит от хаотического движения атомов и никакой цели развития нет, то у стоиков мир развивается целесообразно. Пневма — это божественный дух, но он материален и состоит из огня и воздуха. Стоики опирались на философию Гераклита и считали, что субстанциальной первоосновой всего является огонь. Мир состоит из четырех

элементов: огня, воздуха, земли, воды. Все возникает из огня и по прошествии мирового года, равного 10 800 лет, вновь сгорает.

Таким образом, в мире существует разумное направляющее начало, которое является и причиной, и целью движения мира, действует судьба, которой невозможно избежать. Все в мире совершается по причинно-следственным связям, нет никакой случайности, есть полное и всепроницающее провидение. Мир движется к некоей цели, которая заложена в божественном материальном духе. Стоики считали материальное начало единственным и достаточным началом этого мира. Это духовное начало разумно, и целью философии и логики является постижение этого разумного начала.

Пневма пронизывает весь органический и неорганический мир и определяет все развитие мира, в том числе любой вещи этого мира. В Логосе (пневме) содержится замысел обо всем мире, о каждом его предмете, т. е. в мировом Логосе имеются так называемые «семенные логосы» (*λόγοι σπέρματικοί*), определяющие развитие соответствующих предметов. Этот термин будет впоследствии активно использоваться в философии, войдет он и в христианскую философию.

Миром правит разумное начало, Бог, поэтому целью развития мира является разумная цель. Стоики предлагают и доказательства существования Бога. Клеанф, например, рассуждает следующим образом: «Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинует. Тем более, наблюдая столь великие передвижения и столь великие изменения многих связанных между собой вещей, связи между которыми в течение безмерного и бесконечного времени никогда ни в чем не нарушаются, необходимо признать, что все великие передвижения в природе управляются неким умом»¹. Согласен с ним и Хрисипп: «Если, — говорит он, — есть нечто такое во вселенной, чего ум человека, человеческий рассудок, сила, могущество сделать не могут, то определенно тот, кто это сделал, лучше человека. Но человек не мог создать небесные тела и все то, чему присущ вечный распорядок. Следовательно, тот, кто все это создал, лучше человека. Почему же не сказать, что это бог? Ведь

¹ Цицерон. О природе богов, II, 15 // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 105.

если богов нет, то что может быть во вселенной лучше человека? Ибо только в нем одном есть разум, превосходнее которого ничто не может быть. Но было бы безумным высокомерием со стороны человека считать, что лучше его во всем мире нет. Значит, есть нечто лучшее, значит, есть бог»¹.

Но почему тогда в мире существует зло? Ведь миром правит благое начало, и цель жизни — тоже благо. Стоики ставят впервые вопрос об оправдании разумного начала и дают следующие ответы. Во-первых, если бы не было зла, мы не замечали бы добра, так как все познается благодаря противоположному себе. Во-вторых, то, что нам кажется злом с нашей точки зрения, вполне может быть добром с точки зрения мировой судьбы. Пример: солдат и армия. Гибель солдата — зло для этого человека и его родственников, но посредством этого зла достигается победа в сражении, что является уже благом. В-третьих, зло необходимо для того, чтобы мы его преодолевали и достигали таким образом свободы от страстей. В-четвертых, источник зла — в материи, ведь поскольку кроме духовного, разумного начала, существует начало материальное, то источник зла — слепая материя.

Каким образом в мире, где правит всемогущая судьба, должен вести себя человек? Есть ли у человека свобода и свобода воли? Казалось бы, человек не может быть свободным, ведь все предопределено божественным разумом. Но человек имеет разум, который есть часть логоса, управляющего миром. И поэтому человек может познать логос, но не воздействовать на него, он может быть свободным в том смысле, что подчиняет себя Судьбе. Судьба ведет любого человека, отличие мудреца от глупца в том, что «умного судьба ведет, а глупого — тащит». Свобода — это познанная и осознанная необходимость. Этот стоический взгляд на мир повторится впоследствии в философии Спинозы и философии марксизма. Стоический мудрец должен полностью избавиться от всех страстей, страсти не должны иметь обиталища в человеке. Для этого нужно жить в соответствии с разумом, природой. Идеал жизни без страсти у стоиков — апатия (*ἀπάθεια*, бесстрастие).

Для борьбы со страстями стоики разработали некоторую классификацию страстей, деля их на четыре вида: печаль, страх, вожделение и удовольствие. *Печаль* в человеке возникает вследствие

¹ Цицерон. О природе богов, II, 15 // Цицерон. Философские трактаты. С. 105–106.

того, что, по его мнению, дела идут не так, как он того хотел бы; например, сострадание — это печаль в связи с незаслуженными страданиями невинных людей, зависть — печаль в связи с благополучием других людей и т.п. *Страх* — это предчувствие зла; например, тревога — страх перед неизвестным, стыд — страх перед дурной славой и т.п. *Вожделение* — это стремление неудовлетворенной души; например, гнев, негодование, любовь и т.п. *Удовольствие* — это возбуждение себя тем, что представляется желанным; например, восхищение, злорадство, наслаждение и т.п. По мнению стоиков, все эти страсти неразумны. Ведь к чему бояться того, чего не миновать, зачем печалиться или гневаться по поводу того, что неизбежно? Нужно принимать всё как есть, без гнева и пристрастия, полностью полагаясь на неумолимую судьбу, диктуемую мировым Логосом.

Эти идеи стоицизма, особенно отчетливо высказанные в работах римских стоиков, были весьма созвучны идеям христианства. Решение проблемы соотношения свободы человека и божественного предопределения, поиск методов борьбы со своими порочными страстями ранние христианские философы часто искали в работах стоиков. Действительно, сходные метафизические и онтологические принципы стоицизма и христианства позволяли христианам находить ответы в работах античных философов. И вплоть до III в. именно стоицизм был той философской системой, которая представлялась наиболее близкой христианству, пока работами Оригена, отцов-каппадокийцев, блаж. Августина не был совершен поворот к платоновским и аристотелевским идеям.

§ 4. Античный скептицизм

Общие положения

Античный скептицизм был одним из наиболее влиятельных течений в философии на протяжении многих и многих веков — с IV в. до Р.Х. по III—IV вв. после Р.Х. Основателем античного скептицизма по традиции считается Пиррон, который родился в Элиде в 360 г. до Р.Х. и прожил 90 лет. Пиррон относится к тем философам, которые не писали философских трактатов, — как Сократ, своей жизнью показывая суть своей философии. Все, что известно о нем, по большей части изложено в книге Диогена Лаэртского. Из нее мы узнаем, что Пиррон воздерживался от любых суждений, т. е. у него были сомнения в познаваемости сущности вещей. И, будучи

последовательным философом, он стремился во всей своей жизни следовать этому учению. Как указывает Диоген Лаэртский, «в согласии с этим вел он и жизнь свою, ни к чему не уклоняясь, ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, будь то телега, круча или собака, но ни в чем не поддаваясь ощущениям, от опасностей его уберегали следовавшие за ним друзья» (Диог. Лаэрт., IX, 62). Это довольно-таки странное высказывание, потому что, как мы увидим, оно противоречит сути скептической философии. Вначале Пиррон занимался живописью, сохранилась картина, написанная им довольно посредственно. Жил в уединении, редко показываясь даже домашним. Жители Элиды его уважали за ум и избрали верховным жрецом. Этот факт вновь вызывает у нас некоторые раздумья — непонятно, как человек, будучи столь экстравагантным в поведении, мог стать верховным жрецом. Более того — ради него постановили освободить от податей всех философов. Далее Диоген Лаэртский пишет, что не раз он уходил из дому, никому ничего не сказав, и бродил с кем попало. Однажды его друг Анаксарх попал в болото, Пиррон прошел мимо, не подав руки. Все его бранили, но Анаксарх восхвалял. Он жил со своей сестрой, повивальной бабкой, носил на базар продавать кур и поросят.

Диоген Лаэртский упоминает о таком случае: когда Пиррон плыл на корабле и вместе со своими спутниками попал в бурю, то все стали паниковать, лишь один Пиррон, указав на корабельную свинью, которая безмятежно хлебала из своего корыта, сказал, что именно так надо вести себя истинному философу.

Об ученике Пиррона Тимоне мало известно: только то, что он был поэтом и свое учение излагал в форме стихов, силл. В дальнейшем скептические идеи стали развиваться в платоновской Академии во II в. до Р.Х. Ученики Платона по-своему развили учение основателя Академии. Схолархи Карнеад и Аркесилай, считая себя истинными платониками, стали развивать тему критики сенсуализма и пришли к выводу, что истина непознаваема. Произведения Карнеада и Аркесилая не сохранились. Странником академического скепсиса является древнеримский оратор и философ Цицерон. До нас дошли многие его работы, где он излагает свое понимание академического скептицизма. Также с академическим скептицизмом мы можем ознакомиться в работе блаж. Августина «Против академиков», где он критикует их учение.

В дальнейшем пирронизм возрождается в I в. до Р.Х. у Энесидема и Агриппы и затем уже во II в. после Р.Х. у Секста Эмпирика,

систематизатора и, возможно, наиболее талантливого представителя пирронизма. Секст Эмпирик написал две работы — «Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых». Элементы скептицизма можно найти у знаменитого врача II в. Галена, который был уверен, что хороший врач должен быть философом.

Античный скептицизм, как и вся эллинистическая философия, ставила прежде всего этические вопросы, считая главным решение проблемы, как жить в этом мире, как добиться счастливой жизни. Обычно считают, что скептицизм — это прежде всего сомнение в познаваемости истины, и поэтому сводят скептицизм только к теории познания. Однако в отношении пирронизма это совсем не так. Сомнение в возможности познания истины в пирронизме, разумеется, есть, однако оно играет вспомогательную роль для решения этических вопросов.

Секст Эмпирик делит все философские школы на две группы: догматические и скептические. Догматиков он также делит на собственно догматиков и академиков. Догматики и академики считают, что вопрос об истине они уже решили: догматики, т. е. последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и др., утверждают, что они истину нашли, а академики утверждают (тоже догматически), что истину найти невозможно. Ищут же истину только скептики. Поэтому, говорит Секст Эмпирик, существуют три главнейших рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Диоген Лаэртский пишет, что, кроме названия «скептики» (от *οἰήτορας*, «рассматривать, исследовать»), их еще называли апоретиками (от слова «апория»), дзететиками (от *ζητέω*, «искать») и эффектиками (от *ἐπέχω*, «воздерживаться от суждения») (Диог. Лаэрт., IX, 70).

Начало скептической философии Секст Эмпирик находит в способности человека сомневаться. Сомневается же человек потому, что у него имеется скептическая способность: «Скептическая способность есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление мыслимому; отсюда, вследствие равносильности в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения (*ἐλοχή*), а потом к невозмутимости (*ἀταραξία*)» (Секст. Три книги Пирроновых положений, 8). «Воздержание от суждения, — продолжает Секст, — есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем» (там же, 10). Отметим, что Секст говорит о скептической способности, и ни разу — о догматической, показывая, что

быть скептиком, сомневаться — естественно для человека, догматиком же быть противоестественно.

Таким образом, метод скептицизма состоит в том, что скептик старается рассмотреть все явления и всё мыслимое, выясняет, что эти явления и понятия могут быть воспринимаемы разным способом, в том числе и противоположным, доказывает, что таким образом возникает противоречие, так что одно суждение будет равносильно другому суждению. Вследствие равносильности суждений о противоположных вещах и речах скептик принимает решение о воздержании от суждения о чем угодно, а затем приходит к невозмутимости — атараксии, т. е. к тому, что искали стоики. Каждый из этих этапов у скептиков был тщательнейшим образом разработан. Воздержание от суждений часто называют античным термином «эпохе».

Итак, первой задачей пирроника является противопоставление всего друг другу любым возможным способом. Поэтому скептик противопоставляет всё: явление — явлению, явление — мыслимому, мыслимое — мыслимому. Для этих целей Энесидем разработал десять способов аргументации, так называемых тропов, а Агриппа добавил еще пять. Часто этими тропами ограничивают рассмотрение скептицизма, и этому есть серьезные причины. В них действительно заключены основы античного пирронизма. Однако, как мы видели, такого рода рассуждения играют вспомогательную роль для достижения более важной цели — атараксии.

Спор об этой философии возник при жизни самих скептиков, их упрекали в том, что скептицизм нежизнеспособен: для того чтобы жить и действовать, необходимо в чем-то быть твердо уверенным. Если во всем сомневаться, то ничего невозможно сделать. Как указывалось ранее, еще Аристотель заметил это внутреннее противоречие скептицизма: «А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет?» (Мет., 4, 4). Однако Секст Эмпирик пишет нечто совершенно противоположное — что скептик принимает свою философию для того, чтобы не остаться всецело бездеятельным (Секст. Три книги... 23). Скептик ориентируется только на явления и отказывается от познания сущности вещей. То, что для него несомненно, — это явление. Как говорил Тимон, «что мед сладок, я не утверждаю, но что он таким кажется, я допускаю» (Диог. Лаэрт., IX, 105). Поэтому скеп-

тик действует, опираясь на явления и не раздумывая, что за ними стоит, в чем их смысл и т.д. Догматик же, наоборот, утверждает некоторые положения о сущности этих явлений, а они могут быть и ошибочными, что показывает различие догматических школ. И что получится, если человек начинает действовать в соответствии с ошибочной философией? Это приведет к печальным последствиям. Если же опираться в своей философии только на явления, на то, что несомненно, то деятельность будет иметь прочную основу.

Это положение Секста Эмпирика имеет и другие корни. В это время в Греции существовали три медицинские школы: методическая, догматическая и эмпирическая. Врач Секст принадлежал к школе эмпириков, о чем говорит его имя. К этой же школе принадлежал и знаменитый врач Гален. Эмпирики утверждали, что не надо заниматься поисками первоначал болезней, не нужно определять, чего больше в человеке: земли или огня, воды или желчи, как это предлагали врачи-догматики, а нужно руководствоваться опытом, смотреть на симптомы болезни и избавлять от них больного. При лечении больных этот метод давал хорошие результаты, однако врачи-эмпирики желали лечить не только тело, но и душу. Главной болезнью души является догматизм, ибо он мешает человеку достичь счастья, и поэтому от догматизма надо лечить. Человека надо лечить от того, в чем он заблуждается, — что можно познать суть вещей.

Скептические тропы

Рассмотрим те скептические аргументы, которые выдвигают пирроники. Вначале о тропах Энесидема. Их десять, они в основном охватывают чувственную сторону познания. Перечень этих тропов дают Диоген Лаэртский и Секст Эмпирик. Порядок изложения у них несколько различен, мы будем следовать Сексту Эмпирику.

Первый троп основывается на разнообразии живых существ и их познавательных способностей. Обычно философы утверждают, что критерием истины является человек, т. е. он мера всех вещей (Протагор) и только он может познать истину. Скептик справедливо спрашивает, а почему, собственно, человек? Ведь человек познает окружающий мир благодаря органам чувств. Но разнообразие животного мира показывает, что у животных также имеются органы чувств, и они отличаются от человеческих. Почему мы считаем, что человеческие органы чувств дают более истинную картину мира, чем чувства животных? Например, «как можно сказать,

что при осязании получают одинаковое впечатление [животные] и черепахообразные, и имеющие обнаженное мясо, и снабженные иглами, и оперенные, и чешуйчатые? И как могут получать одинаковое восприятие слуха и те, у кого слуховой орган весьма узок, и те, у кого он весьма широк, и те, у кого уши волосатые, и те, у кого они гладкие?» (Секст. Три книги... 49–50). Поэтому считать себя критерием познания истины человек не имеет права. «Если же в зависимости от разницы между живыми существами являются различные представления, судить о которых невозможно, то необходимо воздерживаться от суждения о внешних предметах» (там же, 61).

Второй троп: философ делает предположение: допустим, все же, что человек является критерием истины, «что люди достойны большего доверия, чем неразумные животные» (там же, 79). Но людей много, и они разные. Существуют скифы, греки, индийцы. Они по-разному переносят холод и жару, пища для одних полезная, для других — вредная и т.д. Люди разнообразны, и поэтому нельзя сказать, какой именно человек правильно воспринимает внешние предметы.

Третий троп: даже если допустить, что можно найти человека, который является критерием истины, то и это не поможет познать сущность вещи. Ведь у каждого человека много органов чувств, которые могут по-разному давать картину окружающего мира. «Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сладок ли он действительно или неприятен» (там же, 92). У человека только пять органов чувств, а возможно, что существуют некоторые качества предметов, невоспринимаемые ни одним из этих органов, подобно тому, как слепой от рождения не знает ничего о цветах, а глухой — о звуках.

Четвертый троп: один и тот же предмет может восприниматься по-разному в разных обстоятельствах, в различных ситуациях, «в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости» (там же, 100). Например, для влюбленного женщина кажется красивой, для другого — обычной. «Вино кажется кислым тем, кто поел перед этим фиников или фиг, и сладким — поевшим ранее орехов или гороха». Отсюда также вытекает воздержание от суждения.

Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояний и мест. Например, башня издали кажется маленькой, а вблизи —

большой. Одно и то же пламя светильника тусклое на солнце и яркое — в темноте. Коралл в море мягкий, а на воздухе — твердый. Можно сказать лишь то, каким кажется предмет в связи с тем или иным положением, или расстоянием, или местом, каков же он по природе — познать нельзя.

Шестой троп «находится в зависимости от примесей», пишет Секст (там же, 124). Никакой предмет или явление не воспринимается сам по себе, обособленно, но всегда в совокупности с чем-либо. Например, «один и тот же звук кажется иным в соединении с редким воздухом и иным в соединении с густым» (там же, 125). Ароматы опьяняют в бане сильнее, чем в обыкновенном воздухе и т.д. Поэтому в силу примесей чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Вывод тот же — воздержание от суждения.

Седьмой троп «касается отношений величины и устройства подлежащих предметов» (там же, 120). Один и тот же предмет может выглядеть по-разному в зависимости от того, большой он или маленький, разбит он на составные части или является целым. Например, «песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу они производят мягкое ощущение», «опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми»; «вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком, расслабляет тело» и т.д.

Восьмой троп «говорит об отношении к чему-нибудь» (там же, 135). Скептик утверждает, «что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе». Например, всякий, кто выносит какое-нибудь суждение о чем-либо, говорит это по отношению к самому себе, к своим ощущениям, к своему образу мыслей и т.п. И вообще, все существует «по отношению к данной примеси, данному способу, данному составу, определенной величине и определенному положению».

Девятый троп касается постоянно или редко встречающегося. «Солнце, конечно, должно поражать нас гораздо больше, чем комета, — пишет Секст Эмпирик, — но так как мы видим солнце постоянно, а комету редко, то мы поражаемся кометой так, что считаем ее даже божественным знамением, солнцем же не поражаемся нисколько» (там же, 141). То, что встречается реже, нас поражает больше, чем то, что встречается часто, даже если оно по сути своей событие весьма обыденное.

Десятый троп связан с вопросом нравственности и находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, верований и догматических положений разных народов. Секст приводит примеры, где показывает, что у разных народов свои представления о добре и зле, о приличном и неприличном, разные религиозные верования, законы и обычаи. Например, «некоторые из эфиопов татуируют маленьких детей, мы же нет; и персы считают приличным носить длинную разноцветную и длинную до пят одежду, для нас же это неприлично» (там же, 148) и т.д.

Как видно из изложенного, тропы Энесидема отмечают самопротиворечивость чувственного познания и являются, таким образом, ответом на сенсуалистическую гносеологию. Но и рационализм, согласно скептикам, не может привести нас к истине, и об этом говорят тропы Агриппы.

Первый троп — о разноречивости. Он свидетельствует о том, что существует огромное разнообразие философских систем, люди не могут договориться и найти истину, отсюда следует, что если до сих пор нет ни в чем согласия, то нужно пока воздерживаться от суждения.

Второй троп — об удалении в бесконечность. На основании его скептик утверждает: все, что мы приводим в доказательство истинности некоего положения, тоже должно быть доказано, если мы считаем его истинным, а оно, в свою очередь, также должно быть доказано и т.д. Таким образом, выстраивается бесконечная цепь доказательств, мы не знаем, откуда начать обоснование, и поэтому воздерживаемся от суждения.

Третий троп называется «относительно чего», при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к тому, кто судит о предмете или созерцает его, и к самому созерцаемому или познаваемому предмету. В познании предмета всегда участвует субъект познания, нет субъекта без объекта и наоборот. Когда мы о чем-нибудь судим, то вмешиваемся в то, о чем судим, и поэтому мы не можем судить о предмете самом по себе, так как он сам по себе не существует, а существует только для нас.

Четвертый троп — о предположении. Если философ желает избежать удаления в бесконечность, то он догматически предполагает, что некоторое положение является истинным само по себе. Но скептик не соглашается на такую уступку, считая, что это именно уступка, положение принимается без доказательства и поэтому не может претендовать на истину.

Пятый троп — о взаимодоказуемости: чтобы избежать бесконечности в доказательстве, философы часто впадают в ошибку взаимодоказуемости. Одно положение обосновывают при помощи другого, которое в свою очередь обосновывается при помощи первого.

Все эти тропы скептики применяют при рассмотрении любого философского вопроса, чему посвящены все остальные страницы книги Секста Эмпирика. Секст доказывает, что необходимо воздерживаться от суждения по вопросам о критерии добра и зла, познания истины, существования Бога или богов, о существовании причин и следствий, о том, что такое время и место, определение и доказательство и т.д. Например, проблема причинности: существует причина или не существует? Вначале Секст Эмпирик доказывает, что причина существует, ибо трудно предположить, что существует какое-нибудь действие без его причины, тогда все было бы в полном беспорядке. Но с наименьшей убедительностью он доказывает, что никакой причины нет. Ибо прежде чем помыслить какое-нибудь действие, мы должны знать, что есть причина, которая порождает это действие; а для того, чтобы знать, что есть причина, мы должны знать, что есть некое действие, причиной которого оно является, т. е. мы не можем ни причину, ни действие помыслить отдельно, они соотносительны друг с другом. Поэтому, чтобы помыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно раньше познать причину. Из этой взаимодоказуемости выходит, что мы не можем знать ни причину, ни действие. Далее, для каждой причины должна существовать причина этой причины и так до бесконечности. Еще аргумент: причина или сосуществует с действием, или предшествует ему. Но если причина существует раньше действия, то она не является причиной этого действия, ведь причина непосредственно связана с действием; не может причина быть и одновременной с действием, ведь действие происходит после причины. Таким образом, поскольку можно доказать и что причина есть, и что причины нет, необходимо воздерживаться от суждения по этому вопросу.

Скептицизм и христианство

Несколько слов о том, как античный скептицизм взаимодействовал с зарождающимся христианством. Можем ли мы сказать, что скептицизм мешал или способствовал распространению христи-

анства? Некоторые историки философии считают, что античный скептицизм подготовил почву для того, чтобы семя христианства благодаря проповеди апостолов упало на благоприятную почву. Скептические взгляды в первые годы после Р. Х. настолько были распространены среди античных мыслителей, что любое высказывание могло восприниматься как вполне возможное. Скептицизм вполне мог подготовить античный мир к пониманию фразы: «Верую, ибо абсурдно». Поэтому можно сказать, что скептицизм играл подготовительную роль для распространения христианства в Европе, разрушая античное доверие только разуму.

Отношение христианских богословов к скептицизму было различным. С одной стороны, раннехристианский писатель Лактанций считал скептицизм хорошим введением в христианство, ведь скептицизм показывает слабость нашего разума, он доказывает, что разум не может своими силами познать истину, для этого необходимо откровение. С другой стороны, блаж. Августин доказывает, что скептицизм не является истинной философией, он разрушает веру в существование истины, а поскольку Бог есть истина, то скептицизм ведет к атеизму. Поэтому, согласно блаж. Августину, необходима непримиримая борьба со скептицизмом. Восточные же отцы Церкви относились к скептицизму достаточно прохладно. Например, свт. Григорий Богослов и патриарх Фотий показывают свое знакомство с идеями античных скептиков, но никак не комментируют их взгляды¹. Такое расхождение в отношении к скептицизму со стороны западных и восточных богословов обусловлено, возможно, тем, что западные христиане знакомились со скептицизмом на латыни, через Цицерона, бывшего академиком, т. е. догматиком, отрицавшим познаваемость истины; восточные же христиане читали по-гречески работы пирроников Энесидема (сохранился даже конспект работы Энесидема, сделанный свт. Фотием) и Секста Эмпирика, не высказывавших столь негативного отношения к возможности познания истины.

¹ Хотя все же бесконечные споры скептиков были не по душе свт. Григорию: «Но после того как Сексты и Пирроны и охота к словопрениям, подобно какой-то тяжкой и злокачественной болезни, вторглись в наши церкви, пустословие стали почитать ученостью», — пишет он в похвальном слове Афанасию Великому (*Григорий Богослов, свт.* Творения. С. 311).

§ 5. Плотин

Жизнь и трактаты

Не в такой мере известный, как Сократ, Платон или Аристотель, древнегреческий философ Плотин (III в. после Р.Х.) вполне может быть поставлен в один ряд с этими гениями античной мысли. До Плотина античная философская мысль развивалась примерно тысячу лет. Существовали различные школы, которые никак не могли найти между собой точек соприкосновения, и Плотин предпринимает беспрецедентную попытку сделать синтез всех предыдущих систем.

К этому времени философы практически перестали создавать самостоятельные философские учения, обычно все их усилия были направлены на то, чтобы как можно более подробно и толково изъяснить мысли древних. Во многом это было связано не только с фактами социальной жизни, но и с усилиями скептиков, которые подвергали разрушительной критике все философские рассуждения. Обычная позиция философов того времени сводилась к толкованию мыслей Платона и Аристотеля, Сократа и Пифагора, Гераклита и Демокрита, к которым возводили начало своих школ соответствующие философы, шла ли речь об академиках, перипатетиках, стоиках или эпикурейцах. Позиция их сводилась к безраздельному уважению мысли древних. Самая популярная фраза того времени — «он сказал» (φῆσι). Он — это или Платон, или Аристотель, или Сократ, или Пифагор; и то, что «он сказал», означало высшую истину, которую невозможно оспаривать, а можно лишь исследовать.

Принадлежа своему времени, своей эпохе, Плотин, казалось бы, также не создавал своей собственной школы. Сам он ощущал себя платоником — истолкователем учения Платона. Хотя в своих трактатах он иногда и позволял себе поспорить с Платоном, но фраза «он сказал» встречается у Плотина довольно часто. Но платонизм Плотина весьма оригинален. Это уже не чистый Платон, а Платон, обогащенный взглядами Аристотеля, стоиков, скептиков, эпикурейцев, пифагорейцев, — но не эклектично, а путем создания цельной философской системы, которая получила название *неоплатонизма*. В этом названии содержится доля истины, но всего лишь доля. Это действительно платонизм, но платонизм, в значительно большей степени являющийся самобытным учением

Плотина и его учеников и последователей: Порфирия, Ямвлиха и Прокла. Именно этими четырьмя именами обычно исчерпывается история неоплатонизма. Философия неоплатонизма оказалась весьма влиятельной школой своего времени и оказала одно из сильнейших воздействий на последующую (в том числе и на христианскую) философскую мысль.

О жизни Плотина можно узнать из работы, написанной его учеником Порфирием, которая так и называется «Жизнь Плотина». Жизнеописание своего учителя Порфирий начинает следующими словами: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине» (Жизнь Плотина, 1). Такое начало настраивает на то, что даже из этого жизнеописания о жизни Плотина можно узнать довольно мало. Порфирий продолжает: «А позировать живописцу или скульптору было для него так противно, что однажды он сказал Амелию, когда тот попросил его дать снять с себя портрет: «Разве мало тебе этого подобия, в которое одела меня природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть?» Эти фразы блестяще показывают характер Плотина и отношение его к миру материальному. Правда, Амелий все же смог написать портрет философа, просто посещая его занятия. Возможно, это то единственное изображение (кстати, весьма поврежденное временем), которое дошло до наших дней.

Из жизнеописания мы узнаем, что Плотин умер в 270 г., прожив 66 лет. Следовательно, родился он в 204 г., место его рождения в точности не известно. Предположительно это было местечко Лико в Верхнем Египте (в дальнейшем Ликополис, а ныне египетский город Асьют), но Порфирий этого не указывает. Он пишет, что Плотин учился в Александрии и первые годы своей жизни он провел именно в этом египетском городе. Из детства Плотина Порфирий указывает довольно своеобразную деталь: «О жизни своей случалось ему в беседах рассказывать нам вот что. Молоком кормилицы он питался до самого школьного возраста и еще в восемь лет раскрывал ей груди, чтобы пососать; но, услышав однажды: «Какой гадкий мальчик!», устыдился и перестал. К философии он обратился на двадцать восьмом году и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью, как сам потом рассказывал о своих чувствах одному

из друзей; друг понял, чего ему хотелось в душе, и послал его к Аммония, у которого Плотин еще не бывал; и тогда, побывав у Аммония и послушав его, Плотин сказал другу: «Вот кого я искал!» (Жизнь Плотина, 3).

У Аммония Саккаса Плотин пробыл 11 лет. Кроме Плотина, у Аммония обучалось довольно много учеников, в том числе, как пишет Порфирий, был среди них и некий Ориген. Между учениками Аммония была договоренность о нераспространении взглядов своего учителя, но впоследствии двое из учеников этот уговор нарушили, и одним из них был Ориген.

Когда Плотину исполнилось 39 лет, он захотел узнать, чему учат восточные философы — персы и индусы. И выбрал он довольно необычный для нас, но вполне обычный для того времени способ: записался воином к императору Гордиану и участвовал вместе с его войском в походе на Персию. Гордиан погиб в Месопотамии, Плотин едва спасся и укрылся в Антиохии, и оттуда, уже 40 лет от роду, приехал в Рим. Из Рима Плотин уже не выезжал, и только перед смертью уехал в Кампанию, в имение своего старого друга, где и провел последние месяцы своей жизни.

В Риме Плотин основал свою школу; у него было довольно много учеников (в том числе и Порфирий). Начав преподавать, он стал обучать учеников своей собственной философии. Сформировались ли его взгляды к тому времени уже окончательно или в процессе преподавания он их развивал — об этом бытуют разные мнения. А.Ф. Лосев, в частности, указывает: «Что же касается периодизации сочинений Плотина, то она для нас малозначительна, потому что Плотин стал писать уже в старом возрасте, когда свою систему он уже продумал с начала до конца и едва ли за последние шесть лет своей жизни он мог создать что-нибудь новое»¹. Ряд других философов (в том числе автор этих строк) придерживаются несколько другого мнения. К сорока годам Плотин лишь закончил учебу (11 лет он учился у Аммония Саккаса, один год странствовал и затем сразу же стал преподавать). Из первых его трактатов видно, что терминология его к этому времени еще не совсем устоялась, и в дальнейшем в его творчестве прослеживается значительная эволюция.

Но и трактаты Плотин начал писать тоже далеко не сразу. Вначале, как это было принято у античных философов, он преподавал

¹ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М., 1982. С. 256.

в устной форме, и только потом, по просьбе учеников, стал записывать свои трактаты. При этом Плотин обладал феноменальными способностями, на которые указывает Порфирий: «Продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги. Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений: произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неослабно вперял мысль в предмет своего рассмотрения. А когда собеседник отходил от него, он не перечитывал написанного, ибо, как сказано, был слишком слаб глазами, а принимался прямо продолжать с того же места, словно и не отрывался ни на миг ни для какого разговора. Так умел он беседовать одновременно и сам с собою и с другими, и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне; впрочем, и сон отгонял он от себя, и пищу довольствовался самой малой, воздерживаясь порою даже от хлеба, довольствуясь единою лишь сосредоточенностью ума» (Жизнь Плотина, 8).

Кроме того, что Плотин был гениальным философом, факты, описанные Порфирием, показывают, что он был еще и незаурядным педагогом, потому что многие богатые граждане Рима перед смертью отдавали Плотину своих детей на воспитание, «доверяя их и все свое имущество его опеке, словно был он свят и божествен» (Жизнь Плотина, 9). Этот факт говорит о том, что Плотин был довольно обеспеченным человеком и дом его был достаточно велик.

Об отношении Плотина к своему телу мы уже имеем представление, и результат такого отношения можно было наблюдать в последние годы жизни Плотина. «Часто страдая животом, он никогда не позволял себе делать промывание, твердя, что не к лицу старику такое лечение; и он отказывался принимать териак, говоря, что даже мясо домашних животных для него не годится в пищу. В бани он не ходил, а вместо этого растирался каждый день дома; когда же мор усилился (неизвестно, о какой именно эпидемии здесь идет речь. — *В.Л.*) и растиравшие его прислужники погибли, то, оставшись без этого лечения, он заболел еще и горлом. При мне никаких признаков этого еще не было, — пишет Порфирий, — но когда я уехал, болезнь его усилилась настолько, что и голос его, чистый и звучный, исчез от хрипа, и взгляд помутился, и руки и ноги стали подволакиваться» (Жизнь Плотина, 2). Какая именно болезнь постигла его в последние месяцы его жизни, не-

известно. Разные врачи на основании перечисленных выше симптомов предполагают разное: одни говорят, что это была проказа, другие — туберкулез.

«О кончине его Евстохий нам рассказывал так (сам Евстохий жил в ПUTEОЛАХ и поспел к нему, лишь когда уже было поздно): умирающий сказал ему: «А я тебя все еще жду», потом сказал, что сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной; и тут змея проскользнула под постелью, где он лежал, и исчезла в отверстии стены, а он испустил дыхание (по тогдашним языческим поверьям, душа, уходя из тела, принимает вид змеи. — *В.Л.*). Было ему, по словам Евстохия, шестьдесят шесть лет» (Жизнь Плотина, 2).

Трактаты Плотин писать стал не сразу, но лишь по просьбе учеников стал записывать те рассуждения, которые приходили ему в голову. Заглавий к ним он не давал, поэтому ученики озаглавливали их сами. Порфирий перечисляет эти названия: «О прекрасном», «О бессмертии души», «О судьбе», «О сущности души», «О трех начальных субстанциях», «О двух материях», «О качестве», «О диалектике», «О силе и действии», «Против гностиков» и т. д. — всего насчитывается 54 трактата, хотя в действительности их было иное количество. Порфирий, получив после смерти своего учителя наследство в виде письменных его работ, решил их издать. Он пишет, что число 54 его поразило тем, что оно разделяется на 6 и на 9: оба числа являются совершенными, что показывает совершенство всех трактатов Плотина. В действительности, это не совсем так, потому что некоторые трактаты Порфирий разбил на несколько частей, а другие, наоборот, объединил в один, так что число 54 получилось у него достаточно искусственно.

Эти трактаты Порфирий объединил в шесть групп, в каждой группе по девять. Девять по-древнегречески будет *эннеа* (ἐννέα), поэтому трактаты получили название «Эннеады» (т. е. девятки) — так и называются работы Плотина во всей их совокупности. Разбил их Порфирий следующим образом: в первую Эннеаду он включил трактаты, посвященные этике, во вторую — посвященные предметам физическим и обнимающие то, что относится к космосу; третья Эннеада, также посвященная космосу, охватывает смежные с ним предметы — то, что мы бы назвали натурфилософией, философией природы; четвертая посвящена работам о Душе; пятая — работам об Уме; шестая, наиболее объемная Эннеада, включает работы о Едином.

Место, занимаемое трактатом в Эннеаде, у Порфирия не случайно. Как он сам пишет, он расположил их, «в каждой начиная с вопросов менее значительных». Однако, с нашей точки зрения, это не совсем так, и их можно расположить и несколько иначе. Так, например, трактат «О трех первоначальных субстанциях», помещенный первым в пятой Эннеаде (V, 1), в действительности чрезвычайно важен для понимания всей философии Плотина. Это, пожалуй, единственный трактат, в котором Плотин делает попытку изложить систему своей философии. Обычно он рассуждал о каком-нибудь конкретном вопросе, но при этом приводил в действие весь арсенал своей философии. Поэтому в любой работе Плотина в сжатой форме содержится вся его философия. Проблема герменевтики, ставшая наиболее популярной в XX в. (особенно герменевтического круга), для Плотина актуальна как ни для кого из философов: для того, чтобы знать всю философию Плотина, нужно читать его работы, посвященные конкретным проблемам, а для того, чтобы читать и понимать эти проблемы, нужно знать всю его философскую систему. Плотина часто считают одним из наиболее сложных философов. Язык, которым написаны его трактаты, часто непонятен; очевидно, что писал он их не в педагогических целях, как учебник для студентов, а скорее записывал их для себя или для тех своих учеников, которые уже все знали из устных занятий и которым эти работы скорее нужны были для того, чтобы повторить то, что было уже им известно. Поэтому читать Плотина довольно трудно, и так же, как и Гераклита, его называют «темным философом».

Еще об одной проблеме, связанной с именем Плотина, — об Оригене. Второй раз это имя всплывает в работе Порфирия в следующем контексте. Порфирий пишет: «А когда к нему на занятия пришел Ориген, то он весь покраснел и хотел тотчас же встать с места; Ориген просил его продолжать, но он ответил, что когда говоришь перед тем, кто заранее знает, что ты скажешь, то надо скорее кончать; и, сказав еще несколько слов, закончил занятие» (Жизнь Плотина, 14). Это, конечно, можно объяснить тем, что Ориген учился вместе с Плотиним у Аммония Саккаса, но понятно и то, что Ориген должен быть человеком, по своему уму по крайней мере равным Плотину, если не превосходящим его. В любом случае можно сделать вывод, что Ориген, по всей видимости, был человеком не менее умным, чем Плотин. Если о Плотине говорят как об одном из наиболее гениальных философов, то Ориген так-

же не мог затеряться в истории. Это дает основание предположить, что это был тот самый Ориген, один из учителей христианской Церкви, который, с одной стороны, оказал огромное влияние на богословие многих Отцов Церкви (в частности, великих каппадокийцев), а с другой, вероятно, сам того не желая, своим трактатом «О началах» дал толчок многим ересям, впоследствии осужденным на V Вселенском соборе. Это — гипотеза, и до сих пор одни считают, что Ориген — ученик Аммония Саккаса, друг Плотина и Ориген-христианин — это одно и то же лицо, другие же считают, что это совершенно разные лица. Никаких исторических доказательств в пользу того или иного предположения пока не найдено, поэтому каждый выбирает ту версию, которая ему по душе. Но все же местожительство Оригена и Плотина, годы их жизни, общность философских положений (главное у Плотина — учение об ипостасях, Ориген же первым ввел термин «ипостась» в христианское богословие¹), а также ум Оригена, о котором идет речь у Порфирия, — все это позволяет предположить, что Ориген-христианин и Ориген — друг Плотина одно и то же лицо. К тому же Порфирий указывает, что Ориген написал трактат, в котором говорится, что «царь есть единственный творец», т. е. говорится о Боге как о Творце мира, а это возможно лишь в христианском понимании этого понятия.

Подход к философии Плотина

Понять философию Плотина весьма и весьма сложно, оттого что сам Плотин не стремился излагать ее систематически (так, как ее станут излагать философы XVII или XVIII в.). Многие историки философии пытаются, что называется, восстановить систему философии Плотина. В курсах истории античной философии учение Плотина, как правило, излагается в виде ее онтологии — т. е. учения о Едином, Уме, Душе и материи. В таком случае неоплатонизм сводится просто к онтологическому иерархизму, к пониманию того, что, кроме материального бытия, существует бытие духовное, а духовное бытие также не однородно (как это было у Платона), а разбито на три уровня бытия, на три субстанции,

¹ «Плотин жил позже самого Оригена и потому, конечно, не мог влиять на него своею системою. Но и Плотин, и Ориген были учениками Аммония Сакка, о системе которого по необходимости приходится судить по философии знаменитого ученика его, Плотина» (*Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 9–10.*)

которые именуются, соответственно, Душа, Ум и Единое. Такой подход по-своему правильный, но к этому не сводится вся философия Плотина. Для Плотина, как и для любого мыслителя, его философия есть ответ на самые острые вопросы его мироощущения. Поэтому чтобы понять и восстановить систему Плотина, необходимо понять, что же это были за вопросы, которые не давали спокойно жить философу.

Время, когда жил и писал Плотин, — III в. после Р.Х. — было временем развала Римской империи, начала нашествия варваров и попыток сохранить величие империи, когда разные императоры предпринимали довольно значительные походы. Это время, когда прежние античные идеалы — этические, религиозные, философские — уже себя изжили и никто не воспринимал их всерьез, а христианство еще не распространилось и не стало официальной религией. Можно определить это время, как время духовного вакуума — один из наиболее тяжелых периодов в истории человечества, когда человеческая личность вообще ни во что не ставилась. Настроение людей в то время было отнюдь не духовным, его можно выразить лозунгом черни: «Хлеба и зрелищ!» — вот о чем мечтали люди, вот до чего пал «венец творения».

Плотин, который жил в это время, видел все эти безобразия — и во время похода на Персию, и во время жизни в Риме, — но хотел тем не менее найти выход из этого положения. Возможно, он знал о христианстве: название одного из его трактатов, «Против гностиков», дает основание такому предположению. В нем он не пишет ни слова о христианстве, но с гностиками (ересь в христианстве) полемизирует. Порфирий, его ученик, впоследствии напишет трактат против христиан. Так или иначе, ни за, ни против христианства Плотин нигде не высказывался, и о его отношении к христианству можно только гадать. Плотин ищет пути спасения человека не на религиозном поприще, не через Христа, а на пути собственно философском. Почему? Плотин — типично греческий философ. Он доверяет только разуму («еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1, 22)). Для Плотина было бы верхом безумия предоставить решение столь важного вопроса, как обретение бессмертия души и возвращение ее Богу, не разуму, а вере. Иначе говоря, Плотин ищет «научного», строго доказанного пути к Богу и бессмертию души.

Порфирий рассказывает: «Когда однажды Амелий, человек очень богобоязненный, всякое новолуние и всякий праздничный день

ходивший по всем храмам, предложил и Плотину пойти с ним, тот сказал: “Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!”, но что он хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решился спросить» (Жизнь Плотина, 10). Мысль о том, что весь божественный мир находится внутри человека, вытекает из всей философии Плотина, об этом буквально кричат его трактаты, и тогда ясно, что такому человеку незачем ходить в языческие храмы. Истинное богопознание есть прежде всего самопознание, и на путях самопознания и нужно искать ключ к философии Плотина.

Кроме этого чисто философского ключа, есть еще один. О нем говорится в трактате «О нисхождении души в тела». Здесь Плотин пишет следующее: «Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя — внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных; я преисполнен сил жизни истинной и слит с бытием божественным; утвердившись в нем, я охвачен силою того бытия, что превосходит все остальное в умопостижимом, и вот опора моя там, — после такого успокоения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению, я всякий раз недоумеваю: как объяснить это мое нынешнее сошествие вниз и как душа моя вообще оказалась рожденною внутри тела» (IV, 8, 1).

Многие склонны видеть в этих словах Плотина описание необычного духовного состояния, которое именуется мистическим экстазом и которое, по словам Порфирия, Плотин испытывал четыре раза в своей жизни. Это состояние внутреннего экстаза, выхода из самого себя, из своей телесной оболочки в некоторое истинное умопостижимое бытие, о котором невозможно рассказать и существование которого не нужно доказывать, но которое ты непосредственно зришь и вид которого убеждает тебя больше, чем что бы то ни было другое, больше, чем какие бы то ни было философские рассуждения, — этот мистический экстаз также, возможно, лежит в основе философии Плотина.

Таким образом, в основание философии Плотина можно положить, с одной стороны, его мистический опыт, экстаз, непосредственное видение духовных субстанций, а с другой — философские рассуждения, основанные на платоновском и аристотелевском методе анализа самопознания. Этот двойственный философско-мистический опыт и порождает философскую систему Плотина — самобытного и оригинального философа, а отнюдь не простого ученика и последователя Платона.

В трактате V, 1 Плотин пишет: «В чем причина того, что души забывают Бога — Отца своего? Почему они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божьим, теряют знание и о Боге, и даже о себе? Причина этого постигнутого их зла лежит в них же самих: в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле — от себя и для себя. Как только вкусили они все прелести такого самобытия, тотчас же дали полную волю своим прихотливым желанием и, став, таким образом, на путь, противоположный своей изначальной сущности, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения того, что они и творения Его, и Его достояние. Как дети, которые сразу после рождения были отделены от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, и родителей потом не узнают, и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без осознания своего к Нему отношения, теряют, забывая о своем происхождении, прирожденное достоинство, прельщаются внешним, считая его более ценным, чем самих себя, отдавая ему уважение, любовь и все лучшие чувства, все более и более порывая связь со всем высшим, божественным, отдаляясь от него и отвращаясь с пренебрежением» (V, 1, 1).

Именно вопросы, почему наши души забыли Бога и оказались в столь бедственном положении, почему они, находясь в телах, ценят телесное больше, чем духовное, Плотин считает самыми главными. Чтобы избавить людей от этого заблуждения, нужно, «во-первых, показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят, и, во-вторых, напомнить о происхождении и высоком достоинстве души. Второй пункт должен предшествовать первому, поскольку, будучи разъяснен, он прольет свет и на первый» (V, 1, 1). Прежде всего, таким образом, нужно исследовать душу или, как пишет Плотин в другом трактате, исследовать нужно «исследующее, которое ставит вопросы и выносит суждения» (I, 1, 1). Итак, начинать свои размышления следует не с познания окружающего мира, а с исследования внутреннего мира, с самопознания.

Такое начало философии Плотина может иметь и другое, чисто внешнее происхождение. Мы помним, что к тому времени скептиками уже была доказана тщетность всех попыток построить какую-либо философскую систему на основании как рационалистических методов, так и методов сенсуалистических. Никакая философия, утверждали скептики, не может привести к познанию ис-

тины. Скептическая проблема, по всей видимости, стояла и перед Плотинем. Поэтому для того, чтобы понять причину всего этого, и нужно «исследовать исследуемое», т. е. не просто душу, а то, что в душе является ведущим началом, — что стоики называли «гегемоникон» (ἡγεμονικόν), *владычественное* (это слово впоследствии перейдет и в терминологию Отцов Церкви). Владычественное, ведущее — это разум, то, что мыслит, ибо центр души — в мысли. Поэтому прежде всего нужно исследовать душу, а для этого нужно направить исследование на главное в ней, на ее познающую способность, и таким образом познать то, что познает. Это проблема из проблем: как можно познавать то, что само познает, — т. е. мысль, которая всегда является субъектом познания, сделать одновременно объектом познания?

Бессмертие души

Понимая всю сложность проблемы божественного происхождения души, Плотин решает ее не сразу. Вначале он доказывает, что душа бессмертна. Этот шаг для Плотина необходим, поскольку, показав бессмертие души, он покажет, что она имеет совершенно другую природу, отличную от тела, что невозможно удовлетвориться только телесными потребностями и что Платон был совершенно прав, когда описывал мир материальный как мир теней, а нас — как узников в пещере, наблюдающих лишь тени на ее стене.

Итак, доказывая, что душа наша имеет божественное происхождение и что спасение человека возможно¹, Плотин в трактате «О бессмертии души» (IV, 7) пишет, что существуют четыре наиболее распространенные концепции души — стоическая, эпикурейская, пифагорейская и аристотелевская, и всем этим концепциям противопоставляет платоновскую. Плотин подробно описывает эти концепции античных философов о душе и подвергает их серьезной критике. Аргументы, которые приводит Плотин, настолько просты, серьезны и убедительны, что многие христианские мыслители будут их использовать в своих работах (напр., преп. Максим Исповедник, свт. Феофан Затворник).

Эпикурейцы, основываясь на демокритовском атомизме, утверждают, что душа есть *совокупность атомов*. Стоики утверждают, что

¹ Я сознательно употребляю христианский термин «спасение», хотя Плотин его и не использует. Но, не будучи христианином, Плотин стремился достичь той же цели, к которой стремится любой христианин, — взойти в мир божественный, достичь «обожения».

душа есть *тонкое тело*, т. е. разновидность материи. Пифагорейцы говорят, что душа есть *гармония* тела. И, наконец, перипатетики считают, что душа есть *энтелехия*, или форма естественного тела.

Рассматривая вначале учение эпикурейцев, Плотин замечает, что душа не является совокупностью *атомов*. Очевидно, что один атом сам в себе не обладает жизнью. Но если один атом не имеет жизненного начала, то откуда оно возьмется у совокупности атомов? «Нелепо предполагать, что, раз ни одно из тел жизнью не обладает, то жизнь создана их совокупностью» (IV, 7, 2). Но даже если у совокупности атомов это жизненное начало появилось, то необходимо предположить, что оно пришло к атомам откуда-то извне; тем самым неявно предполагается, что душа и атомы противоположны друг другу: если один атом не одушевлен, а совокупность атомов обладает жизненным началом, то, следовательно, это жизненное начало откуда-то в нем появилось, и если оно откуда-то пришло, значит, оно существует отдельно от атомов.

Затем Плотин рассматривает учение стоиков. Если душа есть *тело*, как утверждают они, то тогда душа должна обладать и всеми телесными свойствами. Любое тело бывает или влажным, или сухим, или теплым, или горячим, или черным, или белым. «Если тело будет только горячим, оно будет греть, а если только холодным — охлаждать... Напротив того, душа в одних живых существах производит одни, а в других — другие [качества]» (IV, 7, 4). Душа объединяет в себе все эти начала, она может позволить в себе существование противоречий, она может вместить и начало влажное, и начало сухое, сама не будучи при этом ни влажной, ни сухой.

Будучи телесной, душа должна обладать и таким свойством телесности, как движение, но это также абсурдно, ибо мы не видим, чтобы душа двигалась. Любое материальное тело обладает свойством роста, душа же этим свойством не обладает. Свойство роста указывает, что материя постоянно находится в некотором движении, и рост тела или предмета происходит от того, что другие части материи входят в него и становятся его частями. Если бы душа была телом, то тогда материя также входила бы в душу и выходила бы из души. Далее, душа должна быть неким постоянным субстанциальным началом, что необходимо, если мы вспомним, что душа обладает таким свойством, как память. Если бы душа обменивалась некими своими телесными элементами с окружающим материальным миром, то такой способности, как память, у души не было бы. Душа не имеет частей и формы, пишет далее Плотин, а любое тело

всегда делимо на части и всегда объемлемо некоей формой. Душа всегда одна и та же и совершенно неосязема, тогда как любое тело всегда воспринимаемо посредством наших органов чувств.

Любое материальное тело всегда познается посредством органов чувств и является предметом ощущения, но, как пишет Плотин, повторяя аргумент Аристотеля, если ощущение существует, то это ощущение должно отличаться от того, *что* ощущается. Сама душа не познается ощущениями, но ощущает тело, поэтому душа не может сама ощущать себя, и поэтому она не телесна. Еще более убеждает в нетелесности души наличие у нее такой способности, как мышление, ибо мысль всегда есть акт, осуществляющийся без тела. Для того, чтобы мыслить, человек вообще не прибегает к своему телу, иначе мышление ничем не отличалось бы от чувствования; наоборот, в мышлении человек стремится как бы отделиться от тела, забыть о теле — только в этом случае мысль наиболее чиста и последовательна, чем если бы мы все это время о нашем теле помнили. «Чувственное восприятие — для чувственных вещей, а мышление — для умопостигаемых... Так как же [мыслящее начало], будучи величиною (т. е. если бы душа была телом. — *В.Л.*), помыслит то, что величиною не является, и как оно помыслит неделимое тем, что разделено на части?» (IV, 7, 8) ¹.

¹ Подобные рассуждения встречаются и у отцов Церкви. Так, св. Григорий Неокесарийский (Чудотворец) в «Кратком слове о душе к Татиану» пишет: «...если душа — тело, то она имеет качества, доступные чувствам, и питается, но она не питается, а если и питается, то питается не телесно, как тело, а бестелесно, ибо питается словом. Поэтому она не имеет и качеств, которые воспринимаются чувствами, потому что ни справедливости, ни мужества, ни подобного им нельзя видеть, а это — качества души. Итак душа — не тело, — значит, она бестелесна» (*Григорий Чудотворец, св. Творения*. Петроград, 1916. С. 108). В этом же духе преп. Максим Исповедник пишет: «...Всякое... вещественное тело... ограничивает представление о себе весом и видом, и фактурой, и формой заключаясь в строгих границах. ...Если же и душа — тело, то она непременно определяется либо составными частями, либо своим веществом, либо качеством, либо чем-то таким; однако ни веществом, ни качеством, ни чем-то подобным она не определяется; значит, душа не есть тело» (*Максим Исповедник, преп. Письма*. СПб., 2007. С. 109). А в трактате «О душе» он указывает: «Если душа — тело, то она должна иметь качества чувственные (внешними чувствами познаваемые) и питаться. Но она не питается, или если и питается, то не телесною пищею, как питается тело, а бестелесною, ибо питается умом. Не имеет она и чувственных качеств; ибо нельзя, например, видеть ни правды, ни мужества и ничего подобного, а это суть качества души.

Еще один аргумент, приводимый Плотиним, — это существование нравственности. Категории нравственности, добра и зла, вообще неприменимы к материальным телам. Поэтому душа не может быть телом, и стоики совершенно напрасно пытаются убедить в обратном.

Таким образом, эти две материалистические концепции, по Плотину, не выдерживают никакой критики. Другие две концепции — пифагорейская и аристотелевская — также, по мнению Плотина, материалистичны, только в более завуалированной форме. Пифагорейская концепция, утверждая, что душа есть *гармония* тела, указывает на вторичность души по сравнению с материей. Если душа есть гармония тела, то она без тела не существует. Если тело теряет эту гармонию в результате каких-либо изменений в нем, то и душа также исчезает. Если душа человека есть гармония тела, то со смертью нашего тела она должна прекратить свое существование. Но, пишет Плотин, гармония сама по себе не может существовать. У Пифагора есть излюбленный пример — гармония лиры, музыкального инструмента. Очевидно, что в музыкальном инструменте гармония появляется только тогда, когда этот инструмент создан и настроен мастером, т. е. гармония появляется извне, она привносится в материальное тело. Поэтому если и можно говорить, что душа есть гармония тела, то только в том смысле, что душа привносит гармонию в тело, а не является гармонией тела. Только с такой поправкой можно принимать пифагорейскую концепцию. Вообще, следует заметить, что пифагорейскую философию Плотин не отбрасывал, а воспринял ее в качестве элемента, органично вошедшего в его мысль.

Душа не может быть и *энтелехией* тела, как это указывает Аристотель, ибо это также ставит душу в зависимость от тела. Душа, по Аристотелю, есть энтелехия естественного тела, и возникает она на определенной стадии его развития, когда его форма достигает развития всех возможностей, потенциально в нем заложенных. Но в этом случае душа также оказывается зависящей от тела и не обладает субстанциальностью. Если душа есть энтелехия тела, душа должна также делиться, как и тело (если тело распадается, то и душа также должна распасться). Что такое смерть человеческого тела? Это распад его, и душа с распадением тела на части также

Итак, душа — не тело, следовательно, невещественна» (Цит. по: *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1997).

должна распасться, и поэтому она уже не является энтелехией, не является завершенностью.

Если душа есть энтелехия, то она зависит от тела и должна обслуживать все его нужды. Но тогда непонятно, откуда в душе человека берутся желания, которые не только не зависят от телесных нужд, но, наоборот, часто противоречат им или свободны от них. Ведь, по аристотелевской концепции, душа должна только обслуживать потребности тела, и тогда все ее желания должны быть желаниями о сохранении тела.

Рассмотрев эти взгляды, Плотин приходит к выводу, что душа имеет самостоятельную сущность. Душа есть субстанция, которая не зависит от тела и, наоборот, управляет им. Тело зависит от души, а не душа от тела. Это еще раз убеждает Плотина в том, что исследовать нужно именно душу, которая является владычествующим началом в человеке, его сущностью, и именно через познание души можно найти ответ на вопрос о том, почему человек пал так низко, а ответив на этот вопрос, можно ответить и на другой: как человек может отменить это падение, т. е. как же он может спастись.

От самопознания к познанию мира

Исследуя сущность человека, Плотин основывается на положении, которого придерживались до него практически все античные философы, что человек состоит из души и тела. Познать сущность человека — это значит, что человек должен познать самого себя. Что это означает? Означает ли это познать душой тело или познать душой душу? Что такое самопознание?

В ключевом для понимания этой проблемы трактате V, 3 «О познающих субстанциях и о том, что выше их» Плотин подробно рассуждает о том, что такое самопознание, и приходит к выводу, что самопознание возможно лишь для простого существа. Невозможно самопознание для существа сложного, ибо в этом случае одна часть его должна будет познавать другую, что уже не является самопознанием. Поэтому самопознание возможно только для простого существа. Но поскольку очевидно, что человек мыслит душой, а не телом, то, следовательно, самопознание есть познание человеком своей души, а не тела.

Что может служить подспорьем в самопознании? В одном из фрагментов, помещенных в трактате III, 9, Плотин пишет следующее: «Когда я мыслю, то я наблюдаю умопостигаемую субстанцию,

иначе состояние мышления было бы ложным (возможен другой перевод: иначе мы ошибались бы при мышлении. — В.Л.)» (III, 9, 6). Что это означает?

Самым первым, очевидным фактом деятельности души является мышление. Любой человек понимает, что он *мыслит*. Не чувства убеждают человека в его существовании: чувства могут нас обманывать, им нельзя доверять. Доверять можно лишь своему разуму. Что же такое мышление?

Когда человек мыслит, то это означает, что он познает объективную, не зависящую от человека истину. Ведь все люди мыслят одинаково. Следовательно, познавая истину, человек взирает на некую умопостигаемую субстанцию, на некую природу, которую могут зреть все люди. Эта умопостигаемая природа — не субъективное состояние индивида, не особенность его биологического устройства, которое порождает его психику, как сказали бы софисты. Нет, постигая свое *я*, свою душу, человек мыслит некую умопостигаемую субстанцию, иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины, акт мышления. Если человек думает, что дважды два — четыре, и все с ним соглашаются, то это означает, что они узрели объективную истину. Точно так же, когда человек показывает, скажем, на дерево и говорит, что это дерево, и все с ним соглашаются, то это происходит потому, что дерево существует независимо от людей, и достаточно взглянуть на него, чтобы убедиться в объективном его существовании, в том, что это не галлюцинация и не сон, а объективно существующий материальный предмет. Точно так же и в области чувственного бытия, а умопостигаемого: если человек в процессе своего мышления приходит к некоторым истинам, с которыми согласны все люди, то это доказывает, что эти истины есть объективная реальность, есть субстанция — не материальная, а умопостигаемая, потому что она видится не очами, а неким умопостигаемым взором, т. е. разумом. Иначе говоря, разум для Плотина (как и для Платона) — эта некая *умозрительная* способность, а не способность соединять или разъединять различные понятия. Именно поэтому люди друг друга понимают, познают истину, что все, что происходит в душе человека, есть видение некоей умопостигаемой сущности, умопостигаемой природы. Мысли человека есть проявления некоего мира, существующего объективно. Что значит объективно? Объективно — значит *независимо* от человека, а не *вне* человека. (Эту ошибку отождествления объективности с существованием вне человека

делают многие не искушенные в философии люди.) Объективность совпадает с внеположенностью только в материальном мире, постигаемом чувствами, но не в мире духовном, умопостигаемом, не подчиняющемся пространственным принципам. Следовательно, умопостигаемый мир существует в душе человека, и это не его субъективное мнение, а самое настоящее объективное умозрение. То есть, в отличие от материального мира, который существует только вне человека, умопостигаемый мир существует двояко: с одной стороны, в душе человека, с другой — вне человека, но не в пространственном смысле, а в смысле духовном. И это есть один и тот же умопостигаемый мир.

При этом объектом мышления может быть что угодно — не только то, что известно человеку, но и то, что он забыл (можно вспомнить), что еще не знает (можно узнать), и даже то, что еще никто не знает (можно впоследствии открыть это знание). Например, Плотин не знал, естественно, философии Канта или теории относительности Эйнштейна, но это не означает, что он не смог бы понять эти теории, стань они известными ему каким-либо образом. Ведь умопостигаемый мир, мир мышления вообще гораздо обширнее узкого мирка наших знаний.

Для пояснения можно вновь обратиться к аналогиям из чувственного мира. Мы знаем, что существует не только то, что мы можем сами непосредственно воспринять, как дерево за окном в вышеприведенном примере. Существует огромный мир предметов, которых мы не видели и никогда не увидим, но о которых известно, что они объективно существуют — независимо от того, знаем ли мы о них или нет, видели мы их или не видели.

То же самое происходит и в душе: все мысленные состояние, непосредственно наблюдаемые в душе, — это лишь малая часть того, что вообще существует в умопостигаемой природе. Все истины философии, богословия, математики, физики, истории, искусства, филологии, музыки — все, что угодно, все это существует в умопостигаемом мире, называемом Плотиним *Душой*. Душа есть умопостигаемый (Плотин использует слово *νοητός*, прилагательное от слова *νοῦς*, «ум», поэтому это слово правильнее было бы перевести на русский язык как «умный» — в смысле «принадлежащий уму») мир, объективно существующий вне души человека и одновременно в ней, не подчиняющаяся пространственным категориям и поэтому простая, неделимая. Мир души гораздо шире мира чувственного. Душа не зависит от чувственного мира, она самостоятельна,

существует в силу своей собственной природы. В философии такое самостоятельное существование, не порожденное ничем, кроме своей собственной природы, получило название *субстанции*. Слово «субстанция» (лат. *substantia*, досл. «стоящее под») на греческий переводится как «ипостась» (ὕποστασις). Поэтому Плотин называет Душу ипостасью.

Конечно, многие мысли могут иметь чувственный референт: понятию дерева соответствует конкретная береза или сосна. Но огромное количество понятий вообще не могут иметь никакой корреляции в материальном мире: что такое любовь? что такое истина? что такое красота, добро и т.п.? Можно наблюдать некоторые деяния, совершаемые под воздействием любви, можно сказать, что некоторая фраза истинна или ложна, но сами эти понятия, любовь и истина, конечно же, не имеют никакого коррелята в материальном мире. Поэтому мир души гораздо шире, чем мир материальный, и существует в каждом человеке. Этот параллелизм объективности и субъективности чрезвычайно важен для понимания платиновской философии, это ключ к пониманию всего Плотина, а для самого Плотина — это путь к возвращению человека к своим божественным истокам.

Вернемся к анализу человеческой души, к самопознанию. Рассуждая далее, Плотин замечает, что кроме того, что наша душа содержит в себе различные истины, есть в ней и еще кое-что — а именно мышление как деятельность. Мысля себя, человек замечает в себе способность собственно *мышления*. Он может мыслить об одном — и затем подумать о другом. Это изменение объекта мышления возможно, поскольку в душе имеется некоторое Я, начало, которое направляет мысль, центр, который направляет наше внимание на ту или иную истину. Мышление в данном случае можно сравнить с неким лучом, который попеременно выхватывает из огромного мира нашей души то или иное ее составляющее. Мышление возможно лишь потому, что его объекты действительно существуют и они от нас независимы. Но объективно существует и этот центр нашего мышления, который мы уподобили лучу света, который обращает, направляет в какую-либо сторону человеческое внимание. И поэтому этот внутренний центр сознательной деятельности также существует не только в человеке, не только как субъективная составляющая мыслящей души, но и объективная. Что значит познавать мысль? Человек может, как писали в русских сказках, «думать думу». Или, как говорят в Одессе, «у меня есть

мысль, и я ее думаю». Эти фразы хорошо показывают сущность философии Плотина. У человека есть некая мысль, скажем, мысль о Плотине, и он эту мысль может сделать объектом моего мышления.

Почему же возможно осмысливание, обдумывание мысли? Это возможно только в том случае, если в нашей душе имеется некоторая ее часть, которая как бы возвышается над мыслью, над душой (приходится прибегать к пространственным аналогиям, хотя в духовном мире нет никаких пространственных отношений). Точнее сказать, мышление состоит из двух частей: из объектов мысли и самого мышления. Таким образом, в душе, кроме предметов для размышления и массы разнообразных мыслей, есть сама мысль — мышление как деятельность, мышление само по себе. Эта сама мысль не может принадлежать душе, не может быть просто одной из мыслей этой души, не может быть частью целого. Мысль вообще не может быть мыслью о Плотине, или мыслью об Аристотеле, или мыслью о чем-либо — она есть отдельная ипостась, отдельная субстанция, отдельная природа.

Следовательно, духовный мир неоднороден, и плотин приходит к выводу, что кроме Души как основы чувственного мира существует еще одна ипостась — Ум. Ум (по-гречески νοῦς, «нус») не зависит от Души и поэтому тоже субстанциален, как и Душа. Ум — это чистая мысль, которая может только мыслить, мысль, мыслящая сама себя, абсолютно простая, не разделенная на мысли о том или другом. Но, существуя вне меня, объективно, ум существует и во мне, субъективно. Познание Умом самого себя есть истинное самопознание: «...самопознание Ума совершеннее, чем самопознание Души, ибо если Душа и познает себя, то только через высший принцип, от которого зависит, между тем как Ум, обращаясь лишь на себя самого, на свое собственное существо, знает, кто, и что, и каков есть он сам» (V, 3, 6).

В каком отношении находится Ум по отношению к Душе? Здесь уместно привести то же самое сравнение, когда речь шла о Душе по отношению к миру. Подобно тому, как Душа содержит в себе огромное количество эйдосов, которых нет в мире, так же и Ум относится к Душе. В Уме содержатся идеи всего того, что имеется в Душе, и не может быть ничего такого, что могло бы быть только в Душе, а в Уме не было бы. Ум же, наоборот, мыслит все, ибо он есть сама мысль. Но так как Ум может мыслить все, известное или неизвестное, то он гораздо шире, чем Душа. Ум есть способность

мыслить вообще, а не только мыслить уже известное. *Ум* может помыслить и то, что еще неизвестно и даже еще не существует, а будет существовать когда-либо еще, чего еще нет в Душе, но в *Уме* эта идея уже есть. Поэтому *Ум* гораздо шире Души, он объемлет Душу, возвышаясь над ней.

Чистое мышление, чистая мысль — это встречается уже у Аристотеля: Бог, по Аристотелю, есть чистая мысль, которая мыслит сама себя. Философы поздней Академии Альбин и Аммоний объединили это положение Аристотеля с платоновскими положениями, показав, что *ум*, мысля сам себя, мыслит в себе идеи. Таким образом они произвели соединение аристотелизма и платонизма. *Ум* — это не просто пустое аристотелевское множество, а множество, наполненное идеями. Оказывается, что *ум* не прост.

Плотин, продолжая ход рассуждения своих предшественников по Академии, обнаруживает, что *Ум*, который является отдельной ипостасью, не является ипостасью последней. С одной стороны, он прост — это простота *Ума*, мыслящего и познающего сам себя. Но, с другой стороны, познавая сам себя, *Ум* уже раздваивается. Если *ум* мыслит сам себя, то он, следовательно, существует и как субъект познания, и как его объект. *Ум* как субъект мыслит, а мыслит он сам себя, следовательно, является объектом познания. Поэтому даже в этом акте самопознания *Ум* не может быть абсолютно простым. Он прост, но эта его простота не абсолютна, она всегда раздваивается: «...стремясь к самопознанию, *Ум* внутренне разнобразится» (III, 8, 8).

Но все же *Ум* прост, он не распадается на субъект и объект. Откуда в нем эта простота, это единство? В самом *Уме* нет ничего, что обеспечивало его простоту и его единство. Следовательно, должна существовать еще одна субстанция, объединяющая *Ум*, придающая ему простоту и единство, субстанция, совершенно единая и не допускающая никакого разделения в себе. Эту субстанцию Плотин называет *Единое* — τὸ ἓν. «Единство первично, множество же — вторично, и так как *Ум* есть число (то есть множественен), то, следовательно, сам происходит от чего-то уже абсолютно Единого. *Ум*, конечно, тоже по-своему един, но един, как единство множества его эйдосов, то есть, будучи одновременно созерцающим и созерцаемым, двойственен, а двойственность есть порождение предшествующего единства» (III, 8, 9). Именно *Единое*, абсолютно единое, существует само по себе и придает единство и *Уму*, и *Душе*, и всему нашему миру.

Рассуждая таким же образом, как и в отношении Ума и Души, можно прийти к выводу, что *Единое* объемлет *Ум*, оно создает ему единство, и поэтому оно не может быть меньше *Ума* по содержанию; оно не может быть частью *Ума*. *Единое* не может быть частью чего-то, поэтому оно не может быть в *Уме*, оно может быть только отдельной ипостасью. *Единое* включает в себя все то, что есть в *Уме*, но гораздо шире, полнее его. *Единое* по самой своей природе не может быть объектом или субъектом познания: объект и субъект существуют только на уровне *ума*, но само существование *ума* показывает, что *единое* существует. *Единое* можно вычислить, т. е. вычислить, что оно есть, но увидеть его нельзя. Можно предложить такое сравнение: как существование планеты Плутон было вычислено на основании наблюдения за движением планеты Нептун, но увидеть Плутон было невозможно в силу его удаленности от Земли и очень малых размеров, — так и существование Единого устанавливается по тому, что известно об *Уме*. *Единое* непознаваемо по своей природе, ибо то, что познается, всегда существует как объект познания, противопоставленный субъекту. *Единое* выше субъекта и объекта, поэтому *Единое* не может познаваться по своему определению. И именно поэтому *Единое* составляет отдельную субстанцию.

Таким образом, Плотин приходит к выводу о существовании трех ипостасей — *Души*, *Ума* и *Единого*. Все эти ипостаси, с одной стороны, существуют объективно, составляя особый умопостигаемый мир, а с другой — субъективно, в душе каждого человека. «...Они существуют отдельно от него, вне его... так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека» (V, 1, 10). Главная задача Плотина — показать, что умопостигаемый мир существует не просто вне человека, но и в человеке. Это одно и то же. *Душа*, *Ум* и *Единое* существуют и объективно, и субъективно, и это один и тот же умопостигаемый мир. Это парадоксальное соотношение очень трудно, практически невозможно представить: Душа объемлет, содержит в себе, чувственный космос; Ум объемлет Душу; Единое объемлет Ум; и Душа, Ум и Единое существуют в человеке, являющемся частью космоса. Человек — это микрокосм, малый мир, но он содержит в себе мир большой!

Какие выводы можно сделать из платоновского анализа внутреннего мира человека? Плотин делает очень серьезное открытие, на которое не обратила внимания ни современная ему философия, ни позднейшая, — что внутренний мир человека настолько огром-

мен, что сделать объектом своего познания человек может лишь ничтожно малую часть: то, что существует в душе. Есть часть, которая человеком не осознается (что современная психология называет бессознательным); есть часть, которая не может быть осознана вообще, — *единое*, которое не может быть объектом познания. Но все это существует в человеке и составляет подавляющую его часть, если тут вообще можно говорить о частях. Это деление на части очень условно, и приходится прибегать к нему от бедности нашего языка, но другого способа выражения у нас нет. Поэтому тот внутренний мир человека, который мы делаем объектом своего знания, — это ничтожно малая часть огромного внутреннего мира. Гораздо большая часть человеком не осознается, а еще большая часть и не может быть осознана вообще. Но именно эта часть, которую невозможно познать, составляет основу мира и сущность человека. Именно *Единое и Ум* являются сущностью человека — тем, что дает человеку единство, единство индивида, субъекта, личности, и тем, что дает ему мышление, способность познавать, в том числе познавать самого себя. Именно поэтому человек существует как личность, как мыслящее существо, а это, оказывается, не подвластно познанию.

Таким образом, Плотин выстраивает иерархию ипостасей: *душа*, *ум*, *единое*, которые, с одной стороны, существуют субъективно в человеке, а с другой — объективно. Плотин настаивает на том, что этих ипостасей может быть только три — не больше и не меньше: «А потому нам нет нужды искать какое-либо Первое начало кроме Единого или Блага; за ним следует первый мыслящий принцип — Ум, третье же начало — мировая Душа. Таков порядок мироздания — меньшее число первичных субстанций умалило бы умный космос, большее было бы излишним» (II, 9, 1). Во многих трактатах Плотин подробно рассуждает о том, что собой представляет каждая из этих ипостасей. Термин *ипостась* не следует понимать здесь как термин христианской догматики: ипостась у Плотина это не лицо, не личность, это греческий синоним слова *субстанция*. Изучая в курсе православной догматики такие понятия, как субстанция и ипостась, необходимо понимать, что по своему происхождению эти слова синонимичны. Это философские термины, которые в дальнейшем возьмут на вооружение отцы Церкви. Терминология же Плотина не христианская, ипостась у него — это субстанция, а не лицо, не личность. *Душа*, *ум* и *единое* — это не три лица одного Бога, а три природы, три субстанции (хотя в дальнейшем в неко-

торых ересях возникнет соблазн понимать христианскую Троицу именно на манер платиновского умопостигаемого мира).

Здесь можно сделать небольшое отступление. Эти рассуждения Плотина, по сути, являются не чем иным, как доказательством существования умопостигаемого, божественного мира, существующего в виде трех уровней бытия. А поскольку венчает иерархию ипостасей Единое, которое Плотин часто именует Богом, то это рассуждение можно назвать доказательством бытия Бога. Специфика этого доказательства состоит в том, что оно коренным образом отличается от тех рационалистических доказательств, которые мы встречаем у Аристотеля и более поздних философов: Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др. Доказательство Плотина является не столько доказательством, сколько видением, умозрением Бога. Правда, умозрением не непосредственным, а опосредованным: Плотин исходит из того очевидного факта, что мы мыслим. И затем, анализируя процесс и характер мышления, он приходит к выводу, что познание возможно лишь в том случае, если существует особый умопостигаемый мир, созданный Богом-Единым. Плотин не доказывает, что человек мыслит, — это очевидно, как очевидно то, что человек видит, слышит, обоняет и т.п. И так же, как реально существуют объекты нашего зрения или обоняния в чувственном мире, так же реально существуют и объекты мышления — только в мире умопостигаемом, точнее «умном». И так же, как на основании видимого человек может делать вывод о существовании того, что увидеть невозможно (например существование электрического тока на основании наблюдения за движением стрелки амперметра или вывод о шарообразности Земли из наблюдения за удаляющимся за линию горизонта кораблем), так и на основании существования мыслимого Плотин делает вывод о существовании его Первоисточника. Какое это рассуждение: философское или религиозное? Что лежит в его основе: разум или вера? И то, и другое: и вера как принятие без доказательств чего-то недоказуемого, и разум как рассуждение на основе этого недоказуемого.

У Плотина не существует четкой границы, противоположности между религией и философией, хотя многие исследователи считают, что основное противоречие философии Плотина — это противоречие между его религиозными и философскими взглядами на структуру мира. В действительности для самого Плотина такого противоречия, собственно *противоречия*, не было. Философское

умозрение для него — это именно умозрение — зрение умом. Оно плавно переходит в мистический, религиозный опыт, не поддающийся разумному объяснению. Учение Плотина — единая, целостная система. Плотин не противопоставляет свой мистический опыт рациональным построениям, наоборот, стремится соединить их в едином учении.

Учение о трех ипостасях

Большинство трактатов Плотин посвящает описанию трех ипостасей. Издавая трактаты Плотина, в шестую эннеаду Порфирий поместил трактаты о *Едином* (по объему эта эннеада — самая большая), в пятую эннеаду он поместил трактаты об *Уме* и в четвертую — о *Душе*. Столь пристальное внимание к онтологическим вопросам не противоречит главному замыслу философии Плотина — возвращению человека к своим божественным истокам. Наоборот, это возвращение будет возможным лишь в том случае, если человек отчетливо представит себе картину истинного бытия и увидит, в каком месте божественного мира располагается сущность человека. Для Плотина решить какую-либо проблему — значит показать ее место в иерархии ипостасей. Образно говоря, метод Плотина можно сравнить с планированием географического путешествия: прежде чем отправиться в далекое путешествие, необходимо четко представить как общую карту местности, так и свой маршрут на ней.

Единое Плотин рассматривает двояко: с одной стороны, Единое описывается им в положительных терминах, с другой — в терминах отрицательных. У Плотина четко присутствует то, что можно назвать апофатическим и катафатическим богословием. Сам термин *Единое* — это уже положительный термин, это объединяющее начало, не имеющее в себе никакой множественности, абсолютное единство, объединяющее и всю ту множественность, которая существует и после него. Кроме того, Единое — это благо, это то самое благо, идея блага, которое описывается у Платона в его диалогах: «Когда мы говорим о Едином или же рассуждаем о Благе, мы не можем не заметить идентичности их природы; очевидно, что как в первом, так и во втором случае речь идет об одном и том же Начале, что Единое и Благо суть одно и то же, хотя это верно лишь настолько, насколько мы вообще можем что-либо утверждать относительно в принципе неопределимой Сущности, обозначая ее теми наилучшими терминами, какие подсказывает нам наш разум»

(II, 9, 1). Единое — это абсолютная энергия, абсолютная деятельность, абсолютная воля, которая содержит в себе все положительные категории в абсолютной степени: «Первоединое — существо не просто совершенное, но и совершеннейшее из всех существ, то и по силе своей оно — первое, то есть превосходит его все другие существа, которые и в этом отношении только более или менее подобны ему» (V, 4, 1). Существование Единого ничем не обусловлено, оно существует в силу своей собственной природы, и поэтому оно абсолютно свободно. Ведь «если существо таково, что природа его есть совершенно простая, энергия его одна-единственная и актуальность его ничем не отлична от потенциальности, то почему ему не быть свободным, как и от чего оно может быть не свободным? Ведь о таком существе нельзя даже сказать, что оно действует сообразно с природой, потому что в нем деятельность не отлична от сущности, потому что для него существовать значит то же, что и действовать, и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как ему не быть свободным?» — пишет Плотин в трактате «О воле и свободе Первоединого» (VI, 9, 4). Единое есть абсолютная, ничем не ограниченная воля, а воля предполагает и объект своей волевой деятельности, и волевое начало, и саму волю. Единое едино, поэтому Единое — это и воля, и тот, кто имеет волю, и предмет этой волевой деятельности. *Единое* — это благо, но благо всегда предполагает некоторый объект блага: скажем, предмет любви и сама любовь. О Едином Плотин часто говорит как о Творце или Отце, но понятие Творца или Отца предполагает и его порождение, творение и тварь. Единое абсолютно едино, поэтому оно включает в себя все эти категории без всякого разделения.

Но прежде всего Единое описывается Платином на уровне отрицательных категорий, потому что Единое непознаваемо. Единое есть источник и причина всего, поэтому он выше всего существующего. Оно выше бытия, поскольку является источником бытия. Поэтому в строгом смысле слова нельзя даже сказать, что Единое существует. В Едином нет жизни, ибо оно есть источник жизни. В Едином нет мышления, т.к. оно есть причина мышления, и т.д. Эта мысль постоянно проводится им во всех своих трактатах: «Первоединое за пределами умопостигаемому и у нас уже нет никаких способностей и чувств, при помощи которых мы могли бы его представить или осознать» (III, 8, 9); «...его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего

утверждать о нем, нельзя даже приписать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить о нем апофатически, указывая, что оно не есть ни то, ни это — ведь нельзя его объять никаким определением, и нелепа была бы всякая попытка представить себе его непознаваемое, бесконечное существо» (V, 5, 6). Более того, Единое непознаваемо даже для самого себя: «Что же, этот самый высший принцип, Первоединое, неужели он не созерцает самого себя? Да, не созерцает, так как не нуждается ни в каком созерцании» (V, 3, 10). Непознаваемо же оно можно сказать, по определению: если бы Единое стало объектом познания, то оно было бы противопоставлено субъекту познания и уже не сможет быть единым. Но, будучи непознаваемым, Единое обеспечивает процесс познания, благодаря Единому возможно тождество, единство субъекта и объекта, в котором, собственно, и состоит цель познания. Благодаря Единому возможно и самопознание, а поскольку Единое содержит в себе всё, то самопознание есть познание всего. Самопознание, как это видели мы уже у Платона и Аристотеля, называется познанием всего мира: истинным познанием внешнего мира является не лицезрение глазами, а именно самопознание. Единое, существуя в нашей душе (но не являясь ее частью), есть начало, объединяющее и субъект, и объект. Человек оказывается всем — всем миром.

Единое выше всякого познания, поэтому нельзя сказать о Едином ничего. Говорить о Едином в положительных терминах означает его как-то определить. Говоря, что Единое — это Единое, мы тем самым его определяем, т. е. ставим ему предел, противопоставляем его многому. В действительности же Единое ничему не противостоит, оно все объемлет. Говоря, что Единое есть Творец, мы противопоставляем его творению, поэтому так тоже нельзя говорить в собственном смысле. Говоря, что Единое существует, мы тем самым противопоставляем его несуществующему. Единое выше всякого определения, Единое безгранично, беспредельно, и определить его, поставить ему предел, нельзя. Поэтому более адекватным языком для описания Единого является язык апофатического, отрицательного богословия. Единое — это не бытие, не мысль, не множественность, не зло. О Едином нельзя сказать как о мысли, ведь мысль существует только на уровне ума. В Едином мысль исчезает, так как исчезает разделение на субъект и объект. Единое превосходит всё, поэтому мыслить его нельзя и сказать о нем ничего нельзя.

Единое в своей безграничной мощи, превосходящей всякое понимание, всякое определение, не может не творить. Это довольно сложное положение философии Плотина, породившее множество спекуляций на эту тему. Некоторые христианские мыслители (например Ориген) создали на этой основе различные ереси. Положение о том, что Единое, имеющее неограниченную мощь, не может не творить, как бы предполагает некое насилие над Единым, наличие некоторой силы, заставляющей его творить. Такое понимание Единого совершенно чуждо Плотину. Согласно Плотину, Единое выше всего, над ним ничего нет, ничто не понуждает его к деятельности, оно действует в силу только своей собственной природы. А это и есть истинная свобода. В трактате «О воле и свободе Первоединого» Плотин подробно останавливается на этой проблеме: «Что касается того сомнения, может ли быть свободным существо, если оно повинует своей природе, то мы в свою очередь спросим: разве можно считать существо зависимым тогда, когда оно ничем извне не принуждается следовать чему-либо другому? Разве существо, стремящееся к благу, находится под давлением необходимости, когда это его стремление вытекает из его собственного желания и из уверенности, что предмет его желания есть благо? Напротив, невольным бывает его удаление от блага, вынужденным бывает его стремление к тому, что не есть его благо, и быть в рабстве означает не что иное, как лишиться возможности следовать своему благу из-за подчинения какой-нибудь силе, отдаляющей от блага. Поэтому, если рабство считается чем-то позорным, то вовсе не в том случае, когда кто-либо не позволяет себе делать зло, а в том, когда кто-либо, имея стремление к своему собственному благу, бывает вынужден действовать в пользу кого-нибудь или чего-нибудь другого. Притом, когда говорится, что существо повинует своей природе, то тем самым в нем различаются две стороны — повелевающая и повинующаяся: но если существо таково, что природа его есть совершенно простая, энергия его одна-единственная и актуальность его ничем не отлична от потенциальности, то почему ему не быть свободным, как и от чего оно может быть не свободным? Ведь о таком существе нельзя даже сказать, что оно действует сообразно с природой, потому что в нем деятельность не отлична от сущности, потому что для него существовать значит то же, что и действовать, и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как ему не быть свободным?» (VI, 8, 4).

Таким образом, мысль Плотина сводится к тому, что противопоставление свободы и необходимости характерно лишь для того мира, в котором царит множественность, в том числе и множественность действующих субъектов, людей. Человек всегда выбирает, действовать ли ему сообразно своим желаниям или подчиниться внешней необходимости. В рамках такого противопоставления рождается представление о личности, прежде всего о личности человеческой: личность всегда противостоит безличному. В Едином нет никакой множественности, поэтому его нельзя назвать ни личностью, ни безличным. Оно превышает это противопоставление. Поэтому в Едином присутствует как момент личностного понимания (свобода, воля и т.п.), так и безличного (подчиненность своей природе и др.). Поэтому каждый философ может увидеть у Плотина то, что ему ближе, то, что ему хочется. Так и возникали как неоплатонические искажения философии Плотина, так и христианские ереси в платиновском духе. На самом деле Единое у Плотина, так сказать, сверхлично, и в таком понимании Единого Плотин приближается к пониманию Бога так, как понимают Его христиане. Бог в христианстве — это не безличная сила, не *logos* стоиков, но и не человек, не просто личность, которая обладает всяческими страстями, как у язычников. Он Един в трех Лицах, даже хотя бы поэтому Он сверхличен. У человека одна личность, у Бога три Личности, поэтому сказать, что Бог есть личность в смысле человеческого, значит уже Его ограничивать, сводить к человеку. Плотин тоже именно Единое именует Богом: «Бог есть единое, неделимое Начало — единый разум всего и единое число, что Он сам по себе больше и могущественнее всего происшедшего, что ничего нет и не может быть ни большего, ни лучшего, чем Он. А из этого следует, что Он никому и ничему другому не обязан ни своим бытием, ни своим совершенством, но есть то, что есть, единственно сам собою, сам для себя и сам в себе, вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя» (VI, 8, 17).

Итак, Единое не может не творить, и эта безграничная мощь как бы выплескивается из него: «...Разве можно допустить, чтобы Первоединое, будучи совершеннейшим существом и вместе с тем первым и высочайшим Благом, оставалось заключенным в самом себе, будто или зависть мешает ему допустить участие в своем бытии чему-либо другому, или оно бессильно произвести — оно-то, сила и мощь всего прочего! Да и как оно было бы в таком случае

Первым началом? Итак, необходимо допустить, с одной стороны, что оно нечто от себя рождает, а с другой, что, если кроме него есть нечто другое, то оно происходит необходимо только от него» (V, 4, 1). Плотин употребляет образ солнца: солнце не может не светить, но свет, из него исходящий, никоим образом не умаляет его природу. Так же и *Единое* бесконечно творит, при этом не умаляясь само, оно остается таким же бесконечным. Этот процесс творения, который действительно бесконечен, не имеет начала и не будет иметь конца, называется *эманацией* (истечением)¹. Из Единого *эманурует* некая сущность. В силу этой эманации и возникает вторая ипостась — *Ум*.

Ум. Будучи истечением из Единого, эта ипостась имеет в себе всю природу Единого. Она так же проста, так же имеет в себе творческую эмануруемую энергию, но пока, в качестве эманации, *ум* есть чистая потенциальность, *ум* может творить, готов творить, но еще не творит. *Ум* может стать ипостасью, может стать субстанцией, но еще не стал. Чтобы это произошло, *Ум* в созерцании должен обратиться к *Единому*. «Ум, происшедший от Первоединого, в созерцании и познании его становится многим и актуальным, то есть видящим зрением, ибо Ум только тогда действительно Ум, когда он обладает своим предметом, и обладает как ум, а до этого он есть лишь неопределенное стремление, похожее на зрение без определенных впечатлений. Только устремляясь к Первоединому и воспринимая его своей мыслью, Ум становится действительно Умом» (V, 3, 11). «До обращения к нему (Единому. — *В.Л.*) Ум представлял собой бытие неопределенное, — пишет в другом трактате Плотин, — а, как только обратился и устремился к нему, тотчас получил от него определенность, хотя ему и чужда всякая детерминация. Как только Ум стал созерцать Первоединое, тотчас получил от него определенность, ограничение, форму, которая тоже стала достоянием получившего ее, не будучи, однако, принадлежностью давшего ее» (VI,

¹ Отношение христианства к учению Плотина об эманации четко выразил свт. Григорий Богослов: «Ибо не дерзаем наименовать сего (рождение Бога-Сына от Бога-Отца. — *В.Л.*) преизлиянием благодати, как осмелился назвать один излюбумудрых эллинов, который, любумудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: «как чаша льется через края» (V, 2, 1). Не дерзаем из опасения, чтобы не ввести произвольного рождения и как бы естественного и неударжимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (*Григорий Богослов, свт.* Творения, т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 414).

7, 17). Но это не означает, что до созерцания Единого Ум не был Умом. Нет, если бы Ум не был Умом, то он не мог бы созерцать Единое. Способность созерцать, т. е. мыслить дана Уму уже в силу того, что он порожден Единым: «Ум самой жизнью своей был от вечности всегда слит с Благом, всегда был к нему обращен и в нем утверждён. Через это предвечное и постоянное движение около Блага Ум наполняется им, как бы насыщается и становится полнотой всего сущего с полным осознанием этого, другими словами, становится в полном смысле этого слова Умом, который, благодаря этому наполнению, имеет что созерцать и созерцает» (VI, 7, 16). Созерцание Умом Единого порождает в Уме как единство, так и множество. Созерцая Единое, Ум, с одной стороны, воспринимает его актуальное единство и сам становится единым началом, единой ипостасью, единой субстанцией, а с другой — Ум представляет его уже как некий объект, и тогда в Уме возникает разделение на субъект и объект, возникает мысль. «...Когда Ум стал созерцать Благо, то должен был в своей мысли его единство сделать множеством, потому что, будучи сам единым и сущим, но, не будучи в состоянии сразу объять мыслью все единство Блага, был вынужден разделить его на множество единств» (VI, 7, 16). Поэтому если Единое есть абсолютно единое, то Ум есть единое-многое: «Ум есть начало не единое, но едино-многое: он представляет собою одновременно и единство, и множество» (IV, 8, 3).

Кроме созерцания Единого, Ум созерцает и сам себя. Плотин различает эти два вида созерцания: «...в самом Уме можно различать двоякую способность: с одной стороны — мыслительную, которой он усматривает то, что находится в нем самом, а с другой — ту, которой он вглядывается в то, что выше него, — посредством некоего воспарения и восприятия, состоящего в том, что в нем Ум сперва только созерцает это высшее, как внешнее, а потом созерцаемое делает своим внутренним достоянием и как бы сливается с ним воедино. В созерцании первого рода он есть Ум рассуждающий, а в созерцании последнего рода он — Ум любящий, и когда он находится в этом состоянии, когда, упиваясь нектаром, преисполненный любви, теряет рассудительность, то весь отдается этому блаженству до пресыщения, предпочитая это нетрезвое состояние состоянию трезвой, важничающей рассудительности» (VI, 7, 35). «От этого созерцания в нем самом зарождаются зачатки сущностей, эйдосов, которые он приводит в сознание и созерцает, словом, что называется, мыслит» (VI, 7, 35). Таким образом в Уме

возникают идеи, эйдосы. Ум содержит в себе все идеи, но в силу простоты Ума каждая идея является одновременно и всем *Умом*. «Ум представляет собой безусловное единство, проявляющееся во множестве, но проявляющееся таким образом, что в каждом пункте этого множества он пребывает целокупно. Творя все новые и новые эйдосы, он нисколько не изменяется, ибо, творя не во времени, но в вечности, являет собою совершенство, которому попросту незачем изменяться», — пишет Плотин в трактате «О провидении» (III, 2, 1).

Ум мыслит всегда, он не может не мыслить, ибо мышление есть сущность Ума. Значит, и объект мышления Ума тоже существует вечно и неизменно, значит, он есть бытие. Поэтому самое первое раздвоение в *уме* — это раздвоение на бытие и мышление. Но это раздвоение кажущееся, потому что бытие и мышление совпадают в *уме*. Ум — это и **бытие**, и **мышление**.

Душа. Ум, будучи образом Единого, также имеет в себе творческую способность, которую он получил от Единого, поэтому процесс эманации на этом не прекращается. Ум также творит, изливает из себя свою сущность, сам оставаясь при этом совершенно неизменным, и таким образом возникает третья ипостась — *Душа*. «Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия и есть мировая Душа. Как при творении Ума Первоединое пребывает в себе недвижимо и неизменно, так же и Ум — при творении мировой Души» (V, 2, 1). Если Ум Плотин описывает как единое-многое, то Душа — это единое и многое: «...Первое (начало. — *В.Л.*) — это единое в абсолютном смысле слова, второе — единое-многое и третье — единое и многое» (V, 1, 8).

Как образ Ума, который является одновременно мышлением и бытием, Душу также можно рассматривать с двух сторон — онтологической и гносеологической. С точки зрения онтологии, главная задача Души — упорядочивание и организация чувственного материального мира. Именно поэтому Плотин отождествляет свою третью ипостась — Душу — с Мировой Душой Платона. Душа — это единая субстанция, но единство ее внешнее, она объединяет в себе различные формы — прежде всего пространство и время. Конечно, Душа далека от Единого и мощь ее уже не та, но тем не менее Душа тоже направляет свою деятельность вовне. А что есть вне Души? Да ничего. Можно сказать, что есть материя, но что такое материя? Материя есть противоположность форме (по Аристотелю) или идее (по Платону). Вот, скажем, Ум. Ум — это

его идеи, вне Ума находится созданная им Душа. Поэтому, хотя по природе своей «Душа... является эйдосом... по отношению к высшему началу она может быть материей» (II, 5, 3). Материя в данном случае не вещество, а то, что противопоставляется идее. Кроме того, Ум есть истинное бытие, следовательно, по отношению к Уму Душа есть в некотором смысле небытие, т. е. материя. Но небытие Души относительно. Душа имеет в себе полученную от Ума способность творить, и она направляет свою деятельность вовне. Но вне Души нет никакого бытия. Душа имеет способность творить, поэтому она творит в небытии. Это небытие и называется материей в нашем понимании, как вещество. В отличие от материи, вещество — это уже оформленная материя, вещь — это материя, имеющая форму. Душа творит из небытия, творит в небытии. Но это не умаление Души. Для Плотина было огромной проблемой объяснить, каким образом Душа, имея божественную природу, соединяется с телом, имеющим такую природу, которой сам Плотин искренне стыдился. Конечно, Плотин часто повторяет платоновские слова, что тело есть могила души, что наш мир есть разукрашенный труп, но чаще он склоняется к своей собственной идее о том, что душа в небытии творит. Она оформляет небытие, и тогда из него возникает чувственный мир. Этот чувственный мир есть единство небытия и Души, космос (*κόσμος* в переводе с греч. означает «красота», «порядок»), поэтому он прекрасен, поэтому он един, в нем есть добро и жизнь. В трактате V, 1 Плотин подробно описывает эту порожденную Душой красоту космоса: «Душа, нисходя в эту громадную инертную массу, сообщает ей движение и жизнь и превращает ее в мир, который, вечно движимый ее разумной силой, стал живым вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, наполнив его своими животворными силами, Душа придала ему смысл, ценность и красоту, между тем как без нее все это было бы мертво, земля да вода, или даже нечто еще худшее — темная бездна и небытие — нечто такое, чего, как сказал поэт, ужасаются даже боги. ...Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части как великие, так и малые, между тем как части эти находятся то там, то здесь, одни напротив друг друга, другие вместе, третьи — порознь. Душа же не разделяется и не раздробляется на части для того, чтобы оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя во всяком месте нераздельно, и, таким образом, всегда остается подобной родившему ее Отцу (то есть Уму)

как по единству, так и по универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней разнообразие, но всеобъемлющей силой Души она содержится в единстве, и весь этот мир, благодаря Душе, есть божество, как равно солнце и все звезды — божества, да наконец и мы, люди, по той же причине представляем собою нечто божественное» (V, 1, 2).

В душе единство сохраняется, но это единство существует уже как объединение самостоятельных форм. Таким образом Плотин объединяет Платона и Аристотеля. Если на уровне *ума* существуют идеи, то на уровне души существуют формы — формы конкретных тел.

Душа получает от Ума не только способность созидать новый вид бытия, но и способность мышления. Конечно, мышление Души отличается от мышления Ума. Ум есть чистое, вечное мышление, познание бытия. В Душе мышление связано с чувственным миром, который оформляет Душа. Поэтому, если на уровне Ума мысль существует всегда, поскольку Ум — это вечность, то в Душе, неразрывно связанной с чувственным миром, возникает время. Вечное мышление Ума Плотин называется *разумом*, мышление души — *рассудком*.

Такие понятия, как *разум* и *рассудок*, уже встречались у Платона, который упоминает их как бы вскользь. Для Плотина это уже существенные категории. Мышление Ума Плотин понимает как умозрение, созерцание (*θεωρία*), мышление (*νόησις*), разум (*φρόνησις*). Разум мыслит всегда, это есть категория вечности. В вечности ум не рассуждает, не доказывает, а схватывает мысль во всей ее полноте. На уровне Души мысль уже рассуждает. Это рассуждение действует как рассудок (*διάνοια*), мышление, протекающее во времени и существующее в виде доказательств и умозаключений, как аргументация. Поэтому на уровне души возникает язык — как среда, в которой мысль действует, как соединение рассудка с чувственной материей. Язык невозможен на уровне Ума, ибо там нет времени. Именно поэтому, описывая высшие субстанции, наш язык теряет силу, ибо язык существует только на уровне Души. На уровне *ума* языка нет, есть мысль вообще. Но каждый человек может восходить от души к уму, и поэтому познавать мысль саму по себе, абстрагируясь от языковых особенностей. На уровне *ума* нет и пространства, ум действует вне пространства, а на уровне Души возникает пространственная категория. Как и Ум, Душа также двояка. С одной стороны, есть высшая Душа, веч-

но обращенная к Уму, а с другой стороны — Душа, порождающая космос и существующая во времени: «...Говоря о Душе, следует заметить, что мы имеем в виду ее высшую, рассудочную и разумную область, во многом подобную ее отцу — Уму. Все ее части и качества повторяют содержащиеся в Уме эйдосы: они также пространственно нераздельны, гармоничны и ничем не мешают друг другу. И только потом, формообразуя материю и получая массу и протяженность, они обособляются и исполняются враждебностью, часто ведущей ко взаимному истреблению» (III, 2, 2). Низшую часть души Плотин вслед за стоиками называет Логосом: «Сам по себе логос — это уже не чистый Ум, но в то же время и не порождение чистой, небесной Души. Его можно определить скорее как совместную эманацию Ума и высшей, разумной и мыслящей части Души, первожизнью, наделенной разумом и светом ума» (III, 2, 16).

Откуда в мире зло?

Но если космос есть порождение божественной Души и столь прекрасен, то откуда в нем зло? Может быть, зло заложено в умопостигаемом мире как одна из его идей? Эту мысль Плотин не приемлет совершенно: мир умопостигаемый есть мир благой, ибо есть порождение Блага. Идея зла для Плотина столь же невозможна, как невозможен холодный огонь или сухая вода. Это противоречие в определении. Наличие зла в Боге, в Едином, также невозможно. Так откуда же зло, если всё, что ни есть в мире, порождено Богом? Плотин не разделяет христианского учения о всеблагом Боге — Творце и Промыслителе мира, он вообще никак не высказывался в отношении христианства, но христианскую идею о том, что Бог — не виновник зла, он полностью разделяет. Плотин рассуждает, как всегда, онтологически. Если Единое есть Благо, то зло должно находиться во множественности. Если Ум, т. е. бытие, есть благо, то зло — это небытие. Следовательно, причина и источник зла есть материя, ведь материя совершенно лишена единства и есть небытие. Следствием отсутствия единства в материальном мие является возникновение пространства и времени, когда чувственные вещи располагаются отдельно друг от друга, что невозможно в умопостигаемом мире.

Но материю Плотин понимает несколько шире, чем его великие предшественники Платон и Аристотель. Плотин учит и об умопостигаемой материи, которой, в частности, является низшая ипостась по отношению к высшей, например Душа есть материя

Ума. Поэтому зло появляется не как онтологическое свойство вещей, а как умаление добра, в максимальной степени существующего в Едином: «Видимое нами зло, в сущности, лишь недостаток Блага» (III, 2, 5). Впрочем, в умопостигаемом мире умаление добра не есть истинное зло, а лишь возможность зла: «Недостаток блага означает только то, что нечто не благо; зло же — не недостаток, но полное отсутствие блага; впрочем, недостаток блага означает возможность впасть во зло, что, конечно, тоже по-своему есть зло» (I, 8, 5). Истинная причина зла, по Плотину, материя как полная лишенность всего, как противоположность умопостигаемому миру. «Действительно, тому, что составляет существо божественной природы, а именно: пределу, мере и прочему, противоположно то, что составляет природу зла: беспредельность, безмерность и т.п.; таким образом и целое противоположно целому. Бытие одного из них суть от начала ложное, другое же обладает истинным бытием; сущности их противоположны настолько, насколько истина противоположна лжи» (I, 8, 6). И поэтому зло необходимо в мире, как необходимо существование противоположностей: истины и лжи, единого и многого и т.п. И как Единое есть источник блага во всем бытии, так материя есть источник зла: «Материя становится хозяйкой всего, что попадает в нее; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток свой — к соразмерному» (I, 8, 8). Материя совершенно непознаваема, поскольку она бескачественна и бесформенна. Вещи чувственного мира суть соединение материи и эйдосов, поэтому и зло чувственного мира неполно, относительно. В космосе, оформленном Душой, всегда наличествует благо, и нет в мире ни одной совершенно злой вещи. В трактате «Против гностиков, или Против утверждающих, что мир есть зло и творец его злой» Плотин резко обрушивается на тех философов, которые считали, что зло содержится в умопостигаемом мире или в космосе. В этой полемике Плотин иногда воспевает прямо гимны чувственному миру: «Конечно, красота частных вещей не идет ни в какое сравнение с истинной, умопостигаемой красотой, как равно и отдельные вещи уступают в своей значимости всеединству. Но мы должны также и признать, что даже в чувственном и разделенном мире имеются вещи, сравни-

мые по красоте с небожителями, формы, чья прелесть вызывает в нас благоговение перед их создателем и убеждает в божественности их источника. Порой мы можем наблюдать такие красоты, сквозь которые явственно проступает великолепие умопостигаемых сфер, и тогда, восхищенные и полные восторга, мы как бы отступаем перед ними, чувствуя, что недостойны, оставляя их другим» (II, 9, 17). В трактате «О провидении» Плотин даже говорит от лица чувственного мира: «Меня сотворил Бог, и потому я получился наиболее совершенным из всех тварей, самодостаточным и самодовлеющим. Ведь я не нуждаюсь ни в чем, ибо во мне есть все: растения и животные, и вся рожденная природа, и многие боги, и сонмы демонов, и благие души, и добродетельные люди. И земля украшена цветами и животными, и море не пусто, и весь воздух, и эфир, и самый свод небес — все оживлено Душой. И там, в далеком небе, все души — блаженные, дающие жизнь звездам и самому небу в его благоустроенности и вечном круговращении, ибо небо, подражая Уму, разумно вращается вокруг неизменного центра, не соблазняясь и не ища ничего вовне. И все во мне стремится к Благу, достигает же его каждое по мере своих сил. Ведь и небо зависит от Него, и вся моя душа, и все боги, и все животные и растения, и даже то, что может показаться лишенным души» (III, 2, 3).

И если чувственный мир обладает такой красотой, тем более это относится к Душе: зло, которое может существовать в ней, приходит в нее из материи: душа «спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из ее сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать; и вот материя уже занимает место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься, а то, что она украла у души, она делает злым; и так до тех пор, пока душа не найдет в себе силы восстановить свои права» (I, 8, 14). Отсюда Плотин делает вывод о втором источнике зла в мире, о котором также говорил Платон: о свободной воле людей. Человек, обращая взоры своей души вниз, на материю, точнее в мир материальный, пронизывается злом и совершает злые поступки. Но и здесь Плотин не успокаивается и вопрошает далее: как согласуется зло, творимое людьми, с божественным провидением? «...Почему добрые ютятся в лачугах, а злые живут в роскошных дворцах? Почему немногие, далеко не лучшие, владеют многим, большинство же бедствует и голодает? Почему столько дурных правителей управляют столькими народами? Неужто божественные

энергии не достигают наших пределов?» (III, 2, 7). Плотин верит в божественную справедливость, заложенную во всем мироздании. Злой человек сам убивает в себе всё доброе и человеческое и таким образом обрекает себя на наказание после смерти: «...Сама их волчья природа убивает в них все человеческое, а, значит, зло останется с ними и после их смерти. Притом то, что было плохим, еще более ухудшится, доброе же будет возрастать» (III, 2, 7). «Человечеством, к примеру, Бог управляет через свой Промысел, что позволяет людям сохранять свою именно человеческую природу, то есть природу, направляемую Провидением и теми законами, которые Провидение установило. Основной же закон таков: достойные люди и жизнь свою проживут достойно, и мир этот сделают лучше, да и потом их ожидает нечто лучшее. С дурными же все наоборот» (III, 2, 9).

Поэтому наличие в мире зла и несправедливости не только не говорит об отсутствии провидения, но, наоборот, входит в божественное представление о гармонии мира. Ум сотворил вселенную всю сразу и целиком, сотворил ее, так сказать, абсолютно продуманной во всех ее частях, так что и в материальном мире проявляется и царствует его промысел. Но это вовсе не означает, что частные вещи чувственного мира должны быть столь же совершенными, как и умопостигаемые эйдосы, ведь тогда бы наш смешанный мир был бы тождественен чистому Уму, что, конечно же, по Плотину, абсурдно. Те, кто постоянно жалуются на несправедливость, пишет Плотин, забывают, что каждому отведена его роль. В той или иной форме разумное начало присутствует во всем, но прежде всего оно присутствует в целом, а поскольку наш мир множественен, то целое может состоять только из разных частей. Наличие различных, даже противоположных частей свидетельствует о мудрости и величии первоначала, соединяющего в единое целое огромное многообразие всего мира. Поэтому то, что кажется нам злым и несовершенным, может быть, с точки зрения Логоса, добрым и совершенным: «Вселенная хороша не отдельными солистами, но своим слаженным хором. Логос же состоит из различных и неравных частей, потому и мироздание не однородно: одни места лучше, другие — хуже. Соответственно этому и души занимают неравноценные места. То, что является злом в отдельной душе, в целом обращается во благо; что противно природе в части, служит ей в целом — ведь и в прекрасном государстве необходима должность палача» (III, 2, 17).

Человек не может постичь всех замыслов, которые имеются у Бога, но все же он может понять необходимость именно такого устройства мира. Во-первых, зло существует именно для человека. Человек, не знающий зла, не знает и добра. Знание зла необходимо для познания добра. Бог хочет показать нам Свою собственную справедливость, Свою собственную мудрость, но как мы можем увидеть справедливость, если не знаем, что такое несправедливость, как мы можем познать мудрость, если не знаем, что такое глупость?

Подобно тому, как существуют тени и благодаря им мы видим все разнообразие нашего мира (не будь теней, все слилось бы в ярком сиянии), так же и зло существует для того, чтобы можно было увидеть мощь *Единого*, увидеть его всемогущество, его всеблагость. Поэтому зло — это проявление гармонии мира. Нельзя сказать: уберите зло и тогда мир станет гармоничным, так же как нельзя сказать: уберите тени и мир станет более красивым. Нет, мир без теней не станет более красивым, он просто исчезнет в его яркости — исчезнет для человека. Поэтому для гармонии мира зло существует как необходимая его часть.

Зло существует для людей, и это есть также проявление Божественной мудрости и Божественной справедливости. Плотин приводит такой пример: если в государстве существует злой правитель, а люди безмолвствуют и бездействуют, то это их не оправдывает — люди должны стремиться к построению благого государства, и лишь от них самих зависит, насколько хорошее это будет государство. Также и землепашец, если хочет взрастить хороший урожай, должен не только уповать на милость провидения, но и прилагать свой собственный труд. Также и человек должен не просто наблюдать существование в мире зла, а бороться с ним.

Учение о человеке

Построив иерархию умопостигаемого бытия и ответив на вопрос об источнике зла в мире, Плотин решает на этой основе основную волновавшую его проблему — проблему бедственного существования человека в мире и спасения его из этого состояния. Почему человек существует в таком странном мире? Почему человек, имеющий в себе, в своей душе все три ипостаси и поэтому имеющий добро в абсолютной степени, тем не менее пал настолько низко, что дальше некуда? Как спасти человека, как показать ему путь к его истинной сущности?

Основным для понимания философии Плотина всегда является положение, что человек не существует как некоторая часть в этом умопостигаемом целом. Нельзя сказать, что существует Единое, Ум и Душа, оформляющая материю, и человек существует где-то в точке пересечения Души и материи; нельзя показать его «место» в этом перечислении, на этой «географической карте». С одной стороны, человек объемлет в себя все, человек есть *микрокосм*, по античной терминологии: «Каждый из нас — разумный микрокосм, связанный с чувственным миром тем низшим, что присутствует в нас; высшим же мы сроднены с божественным Умом, то есть разумной частью нашего естества мы неизменно пребываем в высших сферах» (III, 4, 3). С другой стороны, человек действительно состоит из души и тела и потому как бы находится в точке пересечения материального и душевного мира. Положение человека сложное и загадочное: он есть весь мир и одновременно он — часть этого мира. Рассудочно понять это невозможно, и Плотин часто сам теряется, будучи не в силах четко сопоставить жестко иерархизированный мир ипостасей с живым, динамичным миром внутренней жизни человеческой души. Об этих трудностях, сомнениях Плотина говорят многие трактаты, как, например, IV, 9 «Все ли души — одна душа?» и т.п.

Одной из причин этой трудности в понимании человека и его места в мире является свобода человека. Человек всегда сам определяет свое место в мире, поскольку он «занимает среднее место между богами и животными, временами достигая божественных высот, временами уподобляясь зверям. Большинство же так и остается посередине» (III, 2, 8). Поэтому существуют три вида людей. Одни «склонны чаще руководствоваться чувствами, чем умом, и, вследствие этого, прежде и больше всего интересуются вещами чувственными. Некоторые из них на этом и останавливаются — не идут в своей жизни дальше чувственного, считая страдание — злом, а удовольствие — благом; они стараются всячески избегать первого и достигают последнего, и в этом состоит вся мудрость тех из них, кто, выделяясь смышленностью и ловкостью, похожи на птиц, которые, набрав с земли много корма, никак не могут подняться с ним в воздух и лететь, несмотря на то, что от природы имеют для полета крылья» (V, 9, 1). Другие понимают, что у них есть душа, и пытаются обратить ее к чему-то более высокому, но, не зная истины, теряются в догадках: «Другие, следуя высшим влечениям души, стремятся к чему-то лучшему и несколько приподымаются над низменностью чувственного, но, не будучи способны прозре-

вать мудрости горние и не зная, где и на чем им следует стать и утвердиться, после того, как оторвались было от земного, опять возвращаются к тому, слышущему под именем добродетели и основанному на земной расчетливости образу действий, над которым они хотели подняться» (V, 9, 1). «Но есть и третий род, род людей божественных, которые обладают и большей мощью, и более острым зрением: они, как только заметят сияющий свыше свет, тотчас же к нему воспаряют и, минуя облака, тучи и туман, облегающие землю, достигают сверхчувственного мира. И, забыв о земле и обо всем земном, там уже и остаются, как в своем настоящем отечестве, испытывая радость, какую испытывает человек, который после долгих скитаний на чужбине вернулся домой» (V, 9, 1). Эти три вида людей Плотин сопоставляет с тремя философскими учениями. Первые люди сравнимы у него с эпикурейцами, вторые — это стоики и третьи — платоники, ибо только они обладают истинным знанием.

Почему же одни люди обладают знанием, как платоники, а другие — нет? Причина незнания та же, что и причина зла, — небытие, т. е. материя. Ведь истинное знание, существующее в Уме, есть бытие, следовательно небытие — это незнание. Впрочем, это было известно уже Платону и Аристотелю, также считавшим материю непознаваемой и причиной нашего незнания. Следовательно, путь познания истины — это путь бегства от чувственного материального мира, путь рассуждения, путь богопознания. Но можно спросить: а как же свобода? Неужели только невежество приводит людей к падению, и лишь знание спасает? Неужели свободный выбор не играет в этом процессе принятия решения и изменения ценностей человека никакой роли? Разумеется, нет. Просто Плотин не противопоставляет свободу и истину, для него невозможно быть свободным не зная истины, и наоборот, знание истины делает человека свободным. «...Свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом — с разумом, прибавим, правым, то есть обладающим правильным знанием, потому что нельзя назвать бесспорно свободным того, кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие, и кого понуждает к действию или простая случайность, или воображение, поскольку и воображение не зависит от нашей воли, и действие, произведенное под его влиянием, вряд ли можно назвать свободным» (VI, 8, 3). Истинно свободным является тот, кто ни от чего не зависит, а это, по Плотину, только Бог, т. е. Единое, и его ак-

туализация — Ум. Поэтому «свобода и самопроизвольность наших действий заключается не в самих поступках, не в отношениях со всем тем, что вне вас, а в некоей чисто внутренней деятельности — в энергии Ума» (VI, 8, 6). Иначе говоря, человек становится свободным не тогда, когда он делает то, что он захочет или что ему взбрело в голову, а тогда, когда он познал истину, — ведь то, что человек делает под влиянием своих желаний и страстей, он делает в действительности несвободно, находясь у них в подчинении. Таким образом, свободная воля и разум только в чувственном мире представляются различными способностями человека. В мире умопостигаемом, в Уме, это одно и то же и есть выражение истинной сущности человека.

Может быть, одно из величайших открытий Плотина состоит в том, что он увидел, что человек не столь прост, как это казалось античным философам. Невозможно дать какое-то одно определение человека. Конечно, можно сказать, что человек просто состоит из души и тела. Но что в этом сложном существе главное — душа или тело? Конечно, душа, отвечает большинство философов, ведь, во-первых, именно душа дает жизнь телу, во-вторых, человек отличается от животных тем, что он мыслит, имеет нравственность и др., а мышление, добро и т.п. есть свойства души, а не тела. Следовательно, собственно человеком, его сущностью является его душа, как писал еще Платон. Но тогда возникает довольно сложный вопрос. Если сущностью человека является его душа, то зачем ему тело? Оказывается, что живой человек, существующий в теле, существует не истинной жизнью, и весь смысл жизни человека состоит в умирании. Еще Платон устами Сократа говорил, что любой философ всегда стремится к смерти; конечно, к смерти не в смысле самоубийства, а просто как к более истинному состоянию, когда душа освободится от телесных оков. И Плотин тоже пишет, что «общение ее (души. — *В.Л.*) с телесным, конечно, есть зло, а освобождение от тела — добро» (VI, 4, 16). Он согласен с платоновско-пифагорейским положением о том, что тело есть гробница души, и пишет, что «наша душа — измученный, несчастный узник тела, жертва тягот и лишений, желаний, страхов и прочих зол, что тело — ее тюрьма и могила» (IV, 8, 3). И тем не менее понятно, что если человек есть единое существо, состоящее из души и тела, то душа входит в тело по некоей необходимости, выражающейся в ее сущности. Эта сущность содержится в самой душе, заставляя ее задерживаться в теле.

Однажды ученик Плотина Порфирий, видимо, в минуту меланхолии (а может быть, на основании приведенных выше размышлений) захотел добровольно уйти из жизни. Плотин отговорил своего ученика от этого шага, и нам известны его аргументы, изложенные в небольшом трактате под названием «О разумном исходе» (I, 9). В нем Плотин говорит, что уходить из жизни нельзя, потому что душа помещена в наше тело в силу некоего имеющегося у нее с телом сродства. Имеются некие связи, соединяющие душу и тело, и лишь судьбой установлен тот срок, когда эти связи ослабнут настолько, что душа сможет покинуть тело.

Таким образом, можно сказать, что человек есть, с одной стороны, единство души и тела, а с другой, более сущностной, — его душа. Поэтому, согласно Плотину, после смерти тела души людей не умирают, а продолжают свое существование в умопостигаемом мире, вновь затем вселяясь в указанные Богом тела, соответственно той жизни, какую человек вел до своей смерти. Но мир души — это мир множественности и разделения, и поэтому истинная сущность не может находиться в душе. Главной в душе является ее способность мыслить, и именно ум составляет главное, сущностное начало в человеке. Получается, что существуют три уровня понимания человека: во-первых, как единство души и тела, во-вторых, как душа, управляющая телом, и, в-третьих, как ум, мыслящий в душе. Соответственно этому и образуются три типа людей, о которых говорилось выше. «Человек, который находится в Уме, есть самый первый по бытию и самый совершенный по существу, он-то и изливает свой свет на второго человека — рассудочного, а второй — на третьего, чувственного; этот третий и самый низший имеет в себе некоторым образом обоих первых, хотя, в то же время, он только как бы примыкает к ним обоим, но никогда не может стать ни тем, ни другим» (VI, 7, 6).

Кроме этого типично платоновско-аристотелевского рассуждения Плотин, исследуя вопрос о причинах падения человека и возможностях его спасения, развивает учение, которого не было у его великих предшественников. Плотин обращает внимание на то, что душа каждого человека сугубо индивидуальна и не есть просто некая безликая сущность, которая одинакова у всех людей. Каждый человек — это личность, это некоторое *я*, и зло возникает именно тогда, когда человек поступает, как личность, т. е. свое собственное *я* ставит в противоположность мировому устройству — людям, законам и т. п. Почему это происходит, что человек, будучи мик-

рокосмом, противопоставляет себя космосу, т. е. по сути самому себе, своей сущности, — еще одна загадка бытия, которую невозможно решить, не исследуя, что такое личность. Теория личности у Плотина — это действительно его нововведение, ни у одного из его предшественников мы такой теории не найдем.

Интересно, что теория личности как таковая появляется в философии лишь в XX в., в школе персонализма, основанной французским философом Э. Мунье, оказавшим влияние на такого известного православного богослова, как В.Н. Лосский, который считал себя персоналистом в философии. Мунье говорил, что персонализм — это прежде всего христианское учение. Христианство — это и есть истинная философия, которая всегда учила, что человек есть личность, ибо Бог есть Личность, а человек создан по Его образу и подобию. До XX в. философия существовала так, как будто этого открытия в христианстве не было. Даже великую фразу Сократа «Познай самого себя» философы всегда трактовали то в гносеологическом, то в этическом, то в онтологическом плане, не исследуя собственно личность. Поэтому Плотин в данном случае представляется на редкость счастливым исключением: ни до, ни после него проблема личности философов не интересовала, а Плотина она интересовала прежде всего.

Теорию личности он выстраивает, используя созданную им самим терминологию. Понятия *личности* у него нет, но вместо этого он вводит два понятия: *autos* (αὐτός) — *сам*, или, дословно, *я*; и *hemeis* (ἡμεῖς) — *мы*. Личность человека существует в двух видах: *autos* и *hemeis*. *Мы* — это то, что можно назвать неустойчивым центром сознательного восприятия. Что это значит? Когда человек что-либо воспринимает или познает, он направляет на это свое внимание, свое сознание. Сознание человека всегда личностно, подвижно, оно является некоторым подвижным вектором. Человек направляет свое сознание туда, куда ему хочется: он может направлять его на Бога и при этом совершенствоваться, а может направлять на материю, на удовлетворение своих плотских желаний и чувств.

Так вот, из-за того, что в человеке существует этот неустойчивый центр, *hemeis*, человек и поступает так, как он хочет. Человек прежде всего свободен. И свобода его состоит именно в том, что он есть личность, имеющая неустойчивый центр сознательного восприятия, *hemeis*. Человек направляет его туда, куда легче всего его направить. Принцип эманации, лежащий в основе мироуст-

ройства, действует так, что все благо как бы изливается вниз. И поэтому человек в своем поведении, согласно законам этого мира, также будет стремиться вниз, если только не будет прикладывать специальных усилий. Поэтому благо, изливаемое на человека согласно принципу эманации, он также направляет вниз, на уровень небытия, на уровень материи, действуя не как творец, а как потребитель.

Но, как было показано выше, в процессе эманации создается только возможность ипостаси. Единое эманурует из себя некую сущность, и создается возможность бытия, возможность *ума*. *Ум*, направляя свое усилие на созерцание Единого, актуализирует себя. Актуализация всегда осуществляется только в том случае, когда низшая ипостась созерцает высшую. Поэтому и человек может стать собственно человеком лишь тогда, когда он будет созерцать только высшую ипостась. «Мы», — дает такое определение Плотин, — это равнодействующая сила Бытия, чьей природе свойственна не только определенная уязвимость, но и способность справиться с нею. Как бы мы не были природой нашего тела отделены от Бога, Он все же дал нам, среди всего этого зла, “возможность быть добродетельными” (цитата из платоновского «Государства». — *В.Л.*), совершенно бесполезную в царстве полной безопасности, но абсолютно необходимую там, где ее отсутствие грозит падением. Значит, наша задача состоит в том, чтобы добиться освобождения от этой сферы, разрубив все сковывающие нас путы» (II, 3, 9). И это возможно потому, что у человека есть истинное Я — *autos*, «сам», истинная идея личности.

Но совпадает ли идея личности с идеей человека? Иначе говоря, существует ли идея Сократа, Плотина, каждого человека? Еще Платоном была поставлена проблема: существует ли идея единичных вещей? Платон категорическим образом эту идею отрицал, утверждая, что идея присуща только общему — например, может быть идея дерева вообще, но не конкретной березки, растущей возле моего дома, идея человека вообще, а не идея Сократа и т. д.

Плотин придает этому вопросу еще большую остроту. Следуя за Платоном, он говорит, что существует только идея дерева вообще, но в отношении человека Плотин уже не столь категоричен. Иногда он говорит, что существует только идея человека вообще, а конкретный человек Сократ существует только в теле, а со смертью его индивидуальность исчезает: «Сократ существовал в нашей сфере до тех пор, пока душа Сократа оставалась в теле; но Сок-

рат прекратил существование именно потому, что достиг высшей сферы» (IV, 3, 5). Каждый человек является всем миром, отличия же людей друг от друга состоят в том, что в разных людях по-разному актуализировались различные уровни и аспекты мировой Души. Иногда же мы находим у него мысль, что существует идея каждого человека, точнее, идея его *я*.

Autos существует на уровне *ума*, и задача человека в том, чтобы вернуть *hemeis* к *autos*, соединить их, поднять *hemeis* на уровень Ума. Выше поднять уже невозможно, потому что выше Ума находится только Единое, а оно полностью непознаваемо. И задача человека состоит в том, чтобы подняться на уровень *ума*, чтобы соединить свое *hemeis* (свое подвижное *Я*) с *Я* истинным, и тогда, как бы стоя на этой ступеньке, созерцать Единое. Не слиться с Единым (что невозможно), а именно созерцать Единое. В этом и состоит путь спасения, по Плотину, — созерцая Единое, человек полностью актуализируется, становится истинным бытием, Умом, эйдосом, истинной личностью, обретает свою сущность и теряет связь со своей временной телесной оболочкой, выходит из времени в вечность, выходит из мира зла в мир истинно благой, и таким образом достигает спасения. «Чтобы узреть Первоединое, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое, молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние и отраженные, то есть Душа и Ум, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий — Первоединое» (V, 1, 6). В этом созерцании исчезает привычная нам личность человека, исчезает его земное *Я*. Человек наполняется неизъяснимым блаженством, несравнимым ни с чем в чувственном мире. «Попав же туда, она зрит все истинные красоты, все истинно-сущее, в этом созерцании сама укрепляется, наполняется жизнью истинно-сущего, сама становится истинно-сущей, и в этой непосредственной близости истинно-сущего обретает то, что доселе искала... что за радость, что за прелесть здесь пребывать!» (VI, 7, 32). «В этом состоянии душа с полной ясностью видит и знает одно: что это есть именно то Благо, которого она так сильно желала, убеждается лишь в одном, что нет и не может быть ничего лучшего и высшего... Впрочем, обыкновенно душа говорит и утверждает это уже после, а пока длится это состояние, она лишь переживает его в молчании и безмолвии. Тем не менее, однако, когда она испытывает блаженное состояние и сознает, что

блаженствует... Все, что прежде ей так льстило и доставляло удовольствие, — власть, сила, красота, ученость — теряет теперь для нее всю свою прежнюю прелесть... В таком состоянии душа пренебрегает даже мышлением, которое так высоко ценит во всякое другое время, потому что мышление есть движение, а она не хочет теперь быть в движении, а еще более потому, что тот, которого она теперь зрит, сознается ею не как Ум, а как нечто высшее, чем он, несмотря на то, что она получила возможность созерцать его именно потому, что сама как бы превратилась в Ум, как бы всецело стала разумной и вознеслась в умопостигаемый мир» (VI, 7, 35). В этом созерцании Плотин видит смысл жизни человека, ведь тогда человек становится сам собой, освобождается от череды переселений душ и обретает истинное блаженство. Этого созерцания может достичь любой человек, достаточно ему лишь забыть обо всем чувственном и обратить свой взор на свою душу, найдя в ней ее источник и начало: «Для того, чтобы стать созерцателем того, что есть Начало и Единое, ему следует найти начало в самом себе, самому из многого стать единым. Другими словами, ставши всецело умом, доверивши всецело уму свою душу и утвердивши ее в нем для того, чтобы она была деятельно восприимчивой ко всему тому, что мыслит ум, он должен созерцать Первоединое только умными очами, не пользуясь при этом ни одним из внешних чувств, не допуская в это созерцание никаких чувственных представлений, должен созерцать чистейшее существо лишь одним чистым умом, самой высшей частью своего ума» (VI, 9, 3).

Плотин и христианство

Философия Плотина оказала огромное влияние на многих христианских мыслителей. Не всегда, правда, это влияние было одинаковым. С одной стороны, философские идеи Плотина помогали развивать христианское богословие, и в этом плане влияние Плотина было положительным, но, с другой стороны, некоторые положения Плотина развивались в ключе возникновения различных ересей.

Прежде всего, имя Плотина связывается с таким влиятельным и почитаемым отцом Церкви, как блаж. Августин, который сам указывал в своей «Исповеди», что лишь чтение работ Плотина помогло ему решить проблему существования в мире зла при благом и всемогущем Боге и расстаться с ересью манихейства. Манихеи, как известно, утверждали, что у мира существуют два бога — злой

и благой; зло в мире от злого бога, а добро — от доброго. Плотинское учение о зле как умалении добра, о несубстанциальности зла было усвоено блаж. Августином, а также многими другими отцами и учителями Церкви: Псевдо-Дионисием Ареопагитом, преп. Максимом Исповедником и др. Кроме этого, близким христианству является учение о нематериальности души и доказательства ее бессмертия, апофатический и катафатический метод познания Бога, учение о познании и созерцании Бога как смысле жизни человека и источнике истинного его блаженства, учение об обретении истинной свободы в Боге, о познании Бога во внутреннем мире человека. Удивительным образом близко христианскому учению Плотина о личности и о понимании человека как личности, как некоего *Я*.

Соблазнительным же с православной точки зрения является его учение об эманации, т. е. творения не по благой воле, не по Предвечному совету, как учит об этом православная догматика, а по некоей силе, превосходящей Единое. Учение о том, что Бог не может не творить, было усвоено Оригеном и осуждено на V Вселенском соборе. У Оригена же мы встречаем и присущий Плотину субординационизм Лиц Пресвятой Троицы, также несущий следы влияния учения Плотина о трех ипостасях, иерархически возвышающихся одна над другой. Сюда же относится проблема материи как небытия и осуждения в связи с этим телесности. Христианство не согласно с представлением о теле как могиле души и утверждает, что тело есть храм Духа Святого.

Как же сам Плотин относился к христианству? Из его трактатов мы не можем узнать об этом. Плотин вообще не говорит о современных ему религиях: ни о христианстве, ни о язычестве. Можно сказать, что собственно религиозный подход к проблеме спасения его не интересует, более того — он его не приемлет. Можно увидеть в этом гордыню греческого философа, а можно и промысел Божий. С этой точки зрения, возможно, это было не случайно. Это удивительный случай в истории философии, когда философ приходит к богословским выводам, пользуясь только рассудочным методом. Плотин показал всю силу и в то же время ограниченность человеческого разума. Он показал, к каким богословским истинам можно прийти, опираясь лишь на силы разума (эти положения были усвоены христианским богословием), и к каким положениям можно прийти только через Божественное откровение (размышления Плотина на эти вопросы привело к ошибочным, с точки зре-

ния христианства, выводам и ересям). Однажды Кант сказал, что он захотел показать место разума, чтобы уступить место вере. Это именно то, что сделал Плотин.

§ 6. Поздний неоплатонизм

Со смертью Плотина история неоплатонизма не заканчивается. Известны еще три, по крайней мере, наиболее известных и влиятельных философа неоплатонизма: Порфирий, ученик Плотина, Ямвлих, философ сирийской школы неоплатонизма, и Прокл, представитель афинской школы.

Сами эти философы не всегда считали себя таковыми: Ямвлих и Прокл называли себя скорее богословами.

Порфирий

Порфирий (232 — после 301 г.) был учеником Плотина и издателем его трактатов. Кроме того, Порфирию принадлежит множество оригинальных работ. Блаж. Августин в своем основном труде «О граде Божиим», в той главе, где он дает историко-философское описание, более всего страниц посвящает именно Порфирию.

Позднейшие неоплатоники отошли от истинных взглядов Плотина. Если у Плотина мы видим, что Бог есть *Единое*, есть абсолютное *Я*, сверх-*Я*, и сказать, что Бог — это некая безличная сущность, просто невозможно, то у позднейших неоплатоников понятие о Боге как абсолютном *Я* исчезает и Бог становится некоторой безличной субстанцией. Кстати, последующее знакомство с неоплатонизмом происходило не по трактатам Плотина, а скорее по трактатам Ямвлиха и Прокла. Император Юстиниан, как известно, запрещал учение Прокла и его платоновскую академию. Юлиан Отступник возрождал язычество, будучи вдохновлен трактатами Ямвлиха. Можно сказать, что Плотин в данном случае имеет алиби: его не запрещали и на нем не основывались.

Блаж. Августин указывает, что Порфирий был христианином, но в дальнейшем порвал с христианством. Может быть, он не был православным, может быть, он впал в некую ересь и обиделся, когда его стали в этом обличать. Так или иначе, он полностью порвал с христианством и написал даже работу, которая так и называется «Против христиан». Эта работа не дошла до нас: в 448 г., больше чем через сто лет после смерти Порфирия, она была сожжена. Известно, что в этой работе Порфирий указывал на противоречия,

существующие в Евангелиях, а также, основываясь на некотором филологическом анализе, утверждал, что книга Даниила не есть книга одного автора и что Моисей также не может быть назван автором всех пяти книг. Он обвинял христиан в том, что они, обосновывая необходимость единобожия, говорят, что Бог — это монарх. Но монарх может править только единосушными ему подданными. Поэтому, говоря, что Бог — это монарх, мы тем самым признаем, что существует многобожие и среди этих многих богов есть один Бог — главный. Если же мы говорим, что Бог один, а остальные существа не единосушны Богу, а ниже его, то говорить о Боге как о монархе нельзя. Тогда, скорее, Бог — это пастух. Известно, что образ доброго Пастыря часто употребляется в Евангелии, поэтому этот аргумент Порфирия против христиан не совсем понятен.

Целью философии, по Порфирию, является спасение души, и основные его изыскания, так же, как и у Плотина, состоят в нахождении способа очищения души. Порфирий находит четыре вида добродетелей. Первый вид называется у него политическими добродетелями, это аналог этических добродетелей Аристотеля, т. е. умение найти золотую середину, умение жить добропорядочно в настоящем обществе, полисе. Второй вид добродетелей — это катартические (от слова *катарсис* — очищение), т. е. добродетели, которые очищают душу. Аналог этим добродетелям — это стоическая апатия, отсутствие страстей. Третий вид добродетелей — душевные: душа, очистившись от страстей, может направлять свой взгляд к Богу. И четвертый вид — добродетели парадейгматические (от слова *парадейгма* — образ), когда душа, очистившись, может уже не изредка направлять себя к Богу, а находится в постоянном созерцании Его, и поэтому душу можно считать достигшей своего спасения.

Наибольшую известность получил трактат Порфирия «Введение к *Категориям* Аристотеля». Главная проблема, поднимаемая в этом трактате, — проблема категорий (т. е. наиболее общих понятий). Анализируя их сущность, Порфирий пишет, что любое тело, любая вещь существует, будучи причастна к пяти характеристикам (отсюда второе название трактата — «Пять звучаний»), которые ее описывают. Это род, вид, видовое отличие, устойчивый признак и неустойчивый признак, или случайный. В соответствии с этим Порфирий строит свою знаменитую классификацию, вошедшую в историю логики под названием «Древо Порфирия». Благодаря этому древу можно восходить к более общим сущностям — ро-

дам и, наоборот, нисходить к более частным. Поясняя эту мысль, Порфирий пишет: «Это может стать очевидным на примере такой категории, как субстанция: субстанция и сама есть род; под ней же находится тело; под телом — одушевленное тело, а под ним — животное; далее, ниже животного — разумное животное, а под ним — человек. Наконец, под человеком — Сократ, Платон и вообще отдельные люди». Иначе говоря, наиболее общая сущность — это субстанция, род, категория. Можно разделить этот род на некоторые виды; например, субстанция может быть или телесной, или бестелесной. Телесные существа в свою очередь бывают одушевленные и неодушевленные. Рассмотрим одушевленные существа: они бывают чувствующие и не чувствующие (скажем, животные и растения). Рассмотрим чувствующие существа: они бывают разумные и неразумные. Рассмотрим разумные существа: среди них есть люди, а среди людей уже есть индивиды. Таким образом, нисходя по древу Порфирия, можно увидеть увеличение количества видовых отличий. Некоторый индивид, например Сократ, обладает сущностью, он имеет тело, он живое существо, одушевленное, разумное и т. д. Можно восходить дальше: скажем, отрицая наличие какой-то сущности у Сократа, вы восходите к некоему виду. Убирая некоторые индивидуальные отличия Сократа (например, лысину на голове), мы приходим к пониманию человека вообще. Убирая случайные признаки и оставляя неслучайные, мы приходим к идее человека. Убирая разумное понимание, восходим к одушевленному и т. д. Каждый раз восхождение по древу Порфирия идет за счет того, что мы убираем некоторые характеристики — акциденции. Понятно, почему самая высшая божественная сущность может быть описана только на апофатическом языке — потому что мы отбросили *все* акциденции. Только отбросив все акциденции, мы приходим к пониманию Бога, — т. е. того, что никак нельзя определить, ведь само слово «определить» означает «положить предел».

В Средние века этот трактат стал известен благодаря тому, что ранний средневековый христианский философ Северин Боэций (470–525) перевел эту работу на латынь и написал к ней комментарий: «Комментарий к Порфирию, им самим переведенному». Рассуждая о категориях, Порфирий сознательно обходит метафизическую сторону вопроса. Не беря на себя ответственность решить знаменитый спор Аристотеля с Платоном относительно реальности идей, т. е. родов и видов, Порфирий пишет: «...Я не стану

говорить относительно родов и видов, существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования». Эту фразу приводит в своем комментарии на Порфирия ранний средневековый философ Боэций, через которого этот вопрос проникнет в схоластическую философию и получит название проблемы универсалий (общих понятий).

Ямвлих

Ямвлих (вторая половина III в. — ок. 330 г.) считал себя пифагорейцем, но влияние Плотина и Порфирия на него было весьма большим. Родился он в Халкиде, в Сирии, в очень богатой и знатной семье. Известно, что Ямвлих некоторое время учился в Риме у Порфирия, но разошелся по многим вопросам с учителем и вернулся в Сирию, где основал собственный кружок. Ямвлих оставил после себя огромное количество произведений, написанных по самым разнообразным философским и религиозным вопросам. Среди его работ есть и комментарии на Платоновские диалоги и Аристотелевские трактаты, и собственные работы. Большинство его произведений утеряно, из сохранившихся можно отметить ряд пифагорейских сочинений («Жизнь Пифагорова», «Протрептик», «Об общей науке математики», «О Никомаховом введении в арифметику», «Теологумены арифметики») и богословско-теургическую работу «О египетских мистериях».

Ямвлих предпринял попытку умножения количества ипостасей. В трактате «Против гностиков» Плотин доказывает, что существуют *только* три ипостаси — не больше и не меньше. Это он решил доказать на будущее своим ученикам, чтобы они не вздумали уменьшать или приумножать количество ипостасей. Так вот, Ямвлих не послушался Плотина и разделил Единое на два Единых: Единое как превосходящее, как полностью отрицающее само себя (апофатическое понимание), и Единое деятельное, Единое как благо (катафатическое понимание). У Плотина они соединялись, а у Ямвлиха они разделяются. Единое как благо называется у него *благое бытие*. Для этого есть у него и другой термин: *Отец, порождающий самого себя*. Ум Ямвлих также разделяет, утверждая, что Ум, с одной стороны, есть вечносущий Ум, как Ум или как совокупность идей.

Вечносущий Ум, конечно же, выше, чем совокупность идей, но сам вечносущий Ум также разделяется на *бытие*, *возможность бытия* и *мышление* возможности как действительность бытия. Таковы три уровня Ума, и каждый из них — бог. Ямвлих — уже чистый язычник: разделяя ипостаси, он давал им названия. Если Единое у Ямвлиха раздваивается, а Ум сначала раздваивается, а затем растривается, то Душа разделяется еще больше, и таким образом получается огромное количество богов. Всего у Ямвлиха 12 небесных богов, которые распадаются на 360 божеств. Кроме небесных богов, есть еще поднебесные боги, ниже их — творящие боги, ниже — ангелы, ниже них — демоны, еще ниже — герои. Здесь уже полная аналогия с античной языческой теогонией. Религию Ямвлих ставит выше философии, а богослужение — выше теории, т. е. созерцания. Именно с этим связано понятие теургии, развитой Ямвлихом. Теург — это, так сказать, жрец-философ, тонко чувствующий все уровни духовного бытия и реализующий это свое чувство в религиозной практике. Он может призывать богов, знать божественный промысел и поэтому способен направлять людей к спасению. Как уже упоминалось, Юлиан Отступник придерживался взглядов именно Ямвлиха.

Прокл и конец античной философии

Прокл (410–485), представитель афинской школы неоплатонизма, — пожалуй, наиболее известный и наиболее плодовитый из всех этих философов (по утверждению специалистов, Прокл написал больше, чем все античные философы, вместе взятые). Для него характерна не только плодовитость, но и крайняя сухость изложения, читать его очень скучно. Прокл также занимается умножением числа ипостасей. Так же, как и Ямвлих, он именует их богами, а теургию (и вообще религию) ставит выше, чем философию. Еще один отход от идей Плотина проявляется у Прокла в том, что зло у него — это не небытие, а как бы побочный результат взаимодействия благих сущностей. Скажем, солнце (благая сущность) освещает другую благую сущность (дом), и получается тень. Тракаты Прокла (а отнюдь не Плотина) оказали наибольшее влияние на других неоплатоников. У Псевдо-Дионисия Ареопагита находят цитаты из Прокла, осмысленные в ином, православном контексте. Обвинения в адрес неоплатонизма за его количество ипостасей, за безликость божества, за эманацию и т. д. касались не столько Плотина, сколько именно Прокла, а также поздних неоплатоников, из которых можно выделить Дамаския, жившего в конце V — начале

VI в., и Симпликия (ум. в 549 г.). Эти два философа более известны уже как комментаторы, особенно Симпликий — автор множества комментариев к работам Аристотеля. Вообще все его творчество изобилует цитатами из античных философов, являясь источником для ознакомления с идеями тех философов, работы которых до нас не дошли.

В 529 г. император Юстиниан издает эдикт, закрывающий неоплатоническую школу в Афинах. Неоплатоники, в частности Дамаский и Симпликий, уезжают в Персию. И затем философия в мирском понимании этого слова будет развиваться уже в арабском мире. С этим эдиктом императора Юстиниана все связывают окончание античной философии.

Литература

1. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
2. *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления. М., 1998.
3. *Плотин*. Эннеады.
4. *Порфирий*. Жизнь Плотина // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 427–440.
5. *Прокл*. Первоосновы теологии. М., 1993.
6. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
7. *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. М., 1976.
8. *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М., 1986.
9. Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики. М., 1998.
10. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол. Часть I. Логические и физические фрагменты. Фрг. 1–521. М., 1999.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия есть любовь к мудрости;
Бог же есть истинная мудрость.
Посему истинная философия
есть любовь к Богу.

Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания

ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. ПОНЯТИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде чем перейти к рассмотрению проблем средневековой философии, необходимо определить само понятие «средневековой философии». Напрашивающийся очевидный вывод, что средневековая философия — это философия эпохи Средневековья, не совсем верен. И дело не только в том, что временные рамки эпохи Средневековья не могут быть названы с устраивающей всех точностью. Начало Средневековья приурочивают к разным датам: ко времени падения Рима (476), к коронации Карла Великого (800) и т. п. Подобный хронологический подход, свойственный многим учебникам по истории философии, страдает очевидным недостатком — использованием для решения сугубо философского вопроса нефилософского критерия. В таком случае не видно сущностного отличия между античной и средневековой философиями, и процесс философского развития предстает в виде простого поступательного движения, лишённого каких-либо революционных изменений.

Более правильным было бы, на наш взгляд, найти те сущностные черты средневековой философии, которые отличали бы ее от философии античной. Такой особенностью является способ философствования, характерный для каждой из этих эпох. Для Античности характерен совершенно свободный характер философствования, при котором для философов фактически не существует проблем, которые нельзя было бы подвергнуть критическому исследованию. Средневековая философия — это религиозная философия, а для религиозного мыслителя, какой бы религии он ни был приверженцем, есть истины, не подвергаемые сомнению. Поэтому можно считать стоящими у начала возникновения средневековой философии тех мыслителей, кто первыми стали применять религиозные положения в своей философии. Конечно, в Античности многие философы также использовали в своих учениях религиозные моменты: учили о Боге, бессмертии души, спасении человека. Достаточно вспомнить Ксенофана, Платона, Плотина. Свят. Григорий

Богослов даже называет Платона «эллиническим богословом» (Слово 28. «О богословии второе»). И все же очевидно, что богословие Платона или Плотина серьезно отличается от богословия средневековых философов (скажем, блаж. Августина или Фомы Аквинского). Для античного философа его рассуждения о Боге всегда основаны на его философских положениях, и мы даже можем не знать о его *религиозности* (в каких богов или Бога он верит, какое место уделяет богослужению и т.п.); для средневекового — наоборот: философские мысли основываются на его верованиях и дополняют их. Поэтому можно говорить о существовании античной философии в эпоху Средневековья (например, Прокл, Дамаский и др.) и средневековой — в античную эпоху. Первым средневековым философом поэтому можно назвать иудейского мыслителя Филона Александрийского.

§ 2. ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Александрия в конце I тысячелетия до Р.Х. являлась крупнейшим центром античной культуры. Среди других национальностей, населявших этот город, выделялась и большая иудейская диаспора. Продолжительное ее взаимодействие с эллинистическим миром имело своим последствием постепенную эллинизацию александрийских евреев. В сфере культуры греческая ученость соединилась с иудейским раввинизмом. Появление в III в. до Р. Х. Септуагинты дало новый толчок взаимодействию греческой и иудейской культур. Платон и Моисей теперь заговорили на одном и том же языке. Образованные иудеи, учившиеся обычно в школах греков, пытаются перевести язык Библии на язык греческой философии. Для этого они пользуются утвердившимся среди александрийских филологов методом аллегорического толкования. Так родилась библейская экзегетика. Виднейшим представителем этой экзегетики I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х. был Филон Александрийский.

Филон родился около 25 г. до Р.Х. и умер приблизительно в 50 г. н.э. Он был послом Александрии и ездил в Рим в 40 г. с посольством к Калигуле, стремясь уговорить его прекратить преследование евреев. (Сохранилось произведение «О посольстве к Гаю»¹, в котором Филон подробно объясняет, «почему Гай так ненавидит

¹ Имеется в виду император Гай Юлий Цезарь Германик (Калигула) (12—41). От преследований Калигулы Филона спасла только скорая смерть императора.

весь еврейский народ» (О посольстве... 46) и пишет о нем в весьма нелицеприятных выражениях.) Филон написал довольно много различных произведений, в основном комментариев к различным местам Пятикнижия Моисея. Авторитет сочинений Филона у христианских мыслителей эпохи патристики и Средневековья обеспечил им долгую жизнь и сравнительно хорошую сохранность: мы обладаем сейчас более чем тремя десятками его сочинений.

Предметом истолкования служило Филону Александрийскому преимущественно Моисеево Пятикнижие. Согласно Филону, Пятикнижие представляет собой иносказание, умышленно составленное Моисеем таким образом, чтобы под внешней формой мифа и исторического повествования скрыть от непосвященных глубочайший духовный смысл Божественного откровения, заключающего в себе разгадку всех тайн мироздания и ответы на все те вопросы, на которые пыталась ответить греческая философия. Однако внутренний, скрытый смысл библейских писаний приоткрывается только избранным, наделенным Божественной благодатью. Духовное постижение есть дар Божий, и для него недостаточно одних только самостоятельных усилий человеческого разума. Но постижение, понимание есть дело разума, хотя бы и разума, укрепленного благодатью. Поэтому совершенствование разума, приобщение к наукам и философии, является предварительным условием овладения духовной экзегезой. При этом как науки служат приготовлением к философии, так философия готовит ум к теологической мудрости, т. е. к уяснению духовного смысла откровения: «И подобно тому как науки, составляющие круг общего образования, помогают восприятию философии, так и философия — приобретению премудрости. Ибо философия — это занятие премудростью, премудрость же — знание о божественном и человеческом и о причинах того и другого» (О соитии ради предварительного обучения, 79). В этой же работе Филон толкует слова Сарры Аврааму (тогда еще Сары Авраму): «Сказала Сара Авраму: вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не родить; войди же к служанке моей, чтобы ты родил детей от нее» (Быт. 16:1–2). В понимании Филона служанка Агарь символизирует среднее образование, состоящее в научении средним и общим наукам — «грамматика, геометрия, астрономия, риторика, музыка, всякое другое разумное познание» (О соитии... 11). «Грамматика, — продолжает Филон, — научая тому, о чем рассказывают поэты и прозаики, даст ум и многознание и научит с пренебрежением относиться ко всему тому, что рисуют нам пустые

помыслы, — и это через несчастья, которые, как известно, случаются с воспеваемыми героями и полубогами. Музыка, зачаровывая не имеющее ритма — ритмами, лишенное гармонии — гармонией, нескладное и неблагозвучное — мелодией, приведет нестройное к стройности. Геометрия, закладывая семена равенства и подобия в чуткую к наукам душу, привьет любовь к правильности гладкостью связанной теории. Риторика, заострив ум для наблюдения и постоянными упражнениями выстроив речь для словесного выражения, делает человека по-настоящему разумным, позаботившись о том особенном и исключительном, чего природа не даровала ни одному из прочих живых существ. Диалектика — сестра и двойник риторики, как говорят некоторые, различая истинные и ложные утверждения и изобличая внешне убедительные софизмы, вылечит величайшую болезнь души — заблуждение» (О соитии... 15–18). Но философия — это не только этап в интеллектуальном развитии человека, следующий за занятиями средними науками, но и основание всех этих видов знания, ведь именно философия дает геометрии понятие и определение точки, линии и плоскости, грамматике — понятие слова, высказывания и суждения и т.д.

Филон считал, что греческая философия и библейская мудрость имеют один и тот же источник — Божественный разум, Логос, хотя библейская мудрость имеет то преимущество, что она есть непосредственное просто слово (Логос) Бога, тогда как философия греков есть человеческое воспроизведение отраженного «слова» — образа божественного Логоса.

Филон, разумеется, был сторонником монотеизма и креационизма. Но как александрийский интеллектуал, воспитанный в греческих философских школах, он не мог примириться с тем, что монотеизм и креационизм в Пятикнижии был выражен в форме наивного антропоморфизма и натурализма. Выход из положения был найден довольно простой: все библейские высказывания, расцененные Филоном как не соответствующие идее духовного Бога, были отнесены им к классу мистических аллегорий. Наоборот, те места Библии, где можно было усмотреть хоть малейшее сходство с суждениями философской «теологии» греков, Филон всячески выпячивал, интерпретируя их в терминах пифагореизма, платонизма и стоицизма. В результате ветхозаветный Бог получал новые, эллинистические по звучанию, философские по смыслу атрибуты. Прочитанная таким образом, Библия становилась более понятна тем евреям, которые жили в Александрии и по стилю мышления уже

были довольно близки грекам. Можно сказать, что Филон продолжил дело Семидесяти: если Септуагинта дала грекам возможность прочитать Ветхий Завет, то Филон стремился к тому, чтобы греки смогли понять Библию.

Согласно Филону, Бог — это абсолютное единство, возвышающееся над всякой множественностью, он есть такое единство, которое совершенно неразложимо и неделимо. Сущность Бога совершенно проста, а потому и непостижима для разума. Мы можем знать, что Бог *есть*, но не можем знать, *что* он есть. Вот почему в книге Исхода Бог назвался Моисею только как «Сущий», «существующий» (Иегова) и не открыл других Своих имен. Язык человеческий слишком несовершенен и слишком привязан к чувственному миру и конкретике вещей, чтобы выразить божественные имена. К пониманию того, что такое Бог, можно приблизиться только путем отрицания того, что Он не есть, т.е. путем отрицательной, апофатической теологии. Например, справедливо сказать, что Бог неизменен, бесконечен, нестрадателен, не нуждается для Своего существования ни в чем, немножественен и неделим и т. п. Путем такой отрицательной редукции можно прийти к некоторому позитивному остатку, о котором уже вовсе ничего нельзя будет сказать, так как все рассудочные определения будут исчерпаны. Постигание этого остатка означало бы выход за пределы рассудка (экстаз) и переход на более высокую ступень познания — ступень мистической, сверхразумной интуиции, где Божественная реальность созерцается лицом к лицу, но безотчетно и безмысленно, ибо свет этой реальности ослепляет рассудок настолько, что представляется ему абсолютной тьмой. Пророчества Моисея, с точки зрения Филона, — это результат непосредственного внерационального внушения Моисею Божественной воли. Соответственно и для усвоения их требуется не столько понимание, сколько простая вера. Вообще позитивное знание о Боге и вещах Божественных может быть получено либо через вдохновенный экстаз, либо через библейское откровение. Таков главный вывод филоновской мистической теологии. В некотором противоречии с этим выводом находится другая, более философская, часть учения Филона — учение о Логосе.

Филоновский Логос соединял в себе три группы значений: 1) значения, приписанные ему античной философией; 2) значения, выводимые из Библии; 3) значения, приданные ему самим Филоном. Как и в античной философии, Логос наделяется у Филона рационально-логической и структурно-упорядочивающей функциями.

Логос — это мировой порядок, красота и гармония. Это закон, приводящий все разнообразие вещей к единству; через него реализуется всеобщая связь вещей. От него происходит всякая форма, устойчивость и определенность. Он имманентная миру сила, сохраняющая и поддерживающая его, мировой разум, управляющий космическим телом, подобно тому как человеческий разум управляет телом человека. Мир и человек соотносятся как макро- и микрокосмос. Человеческий разум — сколок с мирового. Все эти характеристики Логоса совершенно совпадают со стоическими.

Другие качества филоновского Логоса свидетельствуют о влиянии платонизма. Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, Логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с божественными мыслями. Мир создается Богом по модели этих идей и служит их отображением. Логос предшествует космосу, как замысел художника предшествует создаваемому художественному произведению: произведение есть лишь воплощение идеи создателя — воплощенный Логос. Понимаемое таким образом сотворение мира Филон описывает в работе «О сотворении мира согласно Моисею». Филон опровергает взгляды тех философов, которые считают мир вечным и несотворенным, ибо они не понимают того, что у мира, полного порядка и жизни, должна быть некая внемировая причина, приведшая косную материю в движение. Бог творит мир за шесть дней, поскольку шесть — это совершенное число, ведь оно равно и сумме и произведению своих составных частей. Перед сотворением мира Бог творит умопостигаемый мир идей, т.е. Логос, по образцу которого из бесформенной, бескачественной и безжизненной материи затем творится мир чувственный. Вместе с миром возникает время, не существовавшее до творческого Божественного акта. И венчает все творение человека, созданного по образу и подобию Божию, что следует понимать не в грубо телесном смысле, а в духовном, умопостигаемом: «Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке» (О сотворении... 69).

Впрочем, рассуждения Филона о сотворении мира и Логосе основываются не только на философии, но и на Библии. Бог творит мир из небытия силой Своего Слова — Логоса. Логос — это

сам божественный разум и одновременно производящая энергия. Будучи во всем подобен Богу и разделяя с Ним основной божественный атрибут — силу творчества, Логос представляется как бы «вторым богом», на самом же деле он только «образ» Бога. Этот «образ» уникален, как и сам Бог. Логос-Разум божественный, космический и человеческий — это разные модификации одного и того же Логоса, связующего все бытие одной неразрывной цепью. Логическое единообразие бытия служит гарантией возможности познавательного восхождения от творения к Творцу: красота и разумность мирового порядка, единство мира должны возбуждать идею о едином Творце этой красоты и порядка. Целью человеческого познания является в конечном счете мистическое созерцание Божественного Логоса, описываемое Филоном в духе апофатического богословия: «Там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту того, что он видел здесь чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но исполнившись иного желания и вожделения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю. Лучи невыносимого для зрения насыщенного света, чистые и беспримесные, изливаются, как поток, так что око распускается от их блеска» » (О сотворении... 71).

Согласно Филону, Библия и греческая философия не противостоят друг другу и именно потому, что как та, так и другая порождены Логосом: первая — божественным Логосом, открывшим себя пророкам непосредственно; вторая — Логосом, отраженным в человеческом разуме и мире. Мудрость Моисея, Пифагора и Платона имеет один и тот же источник. Из того же источника черпают свои разнообразные представления о божественном все народы. Неадекватность этих представлений обусловлена только не полной проявленностью в их сознании силы Логоса. Самораскрытие «естественного» Логоса неизбежно приводит к исходному библейскому монотеизму. Однако Пифагор и Платон, по мнению Филона, ближе других подошли к монотеизму не только благодаря «логической» одаренности и проницательности, но и благодаря прямому заимствованию из Библии.

Собственно филоновские характеристики Логоса — результат экзегезы Писания. Филон называет Логос первородным сыном Бога-Отца, «человеком Бога», «небесным Адамом», «небесной манной», «архангелом» и т. п., подчеркивая его функцию посредника между Богом и миром, Богом и человеком. Метафоры и аллегории Фи-

лона навеяны здесь некоторыми стихами Псалмов и, возможно, пророческими книгами Библии. Пророк Исайя называет Сына человеческого ходатаем перед Богом за людей. Подобную же функцию приписывает Филон Логосу. О посредничестве Логоса Филон говорит там, где библейский взгляд берет у него верх над эллинистическим, мистика — над рационализмом. Разделенные пропастью взаимоотношающихся свойств, Бог и мир, Бог и человек исключали бы всякое возможное общение.

Введение этого понятия дало Филону основу для достаточно свободной аллегорической и философской экзегезы Писания. Поскольку Бог трансцендентен, Филон рассматривал все ветхозаветные богоявления как явления не Бога-Отца, а Логоса. В библейском повествовании о скитаниях Израиля в поисках Земли обетованной он видит иносказание о странничестве человека в этой земной жизни. Исход евреев из египетского рабства Филон толковал как освобождение души от рабства тела. Вместе с платониками и пифагорейцами он считал тело началом зла и темницей души, видя аллегорическое указание на это в библейском рассказе о том, что после грехопадения Адам и Ева надели на себя «одежды кожаные», т. е. земные тела. Встречаются у Филона и скептические заимствования: опьянение Ноя Филон толкует как невозможность познания истины, в доказательство чему приводит почти все труппы Энесидема.

Впрочем, идеал аскетизма и созерцательной жизни принимался им более буквально, чем платониками и пифагорейцами. По Филону, счастье человек может обрести только в созерцании Бога, а это возможно лишь в том случае, если полностью отрешиться от тела и всего чувственного мира. Филон прибегает для описания этого к разным образам: то к исходу из Египта, то к походу Авраама: «...Освободившись от несокрушимых оков тела и телесного, ты запечатлеешь в себе Невозникшего. Разве ты не видишь, что Авраам “оставив землю, род и отчий дом” (Быт. 12:1), то есть тело, чувства и речь, начинает встречать силы Сущего? Ведь “Бог явился ему” (Быт. 12:7), когда он ушел от всех своих домашних, — гласит закон, доказывая, что Бог воочию является человеку, ускользнувшему от смертного и нашедшему прибежище в бестелесной душе нашего тела» (О том, что худшее склонно нападать на лучшее, 158–159).

Филон хочет создать впечатление, что он нигде не покидает почву иудаизма и не выходит за рамки еврейской традиции. Все важнейшие положения своего учения, даже если они имеют совер-

шенно эллинистическое звучание, он стремится обосновать аллегорически истолкованными библейскими пассажами. Но удержать философскую мысль в границах религии ему до конца не удастся. Иудаизм вскоре фактически отрекся от Филона; иудеям не подходили такие заимствования у эллинов, как учение о переселении душ, учение о мире идей как «царстве Божиим» и многое другое. Собственно, можно сказать, что средневековая иудейская философия, начавшись с Филона, Филоном же и заканчивается. Причины этому кроются, по всей видимости, в раввинистическом иудаизме, все более и более порывавшем с ветхозаветной традицией, полностью раскрывшейся в христианстве. Но работа Филона не пропала даром. Сферой ее влияния стала христианская мысль, особенно Александрийской школы. У Филона будут учиться экзегезе Ориген и свят. Григорий Нисский, св. Амвросий Медиоланский и блаж. Августин. Экзегетическое философствование на основе Библии войдет в плоть и кровь всей средневековой культуры.

§ 3. Иустин Философ

Для первых христианских философов вопрос об отношении к античной культуре был чрезвычайно важен. С первых лет своего существования христианство вынуждено было решать вопрос: отрицать ли античную культуру как языческую по своей сути или видеть в ней и положительные моменты. Подавляющее большинство христианских философов пошло по второму пути. Решительно порывая с языческими верованиям и всем, что было с этим связано, они высоко ценили достижения греческой и римской цивилизаций: математику, медицину, физику, географию, философию. Однако это уважение не было взаимным, и античный мир подвергал христианское учение серьезной критике. С целью отстоять, защитить истинность христианства перед лицом античной культуры и философии разворачивают свою деятельность христианские апологеты — Иустин Философ, Татиан, Афинагор, Лактанций и др. Основные методы полемики с античной культурой можно найти уже в творчестве самых первых отцов-апологетов — Иустина и Татиана, поэтому и рассмотрим учение апологетов на примере творчества этих двух философов.

О жизни Иустина Философа известно довольно немного. Родился Иустин около 100 г. н.э. в самарийском городе Сихеме в аристократической семье. Иустин смог получить хорошее образование

и с юных лет почувствовал интерес к философии. Свои творческие поиски он описал в работе «Разговор с Трифоном иудеем»: «...Я сам, когда впервые пожелал познакомиться с одним из них (философских учений. — *В.Л.*), отдал себя в руководство стоика; но когда я прожил с ним довольно времени и познание мое о Боге нисколько не возросло (ибо он сам не имел, да и не считал такого познания необходимым), то я отстал от него, и обратился к другому, называвшемуся перипатетиком, человеку остроумному, как он сам о себе думал, он потерпел мое присутствие несколько дней, а потом потребовал от меня назначить плату, чтобы наше собеседование не было бесполезно нам. По этой причине я оставил и его, почитая его недостойным имени философа. Но так как моя душа жаждала узнать то, что составляет сущность и главнейший предмет философии, то я пришел к знаменитому пифагорейцу, человеку, очень гордившемуся своею мудростью. Когда я объявил ему о своем желании сделаться его слушателем и учеником, он спросил меня: “а учился ли ты музыке, астрономии и геометрии? или думаешь, можно понять что-нибудь из науки, ведущей к счастью, если ты прежде не занимался основательно тем, что отвлекает душу от чувственного и приготовляет ее к умственному, так чтобы она была способна созерцать красоту и добро в их сущности?” Затем он много говорил в пользу этих познаний и о необходимости их изучения и отослал меня, как скоро я признался в неведении их. Естественно, я опечалился о том, что разрушилась моя надежда, и тем более, что я считал его человеком с некоторым знанием; но с другой стороны соображая, как много времени мне надо было употребить на те науки, я не решился на дальнюю отсрочку. Среди такого затруднения мне пришло на мысль попытать также платоников, потому что и они пользовались великою славою... Сильно восхищало меня Платоново учение о бестелесном, и теория идей придавала крылья моей мысли; в скором времени, казалось, я сделался мудрецом, и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии» (Разговор с Трифоном иудеем, 2). Однако неожиданная беседа с неким старцем решительно изменила жизнь Иустина, нашедшего только в христианстве истинную философию. Крестившись, Иустин полностью посвятил свою жизнь Христу и проповеди Евангелия, однако не порвал с занятиями философией и продолжал носить свою философскую мантию, демонстрируя тем самым, что именно христианство есть истинная философия. Иустин странствовал

по всей Римской империи, распространяя слово Божие, и главной своей задачей видел защиту (апологию) христианства от различных языческих и философских учений, используя для этого свое знание философии. Последние годы жизни Иустин провел в Риме, где основал христианскую школу, по типу уже существовавших философских школ. Его миссионерская деятельность не осталась незамеченной римскими властями, и Иустин был мученически казнен в середине II в. (почему этого философа часто называют Иустином Мучеником).

Мировоззрение Иустина как философа не представляет собой строгую систему. У него встречаются идеи стоиков, Филона и платоников. Вместе со стоиками и платониками он убежден в высоком достоинстве человеческого разума и его способности найти истину. В «Разговоре с Трифоном иудеем» мы можем найти, например, такую мысль: «...разум владычествует над всем, и... человек, который сделал его своею опорой и поддерживается им, может смотреть на блуждания и стремления других и видеть, что они не делают ничего здравого, ничего угодного Богу. Без философии и здравого разума никто не может обладать мудростью. Поэтому всякий человек должен философствовать и почитать это делом важнейшим и превосходнейшим» (Разговор... 2). В своей первой «Апологии» Иустин, почти цитируя Платоново «Государство», пишет: «До тех пор, пока правители и народы не будут философствовать, государства не будут благоденствовать» (Апология, I, 3). Но Иустин не призывает ни расширять влияние светских философских школ, ни рассматривать в духе стоиков философию как доступный каждому способ жизни. Для христианского апологета, каким являлся Иустин, быть философом — значит быть христианином, а занятие философией означает прежде всего распространение христианского знания и христианской веры. В отличие от киников и стоиков, для которых достижение истины было делом личного, индивидуального усилия, для христианского апологета истина уже содержится в Божественном откровении в готовом виде и не требует специального поиска. Она нуждается скорее лишь в истолковании, распространении и защите. Все эти три задачи в какой-то мере входят в проблематику Иустиновых сочинений, но все же для Иустина главное — защита (апология) христианства.

Иустин не отрицает за языческой философией права называться мудростью, но считает ее мудростью низшего порядка по сравнению с мудростью христианской. Во-первых, языческая философия,

по Иустину, не является всеобщей и всегда остается собственностью только малочисленной элиты, христианская же мудрость открыта всем. Во-вторых, языческая философия выражает свои положения в труднодоступной форме и сложным языком, в то время как христианская мудрость говорит о том же самыми простыми и понятными каждому словами. В-третьих, языческая философия разделена на многие школы, мнения которых часто противоречат друг другу, но истина и подлинная мудрость должны быть едиными. Именно такова, по Иустину, мудрость христианская, ибо она опирается на единый источник истины — Священное Писание. В-четвертых, христианская мудрость имеет превосходство авторитета, ибо если языческая мудрость есть творение людей, пусть даже частично приобщенных к мировому Логосу, то мудрость христианская есть творение божественное. Наконец, в-пятых, преимуществом христианской мудрости является ее бóльшая по сравнению с языческой древность, ибо еврейские пророки изложили свои учения задолго до появления греческой философии.

И все же Иустин находил в греческой философии много истинного. Сюда он относил все те античные идеи, и прежде всего идеи знакомых ему платоников и стоиков, которые перекликались с христианскими воззрениями. Среди них учение о едином Боге, создании Им мира, бессмертии души, провидении и т. п. Но эти идеи, по мнению Иустина, не принадлежали собственно языческой философии: «Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим. А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам христианам» (Апология, II, 13). Например, космогоническое учение (по «Тимею») Платон просто заимствует у Моисея (Апология, I, 59–60), да и вообще «во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесном и о подобных предметах, пользовались они от пророков» (Апология, I, 44). Поэтому «те, которые жили согласно со Словом (Логосом), суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие» (Апология, I, 46).

Философская позиция Иустина во многом объясняется новизной и срочностью той задачи, которую он решал, — соединить фи-

лософию с христианством без ущерба для христианства. Решая эту задачу, Иустин брал в качестве материала для построения христианской картины мира все то, что не вредило христианству. Многое он берет у стоиков, особенно в области этики: стоическое учение о добродетелях и естественной (природной) основе нравственности, о заложенных в самой человеческой природе общих понятиях нравственности («всякий народ знает, что прелюбодеяние, блуд, человекоубийство и все прочие тому подобные дела — зло» (Разговор... 93)), и особенно на прирожденности всем людям «естественного понятия» о Боге. Одобряя в целом гераклитовско-стоическое учение о логосе, он не согласен с фатализмом и материализмом стоиков и обращается за поддержкой к Платону и платоникам. У последних он находит учение о свободе воли и творении мира единым Богом («Тимей»), о непостижимости Бога. Иустин опирается на платоников и в учении о душе, отстаивая ее бессмертие и божественное достоинство, но отвергает мнение платоников, что душа бессмертна по природе, и их учение о переселении душ. Таким образом, основная позиция Иустина состоит в том, что греческая философия находится в гармонии с христианским учением и подтверждает его своими лучшими образцами.

§ 4. ТАТИАН

Одним из учеников Иустина был Татиан. О жизни его известно очень мало. Был он младше Иустина, родился в Сирии примерно в 120 г., получил приличное эллинское образование и впоследствии много путешествовал. По прибытии в Рим в середине столетия становится христианином и знакомится с Иустином. После смерти Иустина уезжает в 70-е гг. на Восток, где основал гностическую секту, отличавшуюся аскетическим образом жизни. Умер около 175 г.

В отличие от Иустина, занимавшего умеренную позицию по отношению к греческой философии, Татиан рассматривал философию как сплошное заблуждение, или, выражаясь его словами, «творение дьявола». В своей «Речи против эллинов» Татиан предпринимает нашествие на языческую культуру. «Ваши книги,— пишет он, обращаясь к эллинам,— подобны лабиринтам, а читающие их — бочке Данаид... Вы разорвали мудрость на части, лишив себя истинной мудрости... Бога же вы не знаете и, споря друг с другом, опровергаете сами себя. Поэтому все вы ничтожны, и хотя присваиваете себе дар слова, но рассуждаете как слепой с глухим»

(Речь... 26). Этой разорванной на части мудрости языческих философских школ Татиан противопоставляет «мудрость варваров», которая, по его убеждению, выше эллинской и в смысле своего единства, и в отношении универсальности, простоты, авторитетности и древности, но особенно в отношении своей моральности. Уличая эллинскую философию в безнравственности, Татиан указывает, что у эллинов учения всегда расходились с реальным поведением: Диоген умер от обжорства, Аристипп был развратником, Платон был продан Дионисием в рабство из-за того, что тот не мог насытить его жадности, Аристотель льстил Александру и т.п. (Речь... 3). Не только философы, но и всё эллинское изображается Татианом почти исключительно в черных красках. Но такое отношение Татиана к греческой культуре есть реакция на их негативное отношение к христианству, а не агрессия. «Зачем вы присваиваете мудрость только себе,— говорит Татиан грекам,— не имея ни другого солнца, ни других звезд над собой, ни лучшего происхождения, ни даже смерти, отличной от других людей?..» (Речь... 26). Татиан осуждает Аристотеля за то, что тот в своей этике лишал права на счастье всех тех, кого злая судьба не одарила ни знатностью происхождения, ни телесной силой и красотой, ни богатством (Речь..., 2). Татиан развивает взятую у Иустина идею о плагиате греков. Всё, чем похваляются греки как своим личным достоянием, они украли у варваров: алфавит они взяли у финикийян, геометрию и историю — у египтян, астрономию — у вавилонян и т. д. (Речь... 1) Что же касается философии, то и ее греки похитили у варваров, а именно у иудеев, но, не добавив к этому ничего, кроме ошибок и заблуждений, до неузнаваемости ее испортили: «...Многие из их софистов, по своему любопытству познакомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, старались переделать их учение, во-первых, для того, чтобы думали, что они говорят что-нибудь свое, во-вторых, для того, чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкою, придавая истине вид басни» (Речь... 40). Так, Аристотель неразумно положил предел Провидению, стоики учили о всеобщем возвращении и т.д. Впрочем, критиковать эллинскую философию тем легче, пишет Татиан, что они сами уже проделали эту работу: разделенные на разные школы, они постоянно спорили друг с другом, так и не найдя единую истину.

Таким образом, Татиан осудил греческую философию, не успев ее понять, и стал на защиту христианства, не успев разобраться в

Писании. Результатом было множество философских противоречий и догматических ошибок. Последние в конце концов увели его за пределы христианства и сделали еретиком, основателем секты энкратитов, которая проповедовала абсолютный нравственный ригоризм, запрещала брак и предписывала полное воздержание от мяса и вина, считая их употребление тяжким грехом. Татиан так далеко зашел в исполнении этих предписаний, что в таинстве Евхаристии заменил вино водой.

§ 5. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

В конце II в. христианская Церковь укрепляется, и перед христианским богословием встают новые задачи. Христианству необходимо уже не просто защищаться от язычества, иудаизма и других религий, распространять и проповедовать учение Христа. Необходимо систематизировать христианское богословие, более глубоко его осмыслить.

В это время появляются богословы, заложившие основы церковно-христианской философской мысли. Это прежде всего Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген. Именно эти мыслители, хотя они и не были причислены к лику святых, во многом способствовали формированию будущей христианской философии.

Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215 гг.) в довольно раннем возрасте стал христианином. Много путешествовал, стремясь утолить свою жажду знания. У Пантена, главы христианской катехизической школы в Александрии, он нашел то, что искал, и остался в этом городе. После Пантена Климент возглавил эту школу, однако в начале III в., когда начались гонения на христиан, вынужден был уехать из Александрии. Наиболее известные произведения Климента — «Увещание к грекам» («Протрептик»), «Педагог» и «Строматы». Эти работы являют собой фактически трилогию, три связанных между собой произведения. В «Протрептике» Климент обращается к язычникам, уговаривая их оставить свои заблуждения и принять христианство, в «Педагоге» он обращается к тем, кто уже поверил во Христа, но еще не стал настоящим христианином, т.е. не изменил всю свою жизнь согласно заповедям Спасителя, а в «Строматах» научает христианина истинной мудрости. Необходимость такого обучения обуславливалась для Климента тем фактом, что в это время были чрезвычайно распространены мнения тех,

кто «предпочитают ни с философией, ни с диалектикой дела не иметь, ни даже естественных наук не изучать, довольствуясь лишь простой и чистой верой» (Стром., 1, 43).

Основную свою задачу Климент видит в том, чтобы показать, что «философия есть некоторым образом результат действия божественного Промысла» (1, 18). Поэтому те, кто изучают философию, «понимают, что она является ясным подобием истины, которое даровано эллинам Богом. В результате они не только не удаляются от веры, увлекаемые этой колдовской магией, но напротив, как говорится, ограждаются ею как неким прочным оплотом, открывая в ней своего рода союзника, помогающего утвердиться в вере. Через сопоставление различных учений истина выясняется полнее и глубже, а за ней следует откровенное знание (гносис)» (1, 19).

Между христианством и философией нет противоречия, наоборот, они дополняют одна другую. Климент одним из первых в истории христианской Церкви попытался соединить философию с христианством и разработать собственно христианскую философию. Разумеется, задача философии, по Клименту, совсем иная, чем для греков: «Как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так и сама философия [“любовь к мудрости”] в конечном итоге приводит к мудрости. Ведь философия является средством изучения [мудрости], сама же мудрость есть знание вещей божественных и человеческих и их причин. Следовательно, мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа всех предварительных наук» (1, 30). «...Философия также ищет истину и исследует природу вещей. Истина же — это сам Господь, изрекший: “Я есмь истина”» (1, 33). Иначе говоря, Климент высказывает здесь мысль (ссылаясь при этом на Филона Александрийского), ставшую очень популярной в западной средневековой схоластике, что философия есть служанка богословия. Греческие философы не понимали истинной задачи философии, но тем не менее «философия изначально была даром Бога эллинам до того, как Он обратился к ним явно. Ибо философия для эллинов — это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их к Христу. Итак, философия является пропедевтическим учением, пролагающим путь, по которому Христос приводит ученика к совершенству» (1, 28). Ведь Господь Своим Промыслом ведет все человечество к спасению через Иисуса Христа. Но все народы Он ведет по-разному. Народ Израиля — посредством того, что даровал ему Закон через Моисея, а народы Европы — даровав им философию.

Элемент философствования Климент видит и в Евангелии во фразе: «Ищите, и найдете» (V, 11, 1). Нужно искать истину, а это возможно только путем философствования. Разум дан людям неслучайно, и поскольку он имеет своим объектом мысль, а целью — познание истины; и мы должны искать, философствуя и размышляя.

Но не всякая философия хороша, есть и ложные учения — это софистика и материализм. Апостол Павел, предупреждая: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8), имел в виду эпикурейцев, отрицавших PROVIDENCE и обожествлявших чувственные удовольствия, и стоиков, лживо учивших о Боге как о телесной субстанции. Но в целом греческая философия все же более истинна, чем ошибочна. Эпикурейское безбожие и чувственность и тому подобные противоречащие разуму учения вырастают среди эллинской философии, как незаконнорожденные плоды среди богоданных посевов, возделанных греками. Истинная философия учит о Боге и человеке, о том, как человеку вернуться к Богу. Поэтому из всех философов Климент особенно выделяет Пифагора и Платона, даже называя последнего Моисеем, говорящим на аттическом наречии. Климент соглашается с учением Платона об идеях, считая их мыслями Бога. Философ — это тот, кто ищет истину. Истина одна, но путей к ней много. Древним грекам был дарован свет разума, через который они пришли к познанию истины. И свет разума, и Закон, который был дан древним евреям, имеют один и тот же источник — Логос.

Климент Александрийский во многом был близок к Платону и в понимании Бога как бесконечного Существа, имеющего ту же природу, что и человеческая душа. Вполне возможно, что это понимание Климент взял у своего иудейского предшественника — Филона Александрийского. У него же он взял аллегорический метод толкования и объяснения Священного Писания. В частности, Климент толкует сотворение Богом мира из небытия так, как говорит об этом Платон в диалоге «Тимей»: сотворение из некоторого беспорядка, из хаоса. Вторую ипостась Святой Троицы — Иисуса Христа — Климент понимает и как Сына Божия, и как Логос, и как энергию, исходящую от Отца, объединяя в этом видении и стоические, и платоновские, и филоновские элементы.

Но было бы неправильно считать Климента рьяным защитником античной философии. Главное дело Климента — это защита,

апология христианства, и, защищая философию, он тем самым защищает истинное христианство от тех, кто слишком упрощает его. Поэтому он указывает греческой философии на ее истинное место. Прежде всего, все философские учения, в которых греки приблизились к истине, «заимствованы эллинами у великого Моисея» (II, 20, 1). Например, пишет Климент, истинное благочестие состоит в отделении от чувственных удовольствий. «Не потому ли философия именовалась Сократом “попечением о смерти”. Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или данные чувств, но обращается к предмету лишь силою одного разума, может по праву быть набран истинным философом... Этот способ философствования лучшие из эллинов позаимствовали у Моисея. Ибо это он заповедовал “снять кожу с жертвы всеожжения и рассечь ее на части”» (V, 11). Более того, не только философию, но и другие науки и искусства также изобретены варварами.

Причину достижений и заблуждений греческих философов Климент видит в решении вопроса об отношении веры и разума. Тогда, когда греки основывали свое учение на вере, т.е. на откровении, данном Моисею и пророкам, они приходили к истинному учению, когда же основывались только на своих рассуждениях — то скатывались к заблуждениям. Он впервые серьезно ставит проблему соотношения философии и религии, веры и разума. Философию и религию он считает не противоречащими друг другу, а дополняющими одна другую. Христианство, по его мнению, объединило в себе древнегреческую философию и Божественное откровение.

Климент не согласен с теми, кто считает, что вера делает знание излишним, но отрицает и позицию гностиков, утверждавших, что есть некое особое знание, которое делает веру ненужной. Вера и разум не противоречат друг другу. В науках, основанных на разуме, существует субординация. Низшие науки ведут к философии, а философия — к богословию. Философия обязательна для богослова, поскольку она дает в его руки орудие аргументации, метод спора, чтобы проповедовать и защищать христианство. «...Только те исследования, которые находятся в согласии с верой и на ее основании воздвигают великолепное здание истинного гносиса, можно считать наилучшими» (V, 5, 1).

В споре с гностиками Климент отрицает их подход к проблеме соотношения веры и разума. Он говорит, что вера и разум находятся в гармоничном отношении. Каждая человеческая способность (и

вера, и разум) необходима, они друг друга дополняют, ибо «веры не может быть без знания, равно как и знания без веры» (V, 1, 3). Но вера имеет некоторое преимущество — она открывает объекты познания, она более проста, легка, ибо верой обладают все люди. Она дается в готовом виде, и в познании всегда присутствует элемент веры. Человек принимает на веру многие положения в качестве недоказуемых. Или из книг, или от других людей, или как гипотезу — в любом случае все наше рациональное знание основывается на некоторых положениях, в которые человек просто верит. Однако вера как фундамент недостаточна, ибо на этом фундаменте должно быть некое стройное здание, построенное при помощи рациональных аргументов. Поэтому вера и разум не исключают, а дополняют друг друга. Вера есть фундамент знания, а рациональное знание — стены, воздвигнутые на этом фундаменте (VIII, 3). Стены без фундамента разрушаются, но и фундамент без стен — это еще не здание. Значит, без веры нет знания, а без знания вера — пуста.

И вера, и знание есть проявление одной и той же общей способности — разумности. Поэтому идеал каждого христианина — достичь именно этой разумности, которую Климент именует истинным *гносисом*, вбирающим в себя и рассудочное знание, и христианскую веру. Христианский гносис — это христианская вера, доведенная до понимания с помощью интеллектуального осмысления. И в этом решении вопроса об отношении веры и разума Климент Александрийский стоит в начале той традиции, которой будут придерживаться потом и блаж. Августин, и Ансельм Кентерберийский, и Фома Аквинский, и другие христианские богословы.

Каким образом человек может познать Бога? Как можно понять то, что стоит выше всего и непознаваемо? Климент разделял античный принцип, согласно которому подобное познается подобным. Поэтому если человек может познавать Бога, то он каким-то образом имеет в себе божественную природу. Но поскольку Бог во всем превосходит человека, то процесс познания Бога — процесс бесконечный и недостижимый в рамках одной человеческой жизни. Следовательно, для истинного познания необходимо Откровение. Потому и существуют две формы мудрости: естественное познание Бога посредством разума (истинная философия или естественная теология) и религия Откровения, которая была дана древнему Израилю. Христианская религия объединяет в себе естественную теологию и религию Откровения и поэтому является истинной и окончательной религией.

Недостаток древнегреческой философии состоял в том, что она с недоверием и презрением относилась к религии. А недостаток еврейской религии — в том, что она гнушалась философией. Христианство превосходит все эти формы знания тем, что объединяет и религию, данную через ветхозаветных пророков, и философию, через которую древние греки также познали Бога, которого, как сказал апостол Павел, они, сами того не зная, чтити.

Таким образом, Климент Александрийский заложил основы гармоничного сосуществования христианской религии Откровения и языческой философии.

§ 6. ТЕРТУЛЛИАН

Другой подход к этой проблеме мы видим у Тертуллиана (160—220) — младшего современника Климента Александрийского. Тертуллиан происходил из Северной Африки, из Карфагена, обратился там в христианство около 190 г., был рукоположен в пресвитеры. И как личность, и по своему учению он во многом отличается от Климента. Пылкий, воодушевленный, он часто облекал свои мнения в форму гневных высказываний. В конце жизни Тертуллиан отошел от христианской веры и в 213 г. примкнул к ереси монтанистов, а потом основал свою собственную ересь и умер в отступлении от христианской Церкви.

В отличие от Климента, Тертуллиан считал, что философия абсолютно чужда христианству. Тем не менее, считая очевидными многие стоические положения, Тертуллиан привлек их в свое учение, в котором встречаются к тому же и кинические, и сократовские положения. Так что, на словах осуждая греческую философию, на деле он использовал их идеи и понятия.

По Тертуллиану, человечество, придумав философию, слишком все исказило. Человек же должен жить более просто, не прибегая к излишнему философскому мудрствованию. Он должен обратиться к естественному состоянию через христианскую веру, аскетизм и самопознание.

Вера в Иисуса Христа уже содержит в себе всю истину во всей полноте, она не нуждается ни в каком доказательстве и ни в какой философии. Вера научая убеждает, а не убеждая научает. «Философы только стремятся к истине, особенно недоступной в этом веке, христиане же владеют ею» (К язычникам, I, 4). Философы не могут привести к истине, ибо сами не имеют никакой твердой осно-

вы в своих учениях. Такой основой может быть только Евангелие, только Благая Весть. И после проповеди Евангелия у христиан нет необходимости ни в каком исследовании.

В толковании Священного Писания Тертуллиан избегал всякого аллегоризма, понимая Писание только буквально. Всякое аллегорическое толкование возникает тогда, когда человек считает, что он, если можно так сказать, несколько умнее Автора Священного Писания. Если Господь что-то хотел сказать, то Он это и сказал. Человек в своей гордыне придумывает всякие аллегорические толкования, которые лишь уводят христиан от истины. Если что-то в Библии непонятно, если что-то кажется противоречащим здравому смыслу или другим положениям Священного Писания, то это означает, что истина, сокрытая в Библии, превосходит наше понимание. Это лишний раз доказывает богодухновенность истины, данной нам в Писании. Это высшая истина, в которую можно лишь верить, а не подвергать ее каким-то сомнениям и толкованиям. И верить надо тем более, чем меньше она тривиальна и чем более парадоксальна.

Отсюда вытекает известный тертуллиановский тезис: «Верую, ибо абсурдно» (*Credo quia absurdum est*). Эта афористичная фраза самому Тертуллиану не принадлежит, но у него встречается много выражений, в которых видна приверженность данному тезису, например: «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). Действительно, евангельские события не укладываются в рамки никакого человеческого понимания. Каким образом можно вывести истины, изложенные в Евангелии? Какой человеческий разум может придумать, что девственница рождает Сына Божьего, Который является и Человеком, и Богом? Он никому не известен, Он не царь, как того хотел ветхозаветный Израиль. Он гоним, предан позорной смерти, умирает, потом воскресает, а ученики Его не узнают. Все, связанное с жизнью Иисуса Христа, неразумно. Поэтому Тертуллиан заявляет, что он верует, ибо его вера абсурдна. Абсурдность христианства есть высшая мера его истинности, высшее свидетельство его Божественного происхождения.

Но Тертуллиан отрицает не весь разум, а чрезмерный интеллектуализм, который был присущ древним грекам. Истину Тертуллиан призывает видеть в глубинах души. Для этого надо упростить

душу, лишить ее мудрствования. Такая душа лучше всего говорит о Боге, ведь *душа по природе христианка*: «Душа свидетельствует о Нем, как Судии, когда говорит: Бог видит, вручаю Богу, Бог воздаст мне. О свидетельстве души, по природе христианки!» (Апологетик, 17). «Эти свидетельства души чем истиннее, тем проще, чем проще, тем доступнее, чем доступнее, чем известнее, тем естественнее, а чем естественнее, тем божественнее», — пишет Тертуллиан в трактате «О свидетельствах души» (5). В такой душе, где нет ничего наносного, ничего чуждого, нет никакой философии, и находится истинное знание о Боге.

Однако в этом же трактате Тертуллиан заявляет, что «душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею» (О свидетельствах души, 1). Эти фразы кажутся противоречащими друг другу. Однако Тертуллиан имеет в виду то, что каждая душа имеет в своих глубинах способность познать Бога, стать христианкой, что она христианка по своей природе. Но христианами люди не рождаются, это не дается как нечто готовое. Человек должен открыть в глубинах души свою истинную природу. В этом задача каждого человека.

Путь к вере, по Тертуллиану, пролегает не только через Откровение, не только через Священное Писание, но и через самопознание. Тертуллиан утверждает, что изобретения философов ниже свидетельства души, поскольку душа старше любого слова. Именно поэтому, считает Тертуллиан, Иисус Христос в качестве Своих апостолов выбрал простых рыбаков, а не философов, т.е. людей, не имеющих лишнего знания, а только чистую душу.

Отход от чистоты души к ее философизации порождает все ереси, поэтому, как говорит Тертуллиан, ссылаясь на Священное Писание, если мудрость мира сего есть безумие, то безумие есть мудрость. Истинная философия есть отказ от всякой мудрости, от всякой философии. Главная причина всех ересей есть философия. Поэтому, пытаясь сохранить единство Церкви (а в то время уже возникают ереси гностицизма, монтанизма и др.), Тертуллиан старался уязвить философию, считая, что именно она виновна в появлении ересей. Этому посвящен трактат «О прескрипции против еретиков». В нем он утверждает: «...немудрое мира (1 Кор. 1, 27) избрал Он для посрамления даже самой философии. ...Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда зоны, какие-то неопределенные формы и троичность человека (*trinitas hominis*) у Валентина: был он платоник. Отсюда и

Маркионов Бог, который лучше из-за безмятежности своей: этот пришел от стойков. А эпикурейцы особенно настаивают на мнении, что душа погибает. И все философы сходны в том, чтобы отрицать воскресение плоти. А где материя уравнивается с богом, там учение Зенона; где речь идет об огненном боге, там выступает Гераклит... Жалкий Аристотель! Он сочинил для них диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую... Удерживая нас от них, апостол особенно указывает, что должно остерегаться философии, когда пишет к Колоссянам: Смотрите, чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому вопреки промыслу Духа Святого (ср. 2,8)» (О прескрипции... 7).

«Итак: что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? — риторически вопрошает далее Тертуллиан. — Наше установление — с портика Соломонова, а он и сам передавал, что Господа должно искать в простоте сердца (Прем. 1,1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия» (О прескрипции... 7). В XX в. эти же фразы о превосходстве веры над философией повторит известный русский философ Лев Шестов, одна из работ которого так и называется: «Афины и Иерусалим».

Но, отрицая на словах философию, на деле Тертуллиан использует многие философские положения: например, сократовский метод самопознания, кинический принцип опрощения жизни, а также многие стоические положения.

Тертуллиан утверждает, что существует некоторая единая познавательная способность, а чувства и разум — это проявления этой способности. И в мыслях, и в чувствах проявляется одна душа. И чувства, и разум по своей природе безошибочны и дают нам истину в ее полноте и целостности. Но все же первичны чувства, а разум есть как бы продолжение чувства, действие в области невидимых вещей. Поэтому и чувства, и природный разум безошибочны, ибо даны человеку Богом (см.: О душе, 17). Ошибается человек, который неправильно толкует данные чувств и разума. Тертуллиан настолько доверял внутреннему опыту, свидетельству души, что, возможно, именно это явилось причиной его согласия с ересью

монтанистов — ведь они утверждали приоритет своего внутреннего мира перед Откровением.

В своем понимании души Тертуллиан основывался на некоторых стоических положениях, хотя в работе «О душе» не преминул заметить, что нельзя изучать душу, основываясь на учениях философов, «этих патриархов ересей» (О душе, 3). Основываться надо на Священном Писании, а оно говорит о телесности души. Тертуллиан приводит в качестве примера известную притчу о богаче и Лазаре, где сказано, что душа Лазаря наслаждается прохладой, а душа богача мучается от жажды. Мучения и наслаждение не может испытывать то, что не надлено телесной природой (см.: О душе, 6). Душа телесна также и потому, что если бы она была духом, она не могла бы руководить телом. Душа — это тончайшее тело, разлитое в материальном теле человека. В качестве доказательства Тертуллиан приводит тот факт, что человек при рождении наследует материальные свойства родителей, что ребенок похож на родителей не только внешне, но и некоторыми чертами характера, т.е. душой. Правда, надо отдать должное Тертуллиану в том, что он отмечает заслугу стоиков в их учении о материальности души в противовес платоновскому и аристотелевскому имматериализму: «Стоики почти нашими же словами говорят о том, что душа — это телесная субстанция (как дыхание и дух очень близки друг другу по своей природе)» (О душе, 5).

Вслед за стоиками Тертуллиан утверждает, что не только душа, но и Бог есть материальный дух. Вообще в мире нет ничего нематериального. Материально все, только в разной степени. Материальность души отличается от материальности вещей, а материальность Бога превосходит материальность души. Бестелесного ничего нет. Сам Бог есть Тело. «То, что не есть тело, есть ничто... Все существующее имеет тело. Нет ничего бестелесного — разве только то, что вообще не существует» (О душе, 6). Поэтому «кто будет отрицать, что Бог есть тело, даже если Он есть дух?» (О душе, 6).

Во взглядах на свободу человека Тертуллиан также во многом зависит от стоиков: с одной стороны, он утверждает, что судьба человека полностью определена Божественным провидением (Бог предвидел все — даже гонения на христиан), но, с другой стороны, не отрицает человеческой свободы, иначе не нужен был бы закон. Человек свободен и может выбирать между добром и злом. Будучи не совсем благ, не имея совершенной божественной природы, человек часто выбирает не совсем то, что ему нужно. Задача чело-

веческой жизни состоит в выборе между добром и злом в пользу добра. Человек должен становиться добродетельным, что заложено в природе его души.

§ 7. ОРИГЕН

Ориген (185—254) тоже происходил из Северной Африки. Родился в христианской семье, в Александрии. Учился вначале у Климента Александрийского, затем — вместе с Плотиним у Аммония Саккаса. Ориген много путешествует, основывает свою школу. Вокруг Оригена собираются его многочисленные ученики, привлеченные необычайной силой ума Оригена и мощью его философско-богословской системы. При императоре Деции его арестовывают и подвергают мучениям, вследствие которых Ориген вскоре скончался.

Основные философские мысли Оригена изложены в трактате «О началах». Кроме того, у него есть полемический трактат «Против Кельса». Ориген написал много и других работ, в основном толкований на различные книги Священного Писания, но в этих трактатах не содержится тех еретических учений, за которые на V Вселенском соборе оригенизм был осужден. Вся его ересь — в трактате «О началах».

Влияние Оригена на последующую христианскую мысль невозможно преувеличить, поскольку ему принадлежит роль первопродца во многих вопросах, в том числе и в смене философских ориентиров. Если до Оригена христианство в основном ориентировалось на стоическую философию, то Ориген был первым, кто сделал упор на платонизм, который в дальнейшем для многих и на западе, и на востоке стал основой христианской философии.

Ориген обучался философии вместе с Плотиним, но в отличие от него не стал классическим философом. Ориген осуждает греческий интеллектуализм, считая, что вера выше философии. Однако Ориген не соглашался и с теми, кто презирал разум и считал, что вполне достаточно веры в Бога. Этот взгляд Ориген осуждает в полемике с Кельсом: «...христианское учение отдает предпочтение тому, кто принимает истины веры после разумного и мудрого исследования, а не тому, кто усваивает их только простой верой» (Против Кельса, I, 13). Христианство не находится в противоречии с истинной мудростью: «Если мудрость есть знание вещей Божественных и человеческих и их первопричин... то тогда ни один

поистине мудрый человек не отдалится от слушания наставлений христианина, поучающего о тайнах своей веры; и философия не будет служить ему в этом случае препятствием и не введет его в заблуждение. Ведь не истинная мудрость, а незнание влечет к заблуждению; в мире ничто так не устойчиво, как знание и истина — эти две дочери мудрости» (Против Кельса, III, 72). Поэтому задача разума — прояснять положения христианства. Истинная философия не вредит Библии, а Библия не мешает философии. В Писании есть все, но чтобы правильно понять истину, нужна хорошая философская образованность, нужно уметь толковать то, что изложено в Библии.

Ориген пытается соединить античное философское учение о едином и единственном Боге с христианским учением о Пресвятой Троице. Бог совершенен, следовательно, неизменен. Все материальное изменчиво, значит, Бог нематериален. Бог не может быть телом, ибо тело временно, делимо, состоит из частей. Бог же вечен, прост и неизменяем. Бог есть начало начал и поэтому прост, ведь если бы Он состоял из неких частей, то эти части были бы началами Бога, и тогда Бог не был бы началом. Поскольку Бог бестелесен, Он есть Ум, а поскольку Бог есть начало, то Он — и Источник ума. Видно расхождение Оригена с Плотиним, считавшим, что Ум отличается от источника Ума — Единого. Ориген расходится и со стоиками, считавшими ум материальным духом, обладавшим тонкой телесностью: «Если же кто самый ум и душу считает телом, то я желал бы, чтобы он ответил мне, каким образом ум воспринимает понятия и доказательства столь великих, трудных и тонких вещей? Откуда в нем сила памяти? Откуда — созерцание невидимых предметов? Почему телу присуще понимание вещей бестелесных? Каким образом телесная природа углубляется в изучение искусств, в рассуждения о вещах и в познание причин? Почему она может знать и понимать божественные догматы, которые, очевидно, бестелесны?» (О началах, I, 7). Как первоначало, Бог непостижим, Он выше всяческого бытия, сущности и мышления. В Нем возможна одновременно троичность и единство, чего не может быть в материальном мире. Поэтому судить о Боге можно с помощью апофатического богословия, а положительные термины распространяются только на Его творения. Поэтому при описании Лиц Пресвятой Троицы Ориген испытывает определенные трудности. Ориген был первым христианским богословом, который применил к Лицам Пресвятой Троицы термин «ипостась» и достаточно пос-

ледовательно проводил принцип Единства Бога в Его Троичности. Однако попытки философского осмысления Троичности Бога приводили Оригена к некоторому отходу, явно навеянному неоплатонической трактовкой ипостасей, от православного понимания единосущности Лиц к Их субординационизму.

Бог-Отец у Оригена — это собственно Бог. Основные понятия, применяемые к Богу — это Сущий, Монада и Благой. Из этих свойств вытекают самодостаточность Бога, Его неизменяемость, вечность, внепространственность, блаженство. Бог существует вне времени, о Нем нельзя даже сказать, что Он был всегда, потому что Бог «по природе же своей превосходит всякую мысль о времени» (О началах, III, 4). «У Бога — всегда “сегодня”, потому что для Него нет вечера; а я думаю, что у Него нет и утра, но все — если можно так сказать — время, равное по продолжительности с Его безначальной и вечной жизнью, есть для Него (один) сегодняшней день» (Толк. на Иоанна, 1, 32). Бог-Отец порождает во вневременном рождении Бога-Сына, которого Ориген трактует как Премудрость, Логос, Слово Божие. Рождение Бога-Сына Ориген описывает часто теми же словами, что и Плотин. Рождение Сына есть вечный процесс, не происходящий во времени. Если бы это рождение происходило во времени, то тогда Бог-Отец был бы Отцом не всегда, потому что Он либо не хотел родить Сына, либо не мог. Но и то, и другое нелепо и нечестиво. Однако понимание Оригеном Бога-Сына не совсем православное. Хотя Ориген и именует Его Богом, но при этом оговаривается, что рожденный Бог не есть собственно Бог: Ориген называет Его Словом, Премудростью, Жизнью, но не называет Его благом. Благ Бог-Отец, а Сын причастен Его благодати, поскольку Он есть образ благодати Отца. Поэтому Сын не есть Бог, но становится Богом, ибо Он от вечности пребывает у Отца в постоянном созерцании Его. Все это позволяет сделать вывод, что в учении Оригена о Боге-Отце и Боге-Сыне имеется некоторое влияние неоплатонического субординационизма.

Но основные отличия учения Оригена от православия состоят в его учении о мире и о человеке. Пытаясь понять христианское учение о сотворении мира, Ориген дополняет ветхозаветный креационизм платоническими и стоическими положениями. Так, он вполне справедливо утверждает, что мир сотворен из ничего, иначе материя была бы совечна Богу. А это невозможно, потому что невозможно сосуществование двух первых начал. Но процесс

творения вечен, поскольку Бог не может не творить. Если бы Бог в какой-то момент не творил бы, то Он не был бы Творцом, а это невозможно. Бог не может быть непостоянным и изменчивым. Поэтому мир творится всегда — значит, творятся разные миры. В отличие от стоиков, Ориген считает, что эти миры не повторяют один другой, но развиваются, а в отличие от Эпикура он замечает, что эти миры существуют не одновременно, но отделены друг от друга временными промежутками. «...По моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же самыми рожденьями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, с значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, — хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним. Но каково именно число и состояние (миров), этого, признаюсь, я не знаю, и, если бы кто-нибудь мог показать, я охотно поучился бы этому», — пишет Ориген в книге «О началах» (II, 3, 4). Причиной этих рассуждений Оригена является, возможно, некоторая непоследовательность в его понимании соотношения времени и вечности в божественной природе. Если в вопросе о рождении Бога-Сына Ориген последовательно проводит мысль о неподвластности Бога времени, то в вопросе о творении мира он почему-то начинает рассуждать о Боге во временных категориях. Наиболее явно это видно из следующего рассуждения Оригена по поводу известного возражения языческих философов против креационизма: «Если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира?» На это Ориген отвечает: «Ведь нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божью праздною или неподвижною, или думать, что благодать некогда не благотворила, и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти... Мы... скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир; но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры» (О началах, III, 5, 3). Насколько эти мысли Оригена отличаются от высказываемого им самим положения, что к Богу нельзя применять временные категории! Очевидный, казалось бы, ответ (который выскажет несколько позднее, в частности, блаж. Августин): бессмысленно спрашивать, что Бог делал до сотворения мира, поскольку Его бытие не подчиняется времени, — Ориген не высказывает.

Но на этом внутренние противоречия в системе Оригена не заканчиваются. В явном несогласии со своей космологией Ориген строит учение о душе. Здесь Ориген исходит из вполне православного учения об однократном творении мира Богом. В начале, когда Бог творит мир, Он творит души людей и ангелов. «В этом начале Бог сотворил такое число разумных, или духовных тварей (или как бы ни назвать те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предведению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их» (О началах, II, 9, 1). Бог творит их из небытия, поэтому в них есть некое несовершенство и изменчивость. Он творит их равными и свободными и ставит перед ними задачу укрепиться в добре до такой степени, чтобы добро в них стало их собственным. «Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло: ибо известно, что зло есть недостаток добра» (О началах, II, 9, 2). Души начинают отпадать от Бога, охладевать к Нему. Для того чтобы остановить это падение, Бог творит материальный мир. Таким образом, по Оригену, материальный мир не имеет своего собственного, субстанциального состояния, а является как бы «придатком» к миру духовному, служащим средством воспитания падших душ. То, что души отпадают от Бога, Ориген видит в сходстве звучания слов ψυχή («душа») и ψύχος («прохлада»): «...почему же душа названа именем души, которое по-гречески обозначается словом “психе”? Не потому ли, что она охладела из божественного и лучшего состояния?» (О началах, II, 8, 3). Только одна душа смогла соединиться с Богом, в то время как другие души отпали. Именно эта душа стала впоследствии душой Иисуса Христа.

Таково учение Оригена о сотворении мира, в котором отчетливо прослеживается влияние платонизма. В учении о конце мира Ориген тоже высказывает отличные от общецерковных мысли. Будучи не в силах представить себе, как возможно вечное мучение грешников в аду, в то время как Бог желает спасения всей твари, Ориген утверждает, что в конце мира все души спасутся и придут в первоначальное состояние. Эта теория возвращения душ в первоначальное состояние, или апокатастасиса, — одна из еретических теорий Оригена, осужденных на V Вселенском соборе. В конце мира всех ожидает воскресение в телах. Очевидную труд-

ность — каким будет воскресшее тело? Неужели тем же старым и больным, как перед смертью человека? — Ориген решает следующим образом: тела будут шарообразными, а «вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно представлять себе наподобие эфира» (О началах, I, 6, 4).

Ориген оказал огромное влияние на последующую христианскую (особенно восточную) мысль. Приверженцами Оригена были отцы-каппадокийцы (особенно св. Григорий Нисский, согласный с Оригеном в отношении идеи апокатастасиса). Большой вклад сделал Ориген в области богословской терминологии (например, ввел термин «ипостась»). Ориген был первым, кто предпринял попытку систематизировать все учение христианства. Однако многие взгляды Оригена находились в явном противоречии с православием и поэтому были осуждены на V Вселенском соборе. Среди осужденных положений перечисляются учение о предсуществовании душ, в частности души Христа, о шарообразности воскресших тел, об апокатастасисе и др.

§ 8. Блаж. Августин

Блаж. Августин (или лат.: св. Аврелий Августин) — не просто один из выдающихся философов Средневековья, а философ, положивший начало всему западному средневековому методу философствования. До Августина, собственно говоря, христианской философии как таковой не было, предпринимались лишь попытки философствовать, опираясь на положения Священного Писания. Августин явился именно тем гением философии (не говоря о других его достоинствах: он был замечательный богослов, церковный деятель, епископ), который заложил начала нового философствования.

В целом философия идет по пути смены направлений, философских парадигм. Мы уже изучали парадигмы досократовской философии, парадигмы философии классического и эллинистического периодов и видели, что каждый раз между двумя парадигмами есть период, когда критическая философия подрывает основы предыдущего метода философствования. Так было со школой софистов, когда они разрушили философствование досократовских школ и подготовили переворот Сократа. Так случилось и с эллинистической философией, когда скептики подорвали основы стоической, эпикурейской и других школ, и только гений Плати-

на позволил философии с честью выйти из этого сражения и заложить основу для следующего философствования. Так же как и Сократ, Плотин основывался на принципе, который дал возможность преодолеть совершенно непобедимые, на первый взгляд, скептические аргументы, — на самопознании. Философом, продолжившим дело Плотина, основываясь на христианском, а не на языческом (как это было у Плотина) мировоззрении, стал блаж. Августин. Августин очень многое взял от Плотина, критически переработав его идеи, и от многого отказался — от тех языческих положений, которые никак не могли быть перенесены в христианскую философию.

Благодаря творческому синтезу философии Плотина и христианского богословия Августин создал, без преувеличения, гениальную, величественную и стройную философскую систему, существовавшую на протяжении почти тысячи лет — до XIII в., когда усилиями Фомы Аквинского была создана несколько другая школа философствования. До того Августин безраздельно господствовал над умами и сердцами богословов и философов Западной Европы.

Жизнь и произведения

Родился Августин в 354 г. в г. Тагасте на севере Африки. Отец его был язычником, мать — христианкой. Прожив в семье молодые годы, Августин после смерти отца решил уехать из дома, несмотря на уговоры матери не предаваться светским увеселениям. Пятнадцатилетним юношей он уезжает в Карфаген, где получает достойное для своего времени образование. Здесь в руки ему попадает диалог Цицерона «Гортензий», возбудивший в нем интерес к философствованию. Эта работа впоследствии была утеряна, из-за чего мы не можем узнать, что же прочел Августин и что навеки поразило его, вселило в его сердце пламенную любовь к философии.

Августин знакомится в Карфагене с манихеями, которые убеждают его в том, что именно их религия является истинной. Им удалось увязывать христианские положения, которые были близки Августину, с теми философскими положениями, которые казались ему логичными. Августин считал, что манихеи действительно логично объясняют с философской точки зрения многие положения христианства, которые он не мог понять, непосредственно читая Священное Писание. Прежде всего — это волновавший Августина

на протяжении всей жизни вопрос о происхождении зла и страданий. Он не представлял, как возможно зло в мире, сотворенном всемогущим и всеблагим Богом. Манихеи же утверждали, что зло в мире — от злого бога, добро — от доброго. На некоторое время это решение устраивает Августина, поскольку снимает с Бога ответственность за зло. Но и полностью удовлетвориться этим решением Августин не мог, понимая логическую самопротиворечивость двубожия.

В возрасте тридцати лет Августин едет в Рим, где его мировоззрение меняется: он все больше разочаровывается в манихейской религии и склоняется к скептицизму. Вскоре после этого Августин отправляется в Милан, где в это время епископом был св. Амвросий Медиоланский. Он тепло принял Августина, и отеческое попечение владыки подвигло Августина к более глубокому принятию истин христианства. Он все более внимательно читается в тексты Священного Писания, но назвать себя христианином пока не может. То решение, которое предлагали манихеи (о существовании двух богов — одного доброго, а другого злого) Августина уже не устраивает. Но и понять, каким образом зло существует в мире при благом и всемогущем Боге, он пока еще не может.

В 386 г., как пишет Августин в «Исповеди», в руки ему попадает книга одного платоника, переведенная с греческого на латынь. Этим платоником оказался Плотин. Именно благодаря его книгам Августин нашел ответ на вопрос о происхождении зла в мире. Вот что пишет Августин в своей «Исповеди» («Исповедь» обращена к Богу и является как бы диалогом его с Богом): «Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторую книгу платоника, переведенную с греческого на латинский. Я прочитал там, не в тех же, правда, словах, но то же самое, со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: „В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...“ (и далее — цитата из Евангелия от Иоанна. — *В.Л.*)... Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось “не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти”, а от Бога... Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу, Он ведь по природе Своей и есть Бог» (Исповедь, VII, 9, 13). На нескольких страницах Августин описывает, какие именно христианские положения он прочитал у Плотина, но пишет также, что многого он не нашел в его книгах. Последнее

препятствие было, таким образом, устранено, и больше ничто не удерживало Августина от полного принятия христианства. Вскоре Августин принимает святое крещение.

После этого он посвящает всю свою жизнь подвижническому служению Церкви. В 386 г. он пишет свою первую работу «Против академиков», в которой (напоминаю, что академики — это философы платоновской Академии, разделявшие скептические взгляды) Августин порывает со скептицизмом. Он опровергает скептицизм и полностью (душой, сердцем и умом) становится истинным христианином.

В последующие годы Августин пишет «О жизни блаженной», «О порядке», «О бессмертии души». В 388 г., вскоре после смерти матери, он переезжает в Тагаст, где основывает общину и живет там почти монастырской жизнью. Пишет разнообразные работы (диалоги «О количестве души», «О свободном решении» и др.), полемизирует с манихеями («О двух душах против манихеев», «Рассуждение против Фортуната-манихея» и др.).

В 396 г. Августин рукоположен во епископа Гиппонского. Будучи епископом, он пишет свои фундаментальные работы: «О Троице», «О граде Божиим», «Исповедь». В последующие годы активно ведет борьбу с ересями пелагиан и донатистов. Умер Августин в 430 г., во время нашествия вандалов на север Африки, в осажденном ими Гиппоне.

Отношение к античной философии

Чтобы понять философию Августина, нужно прежде всего понять его отношение к античной философии. В VIII книге «О граде Божиим» Августин излагает свое отношение к древнегреческой философии в форме краткого историко-философского экскурса. Философию он называет естественной теологией и указывает, что «если Премудрость есть Бог, через Которого все сотворено, как свидетельствуют о том божественное Писание и истина, то истинный философ — это любитель Бога» (О граде Божиим, VIII, 1). Августин пишет, что греческая философия возникает сразу в двух школах — италийской и ионийской. Основателем первой был Пифагор, который первым стал употреблять термин «философия», второй — Фалес Милетский. От Фалеса через Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Диогена Аполлонийского и Архелая философия приходит к Сократу. Именно Сократ первым направил философию на изучение нравов; до этого изучали природу. Сок-

рат первым стал понимать, что познать Бога и вещи можно лишь чистой душой. Однако Сократ выводил на свет глупость своих современников, за что его не любили и в конце концов казнили. Впоследствии же стали почитать до того, что одного из его врагов, по навету которого Сократ был казнен, толпа растерзала, а второй спасся бегством из Афин.

После Сократа его ученики создали множество школ, однако все они брали какой-то аспект сократовской философии, и только Платон, лучший ученик Сократа, сумел развить истинные черты его философии. Правда, Платон имеет своим первоисточником философию не только Сократа, но и Пифагора. Как указывает Августин, от Пифагора Платон взял созерцательную часть — исследование истины, а деятельную часть — устройство жизненных вопросов — взял от Сократа.

Всю философию Платона Августин делит на три части: естественную (то есть онтологию), рациональную (логику, или гносеологию) и этическую. Во всех частях философии Платон выше всех античных философов и единственный, кто вплотную приблизился к положениям христианства. В *естественной* части Платон показал, что Бог нематериален, что Он выше всякого изменчивого и в материальной, и в душевной жизни. Платон показал также, что все существует благодаря Богу, что Бог все сотворил, Сам не будучи сотворенным. Наблюдая изменчивость мира и понимая, что мир познаваем, и стремясь таким образом к истине, Платон первым узнал о том, что существуют некоторые нематериальные образы — идеи. Платон понял, даже не зная фразы ап. Павла из Послания к Римлянам (1:20), что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы». В *логической (рациональной)* части Платон также был выше всех философов, поскольку доказал, что постигаемое умом выше того, что постигается чувствами, что «для изучения всего необходим умственный свет и что этот самый свет есть Бог, Которым создано все» (О граде Божиим, VIII, 7). И в *этике, нравственной* части своей философии, Платон также был выше всех остальных, ибо показал, что блажен лишь тот, кто познал Бога; что познание Бога есть высшее благо: «А таким истинным и высшим Благом Платон называет Бога; поэтому и вменяет философу в обязанность любить Бога, чтобы он, поскольку философия стремится к жизни блаженной, вследствие любви к Богу находя в Боге наслаждение, был блаженным» (Там же). Правда, следует отметить, что впоследствии

Августин пересмотрел свое отношение к Платону. Так, в одной из последних работ, «Retractationes», в которой он описывает свое отношение к своим ранее написанным работам, Августин осуждает бывшее увлечение платонизмом, замечая, что гораздо необходимее было защищать христианство от тех заблуждений, которые распространяли платоники.

Но откуда Платон смог узнать истины, которые стали известны людям благодаря Божественному Откровению? Августин высказывает две противоположные точки зрения. С одной стороны, он считает, что Платон пришел к этому путем своих собственных философских размышлений. Но, с другой стороны, Августин не отрицает и версию о заимствовании Платоном некоторых идей из Ветхого Завета и упоминает о различных мнениях по этому поводу: что Платон какое-то время жил в Египте и мог слышать пророка Иеремию (хотя сам Августин и доказывает, что Платон жил позднее), или что Платон мог читать Септуагинту (однако Платон жил раньше, пишет Августин), но соглашается, что тем или иным способом Платон познакомился, будучи в Египте, с мудростью, изложенной в Ветхом Завете. Хотя, по всей видимости, Платон просто описал то, что сказано в книге Исхода («Я есмь Сущий»), и в диалоге «Тимей» изложил то, что изложено в первых главах книги Бытия.

К остальным философским школам у Августина отношение достаточно противоречивое. У стоиков он замечает только их учение о душе, точнее о страстях. Некоторые стоики утверждают, что мудрец должен не иметь страстей, и в этом Платон выше стоиков, считавший, что мудрец должен владеть своими страстями. Августин описывает случай, приведенный в «Аттических ночах» Авлом Геллием. Некий стоик плыл на корабле, и разыгрался шторм. Стоик страшно испугался и побледнел. Когда же шторм утих, все стали смеяться над ним: как же так, ты провозглашаешь воздержание от страстей, а сам испугался больше всех. На что этот философ сказал: «Вам за ваши пустые души бояться нечего, а мне за мою божественную душу есть чего бояться». И дальше, как пишет Августин, Авл Геллий рассказывает, как философ доказывает, что мудрец отнюдь не должен не иметь страстей, он обязан только ими владеть. Это, по мнению Августина, роднит стоиков с платониками и возвышает их над другими философами. Эпикурейскую школу Августин выставляет в самом неприглядном свете, и, вероятно, от Августина пошел миф об эпикурейцах как о философам,

практикующих лишь чувственные наслаждения: в их философии «добродетели во всем величии своей славы раболепствуют перед похотью, будто перед какою-нибудь властолюбивой и ничтожной женщиной. ...Нет ничего постыднее и безобразнее этой картины» (О граде Божиим, V, 20). Хотя, как увидим далее, в своей теории познания Августин часто соглашался с эпикурейцами и многое взял именно от их гносеологии. Философов-киников Августин называл «собачьими философами», сводя всю их философию к половой разнужданности (см.: там же, XIV, 20). Полностью забыв Демокрита, он вообще его не упоминает.

Августин практически не упоминает Аристотеля, которого он воспринимал лишь как ученика и последователя Платона (см.: там же, IX, 4). Различия между Платоном и Аристотелем, которое было в позднем Средневековье и особенно в эпоху Возрождения, во времена Августина не замечали: Аристотель считался просто учеником Платона.

Плотина Августин ставит выше всех философов, но тем не менее ценит его не как самобытного философа, но лишь как наиболее последовательного платоника: «...чистейшее и светлейшее в философии лицо Платона, раздвинув облака заблуждений, воссияло, особенно в Плотине. Этот философ был платоником до такой степени, что был признан похожим на Платона; казалось, будто они жили вместе, а в виду разделявшего их огромного промежутка времени, что один ожил в другом» (Против академиков, III, 18), «Плотин пользуется заслуженной известностью, как человек, лучше других... понявший Платона» (О граде Божиим, IX, 10). У него Августин вычитал многие истины Священного Писания, а самое главное — Августин взял его метод, благодаря которому смог преодолеть свой собственный скептицизм и манихейство, решить проблему зла и доказать, что истина существует и является познаваемой.

Невероятно высоко Августин относился к ученику Плотина Порфирию, что кажется тем более удивительным, что Порфирий был явно ниже своего учителя по уровню философствования, а кроме того, был известен своим ярким антихристианским трактатом и вообще своей антихристианской направленностью. Августин очень много, может быть, больше всего, посвящает страниц анализу философии Порфирия (и даже не философии, а демонологии) и называет Порфирия ученым из философов и видит превосходство Порфирия над Плотиним в том, что он гораздо ближе подходит

к христианской трактовке ипостаси. Не просто ближе — он пишет, что Порфирий, в отличие от Плотина, избегает субординационизма в трактовке ипостасей; отказался от идеи о переселении душ; от учения о знании как припоминании; учил о благодати Божией; об уважении к Богу евреев.

Почему Августин так относился к Порфирию? Возможно, потому, что таким образом Августин хотел повлиять на учеников и последователей Порфирия, которых было чрезвычайно много и в Риме, и в Милане, и на севере Африки, и приблизить их к христианству, показать, что дорога в христианскую Церковь им не закрыта, что они благодаря своей собственной философии так же, как и Августин, смогут прийти в лоно христианской Церкви.

Но при всем своем уважительном отношении к античной философии, Августин все же оценивал ее так же, как и предыдущие богословы и отцы Церкви — Тертуллиан, Татиан и Иустин, называя пестрым собранием различных философских положений, которые не могли в целом достичь истин, открытых в Священном Писании.

Вера и разум

В «Монологах» Августин говорит: «Я желаю знать Бога и душу». — «И ничего более»? — спрашивает Августин и отвечает: «Решительно ничего». В этих словах ключ ко всей его философии. Собственно говоря, любая философия, особенно религиозная, может быть сведена к этим двум проблемам. Что такое душа (и, соответственно, что такое человек) и как мы можем знать Бога, как душа может познать Бога, прийти к Богу и получить спасение, кто такой Бог, как Он создал мир и т.п. Из этих двух проблем вытекают, собственно говоря, все вопросы — гносеологические, онтологические, аксиологические, этические и т.д. Поэтому прежде чем приступить к философии Августина, надо выяснить, каким методом собирался Августин строить свою философию.

Естественно, в любой религиозной философии возникает антитеза двух методов: веры и разума, что в более общем виде может быть выражено как противоречие между религиозным и философским методами познания. В доавгустиновские времена философы, решая проблему отношения веры и разума, или указывали на существование гармонии между ними, или же считали, что полное право на существование имеет либо вера, либо разум. Августин пытается мыслить шире и впервые вводит положение

о том, что вера и знание, различаясь, все же не исключают друг друга. Вера есть один из видов знания, один из видов разума. Вера противопоставляется только постигающему, рациональному мышлению. Но вера тоже есть мышление. Не всякое мышление есть вера, но всякая вера есть мышление, пишет Августин: «И все же необходимо, чтобы всё, во что верят, предварялось размышлением для того, чтобы в него верили. Хотя и верить есть не что иное, как мыслить о чем-то с согласием. Ведь не всякий, кто мыслит, верует: многие размышляют для того, чтобы не верить. Но всякий верующий мыслит, причем мыслит, веруя, и верует, размышляя» (О предопределении святых, 2, 5). В доказательство он приводит тот факт, что религия есть только у мыслящего существа — человека. Поэтому и вера есть только у того, кто может мыслить. Так что в любом познании всегда вера и понимание сменяют друг друга. Они не отрицают друг друга, а просто находятся на своих местах.

В начале любого познания имеет место вера: ученик верит своему учителю, ребенок верит родителям, ученый верит своим предшественникам, верит книгам, которые читает, — если каждый будет подвергать сомнению все и начинать все сначала, то никакого познания вообще не будет¹. Поэтому вера прежде понимания, но

¹ Этот аргумент довольно часто используется и другими отцами Церкви. Так, преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо без веры и земледелец не проводит борозды в земле; и купец на *малом древе* не вверяет своей души беснующейся бездне моря; не совершаются браки, ни что-либо еще житейское» (Точное изложение православной веры, IV, 11). А свт. Василий указывает: «Что прежде — знание или вера? А мы утверждаем, что вообще в науках вера предшествует знанию, в рассуждении же нашего учения, если кто скажет, что веру предваряет знание, то не спорим в этом, разумя, впрочем, знание, соразмерное человеческому разумению. Ибо в науке должно прежде поверить, что буква называется «азом», и, изучив начертание и произношение, потом уже получить точное разумение, какую силу имеет буква» (Св. Василий. Творения... Письма. Минск, 2003. С. 361). И в другом месте: «...начала во всякой науке, по необходимости преподаются учащимся без доказательств: потому что, кто спорит о началах, тот не может, путем и порядком, дойти до конца. И в этом удостоверяют тебя сами светские ученые. Ибо если ты с геометром не согласишься в первых началах, то ему не возможно будет делать последующие заключения. И тот, кто в арифметике останавливается на начатках и основаниях, пресекает себе путь вперед. Подобным образом, и медицинские начала у врачей не доказываются. И вообще, в каком бы то ни было учении, где только идут к концу известным путем и порядком, нельзя требовать доказа-

ниже него, потому что человек должен не просто верить, но понимать то, во что он верит. Он должен перейти на новый уровень благодаря своему познанию, своим умственным способностям. То есть *по времени* первична вера, а *по сути* первичен разум: «К изучению наук ведет нас двойкий путь: авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, другое же наиболее ценится при достижении» (О порядке, 2, 9).

Мысль о приоритете разума у Августина не является случайной. В «О граде Божием» мы видим даже некоторый гимн разуму. Августин пишет, что всякий человек стремится к истине, к познанию, и для человека тягостно потерять способность быть разумным, о чем говорит тот факт, что любой человек предпочтет быть в здравом уме и бедствующим, нежели радующимся и сумасшедшим («как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства» (XI, 27); ср. у Пушкина: «Не дай мне Бог сойти с ума, уж лучше посох и сума...»). В работе «О порядке» Августин довольно снисходительно отзывается о людях, которые не могут постигать истину существования Бога разумом: «Если же они ленивы, или преданы другим занятиям, или уже неспособны к науке, пусть обратятся к вере» (2, 5).

Но в целом, если рассматривать веру в контексте знания, то вера оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Как пишет Августин, «что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю... Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать» (Об учителе, 11). Таким образом, вера шире, чем понимание.

Августин делит все объекты человеческой веры на три вида: 1) те области, которые доступны лишь человеческой вере и не допускают понимания (история); 2) те области, где вера равна пониманию

тельств на первые основания, напротив необходимо — начала умственных наук принять без исследования, и уже в последствиях видеть, что вытекает из предположенного. Точно так и таинство богословия требует согласия (происходящего) от веры без доказательств» (Толкование на 115-й Псалом // Христианское чтение. 1844. № 2. С. 294–295).

(доказательные науки — логика и математика); 3) та область, где только через веру достигается понимание (религия).

Итак, между верой и пониманием существует достаточно тесная связь. С одной стороны, как мы видели, прежде чем понять, нужно поверить, и знание есть награда человеку за его веру. Но, с другой стороны, поверить можно лишь в то, что каким-либо образом понято. В этом аспекте блаж. Августин цитирует пророка Исаию: «Ибо пророк говорит: “Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены” (Исаия. VII, 9). Этого он не сказал бы, если бы, по его представлению, между тем и другим (разумом и верой. — *В.Л.*) не было никакого различия» (Об учителе, II). Отсюда вытекает та августиновская мысль о глубокой взаимосвязи веры и разума, которую можно выразить словами: *верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить*: «В известном смысле прав тот, кто говорит: “Буду понимать, чтобы поверить”, и прав я, когда повторяю за пророком: “Верь, чтобы понимать”: согласимся, что мы говорим истину. Итак, понимай, чтобы верить, и верь, чтобы понимать» (Проповеди, 43).

Августин, таким образом, не противопоставляет веру разуму. Он не считает, как некоторые, что вера противоразумна, хотя истинность положений веры и невозможно доказать. Вера и разум находятся не просто в гармонии; они являются как бы ветвями одной человеческой способности — способности к познанию. Вера не противоразумна, а сверхразумна. Это значит, что если положения веры кажутся человеку нелепыми, то только потому, что человек не до конца понимает их. Человек не может всего понять, во многое он может лишь верить; глубокая вера и истинный разум тождественны.

Августин по-разному относится и к порождению человеческого разума, к наукам: есть науки полезные и науки вредные — науки, которые следует развивать, и науки, от которых стоит отказаться. Развивать стоит те науки, которые помогают понять Священное Писание: теорию знаков, учение о языке, естественные науки, помогающие понять Священную Историю (минералогия, зоология, география, математика — она поможет разобраться в таинстве чисел), музыку, медицину, историю. Это науки, имеющие Божественное происхождение, поэтому они нужны людям. Те же науки, которые изобретены людьми, являются вредными и от них следует отказаться: астрология, магия, разного рода театральные представления.

Опровержение скептицизма.

Самопознание как исходный пункт философствования

Вопрос о соотношении веры и разума для Августина не является праздным. Августин уверен, что проблема существования истины и ее познания является основной, ключевой для христианства. Августин в своей концепции истины исходит из фразы, которую произносит Спаситель: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Если истина не существует, как утверждают скептики, то не существует и Бог. А если истина непознаваема, то и Бог непознаваем и для нас закрыты все пути к спасению. Поэтому для Августина чрезвычайно важно доказать, что истина и существует, и познаваема.

Этой проблеме Августин посвящает свой первый трактат «Против академиков», в котором он излагает аргументы против скептицизма. Скептицизм для Августина — злейший враг; он подтачивает основы морали, доказывая, что все истинно или все ложно, и человек только выбирает то, что ему нравится. Скептицизм подтачивает основы религии, доказывая, что Бог есть или что Бога нет, как каждому угодно.

Однако скептик сам себе противоречит, считает Августин. Ибо если академики указывают на то, что истину познать невозможно, а можно познать лишь то, что похоже на истину, истинноподобное, то Августин отвечает, что в этой фразе есть противоречие: как мы можем знать истинноподобное, не зная истины? Это все равно что утверждать, будто сын похож на отца, но при этом отца не знать.

Августин указывает, что фраза «знание истины невозможно» противоречива сама по себе, потому что человек, выражающий такое мнение, считает, что эта фраза истинна. Значит, он тем самым утверждает, что истина есть. Если же мы скажем, что эта фраза ложна, то, следовательно, знание истины возможно, и истина, опять же, существует. В обоих случаях из этого постулата скептиков вытекает, что истина существует.

Еще один довод выдвигает Августин: сами скептики всегда аргументируют, доказывают, т.е. верят в истинность доказательств — логических правил и законов. В частности, Августин говорит о законе исключенного третьего и законе противоречия. Как бы люди ни старались, ничего нового они придумать не смогут: вещь или существует, или не существует. И этот закон будет всегда истинен, как бы с ним ни спорили. «Все или истинно, или ложно» — сама по себе эта фраза истинна.

Не могут спорить скептики и с математикой, выражения которой являются непререкаемой истиной: «Ибо, что трижды три есть девять, и представляет собой непременный квадрат отвлеченных чисел, будет верно и в ту пору, когда род человеческий погрузится в глубокий сон» (Против академиков, III, 11).

В споре против скептиков Августин прибегает и к одному эпикурейскому аргументу: он говорит о том, что скептики напрасно обвиняют чувства в том, что они не выдают нам истины. Это не так, поскольку чувства лишь извещают нас о внешнем мире. Чувства не могут ошибаться; ошибаются не чувства, а разум, неправильно их интерпретирующий.

Августин говорит об аргументе скептиков (весло, погруженное в воду, кажется сломанным, а в воздухе оно прямое; каково же оно на самом деле?), что это совершенно верно: чувства правильно показывают картину, так как весло, погруженное в воду, кажется сломанным. Удивительно было бы, если бы чувства показывали обратную картину. Мы должны сделать соответствующие выводы из этого преломления, замечает Августин.

Для скептиков органы наших чувств были границей, за пределы которой мы не можем выйти. Для Августина наоборот: чувства — это то, что связывает человека с миром. Здесь отличие Августина от Плотина, для которого все познание состоит лишь из познания своего собственного мыслящего «я». Плотин абсолютно не доверял своим чувствам, поскольку чувства дают знание о материальном мире, а материальный мир есть мир теней, мир зла, на который не стоит обращать внимания. Но все же главным для Августина, как и для Плотина, является именно самопознание, и Августин выдвигает еще один основанный на интроспекции аргумент против скептиков: если человек сомневается, то он мыслит, он существует — и это истина. Нельзя сомневаться в собственном сомнении — это самая очевидная истина. Вот что пишет он об этом в XI книге «О граде Божиим»: «Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что, если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому я уже существую, ибо кто не существует, тот не может, конечно, обманываться. Я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться,

даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству». Эту же мысль Августин высказывает и в работе «О Троице»: «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться» (О Троице, X, 14).

Отсюда Августин делает выводы, может быть, бóльшие, чем сделал впоследствии Декарт, который скажет: «Я мыслю, следовательно, я существую». Для Августина убежденность в своем существовании как свидетельство об истине есть лишь способ для познания Бога, как он пишет об этом в «Исповеди»: «...я вернулся к себе самому и руководимый Тобой вошел в самые глубины свои... Я вошел и увидел оком души моей... Свет немеркнущий... Кто узнал истину, узнал и этот Свет» (Исповедь, VII, 16). Об этом же он пишет еще в одной работе: «А если ты не понимаешь, что я говорю, или сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание на то, не сомневаешься ли ты в самом этом своем сомнении, и если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно: в этом случае тебе навстречу идет свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир (Ин. I, 9). ... Это правило примени таким образом: всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины» (Об истинной религии, 39).

Теория познания (чувственное познание)

Августин вслед за Платином и другими античными философами разделяет тезис о том, что подобное познается подобным. Поэтому если Бог нематериален, если Он выше всякой материальной изменчивости, то и познать Его можно только на основе нашей нематериальной сущности. Познать Бога можно лишь глядя в свою собственную душу. И если скептик, который разделял этот тезис, говорил о том, что мы ничего познать не можем, потому что весь мир материален, а душа наша нематериальна, а значит мы можем познать лишь свою собственную душу, а не мир, то Августин отвечает, что в нашей душе содержатся образы всего мира, наша душа есть образ Бога, поэтому мы можем, познавая свою душу, познать и Бога, и мир.

Конечно, в нашей душе существуют только образы мира, поэтому совершенное познание невозможно, человек не может познать полностью ни Бога, ни мир. Такое совершенное познание доступно лишь Богу.

Каким же образом Августин строит свою теорию познания? Он отталкивается от тех же платиновских положений теории познания, согласно которым душа, с одной стороны, активна в познании, а не пассивна (она создает формы, а не просто воспринимает их), а с другой — на душу не может воздействовать ничто низшее, т.е. она неаффицируема ничем, стоящим онтологически ниже нее. Для Платина здесь возможна логическая последовательность, поскольку он не признает материальный мир и полностью погружается в глубины своего внутреннего духовного мира. Августин же стоит перед сложной задачей: для него важно соединить эти платиновские соображения о формообразующей способности души и неаффицируемости души ничем внешним, нижестоящим — с положением о существовании материального мира и о том, что чувства дают нам истинную картину этого мира.

Проблема кажется неразрешимой. Августин не может признать, что материальный мир воздействует на душу человека, потому что материя пассивна, а активна лишь душа, поскольку материя онтологически ниже души. Эту проблему Августин решает следующим образом. При познании внешнего мира активность проявляет не мир, а душа. Посредством чувств душа осведомляется о том, что испытывает тело, и может влиять на него; чувства есть то, чем «душа пользуется посредством тела», «чувство есть то, в силу чего

от души не укрывается испытываемое телом» (О количестве души, 23). Каким образом душа связана с телом, материальное с нематериальным, Августин не описывает, он говорит, что это выше нашего понимания, это тайна. Так, для всех очевидно, что нож, породивший рану, и боль от этой раны — совершенно разные вещи. Одно есть материальный элемент (нож), а другое — боль, рождающая нематериальное ощущение в душе.

Тем не менее Августин предлагает некоторый механизм, который может прояснить, понять, каким образом чувства участвуют в познании. Чувства не воспринимают воздействия внешних тел пассивно, а наоборот, активно воздействуют на них (ибо не может низшее, т.е. материя, воздействовать на высшее, на душу). В качестве примера Августин рассматривает зрительное познание. Зрение возможно благодаря тому, что в верхней части головы, в области лба, есть некая светоносная материя. Она проникает в наши глаза, и посредством глаз мы как бы излучаем из себя этот свет, ощущаем предмет этими лучами. Таким образом, мы получаем информацию о предмете, так что, по Августину, зрение есть некоторый вид осязания. Форма предмета «ощупывается» зрительными лучами, и при их помощи она проникает в органы чувств, где рождается некоторый материальный физиологический образ формы предмета. Далее этот физиологический образ поступает в душу, где образуется уже не материальный, а духовный образ предмета, который существует в памяти уже после того, как мы этот предмет видели. Мы этот предмет можем забыть, а можем вызвать его в своей памяти благодаря способности к воображению. Это уже четвертый образ, который находится в способности воображающего, в его созерцании. Всего, по Августину, существуют четыре вида образов: первый — форма самого предмета, и второй — ее физиологический образ (эти образы телесны, материальны), третий и четвертый — бестелесные формы, существующие в памяти и воображении.

Говоря о механизме познания, Августин описывает его на языке аристотелевских терминов. Всякое познание состоит из трех элементов: в человеке есть познавательная способность (это материальная причина познания), есть реальный познаваемый предмет (формальная причина познания) и воля, направляющая нашу способность познания именно на этот предмет (действующая причина познания). Пример — человек в темной комнате. Когда света нет, то человек ничего не видит, но у него есть возможность видеть,

есть зрительная способность (материя, по Аристотелю, это возможность). Когда комната озарится светом, то появятся перед взором различные предметы с их формами, но человек может смотреть только на один из них, волевым способом направляя свое зрение.

Августин не может до конца согласиться с Плотиним, ибо, конечно же, считает, что мир материальный сотворен Богом и потому он хорош. Поэтому чувства, дающие нам знание о материальном мире, не могут нас совершенно обманывать и также дают определенную степень истины. Но каким образом информация от материального мира поступает в душу, как нематериальное соединяется с материальным — это загадка, которая остается загадкой и для самого Августина. Он лишь намечает некоторые этапы на пути от чувственного материального объекта к знанию о нем, но не дает окончательные ответы.

Теория познания (разум)

Однако основной упор Августин все-таки делает на рассудочное, разумное познание и указывает, что кроме познания чувственного, которое является по своей природе изменчивым, существует и познание умопостигаемое, дающее неизменное знание. Ведь кроме чувственного мира, изменчивого самого по себе, существует и мир умопостигаемый — мир неизменный, вечный. Это доказывалось, в частности, тем, что (как указывал Августин еще в споре со скептиками), к примеру, истины математики — истины всегда. Три плюс семь равняется десяти всегда, это не зависит ни от каких материальных условий; даже если вся материя исчезнет, эта истина останется. Поэтому эта истина (поскольку она истинна всегда, вечна и неизменяема) невыводима из чувственного восприятия.

Так же невыводимы из чувственного восприятия многие моральные законы, в частности законы справедливости. Поэтому умопостигаемое существует, и существует оно всегда, а не иногда — чем и отличается от мира чувственного, и существует поэтому в большей степени, чем мир чувственный¹.

¹ Здесь вспоминается образ Плотина. В одной из «Эннеад» Плотин указывает, каким образом соотносятся между собой мир материальный и Душа и, соответственно, Душа и Ум и т.д. Мир материальный по отношению к Душе можно уподобить сети в море. Так же и Душа по отношению к Уму может быть уподоблена сети в море. Этот образ Плотина, чрезвычайно емкий, с одной стороны, показывает масштабы соотношения (ничтожные размеры сети и огромная морская масса; так же и мир по отношению к

Между изменчивым чувственным миром и миром умопостигаемым, вечным существует посредник — человеческий разум, ведь он может быть направлен как на чувственный мир, так и на мир умопостигаемый. Он может познавать оба мира, однако особенность его положения состоит в том, что ум выше чувственного мира, но ниже умопостигаемого.

Августин разделяет платиновскую концепцию неаффицируемости высшего низшим. Поэтому при чувственном познании материальный мир не воздействует на душу, ибо он ниже души. При познании разумом душа тоже не воздействует на мир вечный, умопостигаемый; наш ум может лишь созерцать вечные истины, находящиеся в Божественном разуме, но ни создавать их, ни влиять на них он не может. Ум видит истины, содержащиеся в Божественном уме, непосредственно, сразу, в некотором интеллектуальном созерцании, поскольку он подобен уму Божественному, в то время как чувственные объекты он видит опосредованно — через чувственные образы, ведь природа души и материи совершенно различна.

Умопостигаемый мир Августин вслед за Плотинем понимает как мир истины и бытия, однако есть и существенное отличие от платиновской концепции, ибо Августин не разделяет идею субординации, высказанную Плотинем, и считает, что умопостигаемый Божественный мир есть и мир идей, и мир истины, и мир бытия. То есть Августин соединяет положения платиновского Ума и платиновского Единого в одну умопостигаемую субстанцию — Слово, или Логос.

Несмотря на то что наш ум подобен умопостигаемому миру и в силу этого может непосредственно его в интеллектуальном видении созерцать, имеется и отличие нашего ума от мира умопостигаемого. В отличие от мира Божественного, который неизменен и вечен, наш ум изменчив. Это мы можем видеть в акте самопознания. Душа и Логос — одной природы, но не есть одно и то же, поскольку душа изменчива, а Логос — нет. В этом еще одно отличие Августина от Плотина, по которому все три ипостаси есть и в мире, и в нас, а это опасно близко сближает мир божественный и человеческий, грозя пантеистическими выводами. Понимая, что

душе), а с другой стороны, сеть имеет ячейки, и крупная рыба застревает в сети, мелкая проскальзывает. Так же и мы со своими чувствами: что-то можем ухватить, а что-то можем и пропустить, и познать не чувствами, но разумом. Примерно такое же соотношение между чувственным и умопостигаемым миром и у Августина.

Бог как Творец по Своей сути отличен от твари, Августин отделяет умопостигаемый мир от души и указывает, что тот существует в Боге как Его разум.

Истины, содержащиеся в Божественном разуме, не создаются человеческим умом, а только созерцаются им непосредственно. Так же, как объективность материального мира доказывается, в частности, тем, что предметы этого мира мы видим, так же и истинность и объективность умопостигаемого мира доказывается тем, что умопостигаемую истину мы созерцаем: «Ничего не может быть нелепее утверждения, что видимое нашими глазами существует, а усматриваемое нашим умом не существует» (О бессмертии души, 10). Этот метод доказательства существования умопостигаемого мира мы также встречали у Плотина, выстраивавшего иерархию ипостасей соответственно анализу своего внутреннего мира. Августин тоже уделяет большое значение самопознанию как способу богопознания, не делая при этом неоплатонических выводов о различных уровнях бытия: «И постепенно от тела к душе, чувствующей через тело, оттуда к внутренней ее силе, получающей известия о внешнем через телесные чувства (здесь предел возможного для животных), далее к способности рассуждать, которая составляет суждения о том, что воспринимается телесными чувствами. Поняв изменчивость свою, она поднимается до самопознания, уводит мысль от привычного, освобождается от сумятицы противоречивых призраков, стремясь понять, каким светом на нее брызнуло. И когда с полной уверенностью восклицает она, что неизменное следует предпочесть изменяемому, через которое постигла она и само неизменное — если бы она не постигала его каким-то образом, она никоим образом не могла бы поставить его впереди изменяемого, — тогда приходит она в робком и мгновенном озарении к Тому, кто есть» (Исповедь, VII, 23). Следовательно, теория познания для Августина представляет не просто теоретический интерес, но служит непосредственным целям богопознания.

Но здесь перед Августином встает проблема: если наш ум и Божественный разум не есть одно и то же, то каким образом мы можем познавать истины, содержащиеся в Божественном уме? Неужели, подобно механизму чувственного познания, и здесь должны появиться в душе некие образы вечных Божественных идей? Но этого не может быть, ведь душа в познании высшего бытия должна оставаться пассивной. Августин решает проблему следующим образом: поскольку Бог нематериален, вечен и неизменен,

то Он не имеет пространственного протяжения, ибо пространственно только материальное. Следовательно, Бог находится везде целиком. Целиком Он находится и в нашем уме. Таким образом, в уме находится и весь умопостигаемый мир, весь Божественный разум. Поэтому душа любого человека имеет в себе всю истину во всей своей полноте. «Бог, сотворивший все, гораздо ближе к нам, нежели все сотворенное», — пишет Августин в толковании на книгу Бытия (О книге Бытия, V, 16). Телесные вещи оказываются более отдаленными от человеческого ума по причине своего рода несходства с ним, чем от Бога, Которому подобен наш разум. Конечно, и «сам наш ум не способен созерцать многое сотворенное у Бога в тех идеях, по которым оно сотворено, так, чтобы, не основываясь на чувственных восприятиях, знать его число, количество и качество. ... Выходит, что познание твари порою бывает более трудным, нежели познание Творца, хотя ощущать Его благоговеиным умом в наималейшей степени бесконечно блаженной, чем познавать хотя бы и всю вселенную» (Там же).

Августин считает, что Божественный истинный мир находится у человека в памяти, ведь в каждый конкретный момент человек не обязательно мыслит все, что он знает. То, что математик не мыслит в какой-то момент о музыке, не говорит о том, что он музыки не знает, — просто он сейчас занимает свое мышление другим предметом. Поэтому он может вспомнить, как бы вытащить из памяти другие истины, ему известные, а может в последующем и открыть неизвестное для себя. Вся истина содержится у человека в памяти в потенциальной форме. Поэтому познание, по Августину, есть актуализация потенциального знания с помощью мышления. Человек при помощи своего мышления может эту потенциальную истину актуализировать, т.е. превратить ее в действительное знание. Поэтому память Августин трактует достаточно широко — не просто как некое вместилище знаний, когда-то приобретенных человеком, которые он может помнить, а может и забыть, а как все, что присуще душе: и акты воли, и положения нравственности, и вообще все, что человек может в принципе познать.

В ранних трактатах Августин иногда позволял себе соглашаться с платоновской теорией предсуществования души. Однако он тут же оговаривал, что по этому вопросу не имеет пока определенно-го мнения. В последующем Августин полностью отказался от идеи предсуществования душ, хотя и продолжал разделять платоновское мнение о врожденных идеях. В отличие от Платона, он объяснял

это не тем, что душа видела эти идеи в своей прошлой жизни, а тем, что эти истины сущностно врождены любому человеку, ибо человек сотворен по образу Божию, и в каждом человеке Бог содержится со всеми истинами, целиком.

Человек познает потому, что существует истина, что эта истина существует в человеке, и эта истина освещает человека своим собственным светом. Августин с одобрением отзывался о плотинской метафоре: наша душа подобна луне, светящей отраженным от солнца светом. Августин считает, что наша душа освещается Божественным светом так же, как Луна освещается Солнцем. Эта концепция получила название *иллюминизма*. Душа освещается светом истины, исходящим от Логоса, в силу чего она и получает способность познавать истину и вообще мыслить, потому что способность мыслить означает способность приобщиться истине.

Учение о бытии

Кроме того, что Бог есть истина, Он, по Августину, есть и бытие. Он не имеет в себе никакого небытия, Он вечен, не изменяется, не уничтожается и всегда подобен только Себе. Все то, что изменяется, причастно бытию, но не есть собственно бытие: «Ибо будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая высочайшим и неизменяемым бытием, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, каким представляется Он сам, а одним дал большее, другим — меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования (*esse*) называется сущность (*essentia*)» (О граде Божием, XII, 2).

Материальный мир и душа изменчивы, следовательно, они причастны небытию. В этом Августин видит свидетельство того, что наш мир был сотворен Богом из небытия, которое некоторым образом присутствует в мире. Поэтому в нем не все истинно, абсолютная истина есть только в Боге. Ведь для Августина *быть* и *быть истиной* — одно и то же.

В Боге все действительно, все существует, в Нем нет изменений, поэтому и нет времени; в Нем — и прошлое, и настоящее, и будущее. В материальном же мире существует и действительное, и возможное. Источником возможности, по Августину, является материя (здесь он вновь следует учению Аристотеля).

Поскольку бытие существует всегда, оно неделимо, значит нематериально и непространственно. Таким бытием является только Бог.

В учении о Боге как бытии и истине видно еще одно несогласие Августина с философией Плотина. По Плотину, Бог (если понимать под Богом платиновское Единое) существует выше истины и выше бытия. Августин же утверждает, что Бог есть истина, и бытие, и благо. Августин объединяет платиновские характеристики Ума (умопостигаемость, бытие, вечность, истина, красота) и характеристики Единого (простота, благость и единственность).

Однако здесь можно столкнуться с одной трудностью. Обычно считается, что бытие и существование — это одно и то же. Следовательно, если мир существует, то он есть бытие. Бог тоже есть бытие. Но поскольку Бог творит мир из небытия, то получается, что или небытие существует (что парадоксально), или что Бог должен творить мир из Себя (что противоречит Священному Писанию). Поэтому великие отцы-каппадокийцы, Дионисий Ареопагит и другие отцы Церкви утверждают, что Бог выше бытия. Лишь будучи сверхсущностным Он может сотворить бытие из небытия.

Августин утверждает другое: Бог — это и есть бытие, «высочайшее и неизменяемое бытие» (О граде Божием, XII, 2). Бог Сам сказал, что Он есть Суший: «И кто же есть больший нежели Тот, Кто сказал Своему рабу: “Я есмь суший” (Исх. 3, 14)... и потому неизменная субстанция или сущность, которая есть Бог, — одна единственная» (О Троице, V, 3). Сотворенный Им мир — это не совсем бытие, неистинное бытие, смесь небытия и бытия. Ведь небытие, из которого мир сотворен, остается в нашем мире. Оно остается источником непостоянства, временности этого мира, лжи и зла, существующих в нем. Бог же есть вечная и неизменная природа, которая имеет «в самом Себе причину бытия, как сказано Моисею: “Я есмь Суший” (Исх. III, 14), т.е. суший совсем иначе, чем существует все прочее, Им сотворенное, поскольку существует истинно, изначально и неизменно, не переходит ни во что, Им сотворенное, и все имеет в Себе как Самосуший; Он не сотворил бы ничего, если бы не созерцал, не созерцал бы, если бы не имел, не имел бы ничего до сотворения, если бы не имел так, как существует Он сам, несотворенный» (О книге Бытия, V, 16).

Однако то, что Августин считает Бога бытием и истиной, не означает, что он считал Бога познаваемым, и не делает его богословие катафатическим, в отличие от апофатики восточных отцов. И Августин, и отцы-каппадокийцы признают сущностное отличие Творца от твари. Просто каппадокийские отцы понимают бытие по-аристотелевски, как мир чувственный, материальный, и по-

этому Творец этого мира должен возвышаться над бытием, быть сверхсущностным. Блаж. Августин понимает бытие по-платоновски, как вечный и неизменный мир, а вечным может быть только Бог. Материальный мир — это неистинное бытие, «мир теней». Поэтому богословие Августина столь же апофатично, как и богословие восточных отцов Церкви, просто различные философские установки приводят к различному пониманию одних и тех же терминов: если для каппадокийцев бытие — это мир материальный, то для Августина — это мир божественный.

Таким образом, бытие существует лишь у Бога, все остальное имеет частичную причастность бытию. Бытие, т.е. Бог, есть чистая форма; чувственный мир есть соединение формы и материи. Материальные предметы изменяются во времени и пространстве, истинное бытие не изменяется вообще. Но есть еще духовные предметы, которые изменяются только во времени (наша душа). Поскольку душа изменчива, то и она причастна в некоторой степени небытию, поэтому и она также сотворена из небытия. Это объединяет нашу душу с материальным миром, а отличает ее то, что изменение ее происходит только во времени, а не во времени и пространстве, как у материальных предметов.

Учение о времени

В отличие о Бога, мир и душа изменяются, поскольку существуют во времени. Проблема времени для Августина — одна из основных, ей он посвящает практически всю XI книгу «Исповеди». Начинает он с ответа на очень популярный вопрос противников христианского учения о сотворении мира Богом: что делал Бог до того, как создал небо и землю? Ведь если в Боге появилось желание сотворить мир, значит, в Нем ранее этого желания не было. Получается, что в Боге произошло изменение, что противоречит понятию о вечной и неизменной божественной субстанции. Если Бог ничего не делал до того, как создал небо и землю, то Он не может быть назван в абсолютной мере Богом, ибо Он бездействовал; а если Он что-то делал, то почему тогда не творил?

На это Августин пишет: «Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: “приготавливал преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком”. Одно — понять, другое — осмеять. Так я не отвечу» (Исповедь, XI, 14). Согласно Августину, человек существует во времени, поэтому подниматься над временем и понять Бога, существующего в вечности,

он не может. Творя мир, Бог одновременно творит и время. Поэтому спрашивать, что было до того, как Бог сотворил мир, неправильно, потому что не было «до того», не было времени, которое неотделимо от мира.

Но Августин не останавливается на этом и задает вопрос: что такое время? Вопрос этот не пустой и не случайный, потому что если мы пытаемся понять изменчивость мира и души (а душа, как мы помним, в первую очередь интересует Августина), то мы обязаны познать время, в котором душа и мир существуют.

Вопрос о существовании времени сам по себе необычен. Ведь о существовании чего-то говорится всегда как о существовании во времени, чаще всего — в настоящем. Но как говорить о существовании времени? Время существует во времени?!

Августин указывает, что по всеобщему мнению время состоит из трех частей: прошлого, настоящего и будущего. Но возникает парадокс: прошлое уже не существует, будущее еще не существует, а настоящее переходит в прошлое и поэтому тоже стремится исчезнуть. И тем не менее познать можно только настоящее. Но где это настоящее? Может быть, настоящим для нас является настоящий год? Но в нем тоже есть и прошлое и будущее. Поэтому же не может быть настоящим ни месяц, ни день, ни час, ни даже минута, ведь и в них тоже можно найти и прошлое, и будущее. «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, — пишет Августин, — который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет» (Исповедь, XI, 20). В конце концов, мы приходим к некоторому моменту, к временной точке настоящего. Но как только мы пытаемся этот момент настоящего схватить, его уже нет — оно стало прошлым.

Таким образом, о существовании времени можно говорить лишь в аспекте настоящего. И прошлое, и будущее существуют лишь как то, что мы в настоящий момент представляем — или вспоминаем, или предвидим. Поэтому Августин утверждает: можно сказать, что существует лишь настоящее, а о прошлом и будущем можно говорить лишь как о настоящем прошедшего и настоящем будущего. Все существует в настоящем: прошлое существует в памяти, а будущее — в предчувствовании. Мы видим в памяти прошедшие события, мы «видим» события будущие. Но увидеть можно только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, и не прошлое, а настоящее. Следовательно, и будущее, и настоящее, если они су-

существуют, существуют в настоящем. Как о грядущем восходе солнца мы судим о появившейся заре, так же и о будущем мы судим по тому, что существует настоящее. Поэтому правильнее говорить не о прошлом, настоящем и будущем, а о настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. И существуют они только в нашей душе: настоящее прошедшего существует в памяти, настоящее настоящего в непосредственном созерцании, настоящее будущего — в ожидании. Августин приходит к выводу: время существует лишь в нашей душе, т.е. оно существует субъективно.

Некоторые философы говорят, что время есть движение — в частности, движение звезд. Августин не согласен с таким положением, ибо движение и существует, и мыслится во времени, а не наоборот — время в движении. Мы знаем, что само движение звезд может быть или быстрым, или медленным, а для этого должен существовать некий критерий. Поэтому не движение есть время, но движение существует во времени.

Не меньшая проблема возникает и в отношении измерения времени. Как можно измерить то, чего уже нет, то, что еще не наступило, и то, в чем нет длительности? И чем измерять время? Для измерения длины есть мера длины — метр или фут, также имеющая длину; для измерения веса есть мера веса — грамм или фунт, также имеющие вес. А чем измерить время? Длиной пути, прошедшего стрелкой циферблата или солнцем по небосводу? Но можно ли измерять время расстоянием? Расстоянием можно измерить подобное себе, т.е. длину. Так и время: его можно измерять лишь временем; но как это возможно? Каков временной эталон времени? Ведь он должен иметь длительность, а, значит, начало его находится в прошлом, которого уже нет, а конец скрывается в будущем, которого еще нет? Что же это за эталон, имеющий несуществующие границы? Возникает запутанная ситуация. Как пишет блаж. Августин: «В каком же промежутке измеряется время, пока оно идет? В будущем, откуда оно приходит? Того, чего еще нет, мы измерить не можем. В настоящем, через которое оно идет? То, в чем нет промежутка, мы измерить не можем. В прошлом, куда оно уходит? Того, чего уже нет, мы измерить не можем» (Исповедь, XI, 27). Но тем не менее мы можем измерить время, говоря о более длинных и более коротких промежутках времени. Значит «время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души» (Исповедь, XI, 33).

«В тебе, душа моя, измеряю я время», — делает вывод Августин (Исповедь, XI, 36).

Космология

Вместе со временем Бог творит и материальный мир. Материальный мир для Августина не есть небытие, не есть, как говорил Плотин, «разукрашенный труп», намекая на значение слова «космос» — «красота». Августин не разделяет и античную концепцию мира как существующего в циклическом времени — концепцию, которую высказывали стоики, утверждавшие, что мир постоянно возникает и постоянно сгорает. Нет, мир существует один раз, он существует не в циклическом времени, а во времени линейном, иначе жертва Иисуса Христа оказалась бы напрасной, и в каждом новом, сменяющем друг друга мире потребовалась бы своя жертва Спасителя, что является абсурдным. Поэтому мир существует реально в линейном времени, он есть творение Бога — творение благое, творение из ничего, а не эманация, не порождение из природы Бога. Если бы Бог сотворил мир из Своей субстанции, то мир был бы равен Богу.

Творение есть результат не природы Бога, а Его благодати. Бог может творить, а может и не творить, это акт Его воли. Мир творится Богом из ничего, поэтому ничто входит в мир, и от него все несовершенство и изменчивость мира, а от Бога, от Его бытия — все совершенство, красота, бытие мира.

Из небытия творится материя, которая, не имея в себе формы, есть почти ничто. Затем из материи Бог создает всю вселенную, а сама бесформенная материя названа в Библии «безвидной и пустой землей», которая за «свою послушность творческому действию названа также водою» (О книге Бытия буквально, 4). До сотворения материи Бог сотворил небо, которое, указывает Августин, можно понимать по-разному, например как мир ангельский, духовный, не вечный, как Пресвятая Троица, но причастный Ее вечности. Этот же ангельский мир, по мнению Августина, назван в Библии светом. Мир творится в течение шести дней, которые Августин понимает аллегорически, а не просто как шесть календарных суток. С одной стороны, пишет Августин, Бог существует вне времени, и поэтому нельзя считать, что Бог творит мир во времени, ведь для Бога решить сотворить мир и сотворить его — одно и то же: «Разве не совершено ли Богом все как бы в идее (in arte) и в разуме, т. е. не в протяжении времени, а в самой силе,

которую Он разом производит?» (О книге Бытия буквально, 7). Поэтому «Бог творит вне протяжения времени» (Там же). Таким образом, Бог творит весь мир сразу в виде неких семенных логосов (*rationes seminales*), в которых заложено все последующее развитие мира. В дальнейшем каждая вещь развивается по слову Божию, имея в себе этот логос — как бы программу своего развития. Бог сотворил мир посредством Своего Слова, Которое есть истина. Это значит, что в Слове Божиим заключены не только сущности всех сотворенных вещей, их идеи, логосы, но и их прошлое, и их будущее. Бог-Слово вечно заключает в Себе образцы-архетипы всех возможных вещей, их умопостигаемые формы, законы их существования, вес, меру, количество. Эти образцы вечно остаются идеями, несотворенными и единосущными с Богом, Который единосущен Слову. Эта концепция, получившая наименование *экземпляризма* (от лат. *exemplar* — образец), в эпоху схоластики приведет к появлению крайнего реализма как одного из решений спора об универсалиях.

Но, с другой стороны, мир существует во времени и, следовательно, появление его тоже должно быть во времени, что и указано в Библии как шесть дней творения. Правда, понимать вечер и утро этих дней следует не только буквально, но и аллегорически: вечер и утро знаменуют собой конец и начало некоего онтологического процесса, состоящего в придании материи новой формы: «...под вечерами всех первых трех дней, пока не были созданы светила, можно понимать окончание совершенного (творческого) акта, а под утрами — начало нового» (О книге Бытия, I, 17). Но даже и после образования светил дни можно понимать в этом же духе: «...но и в остальных трех под словом “день” разумеются виды творимых вещей, а под ночью — отсутствие или недостаток вида, или, если найдется лучшее слово, нечто такое, что обозначает (момент) лишенности вида при переходе от бесформенности к форме... затем, вечер — это как бы окончание завершившегося творения, а утро — начало нового, ибо всякая сотворенная природа имеет свое начало и свой конец» (там же, IV, 1). Следовательно, можно говорить о тройном смысле творения мира. Во-первых, мир творится от вечности в уме Бога, и поэтому творение не принадлежит времени; во-вторых, для Бога захотеть сотворить — это значит сотворить, и поэтому творение происходит мгновенно; и, в третьих, мир существует во времени, и поэтому творение его занимает некоторое время: «Но одним образом (идеи) существуют в Слове Бога, в

котором они несотворены и вечны, иным — в элементах мира, где все, имевшее явиться к бытию, сотворено разом, иным — в вещах, которые, будучи причинно сотворены разом, производятся затем порознь, каждая в свое время» (О книге Бытия, VI, 10).

Мир сотворен разумно, что Августин иллюстрирует фразой из книги Премудрости Соломона, согласно которой Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21) (см.: О книге Бытия, II, 1). Отсюда следует, что в вещах чисел нет, они существуют в Боге как Его премудрые идеи. Следовательно, весь порядок в мире, его гармоничность, красота, единство — все это от Бога, в самой по себе материи этого нет. Материя по своей природе стремится к разрушению, созидательного начала в ней нет. Если бы мир был оставлен Богом без Своего попечения, то он разрушился бы. Поэтому то, что после шести дней Бог почил от Своих дел, означает не то, что Он якобы оставил этот мир, но лишь то, что Он закончил творение мира: «Бог почил от создания новых родов творения, перестав создавать роды, однако при этом Он непрерывно доселе (равно как и впредь) делает, т.е. промышляет о тех родах, которые были изначально установлены» (О книге Бытия, IV, 12). Порядок в мире иерархичен: «...имеющее силу рождать и даже желать ставится выше того, что не имеет такого побуждения. И между живущими существами чувствующие ставятся выше нечувствующих, как животные, например, выше деревьев. И между чувствующими разумные ставятся выше неразумных, как люди, например, выше животных. И между разумными бессмертные ставятся выше смертных, как ангелы выше людей. Все это ставится одно выше другого в силу порядка природы» (О граде Божиим, XI, 16).

Учение о человеке

Высшим творением является человек. Хотя человек творится в тот же день, что и животные, но о его сотворении, по причине превосходства человека над животными, говорится в Библии отдельно. Образ и подобие Божие в человеке, по Августину, это его разумная природа: «...образ Божий, по которому сотворен человек, заключается в том, чем человек превосходит неразумных животных. А это называется умом, или разумом, или сознанием» (О книге Бытия, III, 20).

Говоря о сотворении человека, Августин указывает, что человек «был создан из ничего» (О граде Божиим, XIV, 1). Он категорически

не согласен с Платоном, утверждавшим, что тело есть оковы, гробница души: «Разве кто-нибудь любит свои оковы?», — риторически спрашивает он. «Если некоторые говорят, что они решительно желают остаться без тела, то они решительно обманываются, ибо им не тело ненавистно, но его болезни и тяжесть» (Христианская наука, I, 24). И если мы читаем у ап. Павла о противоборстве духа и тела, то следует понимать, что речь идет о противоборстве по первенству, а не по ненависти. Тело и душа, будучи созданными Богом, имеют благую природу, причем тело задумано как та часть природы человека, которая подчинена душе. Из-за грехопадения тело вышло из подчинения, и душа стала служанкой тела. Христос Своей искупительной жертвой восстановил первоначальный порядок и дал понять людям, что тело должно служить душе, а не душа — телу.

Человек, по Августину, составляет единство души и тела. Здесь он опять возражает платоникам, утверждавшим, что сущностью человека является лишь душа. Конечно, душа онтологически выше тела, но без тела она еще не человек: «...человек не есть одно тело или одна душа, но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком» (О граде Божием, XIII, 24). Но в этом единстве душа все же обладает более высоким статусом, и поэтому Августин говорит, что человек есть разумная душа, владеющая своим телом.

Наша душа бессмертна. Доказательству этого положения Августин посвящает трактат «О бессмертии души». О бессмертии души говорят следующие доводы. Человек при помощи своего разума познает истину, которая существует всегда, поэтому и разум также должен существовать всегда. Человек состоит из тела и души, разум находится в душе (или есть сама душа) и неизменен. Значит, есть в душе нечто неизменное, а «смерть не может быть присущей вещам, не подлежащим изменению. Следовательно, душа живет всегда, независимо от того, есть ли она сам разум, или разум существует в ней, но существует нераздельно» (О бессмертии души, 2). Душа не может быть свойством или, как говорят, гармонией тела, ибо как в таком случае объяснить то, что душевные качества усиливаются лишь тогда, когда она старается отрешиться и освободиться от телесных привычек. Не может погибнуть душа и вследствие ослабления своих сил. Ибо главное свойство души — ее разумность, значит, наибольший вред ей может принести именно

ложь. «Ведь большего она не может сделать, как только обмануть. А обманывается только тот, кто живет. Следовательно, ложь не может убить душу» (О бессмертии души, 11). Тело состоит из частей, и когда болит какая-либо часть тела, душа вся ощущает эту боль. Душа не находится в каком-либо месте тела, а находится в каждой части вся целиком. А то, что не состоит из частей, не может на них и распасться и, следовательно, бессмертно.

Таким образом, человек представляет собой единство души и тела. Однако тело и душа — это все же абсолютно различные субстанции, обе изменяющиеся, но душа, которая не имеет пространственной структуры, изменяется лишь во времени. А раз так, то душа не смешивается с телом, хотя всегда находится в теле. Душа есть основа жизни, разумное начало; именно душа сообщает и жизнь телу, и позволяет через тело познавать чувственный мир. Как же соединяются эти столь различные субстанции? На этот вопрос сложно ответить однозначно, и Августин пишет лишь, что душа есть некая сила, которая оживотворяет тело. Однако он выдвигает гипотезу, что душа управляет грубым телом посредством тонкой материальной телесности — света и воздуха (см.: О книге Бытия, VII, 15).

***Происхождение зла.
Полемика с манихеями и пелагианами.
Этика Августина***

Полемика с манихеями. Многие проблемы, которые возникали у Августина в его жизни, были связаны с вопросом о происхождении в мире зла. Именно поэтому Августин одно время был сторонником манихейства, именно поэтому он разочаровался в манихействе, был скептиком, и именно решение этой проблемы св. Амвросием Медиоланским и Плотиним привело Августина в лоно христианской Церкви. От св. Амвросия Августин взял учение о том, что за зло в мире отвечает человек, имеющий свободную волю, а от Плотина — то, что злом следует считать не некую субстанцию, а просто более низкий уровень бытия, т.е. умаление добра.

Таким образом, проблема *зла* тесно связана и с проблемой *свободы*, и со связанной с ней проблемой взаимоотношения человеческой свободы и Божественной *благодати*: как согласовать свободную волю человека с Божественным домостроительством, с тем, что Бог все творит и все знает, через Него все происходит. Исто-

рически Августин разрабатывал эти проблемы чаще всего в споре с еретиками: вопрос о зле — в полемике с манихеями, а вопрос о свободе воли — в более поздней полемике с пелагианами. Poleмизируя с манихеями, Плотин больше касался проблем онтологических, в споре же с пелагианами его более волновали проблемы, связанные с природой человека.

Манихейство — религиозное учение, основателем которого является перс Мани (III в.). Главным в его учении было утверждение о существовании в мире двух вечно противоборствующих начал — доброго и злого. Учение Мани излагалось в виде весьма причудливой мифологии, включавшей в себя и некоторые моменты библейского повествования. Разумеется, с истинным христианством манихейство не связывало ничего, но тем не менее оно очень быстро стало распространяться, оказывая влияние на многих христиан. Одной из причин было довольно логичное решение вопроса о наличии в мире зла. Сложно представить себе, что всемогущий Бог, творец и промыслитель мира, не может победить существующее в мире зло. Многим казалось, что разумнее предположить существование второго начала в мире, злого, отвечающего за наличие в мире зла, в то время как Бог хочет и делает только добро. Манихейский дуализм доброго и злого начал, казалось, разумно отвечает на все сложные вопросы и позволяет снять с Бога ответственность за творимые в мире безобразия. Поэтому манихейство привлекало многих интеллектуалов — риториков, преподавателей, философов. Кроме того, оно производило большое впечатление и на обычных людей. Манихейство проповедовало усмирение телесной плоти, строгие посты и т.п., что, конечно, создавало представление о манихеях как об истинно религиозных людях, подвижниках, по сравнению с которыми обычные христиане казались чуть ли не сибаритами.

Августин в молодости также подпал под влияние манихеев, но не из-за их показной религиозности и аскетизма, а вследствие того, что решение проблемы зла, которое предлагали манихеи, казалось ему наиболее логичным. Однако впоследствии его стали посещать все большие и большие сомнения в истинности учения манихеев, что Августин подробно изложил в «Исповеди». А в VII книге «Исповеди» (гл. 3–16) Августин предлагает и свое решение этой проблемы, вызревшее у него из главного вопроса, который никак не могли решить манихеи, даже Фавст, самый известный из них: в чем смысл этой вечной борьбы благого Бога с силами зла? «Что

сделало бы Тебе это неведомое племя мрака, которое они обычно выставляют против Тебя, как вражескую силу, если бы Ты не пожелал сразиться с ним?» (Исповедь, VII, 3), — пишет он, обращаясь к Богу. Действительно, если бы силы тьмы могли причинить Богу какой-либо вред, то оказалось бы, что Бог уступает им и поэтому уже не является Богом. Если бы вреда они не смогли бы принести, то исчезла бы всякая причина для борьбы Бога с силами тьмы. Ведь Бог совершенен, Он не может стать ни хуже (тогда Он перестанет быть совершенным, т.е. быть Богом), ни лучше (иначе Он до этого был бы несовершенным). Значит, Бог неизменяем.

Августин пытается понять христианское учение о причине зла в мире, услышанное им от св. Амвросия Медиоланского, — что «воля, свободная в своем решении, является причиной того, что мы творим зло и терпим справедливый суд» Божий (Исповедь, VII, 5). Бог не может быть злым, следовательно, зло существует в мире по причине свободной человеческой воли. Но этот ответ опять приводит Августина к серьезным проблемам, ведь воля человека тоже сотворена Богом. И если Бог сотворил человеческую волю такой, что она может склоняться ко злу, значит Бог предусмотрел это зло в мире. Он сотворил волю злой, несовершенной, и поэтому именно Бог виновен в этом зле. Но, может быть, виновник зла — диавол, сатана? Но, однако, откуда зло в самом первом ангеле, совершившем этот грех? Ведь он тоже был создан Богом, и, создавая этого ангела — Денницу, Бог вложил в него возможность согрешить, поэтому также вложил в него возможность зла. Поэтому, как бы мы ни пытались оправдать Бога, возлагая причину зла на любое из Его творений, мы в конце концов понимаем, что поскольку все сотворено Богом, то именно Он отвечает и за все зло в мире.

Этот ответ, естественно, не устраивает Августина, и он пытается найти другое решение проблемы. Может быть, сам страх зла — это зло? Или сама материя есть зло? — спрашивает Августин, намекая на решение этой проблемы Платоном. Но не может быть, чтобы Бог, будучи всеблагим, сотворил материю злой. Может быть, материя не сотворена Богом, а была вечно и имела злую природу? И на это Августин также отвечает отрицательно, потому что даже если допустить, что материя — вечна, то Бог все равно имеет всемогущую силу изменить злую природу материи, превратить ее в добрую или уничтожить. Тем более что материя не вечна, а творится Богом. Поэтому и эти варианты ответа Августина не устраивают.

Казалось бы, безвыходное положение: зло в мире есть, мир сотворил Бог, значит, Бог отвечает за зло в мире? И в этот трагический момент жизни, пишет Августин, обращаясь с исповедью к Богу, «Ты доставил мне... некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский» (Исповедь, VII, 13). И именно книги Плотина помогли Августину найти правильный ответ на мучавшую его проблему.

У Плотина причина происхождения в мире зла — это недостаток добра. Зла как такового в природе нет, но есть иерархия добра. Единое, по Плотину, это Добро абсолютное, в котором совершенно нет ничего злого. Ум, создаваемый Единым, содержит в себе добро, излитое из Единого, но в меньшей степени, а в Душе, эмануруемой из Ума, добра еще меньше. Вот эта меньшая степень добра и есть, по Плотину, зло. Как тьма есть недостаток света, так и зло есть недостаток добра. У зла, по Плотину, нет метафизической основы.

Августин, конечно же, не может принять платиновский субординационизм ипостасей. Но он берет у Плотина его главную мысль: зла нет, есть лишь недостаток добра. Значит, зло есть в том, что может изменяться, стать хуже. Но что может стать хуже? Хуже не может быть или то, чего нет, или Бог, все остальное может быть или лучше, или хуже. «Мне стало ясно, — пишет Августин, — что только доброе может стать хуже. Если бы это было абсолютное добро или вовсе бы не было добром, то оно не могло бы стать хуже. Абсолютное добро не может стать хуже, а в том, в чем вовсе нет добра, нечему стать хуже. Ухудшение наносит вред; если бы оно не уменьшало доброго, оно бы вреда не наносило» (Исповедь, VII, 18). Все ухудшающееся лишается доброго, лишается в какой-то степени бытия. Если вещь полностью ухудшится, то она лишится бытия, т.е. перестанет существовать. Поэтому все, что существует, — доброе, а зло есть несуществующее, зло не имеет субстанции, иначе, если бы субстанция зла существовала, она была бы добром.

Можно привести такой пример. Ухудшается только то, что существует, а существует лишь доброе — скажем, болеть может лишь живущий организм. Если человек умирает, то и болезнь также исчезает. Гниение тоже может происходить только с существующим предметом. Если предмет сгнивает и исчезает, то и процесс гниения также прекращается. Так же и с любым другим злом в мире. Зло в мире существует только тогда, когда существует вещь, которая может стать хуже, т.е. существует добро, которое может умень-

шаться. Зло не имеет субстанциальной основы, и в этом манихеи ошибались.

Августин указывает, что зло приходит в мир из небытия, из которого Бог творит мир. Лишь Бог является чистым, абсолютным бытием, а мир сотворен из небытия и поэтому это небытие в себе содержит. А поскольку небытие как таковое не существует, то не существует и зло. Бог не мог сотворить абсолютно совершенный мир, подобный Себе, ибо Бог не может сотворить Сам Себя. Любое творение всегда ниже Бога, поэтому в любом творении есть недостаток блага. Зло существует лишь в этом аспекте — как недостаток блага. Отсюда — и возможность зла. Поэтому существует зло физическое: уродство, болезни и т.п.

Августин воспринимает и другую античную традицию объяснения существования в мире зла — стоическую, согласно которой зло и добро находятся в гармонии. Мы познаем зло только тогда, когда знаем добро. Поэтому нам часто кажется злом то, что в действительности является добром. Следовательно, зло — это часть общего порядка мира.

Антипелагианская полемика. Учение о свободе. Кроме зла естественного существует и нравственное зло. *Естественное* зло существует независимо от человека, *нравственное* зло делает человек, оно зависит от свободной воли человека и является его греховностью

Греховность также не есть субстанция. «Я спрашивал, — пишет Августин в «Исповеди», — что же такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему, отбросившая прочь “внутреннее свое” и крепнущая во внешнем мире» (Исповедь, VII, 22). Человеческая душа тоже может ухудшаться, а ее ухудшение состоит в том, что она отворачивается от Творца и обращает свой взгляд на творение, отворачивается от Бога и обращает взгляд на низший материальный мир.

Причиной нравственного зла, или греховности, является не только то, что наша душа сотворена из небытия несовершенной. Наша воля сотворена свободной, и поэтому в самой нашей воле имеется возможность грехопадения. Эта возможность, конечно, не является необходимостью, Бог не создал нашу душу такой, что она *необходимо* должна была выбрать именно такой, а не иной поступок, направить свою волю обязательно на непослушание Богу. Бог вложил в нее лишь возможность, а возможность может стать действительностью только при свободном участии человека.

Впервые проблема свободы наиболее остро была поставлена английским монахом Пелагием (греческая форма от его настоящего имени Морган). Родился ок. 360 г., скончался ок. 420 г., место его кончины неизвестно. В начале V в. Пелагий приехал в Рим и был поражен нравственной обстановкой в городе. Это было время, когда с принятием христианства как официальной религии Римской империи изменилось и отношение людей к христианству. Если раньше христианами становились из-за любви ко Христу, и люди шли на мученическую смерть, чтобы исповедовать свою веру в Спасителя, то в V в. появляются люди, которые начинают пользоваться тем, что христианство является официальной религией. Люди становятся христианами, чтобы получить материальные блага и привилегии, не разделяя сердцем веру в Спасителя. Происходит ухудшение нравов среди христиан, люди начинают оправдывать свои поступки некоторым подобием христианских доводов: говоря о том, что все предопределено Богом, как и их безнравственная жизнь, и человек греховен по своей природе, а первородный грех так изменил человека, что грех стал его естественным состоянием и т.д.

В такой ситуации и выступил Пелагий, который возвысил значение человеческой свободы, говоря, что человек сам отвечает за все свои поступки — и за праведные, и за греховные.

Ересь Пелагия достаточно логичная, и на первый взгляд сложно заметить, где же кроется в ней ошибка. Пелагий исходит из того, что человек свободен, что наличие свободной воли — это его главное свойство; именно свободная воля выделяет человека из всего животного мира.

Что такое свобода? Это Божественный дар и особая нравственная сила, способная самостоятельно направлять себя как в сторону добра, так и в сторону зла. Поскольку свобода направляет себя в сторону добра или зла, она сама не должна быть присуща ни добру, ни злу. Она индифферентна, безразлична к тому и другому. Свобода есть некая формальная способность выбора между добром и злом. В ней нет никакого нравственного содержания. Поэтому сам человек, по мнению Пелагия, стоит между добром и злом. В «Послании к Деметриаде» Пелагий пишет об этом так: «Наделив человека и той и другой возможностью, Бог, собственно, сотворил так, что тот поступает как хочет, дабы, способный к добру и злу, имел он по природе своей две возможности и по своей воле склонялся бы к одному или же к другому. Иначе не по собственному

побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло» (Послание... 3).

Свобода — это не какая-то нравственная сила, а лишь некая возможность определить к добру или злу. То и другое остается для нее безразличным. Поэтому и состояние, предшествовавшее поступку, для человека также не играет никакой роли. Человек, ведущий нравственную жизнь, вполне способен в определенный момент времени сделать выбор в сторону безнравственного поступка и наоборот — человек безнравственный может направить свою свободную волю к гораздо лучшим целям. В этом и состоит суть нравственности человека — в том, что человек всегда может сделать свободный выбор: «...в самой свободе выбора этих двух сторон и заключается преимущество разумной души. В этом-то, говорю я, и заключается вся честь природы нашей, в этом-то и есть ее достоинство, из-за этого, наконец, все великие люди и заслуживают хвалы и награды. И вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла» (там же). И уж, разумеется, поступки наших предков ни в коей мере не могут повлиять на нашу свободу, уменьшить ее или увеличить. Свобода — это сущностное свойство человека, ее не может быть больше или меньше. Если человек не свободен, то это не человек (имеется в виду, конечно, свобода воли, а не свобода действия).

Отсюда, из такого понимания свободы как возможности выбора, и вытекают все следствия пелагианства.

Поскольку, по мысли Пелагия, наличие свободного выбора составляет сущностную особенность человека, то, следовательно, в этом плане нет отличия между нашими прародителями — Адамом и Евой до грехопадения — и нами. И Адам имел свободную волю, и мы ее имеем. Этой воли не может быть больше или меньше, поэтому свобода воли у нас одинаковая. Далее, поступки других людей, в том числе и наших предков, не влияют на нас. Поэтому грехопадение Адама и Евы являются их частным греховным поступком, на нас оно никак не влияет. Человек остается человеком и после грехопадения, поэтому он так же свободен, как и Адам. Отличие нас от Адама состоит лишь в том, что Адам не имел примера греховных поступков, а мы знаем о греховных поступках других людей, и это нас соблазняет и смущает. Следовательно, за первородный грех ответственен лишь Адам, и у Бога нет никаких оснований наказывать все человечество.

Но почему тогда Адам жил в раю, а мы живем в бедственном мире? На это Пелагий отвечал, что зло, существующее в мире, — это нормальный порядок вещей. Неверно думать, что Адам был сотворен бессмертным, абсолютно нравственным человеком, а мы потеряли знание истины и дар бессмертия. Адам был так же смертен, он был таким же, как и мы, и в его состоянии могли быть и болезни, и страдания, и телесные влечения, и страсти, в том числе и половая.

Отсюда вытекает и то следствие пелагианства, что Иисус Христос, Который тоже был человеком со всеми присущими ему страстями, имеет только то отличие от нас, что Он мог управлять и владеть своими страстями. Здесь также кроется огромная проблема, которая со всей силой заявит о себе впоследствии (в VI—VII вв.) в ереси монофелитства, в споре о том, были ли во Христе две воли или одна. Если мы не согласимся с Пелагием и его утверждением, что Иисус Христос был человеком и имел все страсти, то мы вынуждены будем склониться к монофелитскому тезису о том, что в Нем была только одна воля — Божественная, совершенная. Здесь Церкви пришлось выдержать множество испытаний и разработать теорию, которая, с одной стороны, не попала бы в ловушку пелагианства, приписывающего Христу порочные страсти, а с другой — не впасть в ересь монофелитства, утверждающего, что Иисус Христос хотя и обладал человеческой природой, но воля у Него была одна. Следовательно, проблема свободы воли пронизывает все христианское богословие, а не является только особенностью пелагианства.

Поскольку человек абсолютно свободен, то и благодать как особая божественная сила, направляющая к благим делам, человеку не нужна. Человек имеет сам в себе эту силу и сам направляет себя к благу или злему деянию. Человек может спастись и без благодати, все зависит от его собственной личной воли. Однако Пелагий не мог отрицать сам факт наличия благодати, он говорил, что благодать существует и Бог дал ее человеку в виде способности к добру, в виде самого факта наличия свободной воли. В свободе Пелагий выделял три элемента: мочь, желать и совершать. Человек *может* совершить какой-то поступок, *хочет* его совершить и *совершает*. Возможность совершения — это и есть благодать, она дается всем людям, а дальше уже лишь от человека зависит, захочет ли он совершить добрый поступок и совершит ли его. То есть благодать — в наличии у человека свободной воли, в том, что человек *может* выбрать благую цель для своей жизни.

Помощь Бога человеку состоит лишь в том, чтобы помочь человеку узнать истину и помочь выбрать путь к благу. Но эта помощь дается только в награду за добродетель, поэтому в основе всего лежит все-таки человеческая свободная воля. Получается, что для спасения человека не нужна никакая особая божественная помощь в виде благодати. Человек сам устраивает свое собственное спасение, а Бог только распределяет людей в зависимости от их поступков: одним дает награду за их благую жизнь, других отправляет на вечное мучение за их грехи.

Эта концепция вполне может быть названа деистической: Бог творит мир, а потом только наблюдает за ним, ни во что не вмешиваясь. Поэтому непонятной становится искупительная миссия Христа, роль Церкви и многое другое. Почему человек грешит? Пелагианство утверждает, что одной из причин наших греховных поступков является незнание того, как нужно поступать, чтобы не совершить грех. Поэтому роль Христа в деле нашего спасения Пелагий фактически сводил только к Его проповеди добродетельной жизни, а Церковь выполняет роль общества порядочных людей.

Таким образом, исходя из совершенно правильного тезиса о наличии у человека свободной воли, Пелагий приходит к абсолютно еретическому выводу о неповрежденности человеческой природы в результате первородного греха, о ненужности Церкви и Божественной благодати в деле нашего спасения, совершенно неправильно трактует искупительную миссию Иисуса Христа. Как эту проблему решить?

Одно из решений предложил блаж. Августин. Он утверждал, что человек действительно был сотворен благим. Он получил свободную волю, через которую мог или сохранить свое райское совершенство, или лишиться его. Однако, в отличие от Пелагия, Августин выделял в свободе не только *формальный* элемент — что свобода есть способность выбирать между добром и злом, — но и элемент *качественный*: свобода есть нравственная сила, имеющая в себе внутреннее расположение к приобретению некоторого содержания. Эта сила может быть как доброй, так и злой. Таким образом, Августин иначе определяет свободную волю. Это не просто возможность выбора. Выбирать может лишь свободное существо, поэтому сущность свободы глубже, чем просто выбор. В работе «О свободе воли» Августин пишет: «Ведь воля наша не была бы волей, не будь она в нашей власти. Ну а если она в нашей власти, то она у нас свободна» (III, 3, 8). Именно поэтому свободен Бог: все в

Его власти, над Богом ничто не довлеет. Иначе говоря, свобода — это независимость. Человек также имеет от Бога эту способность (будучи образом Божиим), но, поскольку человек не всемогущ, то проявляется эта способность как выбор. Пелагий же не замечает глубинного смысла свободы и сводит ее лишь к ее проявлению в мире.

Только что сотворенный человек имел свободную добрую волю. Но если у Адама и Евы была только добрая воля, то почему же прародители согрешили? Августин говорит, что свобода не только качественна, но и формальна. То есть в действительности у Адама и Евы была добрая воля, но у них была и возможность согрешить, и оба они эту возможность реализовали, превратив ее в действительность. Адам и Ева имели добрую волю, но в первоначальном ее состоянии — так называемую меньшую свободу. Эта свобода была благой, но еще имела в себе возможность грешить. Своими делами они должны были таким образом направить себя к служению лучшему, чтобы и формально их свобода была такой, чтобы они уже не только не хотели — не могли грешить. Пелагиане стали возражать Августину, говоря, что такого не может быть — свобода именно в том и состоит, чтобы выбирать между добром и злом. На это Августин ответил, что тогда и Бог не свободен, ибо Он не может грешить. На это пелагиане уже не могли ничего возразить.

В вопросе грехопадения и свободной воли Августин долго спорил с Пелагием, который считал, что грехопадение не изменило природу человека и что человек после грехопадения остался таким же свободным и деятельным, как до того. По Августину, грехопадение изменило человеческую природу таким образом, что дальнейшее спасение возможно только при помощи Бога. Если до грехопадения воля человека была доброй и лишь *могла* согрешить, то после грехопадения воля изменилась так, что не грешить она уже *не может*, потому что человек потерял власть над своими плотскими вожделениями (см.: О граде Божием, XXII, 29). После грехопадения воля стала только волей ко греху, именно в этом и состоит испорченность человеческой природы. Человек стал таким, что теперь он уже не может не грешить. Это надо понимать в самом широком смысле: даже если человек делает благие дела, то он все равно совершает грех — ведь в нем всегда присутствует элемент или тщеславия, или гордости, или чего еще. После грехопадения душа наша настолько изменилась, что обратный возврат в первоначальное состояние своими силами человеку стал невозможным,

только через благодать, через непосредственную помощь Бога. И если в ранних своих трактатах Августин допускал возможность самостоятельного выбора в сторону добра, ибо «и наказание, и награда были бы несправедливы, если бы человек не обладал свободой воли» (О свободе воли, II, 1, 3), то в более поздних трактатах он отказывается от этой точки зрения в пользу практически полной зависимости человека от Бога в плане делания добрых дел. Так, в работе «О предопределении святых» Августин часто повторяет фразу апостола Павла: «Что имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор 4, 7) и признает, «что этим свидетельством апостола также и я был обличен, когда я, как я сказал в письме к епископу Симплициану, мудрствовал об этом деле иначе, нежели открыл мне Бог» (О предопределении святых, IV, 8).

Эти положения ставят перед Августином сложный вопрос — все же, свободен человек или нет? Как соединить казалось бы несоединимые понятия: свободу воли и предопределение Божие? Августин не отрицает ни свободу человека, ни благодать Бога, он стремился найти гармонию между ними. Хотя, следует признать, и не всегда ему это удавалось, а в более поздних работах он практически признал свое бессилие решить эту проблему, указывая на ее таинственный характер, превышающий способности человеческого познания. Попытки же рассудочно решить эту проблему в молодости он считал явно ошибочными, как он сам указывал в «Пересмотрах»: «...много такого сказал я про свободное решение, что содействовало этому (т.е. пелагианскому. — *В.Л.*) спору» (Пересмотры, I, 9, 3), — пишет он по поводу своей работы «О свободе воли».

И тем не менее Августин стремится найти гармонию свободы и благодати. В произведении «О граде Божием» Августин полемизирует на эту тему с Цицероном, известным греческим философом, который также рассматривал проблему соотношения предопределения и свободы. Поскольку, по Цицерону, в том случае, если мы признаем, что существует только предопределение всего и вся, то это отрицает необходимость для человека быть нравственным. Ибо зачем наказание или поощрение человека, если можно сказать, что этот поступок не является заслугой свободной воли человека, его нравственности, а вызван к жизни какими-то роковыми обстоятельствами или Божественным вмешательством? Поэтому в этой проблеме, в противопоставлении свободы и благодати, свободы и предопределения, Цицерон выбирает свободу, отрицая всеобщее управление миром.

Августин говорит, что этот вывод Цицерона его не устраивает, потому что он отдает должное человеческой свободе, но является святотатством, потому что отрицает Божественный промысел в мире. Августин говорит, что есть и свобода, и благодать — и Бог все знает и все предопределяет, и мы свободны: «В противоположность этим святотатственным и нечестивым попыткам мы утверждаем, что и Бог знает все прежде, чем оно совершается, и мы делаем по доброй воле все, что чувствуем и сознаем как свое добровольное действие» (О граде Божием, V, 9). Сам факт наличия религиозно-нравственного сознания у человека говорит и о том, что человек свободен, и о том, что существует провидение. Если человек верит в Бога, то он, с одной стороны, верит в то, что существует божественное провидение, а с другой — что он должен держать ответ перед Богом за свои дела, т.е. что он свободен. Поэтому Августин говорит, что существование и предопределения, и свободы — это эмпирический факт. Это нужно исследовать, а не доказывать. Ошибка Цицерона состояла в том, что божественное провидение он понимал по-античному, как судьбу. Но судьбы в том понимании, в котором ее мыслили древние греки, судьбы как рока, как безличной силы, управляющей всем и вся, такой судьбы нет вовсе, тем более такой судьбы, как влияние звезд. Ведь судьба — это полное отрицание свободы, Бог же свободен, поэтому в Боге соединяются и предопределение, и свобода.

В мире видна сила Божия, все причины восходят в конце концов к Богу, и человеческая воля тоже в конце концов восходит к Богу. Получается некая многоступенчатая система. Бог управляет всем — некоторыми вещами и явлениями непосредственно, как, например, явлениями материального мира, а некоторыми — опосредованно, например, через ангелов, которые действуют на людей или на мир. Или еще более опосредованно: и через ангелов, и через людей, и уже люди воздействуют на мир. В конце концов, действующей всегда оказывается воля: воля Бога, воля ангелов, воля человека. Поэтому мы не можем сказать, что свобода, т.е. принцип, исходящий из деятельного начала, противоречит предопределению. Предопределение, исходящее от Бога, и есть принцип свободы, поэтому здесь нет никакого противоречия. Человек, действующий по воле Бога, является существом, реализующим этот принцип, ибо свобода дана человеку Богом.

Августин утверждает, что предвидение не отрицает свободы, а, наоборот, может ее предполагать. Так, если человек предвидит, что

будет затмение солнца, то это не значит, что именно человек это затмение и устраивает. Порядок событий таков, что человек предвидит это событие, потому что оно будет иметь место независимо от него. Так же и Бог предвидит некоторые события, потому что они действительно будут. Если Бог знает, *что* именно человек выберет, то это не отрицает того, что выбирает все же *сам* человек. Однако Бог не просто предвидит их — Он именно их и хочет, и устраивает. Но устраивает через конечные конкретные причины. Свободная деятельность человека также есть некоторая деятельность по причине, потому что эта причина находится в самом человеке, есть его внутренняя движущая причина. Поэтому Бог предопределяет все действия в мире, в том числе и человеческие, учитывая все действия, в том числе и свободные.

Бог предвидит то, что человек сделает, ведь предвидеть — еще не значит воздействовать, заставлять. Если Бог знает, что я что-то сделаю, это еще не значит, что я это делаю при его непосредственном вмешательстве. Однако Августин говорит, что все существует в силу причин, восходящих, в конце концов, к Богу. Поэтому, можно сказать, такое решение Августина является не совсем последовательным, мы вынуждены будем сказать, что свобода человека иллюзорна, что *свобода воли* у человека есть, но *свобода действий* отменяется Богом.

Еще один аргумент, который приводит Августин, утверждая, что только для нас есть некоторое предвидение, предопределение, потому что мы живем во времени: для нас есть «до», «сейчас» и «после». У Бога все — «сейчас», поэтому нельзя сказать, что Он нечто предвидит или предопределяет; для Него все есть уже как бы свершившееся.

Но это не совсем так, потому что свобода, по Августину, есть возможность для свободной воли выбирать наилучшее. В каком случае человек может выбирать наилучшее? Только в том случае, если он представляет себе весь выбор, который перед ним стоит, т.е. чем больше знаний у человека, тем он свободнее. Бог помогает человеку стать свободным, даруя ему Свою благодать. Поэтому такое взаимодействие благодати Божией и свободной деятельности человека решается следующим образом: благодать не отрицает свободу, а, наоборот, увеличивает ее. Чем более свободен человек, тем менее он грешит. Ведь абсолютно свободный и знающий всё Бог не грешит вовсе, а человек, сподобившийся божественной благодати, также теряет способность грешить. Человек, наделен-

ный божественной благодатью, обладает гораздо большим выбором в своем действии (уподобляясь Богу, который может делать всё, кроме греха), следовательно, у него гораздо большая свобода. А поскольку свобода есть возможность выбирать наилучшее, то человек, находящийся под благодатью, более свободен, потому что он всегда выбирает наилучшее. Без благодати человек несвободен, привязан к плоти, становится рабом греха, поэтому человек, познавший Бога и получивший от Него благодать, действительно становится свободным. После Страшного Суда, после всеобщего воскресения и свободы будет больше, чем сейчас, потому что тогда не будет ни греховной воли, не будет греховного знания, не будет возможности грешить. «И такой она (свобода. — *В.Л.*) будет по дару Божию, а не по возможности, заключающейся в самой ее природе. Ибо одно дело — быть Богом, и совсем другое — быть причастным Богу. Бог не может грешить по самой природе; причастный же Богу невозможность грешить получает от Бога. В этом божественном даре должны были существовать степени, так что сначала дана была такая свободная воля, при которой бы человек мог не грешить, а в будущем такая — при которой бы он уже не мог грешить» (О граде Божиим, XXII, 29).

Этика. С проблемой свободы у Августина связана и проблема любви, ведь, как правило, человек выбирает то, что он любит. Следовательно, поскольку человек выбирает либо добро, либо зло, то и любовь может быть или доброй, или злой. Добро человек выбирает вследствие благодати Божией, а зло — вследствие поврежденности грехом. Поэтому «благая воля есть любовь добрая, а воля превратная — любовь дурная» (О граде Божиим, XIV, 7). Любовь Августин объясняет в аристотелевских терминах — как стремление к естественному месту. По Августину, весь мир имеет иерархическую структуру, все в мире имеет свое естественное место. В неживом мире естественным проявлением этой любви является тяжесть для вещи, для огня проявлением любви будет стремление подняться ввысь, для масла, которое налито на воду, проявлением любви будет всплывать на поверхность воды и т.д.: «Всякое тело вследствие своего веса стремится к своему месту. Вес тянет не только вниз, он тянет к своему месту. Огонь стремится вверх, камень вниз; они увлекаемы своей тяжестью, они ищут свое место. Масло, если налить его вниз, поднимется над водой; вода, налитая на масло, пустится вниз; они увлекаемы своей тяжестью, они ищут свое место. Где нет порядка, там беспокойство; упорядоченное ус-

покаивается. Моя тяжесть — это любовь моя: она движет мною, куда бы я ни устремился» (Исповедь, XIII, 9). Любовь — это принцип, организующий весь мир. Для души естественное место — в Боге, поэтому душа влечется к Богу. Душа должна любить Бога, в этом и есть стремление души к Богу, в этом и есть проявление ее любви к Богу. «Любовь туда возносит нас, и благой Дух Твой поднимает нас, низких, прочь от дверей смерти. ... Там поместит нас добрая воля и ничего мы больше не пожелаем, как пребывать там веками» (Исповедь, XIII, 9).

Если душа стремится к Богу, то тело влечется к телесному. Отсюда возникает телесная любовь и любовь духовная. Они могут друг другу противоречить, и если человек увеличивает любовь телесную, то у него уменьшается любовь духовная и наоборот, с увеличением любви к Богу — уменьшается любовь к телесному. Духовная любовь, основанная на свободной воле, является свободной, в отличие от любви телесной, которая не является свободной и подчиняется законам телесного мира. Человек может любить свою любовь или, наоборот, ненавидеть ее, и именно в этом и состоит нравственность человека. «Ибо и саму любовь должно любить, соблюдая известный порядок, чтобы хорошо любить то, что следует любить; чтобы она была в нас добродетелью, делающею жизнь доброй. Поэтому мне представляется кратким и верным такое определение добродетели: она есть порядок в любви» (О граде Божиим, XV, 22). Нравственный человек тот, кто любит свою любовь к Богу и ненавидит свою любовь к телесному, и наоборот, порочный человек тот, который не любит свою любовь к Богу и любит свою любовь к телесному, к удовольствиям. В этом отличие августиновской, и вообще христианской концепции добродетели от античной. В античности не было такого понятия, как любовь или ненависть к своей собственной любви. Моральной оценке поддавались лишь дела. Добродетель в античности — это соответствие своей природе. Как писал Аристотель, добродетельная лошадь — та, которая быстро бежит, добродетельный человек тот, кто правильно мыслит и т.п.

По Августину, добродетельный человек — это тот, кто любит лишь то, что достойно любви, ибо во всем мире есть порядок в любви, установленный Богом. Внутренним коррелятом этого порядка в любви, оценки, правильно или неправильно человек любит свои собственные желания, свою собственную любовь, является совесть. Совесть есть у каждого человека, даже у которого

нет правильного представления о порядке в любви, и именно этот принцип вложен в человека Богом.

Если в человеке есть этот порядок в любви, и он достигает свое естественное место, то такой человек достигает блаженства, счастья. Ведь блаженство не может быть без обладания благом. Поэтому «блаженным является лишь тот, кто имеет все, что желает, но [при этом] не желает ничего дурного», — пишет Августин в работе «О Троице» (XIII, 5). Нельзя желать того, что есть зло, иначе это приведет человека к несчастью. Наслаждаться можно лишь безусловным благом, плодом любви достойного к Богу, всем остальным можно лишь пользоваться.

Если человек наслаждается тем, чем надо пользоваться, то это приводит к страданию; если человек пользуется тем, чем надо наслаждаться, это также приводит к страданию, поэтому наслаждаться надо тем, что достойно наслаждения, и пользоваться тем, чем необходимо пользоваться. В этом также существует свой порядок. И человеческая испорченность, или грех, состоит в перемене местами наслаждения и пользования. «Ибо, когда любят творение само по себе, тогда это вожделение. И тогда оно не помогает тому, кто им пользуется, но вредит наслаждающемуся им. Так как творение либо равно нам, либо ниже нас, то следует пользоваться низшим ради Бога, а наслаждаться равным в Боге. Ибо собой ты должен наслаждаться не в себе самом, но в Том, Кто сотворил тебя; и также [ты должен наслаждаться] тем, кого ты считаешь как самого себя» (О Троице, IX, 8).

Наслаждаться — значит любить нечто ради него самого. Пользоваться — значит любить его ради чего-то другого. Только одно Существо достойно наслаждения и любви ради Него Самого — это Бог; всем остальным, кроме Бога, следует пользоваться. Но поскольку все в мире сотворено Богом, то все в мире надо любить, потому что в мире есть порядок в любви. Надо строго понимать этот порядок, любить надо все блага, но не ради них самих. В самих вещах мы должны любить их красоту, их истинность, их благо, т.е. то, что дается этим вещам от Бога. В любви же к вещам ради них самих и есть принцип греховности человека.

Кроме того, указывает Августин, надо любить свое собственное тело и заботиться о своем собственном здоровье, но не придавать этому самодовлеющее значение, т.е. любить свое тело надо не ради собственного тела, а ради Творца, который это тело сотворил и дал нам и заботиться о своем здоровье. Потому что здоровье есть дар,

который помогает нам действовать в мире, любить ближних, помогать ближним, не быть эгоистом и отвлекать все силы общества на свою персону. Другое дело, когда человек свою заботу о своем теле, о своем здоровье превращает в первоценность, предается или чревуоугодию, или эгоистическому стремлению о собственном здоровье. Тело — храм души, и тело нам нужно для прославления в нем Бога, а не для прославления своего собственного тела.

Из этого принципа наслаждения и пользования вытекает иерархия любви, потому что любить надо то, что стоит ближе к Богу. Душа стоит ближе к Богу, поэтому душу надо любить. Живое тело стоит ближе к Богу, чем неживая материя, поэтому тело надо любить больше, чем неживое, но Бога надо любить больше, как единственное, чем можно наслаждаться, а не пользоваться.

Философия истории

Августин справедливо считается философом, первым рассмотревшим проблемы истории человечества в философском плане. Дело в том, что в античности не было философии истории, поскольку не было линейного представления о времени. Мир представлялся цикличным, в котором все повторяется, — как написано у Гераклита, «мерно возгорающимся, мерно угасающим». Эта концепция циклического времени не могла породить философско-исторической концепции, и поэтому античные философы практически не занимались проблемами истории.

Христианство приносит в мир совершенно иное понимание истории, в которой мир имеет начало в божественном творении и конец, описанный в Апокалипсисе. Античный мир не имел в себе никакого смысла, христианская же картина наполнена глубоким смыслом: если Бог творит мир, промышляет о нем, Сам становится человеком, создает Церковь, то, конечно же, неспроста. Эти идеи и лежат в основе августиновского понимания исторического процесса. Для Августина античный циклизм неприемлем хотя бы по одной простой причине: если Бог сошел на землю, стал человеком и искупил наши грехи, то в мире циклическом искупительная жертва Спасителя теряет свой смысл. Эта жертва имеет смысл, только если наш мир единственный и имеет свою собственную историю.

Благодаря Священному Писанию известно, что история человечества развивается по законам, предписанным миру Богом. Ветхий Завет говорит о том, что у Бога имеется замысел при создании нашего мира, и человек, благодаря помощи Божией, может этот

замысел познать. Об этом говорит и деятельность пророков, которым давалась эта способность познания и предсказания будущего. Всю историю Августин делит на семь периодов, вернее на шесть периодов, по числу дней творения, а седьмой период, который наступит после конца света, символизирует седьмой день, когда Бог «почил от всех дел Своих». Вся история между грехопадением и Страшным судом делится на шесть периодов, каждый имеет свой собственный смысл. Первый период — от Адама до Всемирного потопа, второй — от потопа до Авраама, третий от Авраама до Давида, четвертый — от Давида до переселения в Вавилон, пятый от переселения в Вавилон до воплощения Иисуса Христа, сейчас идет шестой период, шестой век, а седьмой век будет потом, этот век будет нашей субботой после воскресения из мертвых (см.: О граде Божиим, XXII, 30). Каждый период имеет свой собственный смысл и свою собственную задачу на земле. Длительности всех этих периодов различные. Поэтому невозможно предсказать, когда наступит седьмой период, когда закончится наш шестой день. Августин отрицал концепцию хилиазма, утверждая, что невозможно знать время конца нашего мира.

Основное произведение Августина называется «О граде Божиим», точнее, «О государстве Бога» (*De civitate Dei*). Из самого названия следует, что существует некое государство, некий небесный божественный град, в котором будут жить праведники и которое противостоит другому сообществу — государству земному. Жители земного государства живут по человеческим стандартам, земным законам; жители небесного града живут согласно Божественной воле. Первые любят себя, вторые — Бога; первые наслаждаются тем, чем надо пользоваться, вторые — имеют упорядоченную любовь. Нельзя, конечно, понимать, что это какое-то конкретное историческое или географическое образование. Земной град не соответствует никакому земному государству, более того, ни один человек не знает, к какому граду он принадлежит. Ибо каждый человек совершает в своей жизни такие поступки, которые могут соответствовать и одному, и другому граду; только один Бог знает, к какому граду он принадлежит, спасется этот человек или не спасется.

Символом града земного является Вавилон или Римская империя, которую Августин называет вторым Вавилоном, а символом града небесного является Иерусалим, или земная Церковь. Человек может быть формально в Церкви, а на самом деле в глазах Божиих принадлежать к земному граду.

К земному государству, т.е. к реальному земному образованию, Августин относился по-разному. С одной стороны — он его не считал безусловным благом, но с другой — он его признавал и считал благом относительным, потому что земное государство помогает людям в этой жизни. Этим благом следует не наслаждаться, но лишь пользоваться. Хотя Августин часто нападал на государство, особенно на Римское, которое долгое время противостояло христианству, однако и в Римском государстве Августин видит некоторые достоинства. Государство возникает, конечно, вследствие грехопадения и существует только в земной жизни, но оно полезно, потому что является гарантом мира и порядка.

§ 9. Дионисий Ареопагит

Проблема авторства

Любому человеку, читавшему Деяния апостолов, имя Дионисия — первого афинского епископа — хорошо известно. О произведениях его не было ничего известно до тех пор, пока на Константинопольском соборе в 532 г. впервые были представлены произведения под авторством, как утверждалось, Дионисия Ареопагита. Представили его впервые монофизиты для того, чтобы в доказательстве справедливости своей ереси опереться на чрезвычайно серьезный авторитет.

Непосредственно на соборе возникли сомнения в подлинности этих произведений, и еще тогда многие отрицали авторство первого афинского епископа. Утверждалось, что первый афинский епископ, ученик апостола Павла, не мог быть еретиком, а также что в этих работах имеются философские положения, которые гораздо позднее встретятся у философов-неоплатоников, в частности у Прокла. Некоторое время эти труды были важным аргументом в руках монофизитов, однако впоследствии преп. Максим Исповедник показал, что ничего еретического в них нет и дал православное толкование идеям, изложенным Дионисием Ареопагитом. Преп. Максим был совершенно уверен, что эти книги были действительно написаны афинским епископом, и обвинил самих греческих философов в воровстве.

Однако до сего времени принято считать, что поскольку эти произведения до IV в. не были известны, то скорее всего они были написаны в промежутке между IV и V вв. Настоящий автор до сих

пор неизвестен, называют различные имена. Выдвигаются разные версии — что это или Севир Антиохийский, монофизит, живший в конце V — начале VI в., или Дионисий Великий, епископ Александрийский, или ученик Климента Александрийского, живший в середине III в., или ученик св. Василия Великого. Встречается также мнение, что это Аммоний Саккас, учитель Плотина, или грузинский философ Петр Евер (IV–V вв.). Но так или иначе — авторство этих произведений точно не установлено, поэтому их принято приписывать некоему Псевдо-Дионисию Ареопагиту, а сами произведения называют «Корпусом ареопагитик». В этот корпус входят «О мистическом богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах» и десять посланий разным лицам. С философской точки зрения наиболее важны «О мистическом богословии» и «О Божественных именах».

После того, как преп. Максим доказал, что содержание книг Дионисия Ареопагита вполне православно, они стали пользоваться огромной популярностью и в западной, и в восточной Церкви и переводиться на множество языков. Известно, что они были переведены на славянский язык и что их читал Иван Грозный. В Западную Европу эти книги были принесены Иоанном Скоттом Эриугеной, который перевел их вместе с комментариями преп. Максима Исповедника на латынь.

Апофатическое и катафатическое богословие

Главная проблема для Дионисия Ареопагита — эта проблема богопознания и единения человека и Бога. Дионисий Ареопагит предлагает два возможных пути познания Бога: катафатический и апофатический.

Для того чтобы подняться до познания Бога, человеку необходимо отречься от всего тварного. Так он писал в начале своего «Мистического богословия», произведения, в котором Дионисий обращается к Тимофею, епископу Ефесскому: «Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее, и изо всех сил в неведении устремись к соединению с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения» (1, 1). Поэтому главным для единения с Богом и познания Его является отказ от всех форм обычного познания: чувственного и рационального. В первую очередь надо устраниться, конечно, деятельности чувств. Подобный способ восхождения

к Единому предлагал и Плотин. Вначале, по Плотину, надо отрешиться от чувств, затем — от дискурсивной деятельности рассудка, потом — вообще от деятельности разума, от самого себя и тогда можно достичь созерцания Единого.

То же самое мы видим у Дионисия Ареопагита. Устранившись от деятельности чувств, от деятельности разума, от всего чувственно-воспринимаемого, умопостигаемого, сущего и не сущего, не воспринимая свое собственное познание, будучи независимыми от всего, мы сможем устремиться к единению с Богом. Поэтому ступени достижения познания Бога у него такие же, как у неоплатоников. Несомненно, есть очевидная связь с учением неоплатоников, но есть и существенные различия.

Главный путь описания божественной сущности, по Дионисию, — путь апофатический, отрицательный, в котором человек отказывается от какого-либо описания божественной сущности. Ведь Бог выше бытия, Бог не есть бытие, Он творит бытие из небытия, будучи выше и того и другого. Бог выше не только бытия, но и разума. Поэтому Бог бессловесен, ибо существует вне слов и мышления и может открыться лишь добрым людям (в этом отличие от неоплатонизма, где принцип нравственного совершенства не являлся необходимым для познания Бога и единения с Ним). Но и нравственно совершенному человеку Бог открывается не целиком, ибо тот созерцает не Бога, а лишь место, где Он пребывает. Бог выше всего, выше любой возможности его познания.

Познание, созерцание и славословие Бога — это неведение и невидение, и познать Бога можно только не зная и не видя Его. Познать Бога можно только отстранившись от всего сущего, подобно тому, как скульптор, создавая статую, отсекает от камня все лишнее, что мешало куску камня быть статуей. Поэтому и для достижения Бога нужно отрешиться от всего лишнего, от всего того, что мешает нам достичь Бога. Поэтому отрицательные суждения более предпочтительны, чем положительные.

Но путь положительный для познания Бога так же справедлив в меру своего применения, и нужно лишь понимать, где находятся границы положительного богословия и где — границы отрицательного. В положительном, катафатическом богословии следует исходить из некоего знания о Боге, из того, что наиболее присуще Ему по Его сущности, по Его природе. Сущности Бога соответствуют самые высшие суждения. Ведь «разве не более Бог жизнь и благодать, нежели воздух и камень?» (О мистическом богословии, 3).

С другой стороны, в отрицательном богословии следует исходить из утверждения несправедливости самых низших суждений о Боге. «И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?» (О мистическом богословии, 3).

Дионисий предлагает возможные характеристики Бога по пути и катафатического, и апофатического богословия. На пути апофатического богословия Дионисий говорит, что Бог как причина всего сущего за пределами сущему, ибо не может сущее быть источником самого себя. Он есть причина всего сущего, а сущее имеет образ и форму, качество и количество, поэтому Бог, естественно, превосходит его этими характеристиками. У Бога нет ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни объема, ни чего-либо другого, что является атрибутами телесных существ. Поэтому Бог не есть что-либо телесное и чувственно-воспринимаемое.

Умопостигаемые характеристики также не присущи Богу. Поэтому Бог не есть ни душа, ни ум, ни разум, ни мышление, ни равенство, ни неравенство. Он не покоится, не движется, он не есть ни вечность, ни время, Он не есть ни знание, ни истина. Дионисий пишет, что Бог не есть ни единое, ни единство, ни благодать, ни дух, поясняя, что это следует понимать не так, как мы это обычно представляем. Понятно, что Бог есть Дух и что Бог есть любовь, но часто человек воспринимает дух и любовь как нечто тварное. В таком виде Бога, конечно же, нельзя представлять.

Поэтому Бог превосходит всякое утверждение и всякое отрицание. Дионисий Ареопагит идет дальше Плотина. Соглашаясь с ним, что Бог превосходит любое бытие и любую способность к познанию, он утверждает, что Бог выше даже единства, выше всего, что мы можем каким-либо образом выразить.

Однако существуют и положительные характеристики Бога. В работе «О божественных именах» Дионисий пишет, что можно назвать Бога Спасителем, Искупителем, Премудрым, Умом, Истиной, Словом, Сущим, Благом.

Поскольку истинны оба подхода — и апофатический и катафатический, то Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему. Он и превосходит весь мир, и одновременно находится во всем мире. Мир есть творение Бога, и Бог присутствует в любой части нашего мира. Отличие от неоплатонизма здесь очевидно. Если у неоплатоников Бог творит мир в силу своей природы, в силу своей сущности, изливая из себя свою сущность, то для Дионисия Арео-

пагита проблема в другом. Мир творится Богом, творится из небытия и творится во времени, и поэтому главная проблема смещается в другую сторону. Если для Плотина главной проблемой была проблема соотношения единства и множественности: как возникает из Единого множество вещей, то для Дионисия главная проблема — это творение мира: как запредельная сущность может сотворить бытие, которое отличается от него по своей сущности. Непознаваемость Единого у Плотина обусловлена немощью рассудка, который не может отречься от множественности вещей, не может выйти за пределы времени и пространства. А непознаваемость Бога для Дионисия состоит в том, что человек как тварное существо не может выйти за пределы тварного мира и подняться до Творца.

Происхождение зла

Говоря о Боге как о благе, Дионисий остро ставит проблему зла и подробно останавливается на ней в 4-й главе работы «О божественных именах». Если мир творится благим Богом, то непонятно, откуда в мире зло. Эта проблема была одна из основных и для Августина. Вообще, очевидно, что это одна из наиболее острых проблем христианства.

Дионисий задает множество вопросов: «И вообще что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего помимо Добра? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо Добра?» (О божественных именах, 4, 18).

Очевидно, что зло не может исходить из благого Бога, так же как огонь не может охлаждать. Добро — это сущностное свойство Бога, так же как необходимым свойством огня является тепло. Благо не может творить не-благо. Зло — это разрушение, поэтому происходить все может только из блага — из того, что является началом творения, созидания. Благо и бытие, таким образом, оказываются синонимами. А зло есть разрушение, поэтому оно не может быть началом созидательным. Поэтому, если зло существует, оно должно заключать в себе некоторую часть добра, ибо существование есть благо.

Бог как благо превосходит и сущее, и не-сущее. И поэтому зла нет ни в сущем, ни в не-сущем. В этом еще одно отличие Диони-

сия Ареопагита от неоплатоников, отождествлявших зло и небытие.

Иногда говорят, продолжает Дионисий, что зло необходимо для того, чтобы сущее могло становиться. Ведь Бог есть начало творения мира, а изменение и движение в мире происходят из-за того, что существует зло. Но это неверно, поскольку зло не может быть причиной становления сущего, ибо становление — это также элемент творения, а зло может только уничтожать.

Благость распространяется на всех существ — и на добрых, и на злых, поэтому и злое становится добрым в той мере, в какой все злые существа участвуют в благости. Но благость проявляется в неравной степени, иначе в мире не было бы благообразия. Все было бы одинаково, поэтому все существующее причастно благу в разной степени. Но всё причастно благу, поскольку если бы оно было лишено блага, то не существовало бы. Поэтому все сущее есть в какой-то мере сущее и в какой-то мере — не-сущее, ибо оно причастно благу в какой-то мере, в какой-то мере не причастно, поскольку оно отпало от вечного сущего. И поэтому «одни причастны Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым Оно является в виде предельно слабого отголоска» (О божественных именах, 4, 20). И, следовательно, «зло представляет собой несовершенное добро» (там же).

Поскольку все существующее *отпало* от вечно сущего, то его нет, но поскольку оно *причастно* вечному бытию, то оно есть. Зло же не является добром ни в какой степени. Итак, зла нет во всем сущем. Иначе мы пришли бы к выводу, что начало зла находится в благе. Но, повторяет Дионисий, зла в благе нет, как в огне нет холода. Следовательно, у зла должно быть другое начало. Однако в мире не может быть двух начал. Поэтому зло не может исходить из Бога, и у зла не может быть начала.

Дионисий подходит к этой проблеме и с другой стороны, пытается понять, может быть, существует какой-то конкретный носитель зла, и рассматривает все, сотворенное Богом. Может быть, зло существует в ангелах? Нет, ангелы суть подобие Божие. И если ангелы наказывают грешников, то злыми они являются только в глазах этих грешников. Но наказание не есть зло. Зло — это поступок, заслуживающий наказания. Существуют и злые ангелы, т.е. демоны, но и они злы не по своей природе. Ведь они произошли от Добра и были при сотворении благими. Но и сейчас, поскольку

демоны существуют, то они причастны благу, ведь существует лишь то, что причастно благу. Демоны не совершенно отлучены от блага, поскольку существуют, живут и мыслят. «Так что поскольку *демоны* существуют, они существуют из Добра, и они благи» (там же, 4, 23). Злыми они стали по причине оскудения в них добра. Поэтому зло в них — это извращение наследственных свойств, отказ от них и, следовательно, утрата сил, направляющих к совершенству. Поэтому демоны злы не по природе, а вопреки ей.

Зло не существует и в человеке, поскольку люди также происходят из блага, поэтому и они благи. Люди бывают злыми вследствие уклонения от благой деятельности, по причине собственной слабости.

В бессловесных тварях, т.е. животных, также нет зла, ибо те животные, которые кажутся нам злыми, — хищники, поедающие других живых существ, — есть общая часть гармонии всего мира.

Многие считают злом уродство или болезнь, но уродство и болезнь есть не зло, а умаление красоты, как уродство, или внутреннего порядка, как болезнь.

Зло не является и материя, ибо материя существует в виде разнообразных форм, а формы причастны красоте, и поэтому через формы материя также причастна красоте. Даже если допустить, что материя есть небытие, то в ней нет ничего, в том числе и зла, а не только добра. Если же материя существует, то материя есть благо в силу своего существования. Поэтому зло существует в человеческих душах не в силу того, что материя влечет их к себе, а в силу ошибочного, греховного движения самой души, т.е. направленности ее не к Богу, а от своего Творца. Зло есть оскудение и недостаток добра и имеет свое бытие вопреки природе, вопреки разуму. В то время как у добра есть цель, есть движение, есть замысел, то у зла нет ни того, ни другого, оно существует без начала, без цели и без причины.

И существует зло при спасительном промысле для того, чтобы служить на пользу людям. Человек создан свободным, поэтому промысл не может вести нас против нашей воли к нравственному совершенству. Зло и существует для того, чтобы человек пришел к нравственному совершенству по своей воле.

«Так что зло не-сущее, и зла нет среди сущих, — делает окончательный вывод Дионисий. — Зло как таковое не существует нигде. Зло возникает не от силы, но от слабости» (там же, 4, 34).

В дальнейшем работы Дионисия Ареопагита в восточной Церкви стали популярны благодаря, главным образом, преп. Максиму Исповеднику, а в Западной Европе основным пропагандистом его идей стал Иоанн Скот Эриугена.

§ 10. ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Жизнь и произведения

Иоанн Скот Эриугена (810—877), по происхождению шотландец, родился в Ирландии, о чем говорят оба его имени: Скот — шотландское, и Эриугена — ирландское. В 847 г. он переселяется в Галлию, куда его приглашает правитель Галлии Карл Лысый. К тому времени в Западной Европе вновь оживляются философские и богословские споры, в частности, возникает спор о свободе и предопределении. Основное противоречие этой проблемы, отмеченное еще блаж. Августином, состоит в том, что, с одной стороны, человек свободен, а с другой — при сотворении мира все люди были предопределены: одни ко спасению, другие — к осуждению.

В 851 г. Иоанн Скот Эриугена вступил в спор с известным богословом Готтшалком, который считал, что все люди предопределены ко спасению или к осуждению, и написал работу «О божественном предопределении».

Главный аргумент Эриугены состоял в том, что зло не существует, а к несуществующему нельзя предопределить. Зло может быть понято только как отрицательное, поэтому человек полностью свободен, он не предопределен ко злу, тем более что Бог выше времени и Он не предопределяет во времени. Единственное предопределение Богом человека состоит в том, что Бог дает ему свободу. А источником зла является злоупотребление человеком свободой.

Этот труд Эриугены был осужден как еретический, но король его тем не менее не изгнал и не лишил своего благословения. Наоборот, он поручил Иоанну Скоту Эриугене заняться комментаторской и переводческой деятельностью, и по просьбе Карла Лысого Эриугена переводит на латинский язык «Ареопагитики» (работы Псевдо-Дионисия Ареопагита), «Ambigua» и «Вопросоответы к Фалассию» преп. Максима Исповедника, «Об устройении человека» св. Григория Нисского и в это же время пишет свою главную работу «О разделении природы». Кроме этих отцов Церкви повлиял на Эриугену и блаж. Августин, у которого он перенял философский

стиль мышления. Греческую философию он знал мало — только в изложении. Однако философия Иоанна Скота Эриугены во многом наследовала проблемы греческой философии.

Об Иоанне Скоте Эриугене написана замечательная работа А.И. Бриллиантова: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены». В ней дается детальный анализ философии Эриугены, а также рассматриваются особенности западно-католического и восточно-православного образа мышления, ибо Иоанн Скот Эриугена, как никакой другой мыслитель Средневековья, был связан и с западной, и с восточной культурами.

Предмет философии

Согласно Эриугене, противоречий между философией и религией не существует, ибо истинная философия — это и есть истинная религия. И наоборот, истинная религия есть истинная философия. Между разумом и верой, разумом и авторитетом как источником веры и откровения не существует противоречия. Более того, любой авторитет должен быть разумным, поэтому любой авторитет рождается от разума, но не наоборот. Поэтому божественное откровение должно быть разумным. Священное Писание тоже поддается разумному толкованию и возбуждает работу человеческого разума. Поэтому задача философа и богослова состоит в правильном понимании того, что написано в Священном Писании. Философ должен восходить при этом к общим понятиям, разделять роды и виды, видеть решающую роль общих понятий в познании, поскольку в любом познании чувственного мира надо понимать, что общее существует прежде единичного. Общее более реально, чем единичное, индивидуальное. Эта концепция, восходящая к Платону, получила средневековое наименование «реализм». Реализм — это концепция, считающая реально существующими общие понятия, т.е. платоновские идеи, а материальные конкретные тела обладают реальностью лишь в той степени, в какой они причастны к общему, сами же по себе они существовать не могут.

Учение о «четырех природах»

Все существующее Эриугена называет природой, и поскольку Бог существует, постольку и Бог есть природа. Бог есть все во всем, он сущность всего, поэтому в любой сотворенной им вещи Бог присутствует во всей своей полноте.

Бог творит мир, но творит не в однократном творении, а в некоем вневременном созидании, которое Эриугена описывает в виде четырех этапов, четырех ступеней. Это и есть четыре природы. Первая природа — это *natura non creata creans*, «природа не сотворенная и творящая». Вторая — *natura creata creans*, «природа сотворенная и творящая». Третья — *natura creata nec creans*, «природа сотворенная и нетворящая». И четвертая — *natura non creata nec creans*, «природа несотворенная и нетворящая». Как понимать эти четыре природы?

Природа несотворенная и творящая — это Бог как причина всего. Только Бог творит, Сам будучи несотворенным. Бог творит Ум, божественные идеи, существующие в Логосе, Сыне Божиим, которые являются посредниками между Богом и миром, — это и есть природа сотворенная и творящая. Рождение Сына не предшествует во времени сотворению в Нем идей. Они совечны Ему, но все же отличаются от Него, как отличается тварь от Творца. Создание неба, или, скорее, создание света, о чем говорится в первой главе книги Бытия, и есть создание творческих идей в Сыне. Сами по себе идеи непознаваемы и для людей, и для ангелов. Познавать их можно только в конечном мире, в теофаниях. Следуя Дионисию Ареопагиту, Эриугена ограничивается указанием пятнадцати идей: благодать, сущность, жизнь, разум, интеллигенция, мудрость, сила, блаженство, истина, вечность, величие, любовь, мир, единство, совершенство.

Для Бога существуют только эти идеи, уже в них Он мыслит конечный мир. Но сам мир есть дальнейшее раскрытие божественных идей. Это — природа сотворенная и нетворящая, имеющая источник творения вне себя.

На четвертом этапе Бог возвращается Сам к Себе как цели всего и есть природа несотворенная и нетворящая. Бог есть природа несотворенная, сотворив мир, Он достигает цели Своего творения и поэтому уже не творит.

Бог существует во всех четырех формах природы, Он выше всех форм и всех понятий. Эриугена, как и Дионисий Ареопагит, исповедует и апофатическое, и катафатическое богословие. Он пишет, что о Боге можно утверждать не в собственном, а в переносном смысле, и отрицать не в переносном, а в собственном смысле. Для человека, как для твари, Он беспределен, но для Себя Бог имеет предел. Для человека, и даже для ангелов, Бог непознаваем, сам же Бог Себя познает.

Человек может познать Бога лишь через Его проявления в бытии вещей. Наблюдая движение вещей, мы постигаем божественную жизнь, наблюдая порядок тварного мира, мы постигаем божественную мудрость и т.д. Человек может эти идеи познавать, поскольку они являются в мире. Материальные тела сводятся к их интеллектуальным характеристикам, поэтому материальность тел кажущаяся (вспоминаем реализм Эриугены). Каждое тело может быть описано его величиной, формой, положением, весом, плотностью, цветом и т.д., т.е. каждая индивидуальная вещь может быть описана качественными, количественными и другими реальными характеристиками. Поэтому материальность тела призрачна. Реально существуют лишь идеи.

Человек есть творение Божие, но он есть и образ Божий, Его мысль. Собственно говоря, все творение Бога есть мысль, человек же есть мысль, мыслящая сама себя. Поскольку мысль тождественна бытию, то мысль человека и есть бытие. Материальный мир существует в нашей мысли и есть проявление божественного духа. Все находится в человеке, и сотворение человека является одновременно и сотворением мира. И мир, и даже тело человека есть лишь явление в его уме. Поэтому все по своей сущности духовно, и лишь нефилософскому уму, поврежденному грехопадением, кажется, что чувственный мир существует самостоятельно.

Человек — это мысль, познающая сама себя. Познавая себя, человек познает находящийся в нем весь мир и поэтому познает и Бога. Самопознание для Эриугены является ключом к познанию и мира и Бога. Но человек в свое время совершил грехопадение, он отпал от Бога. Идеальное, райское состояние для Эриугены — это состояние именно *идеальное*, т.е. нематериальное, непространственное. Человек же есть существо духовно-материальное, и поэтому грехопадение неразрывно связано с моментом его творения. Так что человек не был в раю ни одного мгновения, ведь Сам Господь называет дьявола человекоубийцей от начала (Ин. 8, 44), т.е. с самого творения. Поэтому грехопадение было актом чисто трансцендентным, внутренним и состояло в отделении чувств от разума, которые перестали находиться с ним в гармонии. Поэтому происходит некоторое несоответствие того, что является нам чувством, и того, о чем говорит разум. Чувственный мир ему кажется реально существующим, но это лишь из-за неумения философски осмыслить данные чувственных восприятий.

Смысл жизни человека и состоит в том, чтобы привести себя в идеальное состояние, очиститься от всего, что не может быть признано свойственным ему как образу Божию. Человек должен объединить в себе духовную и материальную природы и воссоединиться с Богом. Очищенная материальная природа тогда обратится в дух, в интеллект. Первым этапом этого объединения является физическая, телесная смерть человека, ибо в момент смерти заканчивается преобладание в человеке животных стремлений и низших потребностей. Второй этап — это воскресение из мертвых, которое будет состоять в новом соединении душ с телами. Третий же момент возвращения в райское состояние есть полное превращение тела в дух, и вообще всего низшего в человеке в высшее. Низшее при этом не отменяется, а объединяется с высшим. В этих положениях Эриугена опирается на изречения свв. Григория Богослова и Максима Исповедника, также считавших, что «во время воскресения... поглощена будет плоть душею в духе, душа же Богом» (преп. Максим Исповедник). Впервые этот процесс был совершен в Иисусе Христе, а через Него человек тоже может достичь этого объединения.

В конце концов, при помощи Иисуса Христа все материальное творение одухотворится светом второго пришествия Иисуса Христа, и все возвратится в божественную природу и успокоится в ней. Поэтому и четвертая природа является той самой природой несовершенной и нетворящей.

Впоследствии на соборах в Валенсии и Лангре в 855 и 859 гг. учение Эриугены было осуждено как возврат к Оригену, а в 1225 г. папа Гонорий III осудил к сожжению все экземпляры книги «О разделении природы».

Литература

1. *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991.
2. *Августин блаж.* Против академиков // *Августин блаж.* Энхиридион. Киев, 1996.
3. *Августин блаж.* О граде Божием. М., 1994.
4. *Августин блаж.* О книге Бытия // *Августин блаж.* Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 1136–1512.
5. *Августин Аврелий.* О Троице. Краснодар, 2004.
6. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002.
7. *Иоанн Скот Эриугена.* О божественном предопределении (часть) // Знание за пределами науки. М., 1996. С. 294–299.

9. *Иоанн Скот Эриугена*. О разделении природы // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. М., 2002. С. 166–189.
10. *Иустин Философ*. Творения. М., 1995.
11. *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1–3. СПб., 2003.
12. *Ориген*. О началах. Самара, 1993.
13. *Пелагий*. Послание к Деметриаде // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 594–635.
14. *Татиан*. Речь против эллинов // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988.
15. *Тертуллиан*. Избранные сочинения. М., 1994.

ГЛАВА II

СХОЛАСТИКА

§1. О понятии схоластики

Слово «схоластика» происходит от греческого слова *σχολαστικός* — школьный, ученый. В позднем Средневековье под схоластикой стали понимать определенный способ философствования и богословствования. В современном понимании схоластика — это нечто мертвое, чуждое жизни, реальным человеческим запросам. На самом же деле под схоластикой в IX—XIV вв. понималась конкретная практика преподавания в западных университетах и школах.

Западные школы появились достаточно давно — с VII—VIII вв., когда стала стабилизироваться жизнь в Западной Европе, начали образовываться монастыри, укреплялась власть пап и епископов. Тогда же возникает необходимость и в укреплении церковной власти, подготовке священнослужителей и образованных монахов, а впоследствии и образованных мирян. Для этого при монастырях и в епископатах создаются школы. Епископские школы считались более престижными, чем монастырские, но и те и другие готовили в первую очередь священнослужителей.

Наиболее известной из первых епископских школ была школа *Исидора Севильского*, образованная в VII в. Исидор был епископом Севильским, жил в Испании, в городе Толедо. Ему принадлежит произведение «Начала, или Этимология», в котором он изложил основную школьную программу преподавания в учебных заведениях того времени.

Другая знаменитая школа (VIII в.) была организована в Великобритании *Бедой Достопочтенным*, известным английским богословом, католическим святым.

Но наиболее знаменитой была школа, основанная *Алкуином* (730—806) в Йорке (Британия). Система образования, принятая в этой школе, а позднее в Турском монастыре во Франции, широко распространилась в последующие века. Алкуин был знаменитым педагогом; он переехал во Францию по просьбе короля Карла Великого и обучал самого Карла и его сыновей. Среди произведений Алкуина выделяется «Диалектика», которая считается первым схо-

ластическим произведением. В нем Алкуин, так же, как и Исидор Севильский в «Этимологии», изложил основные принципы образования, по которым следует готовить грамотных священников.

При Алкуине установилась трехступенчатая система образования. Вначале студенты изучали общие дисциплины (чтение, письмо, латынь, литургические тексты, общее представление о Священном Писании). На второй ступени — семь свободных искусств: *тривиум* (грамматику, риторику и диалектику, которая понималась как логика) и *квадривиум* (арифметику, геометрию, астрономию и музыку); понятно, что все эти дисциплины изучались в церковно-прикладном аспекте. На третьей ступени на основе приобретенных знаний более глубоко изучали Священное Писание.

В дальнейшем из монастырских и епископских школ начинают образовываться университеты. Первый университет был открыт в 1088 г. в итальянском городе Болонья. К XI в. относится и начало той философии, которую принято называть схоластической. Представление о схоластической философии как о чем-то мертвом и застывшем восходит к эпохе Возрождения — эпохе раскрепощения нравов и всеобщего отхода от Церкви; именно тогда термин «схоластика» стал пониматься отрицательно. С этого времени отрицательное представление о схоластике (и в целом о Средневековье как о темных веках) дошло и до наших дней. Однако схоластическое преподавание было достаточно грамотным, а схоластическое образование — необходимым для христиан того времени, особенно если принять во внимание, что появилось оно еще до отделения католицизма от православия.

В дальнейшем значительно большее внимание начали уделять диалектике — одному из семи свободных искусств, что придало новое значение и смысл схоластическому образованию. Диалектика стала основой для изучения всех остальных наук, в том числе и Священного Писания. Философское мышление все более распространяется на область богословия; этот синтез и получил название схоластической философии. Схоластическая философия — это философия определенного временного промежутка (XI–XIV вв.), основанная на христианском Откровении, на вере в истинность того, что изложено в Священном Писании, и в то, что эту истину можно и нужно понимать при помощи философии. Иными словами, схоластическая философия — это философия, основанная на том положении, что при познании Божественных истин определенная роль принадлежит и вере, и разуму.

Можно по-разному относиться к этой философии и даже смеяться над вопросами, которые схоласты задавали друг другу (например, сколько ангелов поместится на конце иглы?), но одно чрезвычайно важное достижение схоластической философии и вообще схоластического образования необходимо отметить. Как говорили средневековые философы-схоласты, «кто хорошо разделяет, тот хорошо мыслит». Умение разделять, четко определять, «раскладывать все по полочкам» было одним из основных методов философов средневековой Европы. Если взять любую «Сумму» (а в XII–XIV вв. во многом под влиянием «Источника знаний» преп. Иоанна Дамаскина стали писать разного рода «Суммы», из которых наиболее известны «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» Фомы Аквинского), то можно увидеть, насколько тщательно и подробно схоласты подходят к анализу каждого вопроса. Например, «Сумма теологии» Фомы Аквинского занимает огромное количество страниц, и автор исследует все возможные ответы на каждый из вопросов. Философ действительно стремится как можно точнее разделять, чтобы не было смешения понятий, чтобы ничто не было забыто. Обучаясь в средневековых школах, человек действительно учился рассуждать, и священник, прошедший схоластическую школу, обладал тонким умением мыслить. Поэтому, читая произведения философов-схоластов, мы должны извлекать из них пользу, учиться скрупулезному и тонкому анализу, который, несомненно, представляет собой достижение схоластов, как и их умение определять все, что можно определить, и вычленивать все, что определить невозможно.

§ 2. БЕРЕНГАРИЙ

Иногда схоластику начинают с Иоанна Скота Эриугены, но чаще — с мыслителей, живших в XI в., когда возникает университетское образование. Одним из первых таких философов был Беренгарий (умер в 1088 г.). Пожалуй, основная проблема философии того времени, существовавшая и в более ранние века и получившая наибольшее выражение в работах Тертуллиана и Августина, — это проблема соотношения веры и разума. Беренгарий был из тех философов, которые отдавали приоритет разуму, считая, что в вопросах веры разум так же авторитетен, как и в других вопросах, где этот авторитет не подвергается сомнению.

В частности, в работе «О священной трапезе» Беренгарий исследует таинство причащения. Он считает, что вполне возможно исследовать это таинство, в том числе и превращение вина и хлеба в Кровь и Тело Христовы, с точки зрения разума. Беренгарий утверждает: невозможно помыслить, чтобы субстанция хлеба превратилась в субстанцию Тела Христова, ибо субстанция сама по себе неизменна по определению. Кроме того, акциденция, т.е. свойство предмета, не может существовать без самого предмета. Поэтому, поскольку, причащаясь, мы ощущаем вкус вина и хлеба, то можно сделать вывод, что субстанция вина и хлеба не исчезла. Смысл таинства причащения состоит в том, что к субстанции хлеба чудесным образом добавляется субстанция Тела Христова, а к субстанции вина — субстанция Крови Спасителя. Потому это и является таинством, что происходит чудесным образом. Потому и действительно это таинство, что мы действительно причащаемся Телу и Крови Христовым.

Эта концепция была осуждена католической Церковью, и сам Беренгарий вынужден был публично отказаться от своих взглядов.

§ 3. ПЕТР ДАМИАНИ

Противоположную позицию в споре между верой и разумом занимал Петр Дамиани (1007–1072). Он считал, что познать Бога можно лишь верой, а разум если и может быть полезным, то лишь в качестве служанки. Благодаря Петру Дамиани классической формулой схоластики в Западной Европе стала фраза, сказанная еще Филоном Александрийским: «Философия есть служанка богословия». Все, что относится к мирскому, светскому, должно подчиняться церковному, ибо мирское, светское есть тело, а Церковь есть душа. Так же, как в человеке тело подчиняется душе, так и в нашей жизни светская власть должна подчиняться церковной власти — власти папы. Философия, не поставленная в рамки церковного учения, есть вымысел дьявола, а логика есть источник всех ересей. Если бы философия была необходима для спасения людей, пишет он в книге «О святой простоте», то Христос избрал бы в качестве Своих учеников философов; однако Он избрал рыбаков и иных простых людей.

Философия должна быть не самостоятельной, но лишь служанкой богословия, и ей должны быть поставлены определенные пре-

дела, каковыми являются догматы и таинства. Философия ни в коем случае не должна анализировать христианские таинства и догматы, потому что они выше нашего разума, превосходят его. Божественное всемогущество, согласно Петру Дамиани, настолько превосходит наше понимание, что Бог действительно может сделать все. Один из популярных вопросов христианской философии: «Может ли Бог сделать бывшее не бывшим?». В работе «О Божественном всемогуществе» Петр Дамиани утверждает, что в силу Своего всемогущества Бог может уничтожить даже прошлое. Божественная воля ничем не ограничена, в отличие от нашего разума, имеющего свои пределы. К Богу, превосходящему всякое мышление, неприменимы те правила рассуждения, которыми пользуется человеческий разум. Бог — это вечность, и для Него равны и прошлое, и будущее.

§ 4. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

Один из наиболее знаменитых философов-схоластиков X в. — Ансельм Кентерберийский. Он родился в итальянском городе Аоста в 1033 г., а умер в 1109 г. С 1093 г. он занимал Кентерберийскую кафедру в Англии. Среди его произведений выделяются «Монолог» и «Прослогион» (т.е. «Прибавление»), дополнение к «Монологу». Среди других его произведений — «Об истине», «О свободе воли», «Падение дьявола», «О Троице» и др.

Ансельма Кентерберийского современники называли «вторым Августинном». И действительно, учение Ансельма во многом связано с философией Августина. К тому же Ансельм систематизировал и рационализировал учение Августина, которое сам великий отец Церкви развивал многие годы своей жизни, часто сомневаясь и отказываясь от ранее высказанных взглядов. Один из таких вопросов — отношение веры и разума. Вера, указывал Ансельм в согласии с Августином, выше разума, является его основой. Она всегда предшествует разуму. В любом исследовании мы всегда сначала во что-то верим, и в акте веры истина нам дана полностью и целиком. Но эта целая истина человеку еще не совсем понятна, и чтобы человек мог лучше понять ее и уяснить, Бог и дал ему разум. При помощи разума человек лучше понимает истину, которая была дана ему в первоначальном акте веры. Поэтому разум может помочь в более глубоком понимании истин веры, но не способен привести к вере.

Это решение проблемы отношения веры и разума помогает Ансельму лучше понять бытие Бога, понять, как он пишет, «что Ты есть, как мы веруем; и то есть, во что мы веруем» (5, с. 128). Сам Ансельм не считает, что он доказывает бытие Бога. Он пишет: «Ибо я не разумею ищущу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что “если не уверую, не уразумею”» (5, с. 128).

Доказательства бытия Бога

Рассуждения по этому поводу привели его к проблеме доказательств бытия Бога. Ансельм перечисляет несколько таких доказательств. В «Монологионе» он предлагает ряд рассуждений, основываясь на внешнем опыте. Суть их состоит в том, что, наблюдая природу, внешний мир, можно прийти к выводу, что существует Бог, Которого мы не видим, но о существовании Которого нам говорит наш разум. Первое рассуждение основано на том, что блага в мире неодинаковы, и существуют различные степени совершенства. А если мы видим в мире что-то менее совершенное, более совершенное и еще более совершенное, то необходимо, чтобы было мерило совершенства, венчающее эту пирамиду совершенств, т.е. абсолютно совершенное существо, Бог. Второе исходит из того, что, поскольку у всего в мире есть какая-нибудь причина, то и у мира в целом также должна быть причина — причина сама в себе, т.е. Бог.

Однако все эти доказательства не совсем удовлетворяют Ансельма, потому что делают вывод о существовании Бога на основании наблюдений за природой, т.е. как бы подчиняют веру в Бога данным органов чувств. О Боге же нужно судить непосредственно, а не опосредованно. Поэтому более важным, с точки зрения Ансельма, является доказательство, не основанное ни на чем, самодостаточное, которое получило впоследствии название **онтологического**.

У Ансельма Кентерберийского оно фигурирует в следующем контексте. В работе «Прослогион» он анализирует псалом 13 (52), в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма назвал человека, говорящего, что Бога нет, безумцем? В чем его безумство? Отвечая на этот вопрос, Ансельм говорит: безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе. Ибо в самой этой фразе скрыто противоречие: Бог всегда мыслится как существующий. Ведь даже безумец понимает, что такое Бог. Он понимает, что Бог — это «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить»

(5, с. 128). Значит, понятие Бога имеется, по крайней мере, в его разуме. Но может ли быть то, что имеется только в разуме, тем, больше чего нельзя ничего помыслить? Конечно, нет, ибо «если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше» (5, с. 128). А то, что существует и в действительности, и в понятии, всегда больше того, что существует только в понятии. Поэтому сказать, что Бога нет, значит высказать противоречие. «Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие» (5, с. 129). Поскольку логических противоречий быть не может, то, следовательно, Бог существует. И атеист является безумцем, ибо высказывает логически противоречивую мысль.

Но еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности, некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тотчас же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий вымышленный «остров блаженных», но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Потому что сам Ансельм говорил, что такого рода доказательства применимы только к одному существу — к Богу, Который действительно есть Тот, больше чего ничего нельзя помыслить. Никакой остров не обладает таким свойством, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Но все же в рассуждениях Ансельма действительно кроется трудноразрешимая проблема. Если безумец говорит, что нет Бога, значит можно вообразить себе Бога несуществующим, а это противоречит тому, что, представляя Бога несуществующим, мы делаем логическую ошибку. Ансельм приводит следующее соображение. Во-первых, существуют два вида мышления: адекватное и символическое. Человек весьма часто путает области применения адекватного и символического мышления. Символическое мышление действительно может воображать все, что заблагорассудится, но адекватное мышление есть мышление о действительности и поэ-

тому истинно. Оно может анализировать символическое мышление и находить в нем противоречия. И если таковые находятся, то это значит, что символическое мышление оказывается ложным. Адекватное мышление, таким образом, показывает нам, является ли символическое мышление истинным. Иначе говоря, истинное мышление — это адекватное мышление, мышление о действительно существующем. А символическое мышление — это воображение, к действительности не обязательно имеющее отношения. Например, мы можем вообразить кентавра, но помыслить его не можем.

И еще, добавляет Ансельм монаху Гаунилону: Бог мыслится существующим не так, как мыслится существующим все остальное в мире, ибо то, что мыслится существующим, мыслится возникающим или исчезающим, переходящим из небытия в бытие и наоборот; но Бог существует всегда, Его нельзя помыслить возникающим, поэтому Он существует всегда и не может мыслиться несуществующим.

Онтологическое доказательство имеет корни в древней философии, а не является чистым изобретением Ансельма. Еще Парменид утверждал, что бытие и мышление — одно и то же. От понятия об Уме и Едином к выводу об объективном их существовании приходил Плотин. Подобное рассуждение встречается у Августина, строящего следующую цепочку рассуждений: «Я сомневаюсь, следовательно, я существую, это истинно, — следовательно, истина существует, следовательно, истина есть Бог». Августин приходит через представление о своем собственном сомнении к мысли о том, что Бог существует. В последующей философии онтологический аргумент также будет встречаться весьма часто; особенно отчетливо он будет формулироваться Декартом, Лейбницем, Гегелем; значительное развитие это доказательство получит в русской философии у еп. Михаила (Грибановского), С.Л. Франка, Н.О. Лосского.

Смысл онтологического доказательства достаточно просто понять, если ознакомиться с тем, как его сформулировал Декарт: *Бог, «по определению», есть наиболее совершенное Существо и поэтому обладает всеми положительными свойствами (знанием, могуществом, благостью и т.п.). Существование есть одно из положительных свойств, поэтому Бог обладает существованием.* Невозможно представить себе Бога несуществующим, ибо это противоречит самому понятию Бога. Если мы мыслим себе Бога, то мы мыслим Его Все-совершенным, а значит, существующим. То есть понятие сущес-

твования Бога выводится из самого понятия Бога. Это наиболее известная и простая формулировка онтологического доказательства. Очевидно, что основывается это доказательство на признании врожденности понятия Бога человеку, иначе это понятие многим было бы неизвестно. Следовательно, онтологическое доказательство может существовать лишь в философии рационалистической, считающей, что разум самодостаточен и не зависит от чувственных восприятий.

Проблема универсалий

Такое понимание разума приводило Ансельма к платоновскому учению о понятиях. Действительно, если разум самодостаточен, а мышление состоит в оперировании понятиями, то источник понятий не может находиться вне разума, в чувственных восприятиях. Понятия сами обладают реальным бытием. Такая концепция получила название *реализма* понятий, в отличие от *номинализма*, который утверждал, что источник понятий — в чувственных восприятиях о материальных вещах, а сами понятия есть не что иное, как знаки этих вещей. Этот спор восходит к Платону и Аристотелю: существуют ли идеи реально вне предметов (Платон) или в самих предметах (Аристотель)? Термин «идея» в Средние века не был распространен, поскольку мир идей, по Платону, вечен и независим от Бога, что несовместимо с христианским учением о Боге — творце всего сущего. Поэтому говорили об общих понятиях, универсалиях. Реалисты утверждали, что реально существуют лишь универсалии, а единичные предметы существуют случайно, в силу причастности им. Реальность существования универсалий может быть разной: *крайние реалисты* утверждали, что универсалии существуют в уме Бога, а *умеренные реалисты* говорили, что универсалии существуют реально в самих вещах. Понятно, что крайние реалисты были сторонниками платоновской философии, а умеренные — аристотелевской. Номиналисты считали, что реально существуют лишь единичные вещи, а понятия — лишь имена (*номен*) этих вещей. Этот спор получил название *спора об универсалиях*.

Одним из первых сторонников реализма в эпоху схоластики был Ансельм Кентерберийский, утверждавший, что реально существуют только понятия, а единичные вещи существуют в силу причастности им. Иначе невозможно понять большинство христианских догматов и таинств. К примеру, нельзя понять ни первородного греха

Адама, ни таинства причащения, ни искупления Иисусом Христом человеческих грехов и т.д. Действительно, как понять, что каждый конкретный человек несет на себе печать первородного греха? Это невозможно, если мы не представим себе, что первородный грех существует в качестве некоторой идеальной онтологической сущности, существующей самостоятельно, и все люди причастны ей. Ведь абсурдно то, что каждый человек является носителем того первородного греха, который совершили наши прародители, в том смысле, что этот грех передан нам по наследству.

Так же понимается и догмат искупления Иисусом Христом наших грехов: Иисус Христос искупил грехи всех людей, которые родились и еще родятся, потому что понятие об этом существует в Божественном уме, а для Божественного ума не существует понятие времени — это вечность, которая распространяется на всех людей. И в таинстве человек причащается этому божественному знанию; невозможно представить себе, чтобы каждый раз в каждом храме присутствовало тело Христово как отдельный конкретный предмет.

Кроме Ансельма Кентерберийского следует отметить ряд других философов, его современников. В частности, следует упомянуть *Петра Ломбардского*, автора четырех книг «Сентенций». Эти книги знамениты тем, что по ним учились в университетах в продолжение трех веков, пока не были написаны знаменитые «Суммы» Фомы Аквинского. Следует выделить также *Гильома из Шампо* (1068—1121), представителя крайнего реализма. Гильом утверждал, что реально существуют только общие понятия, а индивидуальные предметы существуют лишь благодаря причастности универсалиям, а отличаются друг от друга благодаря некоторым случайным свойствам. Существовал и крайний номинализм, родоначальником которого был *Росцелин* (1050—1120 г.). Он утверждал, наоборот, что существуют только единичные вещи, а общих понятий нет вообще, это лишь «звуки голоса». Из этого тезиса Росцелина следовали чрезвычайно еретические выводы, которые были тут же осуждены католической Церковью. В частности, поскольку нет общих понятий, то нет и Единого Бога, Единой Божественной природы, которая объединяла бы в Себе три Ипостаси, а есть лишь три конкретных индивидуальных бога. На соборе в Пуассоне в 1092 г. эта идея Росцелина была осуждена как тритеизм.

§ 5. ПЕТР АБЕЛЯР

Наибольшее выражение спор об универсалиях получил в философии Петра, или Пьера, Абеляра (1079–1142). Это была личностно трагическая и парадоксальная. С одной стороны, Абеляр был осужден на двух соборах и обвинен в ереси, и вполне справедливо, а с другой стороны, даже современные католики отдают дань уважения этому философу за его мощный и пытливый ум. Абеляра называли «Сократом Средневековья», да и сам Абеляр считал Сократа своим учителем и старался ему подражать.

История жизни Абеляра описана им в автобиографической книге «История моих бедствий», где повествуется о гонениях физических и духовных. Абеляр родился в знатной семье, но отказался от наследства. Почувствовав неодолимую тягу к философии, поехал учиться к Росцелину, а затем в Париж, где стал слушателем Гильома из Шампо. Однако крайний реализм Гильома не удовлетворяет Абеляра, и он вступает с ним в споры, упрекая его в непоследовательности. Ведь если, как говорит Гильом, реальным бытием обладает лишь общее, а индивидуальные вещи существуют только благодаря случайным свойствам, то непонятно, каким образом вообще возникает сама индивидуальность данной вещи. Если реально существуют только общие понятия, то материальные вещи одной сущности должны быть абсолютно похожими одна на другую. Следовательно, надо признать, что либо реально существуют индивидуальные вещи, либо за отличия между индивидуальными вещами отвечают некие общие понятия. За постоянные препирательства Абеляр впал в немилость у епископа Гильома и был изгнан из его школы.

После скитаний Абеляр организует собственную школу в пригороде Парижа Милене. Слава его к этому времени была уже чрезвычайно велика. Он едет в Париж и там, на холме св. Женевьевы, организует школу, в которую стекается огромное количество студентов. Впоследствии на основе этой школы возник Парижский университет; сейчас здесь находится знаменитый Латинский квартал.

В 1113 г. Абеляр становится учеником епископа Ансельма Ланского, но также разочаровывается и вновь начинает преподавать. Ансельм Ланский запрещает Абеляру читать лекции. В это время начинается знаменитый роман Абеляра с Элоизой, весьма просвещенной девушкой, знавшей многие языки, в том числе и те, кото-

рых не знал сам Абеляр (древнегреческий, древнееврейский). Ради встреч с Элоизой Абеляр становится ее домашним учителем. Но, как пишет Абеляр в «Истории моих бедствий», под предлогом учения они всецело предавались любви. Вскоре Элоиза забеременела, и Абеляр тайно увозит ее от родителей. Вскоре рождается дочь, которую нарекли Астролябией. Чтобы сохранить честь Элоизы и ее родителей, Абеляр готов жениться на ней, но при одном условии — этот брак должен быть тайным. Дело в том, что для женатого мужчины были закрыты все пути богословской деятельности — ни преподавать в университете, ни стать священником Абеляр, будучи женатым, не смог бы. Родители Элоизы не хотят этого и делают все для того, чтобы разлучить Абеляра и Элоизу. И однажды ночью родные и близкие Элоизы, подкупив слугу Абеляра, напали на философа и оскостили его. Несчастные влюбленные принимают постриг и разъезжаются по разным монастырям. Но любовь друг к другу они сохраняют до конца своих дней. После смерти Абеляра Элоиза завещает похоронить себя в одной могиле с ним, и через 20 лет это завещание было выполнено.

Разлукой с Элоизой бедствия Абеляра не заканчиваются. В 1021 г. состоялся собор в Суассоне, на котором, в частности, разбирались трактат Абеляра «О Божественном единстве и троичности». Абеляра обвиняют в ереси и ссылают в монастырь св. Медарда в Суассоне, который служил в то время духовной тюрьмой. Абеляр некоторое время живет там. Но друзья покупают ему участок земли, и он строит небольшую часовню и живет отшельнической жизнью простого монаха. Ученики его не забывают. Они строят рядом шалаши, помогают своему учителю возделывать землю. Из-за этого Абеляр вновь подвергается гонениям, и он в отчаянии пишет в «Истории моих бедствий», что мечтает даже уехать к язычникам (вероятно, имея в виду Испанию, которая была в это время занята арабами-мусульманами), чтобы там спокойно заняться философией: «Богу известно, как часто я впадал в отчаяние и помышлял даже о бегстве из христианского мира и о переселении к язычникам, чтобы там, среди врагов Христа, под условием уплаты какой-нибудь дани спокойно жить по-христиански» (3, с. 49). Однако вместо этого он возвращается в Париж, где опять преподает. Популярность его к тому времени становится чрезвычайно большой, а вместе с популярностью растет и ненависть со стороны правящих епископов. Бернард, епископ Клерво, созывает новый собор в Сансе в 1140 г., и Абеляра осуждают в арианстве и пелагианстве. Он едет в Рим, к

папе, чтобы просить у него защиты, по дороге останавливается в монастыре Клюни, где заболевает и умирает.

Работ у Абеляра много. Наиболее известны «История моих бедствий», «Да и нет», «Диалектика», «Введение в теологию», «Познай самого себя» (само название говорит об отношении Абеляра к Сократу).

Абеляра, конечно, интересовали все вопросы, над которыми билась схоластическая философия того времени: и вопрос об универсалиях, и отношение веры и разума. В отношении последнего Абеляр утверждал, что все недоразумения происходят из-за того, что путают философию, т.е. диалектику, и софистику. «А известно, что диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая — в подобию их; софистика учит ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их лживость и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные» (4, с. 134). Диалектика, т.е. логика, — это наука, имеющая Божественное происхождение, ибо в Евангелии от Иоанна сказано, что «в начале было Слово», т.е. Логос, разум. Поэтому разум и логика священны и имеют Божественное происхождение. Более того, читая Евангелие, мы видим, что Иисус Христос не только произносил проповеди, но и убеждал людей при помощи Своих аргументов, т.е. прибегал к авторитету разума. Ссылался Абеляр и на Августина, который говорил о пользе диалектики, философии и математики для уяснения Священного Писания.

Античная философия, по мнению Абеляра, тоже шла к Богу, и изобретение Аристотелем диалектики — это самое ценное приобретение человечества до вочеловечения Иисуса Христа. Конечно, как христианин и последователь блаж. Августина Абеляр понимает, что вера первична. Однако он восстает против бездумной веры, неразумного доверия авторитету. Христианская вера должна быть понята. Согласно Абеляру, «ни один разумный среди нас не запрещает исследовать и обсуждать веру при помощи разумных доказательств, и никто разумно не успокаивается на сомнительном, если только разумом не предпосылается то, на чем должно успокоиться... веру нужно защищать и утверждать больше всего при помощи разумных доводов» (2, с. 354–355).

Таким образом, если смысл решения проблемы отношения веры и разума, предложенный Ансельмом Кентерберийским, выражается фразой: «Я верую, чтобы понимать», то Абеляр высказывается в

ином духе: «Я понимаю, чтобы верить». Абельяр отдает предпочтение знанию перед слепой верой. Он пишет, что во многих областях знания имеется прогресс, в вере же нет никакого прогресса, и объясняется это тем, что люди закоснели в своем незнании и боятся высказать что-то новое, считая, что, высказывая положение, которого придерживается большинство, они высказывают истину. Однако если бы положения веры были исследованы с помощью разума, то, по Абельяру, можно было бы добиться прогресса и в области веры.

Бернард Клервоский обвинил Абельяра в том, что он осмеивает веру простых, обсуждает то, о чем отцы Церкви молчали. В ответ Абельяр пишет работу «Да и нет», где приводит около 170 цитат из Священного Писания и творений отцов Церкви. Цитаты эти явно противоречат одна другой, но очевидно, что и Писание, и творения отцов Церкви тем не менее являются для всех главными авторитетами. Следовательно, сами свв. отцы показывали нам пример разумного исследования сложных проблем, не боясь впасть в противоречие с чьим-либо мнением. То есть, признавая авторитет Библии и отцов Церкви, мы тем самым признаем и авторитет разума. Поэтому Священное Писание необходимо исследовать при помощи разума, и тот, кто читает Библию без знаний в области философии, подобен ослу с лирой, который считает, что можно играть на этой лире без музыкальной подготовки.

В споре об универсалиях Абельяр занимал позицию *умеренного номинализма*, или *концептуализма*. Его не устраивал ни крайний номинализм Росцелина, ни крайний реализм Гильома из Шампо. Он считал, что понятия существуют, но не отдельно от вещей, в уме Бога (как говорил Гильом из Шампо), и это не просто звуки голоса, как считал Росцелин. Понятия существуют, но они существуют в человеческом уме, который в своей познавательной деятельности извлекает из индивидуальных предметов то общее, что в них есть, абстрагируясь от частных свойств предмета. Ведь в предмете материя и форма всегда существуют только вместе, но в процессе познания разум выделяет отдельно форму предмета: «...благодаря абстракции нечто извлекается (*abstrahō*) из общей связанности, чтобы можно было рассмотреть отдельно его собственную природу» (1, с. 86). Эта абстракция формулируется в нашем уме в виде понятий, концепций. Поэтому теория Абельяра и называется концептуализмом, или умеренным номинализмом, потому что Абельяр считал, что общие понятия существуют, но не отдельно от вещей, а субъективно в человеческом уме.

Умеренный номинализм приводит Абеяра к недогматическому решению многих вопросов христианского богословия. В частности, отличалось от церковного его представление о миссии Иисуса Христа. Его роль, по Абеяру, состояла не в искуплении грехов, а в том, что Он учил людей нравственности. Грехопадение трактовалось Абеяром тоже по-своему: Адам и Ева дали нам не способность ко греху, а способность к раскаянию. Для добрых дел не нужна Божественная благодать. Наоборот, благодать дается нам за добрые дела. Человек сам отвечает за все свои дела — и добрые, и злые. Поступок сам по себе не является ни добрым, ни злым, таковым он становится из-за намерения совершившего его. Это намерение может согласовываться или не согласовываться с убеждениями человека, поэтому доброта или злость поступка не зависят от того, когда был совершен этот поступок — до Рождества Христова или после. Поэтому праведники могут быть как до Рождества, так и после. В качестве примера Абеяра называет Сократа.

Понятно, что в основе этих взглядов Абеяра лежат его номиналистические представления, потому что, отрицая реально существующую идею — скажем, идею искупления Иисуса Христа или идею первородного греха, мы также отрицаем причастность всех людей и искупительной жертве Спасителя, и первородному греху. Поэтому из номинализма Абеяра вытекают и его пелагианство, и его арианство. Так что обвинения собора были, как видим, достаточно справедливыми.

Абеяра призывает к веротерпимости, утверждая, что в каждой религии есть доля истины и даже христианство не обладает всей полнотой истины. Всю полноту истины может постичь только философия.

§ 6. ШАРТРСКАЯ ШКОЛА

Шартрская школа была основана в 990 г. Фульбертом (ум. в 1028 г.), которого за его любовь к античной философии и вообще к философии называли «Сократом».

Благодаря Фульберту в средневековую Европу стала проникать античная философия (прежде всего — аристотелевская). Особенность Шартрской школы и состояла в том, что благодаря ей состоялось более тесное знакомство с классической античной философией, в основном с философией Платона и Аристотеля. Со

временем школа в Шартре вызывает все больший интерес, и в конце XI — начале XII вв. при епископе Иве Шартрском, начинает соперничать с другими, более известными тогда парижскими школами.

После Фульберта, основоположника Шартрской школы, ее возглавляли Бернард Шартрский (ум. ок. 1130 г.), Жильбер (Гильберт) Порретанский (1076–1154), Тьерри (Теодорик) Шартрский (ум. ок. 1155 г.). К этой школе относятся также Гильом из Конша (1080–1154) и Иоанн Солсберийский (ок. 1110–1180). Среди всех этих мыслителей выделяется Жильбер Порретанский, которого, наряду с Абельяром, такой известный и влиятельный католический историк средневековой философии, как Э. Жильсон, называет самым мощным философским умом XII в.

Философы Шартрской школы пытались преодолеть противоречия между философией и религиозным мировоззрением, между наукой и религией, которые существовали уже в то время. Основную свою задачу представители школы видели в том, чтобы совместить философию и религию и установить союз разума и веры. Они опирались преимущественно на античные философские источники, главным образом на Аристотеля, Боэция и платоновского «Тимея».

Основоположник Шартрской школы *Фульберт* был большим знатоком арабской науки, благодаря ему в Европу начинают проникать арабские трактаты. Переводятся на латинский язык арабские и еврейские книги, работы Гиппократ, Галена, математические и астрономические работы, распространяются идеи Демокрита и Эпикура — философов, явно не вписывавшихся в средневековое христианское мировоззрение.

Расцвет Шартрской школы приходится на середину XII в. Одним из первых философов, способствовавших расцвету Шартрской школы был *Бернард из Шартра*, который возглавлял Шартрскую школу с 1114 по 1124 г. Произведения его до нас не дошли, и известно о его учении благодаря Иоанну Солсберийскому. Бернард говорил о необходимости изучения римских поэтов и писателей, у которых его привлекала и широта взглядов, и изящность слога, и идеи. Об отношении к античной философии можно судить по его знаменитой фразе: «Мы — словно карлики, сидящие на плечах гигантов. Мы видим больше вещей и вещи более удаленные по сравнению с тем, что видели древние, но не благодаря остроте нашего собственного зрения или нашему высокому росту, а потому, что

древние поднимают нас до своей огромной высоты»¹. Во многом благодаря Бернарду из Шартра стал изучаться Платон, хотя он и был известен лишь через один диалог — «Тимей». Да и сам Бернард разделял многие положения платоновской философии, правда, с необходимыми поправками: в отличие от Платона, он считал, что и материя, и идеи сотворены Богом, а не вечны.

Идеи, выдвинутые Бернардом из Шартра, развивал *Жильбер Порретанский*. Платонизм Бернарда он дополнял идеями Аристотеля и в своей книге «О шести принципах» изложил и развил аристотелевское учение о категориях. Книга «О шести принципах» Жильбера Порретанского считается первым сочинением по вопросам логики. Он ввел весьма важные для средневековой философии категории субстанции и субсистенции. Субстанцией является то, что имеет (несет с собой — *sub stat*) определенное количество свойств (акциденций), а субсистенцией — то, что не имеет никаких свойств (акциденций). Каждая индивидуальная вещь отличается какими-то свойствами и поэтому является субстанцией, а ее родовая идея свойств не имеет и поэтому является субсистенцией. Например, конкретное яблоко имеет свойства (красное или желтое, сладкое или кислое и т.п.), а его более общее понятие, «фрукт», свойствами не обладает и поэтому является субсистенцией. Именно субсистенция дает бытие, придает познаваемость этой вещи, а субстанция вещи есть совокупность случайных материальных характеристик предмета. То же самое разделение Жильбер Порретанский делал и в отношении Бога, разделяя в Нем, соответственно, собственно Бога (*Deus*) и Божество (*Deitas*). Бог — это субстанция, а Божество — субсистенция. Отличие Бога от тварного мира состоит в том, что в Боге субстанция и субсистенция совпадают. Поэтому свойства Бога являются одновременно и его сущностью (*essentia*); всемогущество и благость Бога — это не Его свойства (как сладость у яблока), а совпадают с Его сущностью. Поэтому Бог есть собственно бытие, а мы — неполное бытие, являющееся бытием лишь в той мере, в какой Бог наделяет субстанцию субсистенцией, ибо сами субсистенции существуют в Божественном уме.

Тьерри Шартрский разрабатывал и развивал некоторые христианские идеи с точки зрения неоплатонизма. Перу Тьерри принадлежит несколько работ, в частности, неоплатоническая «О семи днях и о шести различных творениях» и «Гептатейхон» («Семикни-

¹ Цит. по: Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004. С. 196.

жие» — сборник текстов и пособий, на их основе осуществлялось обучение семи свободным искусствам), в которой впервые привел переводы логических работ Аристотеля: «Первой аналитики», «Топики» и «О софистических опровержениях». В работе «О семи днях» Тьерри дает толкование на Шестоднев, стремясь соединить букву Священного Писания с философией Аристотеля и физикой. Он пишет о Боге в категориях аристотелевского учения о четырех причинах, говоря, что в Боге можно различать собственно Богатворца как действующую причину, премудрость Бога как формальную причину и благоволение Бога как целевую причину. Бог творит из небытия мир, состоящий из четырех элементов, которые являют собою материальную причину мира.

Для познания Бога, по мнению Тьерри, весьма важно знание математики. Правда, математику он понимал не как науку об исчислениях, а, скорее, в пифагорейском смысле, как учение о числах. Такое пифагорейское понимание привело к тому, что Тьерри трактовал Бога-отца как единство, единое, называя Его «праединством», «основой числа». В Боге-Сыне появляется двоица, и поэтому Он есть, по мнению Тьерри, равенство, а Бог-Дух согласовывает единство и равенство.

Другой ученый Шартрской школы *Бернард Сильвестр* (ум. 1167 г.) написал работу «О всеобщности мира, или Большой и малый мир». Находясь под влиянием платоновского «Тимея», он написал ее в форме диалога, в котором ведется беседа между Провидением и Природой. В соответствии с учением Платона он указывает, что материя существует вечно и в качестве злого начала противопоставляется доброму Богу. В диалоге у Бернарда Природа жалуется Божественному Провидению на хаотичность первоматерии и молит его упорядочить мир и привнести в этот мир красоту. Провидение соглашается и выделяет в недрах материи четыре элемента. Далее Провидение, обращаясь к Природе, прославляет порядок, привнесенный им в мир, и обещает создать человека — венец всего творения. Бернард Сильвестр развивал и неоплатонические идеи, указывая, что Логос — это вторая ипостась Троицы, Логос, Который эманурует из Бога. В Логосе возникают идеи, являющиеся формами вещей. Из Логоса эманурует мировая душа, которая преобразует хаотическую материю, существующую независимо от Бога, в гармонический космос.

Интерес к «Тимею» был свойственен также и *Гильому из Конша*. Его перу принадлежат комментарии на «Тимея» Платона и

«Утешение философией» Боэция, а также собственные работы — «Нравственные учения философов», «Философский драматикон» и «Философия мира», в которой он развил неоплатонический пантеизм и эпикурейский атомизм. Гильом христианизует Платона, и платоновский мир идей, по образцу которого демиург творит мир, становится у него Божественной мудростью, а собственной причиной творения является благодать Бога.

Большинство философов Шартрской школы были реалистами, признавали самостоятельное бытие идей в Божественном Уме. Жильбер Порретанский выделяется из общего ряда философов этой школы своим умеренным реализмом. Он указывал, что идеи являются не прототипами вещей в Божественном уме, а общими началами, существующими в индивидуальных вещах. Идеи существуют реально, но существуют они в самих вещах. Человеческий ум, стремясь познать некую индивидуальную вещь, обнаруживает в ней эти идеи, и в процессе познания выделяет эти идеи из единичного предмета, абстрагирует и таким образом познает его.

Этот взгляд похож на концептуализм Абеяра. У него тоже идеи возникают в результате абстрагирующей деятельности человеческого сознания. Отличие умеренного реализма Жильбера Порретанского от концептуализма Абеяра состоит в том, что умеренный номинализм не признает существование идей в самих телах; идеи возникают только благодаря абстрагирующей деятельности познающего ума. Умеренный же реализм утверждает, что идеи существуют в самих телах и человек в познавательной деятельности абстрагирует их, и абстракция заключается в выделении из объекта реально существующей идеи. Любое познание всегда формулируется в понятиях и есть познание единичных предметов. Поэтому теология как учение о Боге, трансцендентном миру, невозможна в понятийной форме, ибо понятие соответствует лишь материальной вещи. Поэтому философию и теологию совершенно нельзя смешивать. В дальнейшем из этой концепции вырастет теория «двух истин».

Завершая краткий очерк философии Шартрской школы, скажем об учении *Иоанна Солсберийского*. Ему принадлежат несколько работ, в числе которых можно выделить работы «Поликратик» («Policraticus») и «Металогикон» («Metalogicon»). В «Поликратике» он повествует о своих социально-политических идеях, а в «Металогиконе» — о философских (прежде всего гносеологических) воззрениях. В молодости Иоанн Солсберийский учился у Жильбе-

ра Порретанского и Абеляра, в последние годы своей жизни был епископом Шартрским. Иоанну Солсберийскому принадлежит заслуга некоторой систематизации знаменитого спора об универсалиях, именно он классифицировал различные варианты решения этой проблемы и нашел пять способов решения этой проблемы: крайний реализм, умеренный реализм, концептуализм, умеренный номинализм и крайний номинализм.

Если большинство философов Шартрской школы испытывали любовь к Платону и Аристотелю, то Иоанн Солсберийский проявлял большой интерес к античным скептикам, в частности к Цицерону. Иоанна Солсберийского даже называли «современным Цицероном». Согласно Иоанну, философы слишком полагались на силу своего разума; возомнив себя мудрыми, они начали говорить вздор. Подобно тому как у строителей вавилонской башни возникло смешение языков, у философов, тоже впавших в особую рода богоборчество, каковым является философия, произошло смешение систем. Они создали огромное количество безумных философских учений и тем более достойны жалости, что самим философам неведома глубина их падения. «Академики» же благодаря своей скромности избежали опасности заблуждения. Они сознают свое неведение и сомневаются в том, чего не знают. Поэтому их нужно предпочесть всем другим философам именно вследствие их сдержанности в утверждении чего-либо. Нужно сомневаться в таких материях, в которых ни чувства, ни разум, ни вера не дают нам безусловной уверенности; можно составить длинный список неразрешимых вопросов, противоречивые суждения по которым опираются на одинаково прочные основания. Сам Иоанн придерживался скептических взглядов по многим вопросам, в частности в отношении проблемы субстанции, сущности души, свободной воли, сущности материи, об отношении веры и разума, о проблемах универсалий, и говорил, что окончательных ответов на этот вопрос он дать не может.

Однако Иоанн Солсберийский, будучи скептиком, все же не был агностиком и считал, что знание все-таки возможно, невозможно оно лишь в абсолютном виде и только по некоторым особенно сложным богословским вопросам. Наиболее сложные проблемы потому и сложны, что предполагают несколько различных решений, каждое из которых, взятое отдельно, всегда будет неполным и догматичным. Иоанн Солсберийский высоко ценил логику и указывал, что до того, как изучать философию, каждый человек

должен знать логику, ибо логика есть инструмент, при помощи которого человек постигает истину. Логика — это не цель, а только средство, инструмент для познания истины, для познания Бога. Те же философы, которые не изучали логики, сразу берутся за метафизические и богословские проблемы, но не могут решить элементарных вопросов. Такие псевдофилософы не смогут даже решить проблему, ведет ли свинью на базар рука человека или веревка, за которую человек ведет эту свинью. Логика важна не только для философии, но и для познания Бога. И вообще целью жизни любого человека, по Иоанну Солсберийскому, является знание. Большинство людей, не обладая знанием и даже не стремясь к нему, ничем не отличаются от животных. Только знание может дать человеку счастье. Поэтому счастливым может быть лишь философ. Ведь истинная философия — это любовь к Богу, поскольку Бог — это истинная мудрость. Следовательно, настоящий философ не тот, кто стремится только к знанию, но тот, кто живет согласно этому знанию; иначе говоря, не тот, кто любит говорить о Боге, а тот, кто действительно любит Бога и живет согласно Его заповедям.

§ 7. БЕРНАРД КЛЕРВОСКИЙ

Кроме стремления согласовать христианство и философию на основе разума существовала и другая направленность в западной схоластике — мистическая. Основным представителем средневекового западного мистицизма является Бернард Клервоский (1091–1153). Бернард Клервоский происходил из знатного рыцарского рода. Еще в молодости он отличался глубокой религиозностью и впоследствии вступил в цистерцианский монашеский орден. Этот орден отличался строгим аскетизмом, однако Бернард решил основать монастырь с еще более строгим уставом, и в местечке, названном им Клерво (Долина света), он основал свой монастырь, в котором монахи занимались тяжелым физическим трудом. Будучи настоятелем этого монастыря, Бернард приобрел огромную и духовную и физическую власть. Фактически на протяжении жизни двух римских пап именно он правил всей католической Церковью. Он был вдохновителем и фактическим организатором Второго крестового похода. Бернард считал, что папская власть выше светской.

Еще при жизни Бернарда многие считали его святым, а вскоре после смерти он действительно был канонизирован католической

Церковью. Среди его произведений можно выделить, в частности, «О степенях смирения и гордости», «О почитании Бога», «О благодати и свободе воли». Для Бернарда Клервоского характерно полное пренебрежение к философии. Не только на словах, но и на деле Бернард подчеркивал не просто свое равнодушие к философии, но и враждебность к ней. Он указывал, что философия и любое разумное познание Бога приводит лишь к неудачам. Познать Бога возможно лишь путем непосредственного Его созерцания, при помощи интуитивного видения Бога.

Тем не менее науку Бернард не отрицал, признавая ее в той мере, в какой она полезна для познания Бога. Но науку и философию как самоцель он резко осуждал, уделяя главное внимание познанию смысла человеческой жизни. Смысл жизни он видел в постижении Бога. Всей своей жизнью, всеми своими делами человек должен заслужить благодать Бога путем любви к Нему и путем смирения. Эта благодать дается не каждому; человек, будучи существом греховным, не может полностью и в один момент исправиться от всех своих грехов. Поэтому всю свою жизнь человек должен стремиться к Богу, чтобы заслужить Его благодать. Человек должен понимать, что зло исходит от его собственной греховной воли, и, отказываясь от своей собственной свободы, от своих желаний, от любви к материальному миру, и в первую очередь, как наибольшего греха, от любви к себе, человек может сподобиться Божественной благодати. Человек должен осознать свое ничтожество, и лишь осознав это, он может созерцать Бога. Наиболее полное познание Бога есть состояние экстаза, когда душа уподобляется Богу.

Однако в этих положениях скрываются некоторые проблемы. Прежде всего, есть опасность пантеизма, ведь если человек может созерцать Бога, то в этом случае исчезает граница между Творцом и тварью. Эту проблему Бернард решает при помощи утверждения, что душа созерцает Бога не при помощи своих собственных усилий, а благодаря благодати Бога, даруемой вследствие праведной жизни. Поэтому в экстазе душа не становится тождественной Богу, а всего лишь приближается к Нему и уподобляется Ему. Кстати, Бернард основывал свое учение на личном опыте экстатического видения Бога, хотя и подчеркивал, что выразить в словах этот опыт невозможно. Но тогда возникает другая проблема, ведь, согласно поздним работам блаж. Августина, чей авторитет на Западе был непререкаем, человек полностью предопределен и не имеет свободного выбора в вопросе спасения. Выбирая между

благодатью и свободой воли, Августин отдает предпочтение благодати. Бернард же уверен в необходимости и благодати, и свободной воли: «Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения» (6, с. 445). Следуя Августину, Бернард хочет согласовать свободу с благодатью при первенстве благодати и утверждает поэтому, что от человека, от его свободной воли зависит лишь то, согласен ли он принять благодать спасения, даваемую человеку Богом. Благодать действует посредством свободного выбора человека. «Следовательно, надо заботиться о том, чтобы мы, чувствуя, как внутри нас и с нами невидимо совершается это [спасение], не приписывали его своей воле... но только одной благодати, которой Бог полон. Именно она побуждает к свободному выбору» (6, с. 473).

§ 8. СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА

Более мягкую позицию относительно наук занимали представители Сен-Викторской школы, названной по имени монастыря св. Виктора, основанного Гильомом из Шампо на окраине Парижа. Основным представителем этой школы был аббат этого монастыря Гуго Сен-Викторский (1096–1141). Своими учителями Гуго считал Бернарда Клервоского и Ансельма Кентерберийского. В работе «Дидакалийон», которую можно перевести как «Наука», Гуго Сен-Викторский предложил свод всех семи свободных искусств, служивших основой преподавания в школах и университетах тогдашней Франции. Эти семь свободных искусств служили для Гуго всего лишь введением в собственно богословие, которое было изложено им в работе «О таинствах христианской веры». В этой работе Гуго Сен-Викторский соединял идеи Аристотеля с мистическим познанием Бога. От Аристотеля Гуго берет его классификацию наук, деля все науки на теоретические и практические, а теоретические — на теологию, физику и математику, ставя на место философии теологию.

Гуго признавал возможность познания истины. Истина может быть познана при помощи различных способностей человека, в том числе и при помощи чувственного познания. Однако чувственное познание дает нам несовершенную истину, а гораздо более совершенную дает нам внутренний опыт. Отсюда Гуго строит иерархию научного знания. Собственно знание дается наукой

(scientia), гораздо выше ее стоит мудрость (sapientia), и самое высшее знание — познание Бога (intelligentia). Этим трем ступеням знания соответствуют и три органа познания. Наука познается при помощи чувственной способности, и человек оперирует образами; мудрость, нравственное знание достигается духовно-разумной познавательной способностью, в которой человек оперирует понятиями, а познание Бога достигается при помощи интуиции. При помощи чувств человек познает внешний мир, при помощи разума он познает душу, а Бога познает и при помощи интуиции. Интуиция есть сверхразумная, иррациональная способность познания, и благодаря ей человек может уподобиться Богу.

§ 9. АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Католическую философию последующих веков невозможно познать, не зная арабской мусульманской философии. Поэтому вернемся на несколько веков назад и перенесемся мысленно в арабский мир.

В те времена, когда христианство в ближневосточном мире все больше и больше укреплялось, античная философия вынуждена была искать себе пристанище в других странах. Декретом императора Зенона в 489 г. была запрещена и закрыта аристотелевская перипатетическая школа, а в 529 г. декретом Юстиниана была закрыта и последняя языческая философская школа в Афинах — школа неоплатоников. Поэтому многие философы переселяются в ближневосточные страны.

Центром философии становится Дамаск, а затем Багдад. Известно, в частности, что многие неоплатоники были сирийцами по происхождению (например, Порфирий и Ямвлих). Сначала в Сирии, а затем и в Иране продолжают развиваться философские школы античности. Туда же перевозятся и библиотеки — книги Платона, Аристотеля, античных математиков, врачей, астрономов.

Мусульманство к тому времени еще не представляло собой большой религиозной и политической силы, поэтому философы действовали совершенно спокойно, не опасаясь преследования со стороны мусульманских правителей. Характерно существование целых школ, которые занимались переводами на арабский язык античных трактатов. Так, в Багдаде был знаменитый «Дом мудрости», в котором были переведены на арабский язык работы Гиппократ, Галена, Евклида, Архимеда, Птолемея, Платона, Аристотеля, не-

оплатоников. На арабский язык были переведены практически все работы Аристотеля, кроме «Политики». Платон также был известен достаточно хорошо. Однако для арабских философских школ было свойственно не совсем точное представление об античной философии. И часто трактаты одних философов приписывались другим. Так, например, были переведены на арабский язык некоторые «Эннеады» Плотина, однако авторство их приписывалось Аристотелю, и их поэтому так и называли — «Теология Аристотеля». Работы Прокла переведены были также под именем Аристотеля и назывались «Книга о причинах».

Большое развитие в научном арабском мире получила математика. Выделяется в этом плане математик Аль-Хорезми (IX в.). Благодаря ему мы имеем позиционную систему счисления и так называемые «арабские числа». Именно Аль-Хорезми основал алгебру как науку. Само слово «алгебра» происходит от арабского «аль джебр», т.е. операции, означающей перенос члена уравнения из одной стороны в другую с изменением знака. Имя Аль-Хорезми известно нам благодаря слову «алгоритм», которым арабы обозначали вообще всю математику.

Аль-Кинди

Развивается в это время и философия, в основном как применение аристотелевских и платоновских принципов к положениям мусульманского богословия. Одним из первых арабских философов был аль-Кинди (800 — ок. 879). Именно благодаря усилиям аль-Кинди были переведены трактаты Плотина, известные как «Теология Аристотеля». Аль-Кинди прекрасно знал кроме работ Аристотеля, Плотина, Порфирия и работы астронома Птолемея, математика Евклида. В философии он опирался на аристотелизм, и так же, как Аристотель, считал философию венцом всего научного знания.

Аль-Кинди не ограничивался мусульманским мировоззрением и указывал, что истина — истина везде. И если, скажем, истину скажет иноплеменник или человек даже другой веры, то истина от этого ложью не станет. Большую роль для познания истины аль-Кинди уделял математике. Так же рационалистически, как математику, нужно строить и философию. Аль-Кинди вслед за Аристотелем считал, что при помощи разума возможно полное познание истины. Однако было и существенное отличие от Аристотеля, обусловленное мусульманским характером мировоззрения аль-Кинди.

Он утверждал, что целью всего существующего является Аллах, в котором существует полнота истины. Полное познание этой истины достигается лишь немногими, оно дается лишь пророкам. Это знание выше всякого разумного познания, философ не может его достичь, ибо оно выше разума, выше логики.

Аль-Фараби

Немного позднее аль-Кинди жил другой философ, учение которого важно для понимания арабской философии, — аль-Фараби (870—950). Родился он на территории, которая сейчас находится в Южном Казахстане, потом переехал в Багдад, где учился у врача-христианина, несторианина. Так же, как аль-Кинди, аль-Фараби был энциклопедически образованным человеком, врачом и музыкантом, блестящим ритором и философом. В философии аль-Фараби опирался на Аристотеля, в котором прежде всего его интересовала логика. Именно аль-Фараби собрал и упорядочил все логические трактаты Аристотеля.

Знание логики аль-Фараби было настолько велико, что последующие философы часто называли его «вторым учителем» («первый учитель» — это Аристотель). Логику он понимал как инструмент для познания истины, поэтому ее необходимо изучать всем. Но у логики есть теоретические основы ее существования. Эти основания логики (а также математики и физики) изучает метафизика, которая объясняет сущность предметов этих наук, а также сущность нематериальных предметов, в том числе и Бога, являющегося главным предметом метафизики. Поэтому аль-Фараби называл метафизику божественной наукой.

Аль-Фараби сформулировал принцип существования двух видов бытия. Первый вид — это те вещи, из сущности которых не вытекает их существование, эти вещи могут как существовать, так и не существовать. Поэтому аль-Фараби называет их возможно-сущими. «Возможно-сущее в своем бытии нуждается в причине, которая бы вела его от небытия к бытию, и все, что у нее есть из бытия и вне ее сущности, является возможно-сущим» (12, с. 346). Такие вещи не могут иметь причину своего существования в самих себе. Для их существования должна быть причина вне этих вещей. Но есть и вещи, причина существования которых имеется в самих этих вещах, т.е. существование которых определяется их сущностью. Речь может идти лишь о Боге, поскольку только из сущности Бога вытекает Его существование.

Бога аль-Фараби понимает, как Плотин, указывая, что Бог не имеет начала, непознаваем, Его невозможно определить, невозможно доказать Его существование, но не соглашается с пониманием Бога в качестве некоего безличного начала. У Бога есть личностная воля, и Он по Своей воле, путем эманации создает первый разум, а потом разум второй, который создает мир и четыре стихии. То есть платиновская иерархия ипостасей у аль-Фараби соединяется с мусульманским креационизмом.

Первый и второй разум имеют свою умопостигаемую материю и свою форму. Эту форму может постичь лишь человеческий разум, не опирающийся на чувства, более того, разум, которому не мешают чувства. В связи с этим аль-Фараби проводит классификацию познавательных способностей человека. Всего аль-Фараби насчитывает четыре вида разума. Это, во-первых, низший вид разума, разум *пассивный*, связанный с чувственностью, второй вид разума — *актуальный*, который является чистой формой, способной к постижению форм. Третий вид разума — разум *приобретенный*, познавший некоторые формы. Четвертый вид — *деятельный*, который на основе знания форм постигает остальные духовные формы и Бога.

Ибн Сина

Наиболее выдающимся мыслителем после аль-Фараби был известный арабский мыслитель Ибн Сина, более известный в Европе как Авиценна. Полное имя его — Абу Али Хусейн Ибн Сина; через еврейское прочтение как Авен Сена и получилось европейское Авиценна. Родился он близ Бухары в 980 г. и скончался в 1037 г. Авиценна снискал себе славу не только великого философа, но и гениального врача. Известно, что в возрасте 17 лет он вылечил эмира Бухары, после чего получил возможность пользоваться придворной библиотекой.

Ибн Сина чрезвычайно интересовался философией Аристотеля и говорил, что он сорок раз читал его «Метафизику», но понял ее лишь тогда, когда прочитал толкование «Метафизики» аль-Фараби. И свою философию он разрабатывал как наиболее близкую философии Аристотеля. Главная книга Ибн Сины — «Книга исцеления», насчитывающая 18 томов. Сокращенный ее вариант он назвал «Книгой спасения», а еще более сокращенный — до одного тома — «Книгой знания».

Авиценна старался быть более близким к философии Аристотеля, придерживался такой же классификации наук, как у Аристо-

теля. Он признавал разделение наук на теоретические и практические, а в теоретической науке считал главной метафизику, ибо она занимается тем, что находится вне природы. Ниже метафизики лежит средняя наука, т.е. математика. Математика включает в себя среди прочего астрономические и музыкальные науки. Средней она является потому, что, с одной стороны, изучает явления нематериальные, а с другой — те, которые относятся и к материальному миру. Низшая наука — это физика, наука о чувственных вещах. Логику Авиценна, как и Аристотель, считал введением во все науки.

Вслед за Аристотелем Ибн Сина считал возможным познание мира и указывал, что истинным знанием является лишь знание, основанное на разуме. Авиценна разделял аристотелевскую концепцию, согласно которой в каждой вещи есть материальное и формальное ее начало. Индивидуальность вещи исходит из ее материального начала, а принадлежность к роду обусловлена формальным началом. Отдельно эти начала не существуют, и истинное знание есть знание о четырех аристотелевских причинах, знание о материальном мире.

К тому времени проблемы универсалий начинают интересовать и арабских философов. Проблема универсалий, как мы помним, восходит к спору Аристотеля и Платона об объективности идей. Так вот, согласно Ибн Сине, придерживавшегося аристотелевской позиции, универсалии существуют в вещах, а затем в уме человека, извлекающего общие понятия в процессе познания. Это позволяет сделать вывод, что Ибн-Сина ближе к умеренному реализму, однако в других местах он подчеркивает, что универсалии существуют и «до вещей», в уме Бога. Это же решение проблемы универсалий позднее в католической философии предложит Фома Аквинский, согласно которому универсалии существуют «до вещей», т.е. в уме Бога, «в вещах» и «после вещей», т.е. в уме человека.

Большое внимание Авиценна уделял метафизике — основной философской дисциплине, поскольку именно она является учением о принципах всех наук и учением о бытии. Существует четыре вида бытия: 1) чисто духовные существа, в том числе и Бог; 2) духовные предметы, связанные с материей (например, небесные сферы вместе с оживляющими и приводящими их в движение душами); 3) предметы, связанные с телесностью, а иногда и не связанные (субстанция, свойство, необходимость, свобода и

т.д., которые составляют основу метафизики); 4) понятия, всегда связанные с материей (существование и сущность индивидуальной конкретной вещи).

«Все сущее, — пишет Ибн Сина, — есть либо необходимосущее по своей сущности, либо возможносущее по своей сущности» (13, с. 327). Бог — это единственное существо, у Которого сущность совпадает с существованием, т.е. существование Бога определяется Его же собственной сущностью. Поэтому Бог не может не существовать. Сущность Его такова, что именно она и определяет Его существование, поэтому Бог — это необходимосущее. Все остальное, кроме Бога, обусловлено другими вещами и в конце концов Богом, поэтому все остальное — это возможносущее, оно может существовать, а может и не существовать: как того захочет Бог. Сущность и существование совпадают только в Боге, а в любом другом предмете они различаются.

Строго говоря, все вещи, существующие в мире, можно назвать и возможносущими и необходимосущими одновременно, так как, с одной стороны, эти вещи возможносущие, потому что их сущность не определяет их существования, а с другой стороны, они необходимосущие, потому что их существование определяется самим Богом, а Бог необходимо существует. Поэтому, в конце концов, цепь причинностей приводит в любом случае к Богу. Однако Бог как причина находится вне цепи вещей этого мира, иначе Он был бы возможносущим. Следовательно, Бог как «необходимосущее не соучаствует в сущности какой-либо из вещей» (13, с. 330). Это учение Ибн Сины гораздо ближе к аристотелевскому учению о Боге как существе, мыслящем Самого Себя, чем неоплатоническая схема аль-Фараби.

Однако сотворение мира Авиценна разрабатывает совсем не по-аристотелевски, а по-неоплатонически, поскольку считал Аристотеля автором «Теологии Аристотеля», на самом деле являвшейся собранием трактатов Плотина. Поэтому большинство арабских философов признавало такую эманационную картину сотворения мира аристотелевской. Ибн Сина разделял это заблуждение и указывал, что мир творится Богом эманативно. Из Бога истекает первый разум, из которого истекает второй разум и т.д., всего десять ступеней разума. Десятая ступень сообщает формы телам и обеспечивает наше знание об этих телах. Но эти формы существуют лишь в самих вещах, отдельно от вещей они не существуют.

Материю Авиценна оценивал, как и Аристотель, достаточно высоко, не считая ее небытием и деградацией всеобщей эманации. Материя есть необходимый элемент любого существования и является самостоятельным началом, совечным Богу.

Бог понимается Авиценом так же, как и Аристотелем, как мыслящий себя ум. Будучи умом, Бог не может нарушить законы разума, поэтому воля Бога подчинена Его же собственному разуму. Точнее, Авиценна проводит параллель между волей и знанием, ибо Бог творит и волит только то, что Он знает. Воля Бога и есть Его собственное знание.

Бог есть чистая мысль, мыслящая сама себя. Точнее, Бог может мыслить кроме Самого Себя то, что Он эманативно творит, т.е. некоторые общие вещи, общие роды бытия, но индивидуальные предметы Бог не познает. Таким образом, Бог, по Ибн Сине, оказывается ограниченным, ибо Он невсеведущ, не ведая того, что творится в нашем мире. Все, что развивается в нашем мире, развивается не по воле Бога, а согласно законам разума и причинности.

Ибн Сина выступал против учения о переселении душ, ибо это учение тесно связывает душу с телом. Согласно Ибн Сине, цель существования человеческой души состоит в том, чтобы максимально освободиться от чувств, ибо чувства мешают познанию Бога. Душа бессмертна и постоянно будет существовать лишь в своей духовной сущности. В мусульманстве считается, что на Страшном суде душа может соединиться с телом для того, чтобы праведные могли наслаждаться всеми удовольствиями, в том числе и телесными. Ибн Сина не признает эту концепцию, считая, что на Страшном суде не будет воскресения человека в его телесном виде; душа будет существовать именно как душа. Освободившись от тела после смерти, душа праведника уподобляется ангелам. В этом состоянии душа, лишённая чувств, т.е. того, что мешает познанию истины, становится подобной ангелам и знает всю истину без учителей и без грамоты.

Таким образом, согласно учению Ибн Сины, разум в какой-то степени может познавать Бога. Такие представления стали вызывать со временем негативную реакцию у других, более радикально настроенных представителей мусульманского мира. Начинают возникать и другие концепции, в которых философии отводится менее почетная роль, чем у Ибн Сины и аль-Фараби.

Аль-Газали

Одним из таких философов, скорее даже богословов, был аль-Газали (1059—1111). Полное имя его — Абу Хамид Мухаммед ибн-Мухаммед аль-Газали. Он родился в Персии, в молодости изучал философию, стремился к познанию истины и даже был преподавателем богословской академии «Низамийе». Со временем он стал разочаровываться в философии, главным образом по скептическим причинам: ведь и чувства нас обманывают (например, отдаленный предмет, будучи большим, кажется нам маленьким), и разум не дает истинного знания (скажем, нет полного отличия сна от яви). Решить этот скептический кризис помогла лишь религия. Аль-Газали покидает Багдад и становится дервишем, т.е. странником-аскетом, ведет монашеский образ жизни на протяжении 11 лет. Но ученики все-таки уговаривают его вернуться к преподавательской деятельности, и аль-Газали вновь начинает преподавать, но уже в совершенно другом русле.

Он пишет ряд работ, в числе которых «Самоопровержение философов», «Оживление религиозных наук», автобиография «Избавляющий от заблуждения». Естественные науки в те времена в арабском мире достигли значительного развития, и отрицать математику, астрономию и особенно медицину было бы безрассудно. Поэтому аль-Газали не возражает против естественных наук, он лишь утверждает, что естественные науки имеют свои границы: и математика, и физика, и медицина и другие науки имеют практическую пользу и только в этом достоинство их существования.

Однако люди, увлекаясь полезностью и доказательностью этих наук, особенно математики, переносят их способ рассуждения на познание Бога. И тогда возникает совершенно неправильное знание о Боге, возникают ереси и безбожие. Поэтому аль-Газали считает главной своей задачей критику философии, ибо именно философия приводит людей к безбожию.

Всех философов аль-Газали делит на три группы: 1) философы, утверждающие вечность мира и отрицающие существование Творца (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит); 2) естествоиспытатели, которые переносят естественно-научный метод познания на философию и все объясняют при помощи естественных причин, — это полные еретики, которые отрицают загробную жизнь, отрицают Бога; 3) метафизики, с которыми больше всего спорит аль-Газали.

К метафизикам он относит Сократа, Платона, Аристотеля, аль-Фараби и Ибн Сину.

Заблуждения метафизиков состоят в основном из трех положений. Во-первых, они говорят, что «тела не воскресают; воздаяния и наказания получают лишь души; воздаяния и наказания носят духовный, но не телесный характер». Их высказывания верны там, где утверждается существование духовных воздаяний и наказаний (таковые действительно также существуют), но неверны там, где отрицается существование телесных воздаяний и наказаний». Во-вторых, они говорят: «Всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном». Это — еще одно очевидное проявление неверия. Истина же заключается в том, что «от ведения Его не укрывается ни одна вещь, будь она величиной с пылинку, ни на небесах, ни в земле». И, в-третьих, «сюда относится также их высказывание об извечности и нетленности мира. Что-нибудь подобное не осмеливался еще утверждать ни один мусульманин. За такими высказываниями кроется отрицание атрибутов Аллаха, их утверждение, что Аллаху ведомы лишь сущности и что кроме таковых Он ничего не знает» (10, с. 415).

В противовес философам аль-Газали утверждает, что Бог всемогущ, и поэтому невозможно предположить, чтобы было какое-то совечное Ему начало, существующее самостоятельно, каким, по мнению аль-Фараби, Ибн Сины и Аристотеля, является материя. Всемогущим является только Бог, поэтому материя несамостоятельна, зависит от Бога и сотворена. Бог знает все вещи непосредственно, для этого Ему не нужно создавать какие-то универсалии, общие сущности, это излишне, ведь Бог может познавать все без всяких посредников. Поэтому аль-Газали может быть назван номиналистом: существуют лишь конкретные материальные тела, и Бог их творит непосредственно, обходясь без посредников в виде универсалий.

В арабском мире ситуация в споре об универсалиях приняла характер, противоположный той, что была в Европе. Там номиналистов преследовала Церковь, а реалисты, наоборот, отстаивали официальную церковную позицию. Реалисты-мусульмане аль-Фараби и Ибн Сина используют реализм для ограничения воли Бога, так что универсалии оказываются сущностями, препятствующими Богу познанию мира и как бы отгораживающими мир от всеведения и всемогущества Бога. И наоборот, аль-Газали — богослов-мистик, отрицающий философию, утверждает номинализм для

того, чтобы утвердить всемогущество и всеведение Бога. Поскольку Бог — всемогущ и может знать мир в его многообразии без каких-либо универсалий, то универсалий не существует, существуют лишь конкретные единичные вещи и Бог.

Однако, несмотря на такое негативное отношение к философии, аль-Газали не отрицает ее полностью и признает полезность в вопросах укрепления веры. Так, в «Книге об основах вероучения» он пишет, что хотя «доводы Корана избавляют [нас] от нужды приводить рациональные аргументы и доказательства [в пользу существования Бога]... мы, стремясь [из благочестия] к уяснению [сути вопроса] и следуя ученым-богословам, [подготовим доводы и] скажем: с точки зрения разума и здравого понимания очевидно и бесспорно, что возникшее нуждается в причине, вызывающей его возникновение. Этот мир — возникшее, следовательно, он зависит от причины, послужившей толчком к его возникновению» (11). Из этого рассуждения видно, что изучение Аристотеля не прошло бесследно.

Необычной является и концепция причинности у аль-Газали. В споре с философами-естествоиспытателями, которые объясняли все естественными причинами, аль-Газали утверждал, что естественных причин не существует, ибо есть лишь одна причина всего — это Бог. Материя не обладает способностью к движению, и поэтому все причинно-следственные связи между материальными телами не существуют, они нам лишь кажутся. Бог всемогущ, Его творческая потенция также всемогуща, поэтому сотворение мира Он не ограничивает каким-то разовым актом и творит мир постоянно, таким образом, что в каждый момент он творит новый мир. Мы не замечаем нового творения, потому что оно мало чем отличается от предыдущего состояния мира, и поэтому оно кажется нам изменением, вызванным предыдущим его состоянием. На самом деле это новое состояние мира не имеет никакого отношения к предыдущему, а является новым творением Бога. Все в мире зависит от воли Бога, нет никакой свободы, нет никакой случайности.

Философия, имеющая ограниченную область знания, не имеет никакого отношения к Богу, человек не может иметь разумного знания о Боге. Бог, конечно же, имеет знание о Самом Себе, но оно не похоже на наше знание. Это знание — сверхразумно. И поэтому человек, удостоенный Богом созерцания Его, может видеть Бога лишь в сверхразумном мистическом экстазе.

Ибн Рушд

К XII в. арабский мусульманский мир значительно расширяется, к этому времени завоевывается уже и север Африки, и Испания. Идеи мусульманских мыслителей через Испанию, тесно связанную с остальной Европой, начинают проникать в умы образованных католиков. Особенно сильное влияние на умонастроения католической Европы оказал Ибн Рушд (1126—1198). Более известна латинская транскрипция его имени — Аверроэс.

Он родился в знатной семье в Кордове на территории нынешней Испании. Изучал множество наук: право, литературу, медицину, математику, философию и мусульманское богословие. Был приближен к Кордовскому халифу, который отметил незаурядные способности Ибн Рушда в области философии. По заданию халифа Ибн Рушд прокомментировал все трактаты Аристотеля, кроме «Политики», а также «Государство» Платона и трактат «О разуме» Александра Афродисийского. Однако в 1195 г. начались гонения на философов, и халиф под воздействием общественного мнения изгнал Ибн Рушда в небольшое еврейское селение, но потом вернул его к своему двору, так что последние месяцы своей жизни Ибн Рушд провел опять при дворе халифа.

Ибн Рушд настолько блестяще прокомментировал трактаты Аристотеля, что в арабском мире и на средневековом западе Аверроэса часто называли просто Комментатором. Ибн Рушд утверждал, что Аристотель достиг пределов человеческой мудрости, и основная задача современных философов — это комментирование Аристотеля и истолкование его философии. Как говорили современники Аверроэса о нем: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс объяснил Аристотеля».

Аверроэс настолько хорошо знал Аристотеля, что первым усомнился в авторстве «Теологии Аристотеля»; не будучи уверен в авторстве Аристотеля, он не стал комментировать эти трактаты, увидев их противоречие с работами Стагирита. Поэтому перипатетизм Ибн Рушда наиболее чист и последователен. Основная его работа — «Опровержение опровержения», в которой он опровергает «Опровержение философов» аль-Газали. На русском языке есть еще одна небольшая, но существенная работа «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией».

Роль философии, по Аверроэсу, состоит в познании Бога: «Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в

исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально» (9, с. 171). «Но возжелавшим познать Аллаха, благословенного и всевышнего, и его творения посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности]» (9, с. 172).

Ибн Рушд, следуя Аристотелю, строит классификацию доказательств и утверждает, что существует всего три вида умозаключений: 1) аподиктические, или собственно научные; 2) диалектические, т.е. более или менее вероятные, и 3) риторические, дающие лишь видимость объяснения. Соответственно этому существует и три класса людей: аподиктики, диалектики и риторики. Аподиктики составляют меньшинство, это интеллектуальная элита, стремящаяся к истине, обладающая истинно научным методом познания. Гораздо больше тех, кто имеет диалектическое, вероятностное, близкое к истине знание, большинство же людей относятся к типу риториков, довольствующихся поэтическими и метафорическими псевдообъяснениями. К третьему виду относится большинство простых верующих, для которых какое-нибудь связно сказанное слово или образ является объяснением и успокаивает их. К числу диалектиков относятся современные Ибн Рушду теологи, в том числе и аль-Газали. Аподиктиков же меньшинство, и из арабского мира Ибн Рушд называет аль-Фараби и Ибн Сину.

Предмет познания у философии и у религии один и тот же, и поэтому противоречия между ними не существует, оно возникает в силу того, что люди не умеют пользоваться правильным методом познания. Из-за того, что богословы используют свой диалектический псевдометод, и возникают расколы и секты. В действительности познание Бога возможно путем чисто аподиктического научного знания. Философский способ познания более адекватен своему предмету, чем религиозный.

Истина изложена в священных книгах Корана, но в Коране, по утверждению Ибн Рушда, существует два смысла: внешний (бук-

вальный) и внутренний (аллегорический). Для получения псевдознания о Боге достаточно довольствоваться буквальным смыслом изложенного в Коране, но часто этот смысл дает лишь диалектическое и даже риторическое знание. Возникает масса противоречий, и их надо решать, находя внутренний смысл того, что сказано Аллахом через своего пророка в Коране. Аллегорический смысл доступен лишь аподиктикам, а риторикам и диалектикам — внешний смысл. Аподиктики вскрывают противоречия в Коране путем аллегорического толкования различных высказываний. Большинство верующих, неспособных к аподиктическому знанию, должны верить этим толкованиям. Более того, неподготовленным нельзя говорить об аллегорическом толковании, ибо они не поймут его, что чревато опасными последствиями. «Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию» (9, с. 189). И поэтому «следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует запрещать аподиктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподиктическими книгами, и легче, поскольку с аподиктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков» (9, с. 190).

Одним из основных вопросов философии, по мнению Аверроэса, является вопрос о вечности мира. По мнению аль-Газали, основного противника Аверроэса, учение о вечности мира приводит к атеизму, поскольку Творец в этом случае не нужен. Ибн Рушд возражает на это, утверждая, что наоборот, предположение о сотворенности мира приводит к разного рода противоречиям, приводящим к неправильному пониманию Бога. Во-первых, утверждает он, если предположить, что Бог творит мир, то, следовательно, у Бога чего-то недостает, что умаляет Его собственную природу. Во-вторых, если мы истинно считаем, что Бог вечен и воля Бога также вечна, то непонятно, откуда берется начало мира? И если Бог вечен и неизменен, то откуда в мире изменения? Поэтому истинное знание о Боге, по мнению Ибн Рушда, наоборот, предполагает совечность мира и Бога.

Бога Аверроэс мыслит так же, как Аристотель, т.е. как перворазум и перводвижитель, как существо, мыслящее само себя и приведшее мир в движение посредством первого толчка. Бог мыслит только Себя, и в этом Ибн Рушд оказался наиболее последовательным аристотеликом, в отличие от Ибн Сины, который утверждал, что кроме Себя Бог мыслит еще и всеобщее. По мнению Аверроэса, Бог знает лишь Сам Себя, Он не знает не только единичного, но и всеобщего. Поэтому мир максимально независим от Бога, материя есть самостоятельное начало и является источником всех изменений.

В вопросе об универсалиях Ибн Рушд не соглашался как с мнением аль-Газали, который отрицал объективность материи и объективность формы, так и с мнением Ибн Сины, который утверждал пассивность материи и активность формы. Аверроэс утверждает конкретность единичной формы и единичной материи, конкретность каждого единичного предмета, и возражал Ибн Сине в том, что универсалии существуют до вещей. Универсалии существуют только в материи. Они существуют в материи всегда, но потенциально, и актуализировать их может своим актом Бог. Не соглашался Ибн Рушд и с трактовкой причинности аль-Газали. Ибн Рушд утверждал, что причинность существует объективно, а не кажется нам. В качестве доказательства этого Ибн Рушд выдвигал положение, что мир существует в Боге как единое целое, в котором каждые части связаны друг с другом. Бог дает миру гармонию, порядок, из которых и вытекает причинно-следственная связь в мире, а она исключает любую случайность и любое чудо.

Иначе, чем аль-Газали, понимал Ибн Рушд и душу человека. Вслед за Аристотелем Аверроэс утверждал, что душа — это форма тела, и поэтому душа вместе со смертью человека также умирает. Однако умирает не вся душа, а лишь то, что было связано с телом, то есть растительная и животная души — то, что давало индивидуальность человеку. Разумная же душа не умирает, она вечна, человеческий разум подобен божественному разуму. Поэтому со смертью человека разумная душа сливается с божественным разумом, что исключает индивидуальное бессмертие человека. Индивидуального бессмертия нет, есть лишь приобщение к вечному безличному разуму.

Таким образом, общение человека с Богом невозможно, поскольку, во-первых, Бог не видит человека, не может его познать как некоторую индивидуальность, а, во-вторых, человек не может

возвыситься до Бога посредством своих собственных чувств, ибо эти чувства имеют другую сущность, небожественную, и связаны лишь с человеческим телом.

Правда, Ибн Рушд в своем экзотерическом учении был гораздо более лоялен по отношению к мусульманской религии и утверждал, что, несмотря на действительную ложность учения о бессмертии, не нужно говорить об этом народу, ибо народ этого не поймет и впадет в полный аморализм. Религия в том виде, в каком она существует, действительно, истинна и нужна, но лишь постольку, поскольку держит народ в узде. Истинный философ, аподиктик, может возвыситься над обычными религиозными представлениями до познания истины, а пророки, в том числе и Мухаммед, — это обычные люди. Они всего лишь проповедники нравственных положений для народа и не находятся выше философов. Эти люди только помогают держать народ в рамках нравственных положений.

§ 10. КАТОЛИЦИЗМ В XIII ВЕКЕ

В католическом мире в XIII в. происходят достаточно серьезные события, которые привели к значительным изменениям и в богословии, и в философии. Это связано в том числе с тем влиянием, которое оказали идеи арабских мыслителей, прежде всего Аверроэса. Кроме того, в XIII в. на территории Южной Франции и в Испании возникают различные еретические движения — катаров, альбигойцев. Для борьбы с этими ересями организуются монашеские ордена.

Орудием борьбы с ересью альбигойцев стал орден доминиканцев, основанный Домиником Гусманом (1170–1221). По имени Доминика орден и получил свое название. Главной задачей этого ордена являлась борьба с ересями: сначала с ересью альбигойцев, а затем и с ересями вообще. Под влиянием доминиканцев для борьбы с ересями была организована и папская инквизиция. Доминиканцы иронически называли себя «псами Господними» (игра слов: *domini canes* — «псы Господни»).

Другой монашеский орден, возникший приблизительно в то же время, основывается Франциском Ассизским (1182–1226). Главной задачей орден считал возвращение к идеалам и нормам первоначальной Церкви, в первую очередь отказ от стяжательства. Поэтому францисканский орден назывался нищенствующим орденом,

а монахи ордена — нищенствующими монахами. В дальнейшем орден францисканцев, как и орден доминиканцев, был включен в жесткую иерархическую структуру католической Церкви.

В самом начале XIII в., в 1200 г., основывается Парижский университет, ставший центром светского и богословского образования в Европе. После создания Парижского университета система образования начинает сильно прогрессировать. Светское образование отделяется от церковного. Во всех университетах существовал факультет искусств (имеется в виду семь свободных искусств — тривиум и квадривиум). Не окончив этот факультет, нельзя было продолжить образование на одном из трех факультетов: медицинском, юридическом и теологическом. Поскольку главной дисциплиной, преподававшейся на факультете искусств, была диалектика (философия и логика), то он часто назывался философским.

Теологический факультет Парижского университета был наименее многочисленным и наиболее престижным. Но со временем именно философский факультет привлечет к себе наибольшее внимание.

Активизируется и переводческая деятельность. Благодаря тесному соседству с арабским миром появляются переводы трудов Аверроэса, аль-Фараби и Ибн Сины, а также произведения античных философов, которые не были известны в Западной Европе. Переводятся произведения Аристотеля, Платона, Плотина. Аристотель до этого был известен главным образом как автор логических трактатов. Теперь же появляются переводы «Метафизики», работ по физике и этике. Аристотель становится известным уже в полном объеме, его знают даже больше, чем в арабском мире, т. к. появляется и «Политика», неизвестная арабам.

Благодаря распространению работ Аристотеля в Европе создалась очень серьезная ситуация в философии с соответствующими выводами в богословии. Многие годы в различных учебных заведениях студентов учили мыслить по аристотелевским логическим трактатам, не подозревая, что у Аристотеля есть и собственные работы по философии и физике. Наконец они получили возможность ознакомиться с учением о природе того философа, на работах которого учились правильно мыслить! Ведь, как пишет Э. Жильсон, «физика Аристотеля, даже фальсифицированная с помощью неоплатонизма, давала для объяснения природы набор столь гибких и плодотворных понятий и принципов, что отказаться от нее добровольно не был готов никто. Эта физика могла вызывать бес-

покойство или оказаться трудной для изучения, но она была на самом деле единственной систематической физикой, существовавшей в то время. Впервые — и сразу — люди Средневековья обрели полное объяснение явлений природы. Фундаментальные понятия, лежавшие в основе этого объяснения, они находили в трактатах по астрономии, физике и медицине, распространение которых невозможно было остановить»¹. И что же они узнали у Аристотеля? То, что мир вечен, что душа смертна, а бессмертен лишь разум, что Бог не знает ничего о нашем мире и т.п. И поэтому философы — последователи Аристотеля стали полагать, что в религиозном познании разум стоит выше, чем вера, т.е. с помощью своих рациональных доводов начали опровергать доводы католической Церкви, в частности, отвергать индивидуальное бессмертие, сотворение Богом мира из ничего и т.д.

Очевидно, что Церковь не могла спокойно терпеть такие нововведения. В 1210 г. Парижский Собор запретил под страхом отлучения от Церкви распространять естественную философию Аристотеля и комментарии к ней. Разрешалось лишь изучать логические трактаты Аристотеля, «Метафизика» (в это время уже переведенная с греческого на латинский), «Физика» и другие физические работы запрещаются. Но тем не менее интерес к Аристотелю не исчезал. Поэтому 23 апреля 1231 г. папа Григорий IX создает комиссию по изучению наследия Аристотеля, которой поставлена задача очистить произведения Аристотеля от ошибочных положений и найти в них истинные.

§ 11. ЛАТИНСКИЙ АВЕРРОИЗМ. СИГЕР БРАБАНТСКИЙ

Такая ситуация приводит к серьезному философскому и богословскому кризису в западном мире. Ситуация во многом была обусловлена деятельностью магистра факультета искусств Парижского университета Сигера Брабантского (ок. 1240 — между 1281—1284 гг.). Сигер Брабантский был одним из наиболее последовательных и активных проповедников идей Ибн Рушда и Аристотеля, и основанная им школа получила название Латинского аверроизма.

Перу Сигера Брабантского принадлежат несколько работ, в числе которых «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин», «Вопросы о разумной душе». Аверроизм Сигера Брабант-

¹ Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004. С. 293—294.

ского не понравился епископату католической Церкви, и в 1270 г. положения Сигера Брабантского осуждаются. Вначале епископ Этьен Тампье осудил 13 тезисов. Сигера уволили с философского факультета Парижского университета, и он основал параллельный факультет искусств, который также был популярным среди студентов. Потом осуждается гораздо более полный список в количестве 219 тезисов, правда, там были не только тезисы Сигера Брабантского, но и Аверроэса, Авиценны, а также Фомы Аквинского. Сигер Брабантский хочет найти правду у папы римского, едет в Рим, но при тайных обстоятельствах его убивают. Говорят, что убил его некий сумасшедший из папского окружения.

Кроме Сигера, к этому движению принадлежали такие философы, как Боэций Дакский, Жан Жанденский и др. Латинские аверроисты развивали многие положения, высказанные их арабским предшественником. Как видно из заглавия одной из работ Сигера Брабантского, они также утверждали вечность мира, и главное, что беспокоило латинских аверроистов, — это проблема соотношения философии и религии, разума и веры. Оказывается, с точки зрения аверроистов, что истины философии и истины религии необходимо противоречат друг другу. Это противоречие не говорит еще о том, что одна из этих дисциплин должна уступить место другой. И философия приводит к истине, и христианство говорит об истине, и то, что эти истины различны, говорит о том, что истина существует в двух видах (так называемая *концепция двух истин*).

Известный католический философ и богослов Этьен Жильсон утверждает, что в чистом виде концепцию двух истин ни у одного из средневековых мыслителей найти нельзя, эта концепция есть некоторое упрощение и адаптация к нашему современному сознанию. По мнению Жильсона, Сигер может быть назван трагической фигурой. Дело в том, что философия в том виде, в котором Сигер почерпнул ее у Аверроэса, т.е. аристотелевская философия, с логической убедительностью доказывает справедливость вполне определенных положений. А христианство с той же убедительностью доказывает истинность совершенно других положений. И как примирить одни положения с другими — Сигер не знал.

С одной стороны, разум говорит, что мир существует вечно, душа смертна, Бог мир не творит, а является просто первотолчком и т.д., а с другой — христианство учит нас верить в личное бессмертие, в сотворенность мира, в Бога-творца. Поэтому он понимает, что человек слаб и не может своими силами дойти до всей истины, и

полагает, что принимать нужно обе истины, нравится это нам или не нравится.

Однако в XIII в. Церковь считала, что Сигер проповедует антихристианские положения, следующие из аристотелевской философии, — что мир вечен, душа человека есть форма тела и поэтому умирает со смертью тела. Так, о душе Сигер пишет в работе «Вопросы о разумной душе»: «Разумная душа всегда, пока существует, совпадает в своем бытии с актом тела... Из тех [действий], которые она совершает, находясь в теле, не очевидно, что она полностью отделима от тела, ибо, как уже известно, никакого действия она не может произвести, согласно своей природе, без тела и [чувственных] образов» (14, с. 247). Взгляды Сигера о Боге также являются скорее аристотелевскими, чем христианскими: Бог не есть творец мира, Он подчиняется необходимости разума, и поэтому у Него нет свободной воли, Он не знает ничего о мире, а познает лишь Себя, так что молитвы людей к Богу оказываются бессмысленными. Аверроисты отрицали и троичность Бога, и воплощение второй ипостаси Бога Слова, и искупление Иисусом Христом человеческих грехов. Поэтому и последовало осуждение учения Сигера. Среди 13 тезисов, осужденных епископом Тампье, следующие положения:

- разум всех людей — один и тот же и един;
- неверно или не соответствует истине положение: единичный человек познаёт;
- воля человека желает или делает выбор на основе необходимости;
- все, что происходит в этом мире, подчинено власти небесных тел;
- мир вечен;
- первого человека не было никогда;
- душа — форма человека, она гибнет, когда разрушается тело;
- душа, отделенная после смерти от тела, не страдает от плотского огня;
- свободная воля — потенция пассивная, а не активная, и потому по необходимости ею движет то, к чему можно стремиться;
- Бог не познает единичных вещей;
- Бог не познает того, что отлично от Него Самого;
- действия людей не направляются Божественным провидением;
- Бог не может дать бессмертие или нетленность преходящей и телесной вещи (см.: 15, с. 251).

По мысли латинских авероистов, Бога нужно понимать как аристотелевский Ум, который может мыслить лишь самое достойное, т.е. Себя. Единичных чувственных предметов Бог не знает и не мыслит, поэтому бессмысленно богослужение и молитва, ведь Бог все равно нас не слышит. Все в мире подчинено причинно-следственным связям. Их можно видеть при помощи небесных светил, которые обладают огромным влиянием на весь мир. Человек бессмертен не как личность, а лишь как разум, который после смерти сливается с разумом Божественным.

Однако далеко не все относились к Сигеру негативно. Через несколько десятков лет Данте Алигьери в «Божественной комедии» описывает рай, где обитают католические святые, и помещает в него виднейших философов — Бонавентуру, Альберта Великого, Петра Ломбардского, Исидора Севильского и др. Среди них он вместе с Фомой Аквинским называет и его противника, Сигера Брабантского, упоминая, что это именно тот, «что читал в Соломенном проулке в оны лета и неугодным правдам поучал» (Бож. комедия. Рай, 10, 136–138).

§ 12. АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ

Одним из первых, кто понял истинность многих научных и философских положений Аристотеля, был Альберт Великий (Альберт из Большетедта). Он родился в 1193 (по другим данным — в 1206) году и умер в 1280 году. Долгое время преподавал в Кельнском и Парижском университетах, был руководителем доминиканского ордена в Германии. Альберт Великий изучал теологические и метафизические работы Аристотеля и впервые ввел в обиход и сами работы Аристотеля, и многие термины, которые впоследствии стали основными философскими терминами в западном мире.

Он написал множество работ, современное издание насчитывает около 38 томов, среди которых очень много естественнонаучных работ, во многом основывающихся на идеях Аристотеля. Благодаря тому, что Альберт Великий писал работы практически по всем областям знаний (по философии, естественным наукам, этике и др.), он получил прозвище «всеобъемлющего доктора» (*doctor universalis*). Альберт исходил из того, что между разумом и верой не может быть противоречия и поэтому нужно четко разделять области познания веры и разума: «Когда между ними [философией и Откровением] нет согласия, то в том, что касается веры и нравс-

твенности, нужно больше верить Августину, чем философам. Но если бы речь зашла о медицине, я больше поверил бы Гиппократу и Галену; а если речь идет о физике, то я верю Аристотелю — ведь он лучше всех знал природу»¹. Отныне многие аристотелевские положения начали входить в католический обиход, в частности аристотелевский «перводвигатель» стали спокойно ассоциировать с Богом-Творцом. В 1901 г. Альберт Великий был канонизирован католической церковью.

§ 13. Фома Аквинский

Жизнь и произведения

Однако решающую роль в ассимиляции аристотелевских идей католической Церковью принадлежит другому доминиканскому монаху — Фоме Аквинскому (1225 или 1226 — 7 марта 1274). Родился он в Неаполитанском королевстве, в замке Роккасекка близ городка Аквино. Отец Фомы Аквинского был знатный феодал, рыцарь. С пяти лет Фома учится в бенедиктинском монастыре в Монте-Кассино до 14 лет. После этого некоторое время учится в Неаполе. У Фомы Аквинского растет желание стать монахом доминиканского ордена. Родители препятствуют, поскольку ему предлагают должность аббата монастыря в Монте-Кассино, от которой он отказывается. Был даже серьезный семейный скандал, Фому заключили на год под арест в домашнем замке. В конце концов Фома становится доминиканским монахом, и доминиканцы посылают его учиться в Парижский университет. В 1245 г. он едет в Париж, до 1248 г. учится в Парижском университете, слушает Альберта Великого. Альберт замечает талантливого ученика, направляет его в Кельн, и там они вместе основывают центр по изучению теологии. Еще четыре года Фома Аквинский учится в Кельне у Альберта Великого, в 1252 г. едет в Париж, где преподает до 1259 г. Папа Урбан IV вызывает Фому Аквинского в Рим, там он живет до 1268 г. и преподает в доминиканских школах Италии. В 1269 г. он опять отправляется в Париж. Поскольку в это время в Париже аверроисты во главе с Сигером Брабантским приобрели достаточно сильное влияние, то Фома Аквинский получает послушание от доминиканского ордена опровергнуть их и построить истинно католическое аристотелевское учение. В Париже Фома

¹ Цит. по: Жильсон Э. *Философия в средние века*. С. 385.

Аквинский живет до 1272 г., после чего он опять возвращается в Неаполь. В 1274 г. Фома Аквинский отправляется на знаменитый униатский собор в Лионе, но по дороге умирает. В 1323 г. Фома Аквинский канонизирован. Прозвище Фомы Аквинского — «ангельский доктор» (doctor angelicus).

Фома Аквинский написал большое количество работ, трудолюбие его и плодовитость поражают. Среди его работ можно выделить комментарии к различным книгам Библии, к «Сентенциям» Петра Ломбардского, к книгам Боэция, «Божественным именам» Дионисия Ареопагита, «О причинах» Прокла и к работам Аристотеля. Вышла полемика в Парижском университете времен борьбы с аверроистами под названием «Спорные вопросы» и небольшие философские трактаты: «О существовании и сущности», «О вечности мира против ворчунов» (под ворчунами подразумеваются августинианцы), «О единстве разума против аверроистов». Заглавие отсылает нас к работе Альберта Великого «О единстве разума против Аверроэса».

Особо можно выделить две знаменитые работы Фомы Аквинского. Первая — «Сумма истины католической веры против язычников», или просто «Сумма против язычников». Три книги носят философский характер, поэтому работа часто называется «Сумма философии». Вторая фундаментальная работа — «Сумма теологии». Она написана Фомой в последние годы жизни и считается неоконченной. В этих работах Фома Аквинский продемонстрировал во всем блеске свой знаменитый схоластический метод.

Предмет философии

Фома Аквинский, приступая к исследованию любой проблемы, начинает с того, что излагает все возможные точки зрения, в том числе и нелицеприятные для католической Церкви. В этом плане у него существует строгая схема: начинается как бы тезис: «Говорят, что...», и далее излагается точка зрения, неприемлемая для католической Церкви. Потом Фома Аквинский излагает существующее возражение: «Однако существует мнение, что...», и далее излагается известное возражение. После этого Фома Аквинский, суммируя приведенные возражения и добавляя к ним свои, излагает истинный взгляд по данному предмету.

Этот метод Фомы Аквинского надолго закрепится в западном схоластическом мире, его строгое отношение к мышлению перейдет через схоластику и в философию нового времени. Отголоски

этой философии мы увидим в философии и Декарта, и Спинозы, у которых ясность и точность будут считаться основными критериями истинности философии.

Основные проблемы для Фомы Аквинского, как он пишет об этом в самом начале «Суммы теологии», делились на три группы. В первую очередь это Бог, первый предмет философии, который составляет общую метафизику. Второе направление философии — это движения разумных сознаний к Богу, т.е. этическая философия. И третий раздел — это Христос как путь, ведущий нас к Богу, т.е. учение о спасении.

Философский аспект имеют первые два раздела, поэтому мы на них и остановимся. Вопрос об отношении богословия и вообще религии к философии как науке был для того времени наиболее острым. Фома считает, что философия есть служанка богословия и существует она для того, чтобы помогать людям усваивать истины христианства. Богословие самодостаточно, но некоторые его истины могут быть усвоены человеком при помощи естественно-научного и философского знания. Поэтому богословие использует философию и науку, чтобы более доходчиво, наглядно, убедительно показать человеку истины христианского учения. Это — следствие того, что человек имеет несовершенный ум, который не может привести человека непосредственно к богопознанию.

Фома Аквинский разделяет богословие и науку по разным принципам. Теология черпает свое знание из откровения, а наука — из чувств и разума. Предмет у теологии и философии один, различны лишь методы познания. Науки бывают высшие и низшие. Высшая наука — та, которая черпает свои знания из некоторых общих принципов, а низшая основывается на высшей науке. Из наук естественных к высшим наукам относятся арифметика и геометрия, поскольку они основываются на некоторых очевидных аксиомах. Среди низших Фома отмечает, например, теорию перспективы, основанную на геометрии, и теорию музыки, основанную на арифметике. Такая же классификация приводится Фомой Аквинским и в отношении богопознания. Есть высшая наука, но этой наукой владеет лишь Бог. Только Бог знает Сам Себя полностью и совершенно. И есть наука низшая, основанная на божественном знании, эта наука — богословие. Богословие черпает свои положения из высшей науки, откровения, но поскольку человек не может своим умом постигнуть Бога, то основные принципы, которые берет богословие, это принципы, которые сам Бог дает нам в Своем

откровении. Поэтому богословие основывается на божественном откровении, в первую очередь на Священном Писании.

Хотя предмет у наук и теологии один, но метод, которым изучается и исследуется этот предмет, разный. Теология и наука исследуют один и тот же предмет, но разными методами. Так же, как землю можно исследовать и астрономическими, и физическими методами. Однако если астроном исследует землю, используя метод математический, то физик использует метод чувственного познания. Но это не означает, что результаты, которые достигнут эти ученые, будут отличаться по своей истинности. Наоборот, они будут друг друга дополнять, и если между ними возникнет противоречие, то следует отдать предпочтение более высшей науке перед низшей.

То же самое можно видеть и в отношении истин, которые постигаются в богословии. Поскольку предмет богословия и философии один и тот же, лишь методы разные, то о предметах, с которыми имеет дело богословие, можно размышлять. То есть и философия и теология могут размышлять о Боге, используя разный метод. Богословие использует метод откровения, а философия — метод рационального познания, и философия благодаря своим методам может доказать истинность некоторых положений христианской религии. К таким истинам относится факт существования Бога, бессмертие души, сотворение мира, единство Бога, единичность Бога. Однако божественное знание и божественная природа настолько превосходят человеческие способности, что и здесь существует предел. Так что философия не может доказать существование Пресвятой Троицы, воплощение Иисуса Христа, искупление Иисусом Христом человеческих грехов, грехопадение и многие другие догматы, которые познаются лишь верой.

Из этого не следует, что эти догматы противоразумны. Наоборот, поскольку многие положения христианства могут быть доказаны, а многие — не могут, то говорит это о том, что эти догматы не противоразумны, а сверхразумны. Они не противоречат разуму, а превосходят его. Поэтому наука не противоречит религии, а если и возникает кое-где противоречие некоторых научных положений христианским догматам, то, памятуя о том, что философия есть служанка богословия, мы должны отдавать предпочтение христианству перед наукой. Таким образом, наука не отвергается Фомой Аквинским. Наука приобретает подчиненную роль, причем эта роль такова, что теология всегда может контролировать истины, которые открываются наукой. Если эти истины противоречат

христианским положениям, то Церковь должна поправить науку и указать ей на более истинную точку зрения.

Отличие философского метода от богословского состоит в том, что философ и богослов по-разному идут к предмету своего исследования. Если богослов принимает бытие Бога за очевидную данность и, исходя из этой очевидной данности, спускается к чувственному миру и объясняет все явления мира, то философ, наоборот, идет не от более очевидного по сути, как богослов, а от более очевидного по познанию. Более очевидным по познанию является то, что окружает человека в этом мире. Поэтому философ идет от факта существования чувственного мира и затем восходит далее и далее к вершине, к цели существования и познания, к Богу. Поэтому задача философа состоит в том, чтобы правильно показывать и доказывать существование Бога исходя из данных чувственного мира, т.е. философия является прежде всего естественной теологией.

Доказательства бытия Бога

Доказательства бытия Бога, таким образом, становятся одним из основных предметов философии. Фома Аквинский предлагает пять доказательств бытия Бога. Все эти доказательства носят характер рассуждений, восходящих от мира к Богу. Эти доказательства возможны, поскольку, как говорит Фома Аквинский, все в мире связано причинно-следственной связью. Поэтому если мы видим лишь следствия, но не видим ее причины, но знаем, что ничто не бывает без причины, то, видя следствие, мы можем заключить о существовании его причины и, познав следствие, можем познать некоторым образом причину.

Фома Аквинский отвергает онтологическое доказательство существования Бога по следующей причине: заключать от разума, от понятия к бытию, в принципе правомочно, однако мы не можем делать вывод о бытии Бога, потому что бытие Бога отличается от нашего бытия. Во-первых, бытие Бога превосходит наше бытие, а во-вторых, Бог обладает бесконечным количеством атрибутов. Поэтому для того, чтобы разум имел возможность прийти к бытию Бога, обладающего бесконечным количеством атрибутов, то разум должен быть также бесконечным. Человеческий разум, увы, не бесконечен, поэтому онтологическое доказательство бытия Бога доступно лишь для Самого Бога. Для человека это не доказательство.

Опровержение онтологического доказательства Фомой Аквинским сыграло и некоторую социальную роль. Дело в том, что в то время в западном католическом мире были весьма популярными различные еретические гностические учения, отрицавшие необходимость Церкви для спасения человека и познания Бога. И онтологическое доказательство, по мнению Фомы Аквинского, могло оттолкнуть человека от Церкви, показать ему, что возможно богопознание и богоуподобление через свою собственную душу, через свое познание.

Фома Аквинский предлагает пять других доказательств. Практически все они восходят к Аристотелю. Поскольку изложение их в «Сумме теологии» не занимает много места, приведу их так, как формулирует их сам Фома.

Первое доказательство бытия Бога — кинетическое: «Первый и наиболее очевидный путь — это доказательство от движения. Ведь несомненно, да и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире иные вещи пребывают в движении. Но все, что движется, приводится в движение чем-то другим; ибо ничто не движется, если только в возможности (потенциально) не устремлено к тому, к чему оно движется, движущее же может лишь постольку, поскольку оно существует в деятельности (актуально). Ведь двигать — значит приводить нечто от возможности к действительности. Но ничто не может быть приведено от возможности к действительности иначе, как через посредство того, что уже актуально. Так, горячее в действительности, каковым является огонь, приводит древесину, которая горяча лишь в возможности, в состоянии актуально горячего, а это и есть ее (древесины) изменение и движение. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь и в одном и том же отношении была одновременно и актуальной, и потенциальной; она может быть таковой только в различных отношениях. Ибо то, что горячо в действительности, не может быть в то же самое время и горячим в возможности, но лишь в возможности холодным. Поэтому невозможно, чтобы в одном и том же отношении и одним и тем же образом одна и та же вещь была одновременно и источником, и субъектом движения, т.е. самодвижущейся вещью. Следовательно, все движущееся необходимо движется чем-то другим. И если движущий движется сам, то, значит, и его самого движет что-то другое, и это другое — таким же образом. Но этот [ряд] не может идти в бесконечность, ибо тогда не будет первого двигателя, и, следовательно, никаких двигателей вообще; ибо вторичные дви-

гатели движут лишь постольку, поскольку движимы первым двигателем, подобно тому, как и посох движет постольку, поскольку движим рукой. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первому двигателю, который уже не движим ничем; и каждому ясно, что это — Бог» (16, с. 25).

Достаточно длинная и насыщенная аристотелевскими рассуждениями цитата, которую можно сформулировать более кратко. «Поскольку все, что движется, приводится в движение чем-то еще, то должен необходимо существовать некий перводвигатель». Но для этого сначала необходимо доказать первое положение, что все, что движется, приводится в движение чем-то другим. Фома Аквинский доказывает это положение, используя аристотелевский принцип о невозможности быть и не быть одним и тем же, т.е. движущимся и приводящим в движение. А с другой стороны, необходимо доказать и существование перводвигателя, и это Фома Аквинский также доказывает. Доказывает тем, что необходимо некоторое движущее начало, само недвигающееся, как это говорит и Аристотель.

Свои следующие доказательства Фома излагает в «Сумме теологии» весьма кратко, гораздо подробнее останавливаясь на них в «Сумме против язычников» (см.: 17, с.73—91). Поэтому просто процитируем и остальные его рассуждения:

«Второй путь — [это путь, вытекающий] из природы действующей причины. В чувственном мире мы наблюдаем [определенный] порядок действующих причин. И нет (да и быть не может) такого случая, когда бы вещь была действующей причиной самой себя; ибо тогда она бы предшествовала самой себе, что невозможно. Также нельзя уводить действующие причины в бесконечность, ибо в упорядоченной последовательности действующих причин первая есть причина промежуточной, а промежуточная — причина последней, причем промежуточных причин может быть как несколько, так и только одна. Затем, устраняя причину, мы устраняем и следствие. Поэтому если бы в причинном [ряду] не было первой причины, то не было бы ни последней, ни какой-либо промежуточной причины. И если бы было возможно, чтобы [ряд] действующих причин уходил в бесконечность, то не было ни первой действующей причины, ни последнего следствия, ни каких бы то ни было промежуточных причин; все это — очевидно ложное [предположение]. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом.

Третий путь исходит из [понятий] возможности и необходимости и пролегает следующим образом. В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечно, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет. Поэтому если бы все могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит, даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не все сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но все необходимо-сущее либо необходимо через иное, либо нет. Однако невозможно, чтобы ряд причинно обуславливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обуславливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом.

Четвертый путь исходит из неравенства степеней [совершенства], обнаруживаемых в вещах. [В самом деле], мы видим, что есть вещи более, а есть и менее благие, истинные, достойные и т. п. Но «более» или «менее» говорится о вещах, в той или иной мере приближенных к [некоему своему] пределу; так, более горячей называют вещь, более приближенную к самому горячему. Поэтому [необходимо] есть нечто абсолютно истинное, наилучшее и достойнейшее и, следовательно, обладающее наипревосходнейшим бытием; ибо, как сказано во 11-й книге «Метафизики», что превосходнее по истине, превосходнее и по бытию. Но обладающее неким свойством в наибольшей мере есть причина этого свойства во всех; так, огонь — предел теплоты — причина горячего [в вещах]. Таким образом, [необходимо] должна быть некая сущность, являющаяся для всего сущего причиной его бытия, блага и прочих совершенств; и ее-то мы и называем Богом.

Пятый путь идет от порядка мира. Мы видим, что действия вещей, лишенных разума, например природных тел, таковы, что устремлены к некоей цели и всегда или почти всегда ведут [к ней]

наилучшим образом. Отсюда ясно, что их целеустремленность не случайна, а направляема сознательной волей. Но так как сами они лишены разума и не могут [сознательно] стремиться к цели, их направляет нечто разумное и сознающее, так и стрела направляется лучником в цель. Следовательно, есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом» (16, с. 26–27).

Видно, что Фома Аквинский цитирует Аристотеля не просто как одного из философов, а как наивысший авторитет, чтобы подкрепить свою аргументацию. Такое отношение к Аристотелю удивительно, если вспомнить, что в это время аристотелевская философия считалась противоречащей христианству. И вот Фома Аквинский уже часто пишет не «Аристотель», а «Философ». Удивительна та смелость, даже дерзость, с которой он использует аристотелевские положения. Ведь в число тезисов, в которых осуждались положения Сигера Брабантского, были помещены и некоторые положения Фомы Аквинского, однако Фома не изменил своего мнения, будучи полностью уверенным в том, что разум (т.е. аристотелевская философия) не может противоречить христианству.

Метафизика

О Боге Фома Аквинский говорит во многом то же самое, что и предшествующие отцы Церкви. Так, в частности, Фома повторяет «Ареопагитики», что сущность Бога скрыта, о Нем невозможно ничего знать, поэтому лучше о Боге говорят отрицательные определения. Но мы можем знать кое-что о Боге благодаря усилению до бесконечности некоторых положительных Его атрибутов.

В отношении положительного знания о Боге Фома Аквинский говорит, что поскольку Бог вечен, то Он недвижим; поскольку в Боге нет никакой пассивной потенциальности, Бог есть чистая актуальность, чистое действие, следовательно, Бог никогда не переходит, Он нетленен. Поскольку Бог прост и един, следовательно, Он не имеет никакой сложности, следовательно, Он не есть тело. Таким образом, свою метафизику Фома Аквинский почти целиком заимствует у Аристотеля. Однако это заимствование не означает полного совпадения взглядов Фомы и Аристотеля. Ибо если главной целью Аристотеля было научное познание мира, то главной целью Фомы Аквинского является познание Бога.

Фома Аквинский согласен с Аристотелем и Платоном, что человеку доступно познание лишь общих сущностей. Единичное,

индивидуальное бытие, конкретный предмет познанию недоступен. Платон в учении об идеях и Аристотель в учении о формах утверждали, что познанию доступно лишь общее. Об индивидуальном предмете можно иметь лишь мнение, а не истинное знание. С этим согласен и Фома Аквинский, утверждавший, что то общее, о котором существует у нас знание, проявляется в конкретных индивидуальных вещах в виде их сущности, эссенции. Сущность есть у всего, у каждого индивидуального предмета, у каждой экзистенции. Сущность вещи, *essentia*, по Фоме Аквинскому, так же, как по Аристотелю, есть то, что выражено в ее определении. Поэтому, давая определение вещи, мы познаем ее сущность, но сущность еще не означает существование вещи. Сущность и существование совпадают лишь в Боге, только Бог является таким существом, в котором из сущности вытекает существование. Это совпадение достигается в Боге потому, что Бог прост. Чувственный же мир непрост, и поэтому сущность отличается от существования. В силу этого необходима причастность вещей некоторой сущности. Следовательно, сама сложность нашего мира говорит о том, что должна существовать некоторая простая сущность, которая и обеспечивает существование нашего мира.

Поскольку Бог прост и есть своя собственная сущность, то Его нельзя определить. Таким образом, Фома Аквинский как бы подводит логическое основание под отрицательную, апофатическую теологию. Сущность вещи, которую мы познаем в определении, конкретизируется и познается нами в форме. Форма выражает познаваемость вещи, ее общее содержание, родовую сущность, а индивидуальность конкретному предмету придает материальное начало. Поэтому единичная вещь есть всегда единство формы и материи. При этом действующим началом является форма, а материя абсолютно пассивна.

У Аристотеля приблизительно так же взаимодействуют форма и материя. Однако Аристотель представляется в этом случае менее последовательным, чем Фома Аквинский, ибо, утверждая, что материя является пассивным началом, Аристотель утверждает вечность первоматерии. Фома поправляет Аристотеля и говорит, что если материя пассивна, то она не может обладать самостоятельным бытием. Бытие у материи должно быть также приходящим, т.е. материя должна быть сотворена Богом.

Бог творит и материю и форму. Формы бывают материальными, соединенными с конкретными вещами, и нематериальными, бес-

телесными. Не обошел Фома Аквинский и знаменитую проблему универсалий. Как и во многих положениях, он старался положить конец бесконечным спорам. В вопросе об универсалиях Фома Аквинский высказывался так же, как Ибн Сина. Существуют три рода универсалий. Во-первых, универсалии существуют в самих вещах (*in rebus*). Эти универсалии, существующие в вещах, и составляют сущность этих вещей. Это есть непосредственная универсалия. Универсалии существуют и в человеческом уме, который путем абстрагирования извлекает при помощи активного ума универсалии из конкретных вещей, так что универсалии существуют и после вещей, *post res*. Эти универсалии Фома называет «мысленные универсалии». Но, кроме того, универсалии существуют и в Божественном уме, до вещей, *ante res*. Эти универсалии и есть идеи, или первоначальные формы, содержащиеся в Божественном уме, и лишь Бог является первопричиной всего сущего, только Он мыслит в Себе образцы всех вещей. Таким образом, Фома Аквинский примиряет позиции и крайних и умеренных реалистов, и номиналистов, утверждая, что правы все и что универсалии существуют и в Божественном уме, до вещей, и в самих вещах, и после вещей, т.е. в человеческом уме.

В то время благодаря усилиям латинских аверроистов широко обсуждалась проблема о том, познает ли Бог материальный мир. Понятно, что эта проблема имеет не только философские, но и важные религиозные следствия. Ведь если Бог не познает наш мир, не познает индивидуальные предметы, то Он не знает и каждого конкретного человека, поэтому бессмысленны и действия человека, и молитва, и само существование Церкви в этом мире.

Фома Аквинский рассматривает, как всегда, доводы аверроистов, что Бог не познает мир. Во-первых, утверждают аверроисты, единичное — материально, а материальное не может быть познано ничем нематериальным, ведь подобное познаётся подобным. Далее, единичные вещи не вечны, они существуют не всегда, поэтому их не может познать вечное существо. Следующий аргумент аверроистов: единичные вещи случайны, поэтому познание их возможно лишь тогда, когда они существуют, а когда они не существуют, знание о них невозможно. Некоторые вещи существуют потому, что они созданы конкретным человеком, поэтому как может знать Бог то, что известно лишь этому человеку? Число вещей бесконечно, а бесконечное — непознаваемо (аристотелевский аргумент). Конкретные вещи слишком ничтожны и не заслуживают

внимания Бога. Некоторые предметы заключают в себе зло, а Бог не может познавать то, чего в Нем нет.

Фома подробно останавливается на этих аргументах и утверждает, что Бог познает единичные материальные вещи в качестве причины этих вещей, поэтому, будучи нематериальным, познает материальное. Вечное существо может познать невечные предметы, как ремесленник. Бог познает невечные предметы, как творец, который творит из вечности нечто невечное. Бог существует вне времени и поэтому видит каждую вещь, как если бы она существовала всегда. Бог знает волю каждого человека, поэтому Ему известны все предметы, созданные любым человеком. Бог может познать бесконечное, Божественный разум отличается от человеческого. В мире нет ничего всецело ничтожного, потому что все создано Богом, и поэтому все в некоторой степени несет в себе идею благодати. И если что-то включает в себя зло, то это зло существует лишь потому, что существует добро. Поэтому познание зла предполагает познание добра, поэтому и зло также известно Богу.

Фома Аквинский, конечно же, разделяет августинианское и общехристианское учение о том, что все в мире совершается по Божественному промыслу. Единственное, что Фома не разделяет в учении Августина, это то, что Бог все совершает своей собственной волей. Многие события совершаются не непосредственно Божественным вмешательством, а посредством или других волей, т.е. человеческих, или посредством некоторых других естественных причин. По Своей благодати Бог дает вещественным формам возможность самостоятельного действия, которое тем не менее восходит к божественному всемогуществу.

Фома Аквинский применяет учение Аристотеля о четырех причинах, но вносит в него существенные коррективы. Говоря о материальной причине, Фома не согласен с положением Аристотеля о вечности первоматерии. По Аристотелю, первоматерия абсолютно пассивна, является чистой возможностью, не имеет в себе никакого формального начала и потому никакой способности к действию. Фома Аквинский видит противоречие в том, что первоматерия, с одной стороны, абсолютно пассивна и является абсолютной возможностью, а с другой — что она существует вечно. По Фоме, невозможно представить себе, чтобы абсолютно пассивная первоматерия существовала вечно, ибо существовать вечно — это значит существовать самостоятельно, что подразумевает некоторую способность к действию. Если первоматерия абсолютно пассивна, то

она не имеет в себе способности к существованию, а значит должна получить ее не от себя, а от чистой действительности, каковой является Бог. Поэтому первоматерия должна быть сотворена Богом.

Творя материю, Бог творит ее всю сразу Своей доброй волей, а не вследствие Своей природы (возражение против учения об эманиции, которая предполагает, что природа Бога такова, что Он не может не творить), однако воля Бога, по Фоме, не противоречит разуму Бога. Бог един, Он прост, и поэтому воля и разум Бога есть, собственно, одно и то же. Творя материю, Бог не может творить ее в противоречии с некоторыми разумными установками. В частности, творя мир, Бог не может нарушить закон непротиворечия, как не может превратить человека в осла, потому что это противоречит собственным замыслам Бога.

Развивая эту мысль, Фома говорит, что Бог не может сделать многое, ибо в таком случае воля Бога вступала бы в противоречие с Его разумом. Бог не может, говорит Фома, изменить сумму углов треугольника, сделать бывшее небывшим, изменить Себя, уничтожить Себя, лишить человека души, сотворить другого Бога, впасть в грех и т.д.

Бог не только творит мир, но и всегда управляет им. Все в мире подчинено Божественному промыслу. Фома Аквинский не деист, каковыми будут многие ученые и философы XVII в., к чему склонялся и Аристотель, говоря о том, что Бог сообщает миру первотолчок, а далее в дела мира не вмешивается. Эту же действую концепцию исповедовали и латинские аверроисты. Однако Фома возражает и Августину, который утверждал, что Бог непосредственно управляет всем миром и всеми событиями в нем. По Фоме, существует иерархия причин, и в конце концов все сводится к высшей Божественной причине. Существуют естественные причины, и Бог действует через них. Но есть в каждом человеке и свободная причинность, и Бог может управлять миром посредством воздействия на человеческую волю, но это воздействие не противоречит свободе человека, так же как и воздействие Бога на тела не противоречит тому, что эти тела имеют и свою собственную способность к действию. Поэтому Бог творит мир и управляет миром посредством Им же созданных законов, которые являются содержимым Божественной мысли, содержатся в уме Бога.

Фома Аквинский понимает мир во многом так же, как и Аристотель, считая, что наш мир единственный, ограничен в пространс-

тве, а не бесконечен, не однороден в пространстве, а имеет строгую иерархию. Мир иерархизирован и с точки зрения пространства, и с точки зрения бытия — от абсолютно действительного бытия Бога до материи как чистой возможности. Эта абсолютная иерархизированность мира предполагает и наличие в мире некоторого несовершенства. Именно это несовершенство по сравнению с Богом и кажется людям злом. Однако зло есть лишь видимость, которую мы постигаем по сравнению с добром. Зло существует в добре, поскольку все существует в Боге, а Бог есть высшее благо, поэтому и зло существует в добре; и в той мере, в какой оно существует, зло также есть благо. Абсолютного зла — зла как носителя самого себя, как некоей субстанции — не существует, ибо таковое зло разрушило бы само себя.

Учение о человеке

Серьезную проблему для христианского богословия во все века представляла проблема человека. Августин, ассимилировав платоновскую философию в христианство, считал, что сущность человека есть его душа. Однако христианство никогда не рассматривало человека именно в платоновской традиции — что тело есть оковы, могила души. Для христианина тело так же ценно, как и душа, и человек должен прославлять Бога и в теле, и в душе. Для каждого христианина несомненно, что в день Страшного суда воскреснет каждый человек в его целостности — не только душа, но и тело.

Такая уверенность не совмещается с платоновско-августиновским учением о душе как сущности человека. Поэтому Фома Аквинский вновь обращается к учению Аристотеля, которое, по мнению Фомы, гораздо более соответствует христианскому учению, чем платоновское, ибо, по Аристотелю, сущность человека — душа, понимаемая как энтелехия тела (т.е. активное начало, превращающее возможность в действительность), поэтому душа неотделима от тела. Душа есть форма тела, т.е. его энтелехия — завершенность, актуальность. Человек, по Аристотелю, един, поэтому тело и душа не являются различными субстанциями.

На таком пути, однако, Фому Аквинского ожидает другая трудность, ибо кроме веры в воскресение во плоти каждым христианином движет и вера в бессмертие его души. Как соединить эти две концепции, казалось бы, несоединимые: веру в воскресение из мертвых и веру в бессмертие души?

Еще Альберт Великий обратил внимание на сложность этой про-

блемы. Он указывал, что душу можно рассматривать как бы двояко: как душу в себе (по Платону), а в отношении к телу — как форму. Понятно, что это решение чисто эклектическое и не соединяет платоновскую и аристотелевскую концепции гармонично.

Фома Аквинский все-таки более склонен к аристотелевской концепции: душа — это форма тела, обладающая жизненным потенциалом, но форма бессмертная. Он вносит существенную поправку к Аристотелю, потому что у Стагирита форма не может существовать вне тела, она может лишь мыслиться отдельно от тела. По Аквинскому, душа — это форма, обладающая субстанциальностью. Явный сдвиг в отношении к платонизму: Фома соглашается с Платоном в том, что своей субстанциальностью человек обязан не чему иному, как душе. Однако душа, будучи субстанцией, обладает своей энтелехией, действительностью только в единстве с телом. Поэтому субстанциально душа не существует без тела, и полной субстанцией является только целостный человек. Душа же без тела, указывает Фома, есть неполная субстанция. Тело — это не оковы души, не могила ее, а необходимое ее дополнение. Природа души такова, что она требует себе тело, чтобы им управлять. Душа есть форма тела, поэтому она актуализирует это тело, сообщает единство человеку и пребывает во всем теле целиком; нельзя сказать, что душа находится в каком-то одном органе.

Душа требует себе тело, поскольку душа — это жизненное начало. Не зря под живым существом всегда понимают существо одушевленное. Быть одушевленным и быть живым, утверждает Фома, это одно и то же. Душа есть жизненное начало, она не может существовать без того, чтобы вносить жизнь в косную материю, поэтому душа не может существовать без тела.

Главное проявление жизни — это движение и познание. Душа одушевляет тело и поэтому не является телом, она есть энтелехия (завершенность) тела. Душа не вечна. Бог творит душу для каждого конкретного человека. Душа творится Богом для конкретного тела и всегда соразмерна ему, т.е. душа есть энтелехия именно данного тела. Поэтому душа не утрачивает своей индивидуальности и после смерти тела, она остается индивидуальностью, приспособленной для конкретного тела. Душа может существовать отдельно, но это существование является ущербным, неполным, ибо душа без тела есть неполная субстанция. Душа без тела живет неполной жизнью в ожидании Страшного суда и всеобщего воскресения из мертвых, когда душа, предназначенная

для конкретного тела, вновь обретет это тело и человек вновь станет целокупной субстанцией.

В учении о человеке Фома Аквинский согласен с аристотелевским положением, что душа есть совокупность растительной, животной и разумной частей; он называет их вегетативной, чувственной и умопостигающей. В отличие от Аристотеля, Фома не видит различия между этими частями, или потенциями души, ибо душа есть субстанциальная форма тела (т.е. она дает бытие, единство телу), а потому, будучи определенным началом, не может иметь в себе несколько начал. Таким образом, согласно Фоме, у человека не три различных души, а одна, простая и субстанциальная душа. Отличие человека от животных в том, что его душа может выполнять все три функции: питательную и роста (вегетативную) и сообщать человеку страсти и ощущения (через чувственную душу), и обеспечивать рациональное, разумное познание. В этом учении Фома разделяет точку зрения свв. Григория Нисского и Максима Исповедника, также утверждавших единство человеческой души в ее трех силах¹.

Среди способностей души Фома Аквинский различает две группы: есть такие, которые совершаются без тела (мышление и воля), а есть те, которые совершаются только посредством тела (ощущения, рост, питание). Первые (мышление и воля) сохраняются и после выхода души из тела, вторые (способности растительной и животной души) остаются в душе только виртуально, т.е. потенциально, как некая возможность для дальнейшего соединения души с телом после воскресения.

Гносеология

Теория познания Фомы Аквинского также во многом построена на теории познания Аристотеля. Поскольку душа есть форма тела, а познает человек не индивидуальное, а общее, т.е. форму тела, то и душа может иметь знание о вещах. Если бы в материальных вещах не было никакой формы и они были бы полностью материальными, то не было бы и никакого познания, т.к. подобное познается подобным. Нематериальная душа может познавать только нематериальное, т.е. форму тела.

¹ Из сил души одни — питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи — к способности разумения и мышления. Растения сопричастуют только первым, неразумные животные [еще] и вторым, а люди — всем трем. Первые две силы тленны, а третья — нетленна и бессмертна (*Преп. Максим Исповедник*. Главы о любви, III, 32).

Познание всегда начинается с чувственного созерцания. Мы помним, как активно Платон аргументировал против сенсуалистической теории познания, утверждая, что она уводит к материализму и релятивизму софистов от познания истины. Фома не согласен с Платоном и считает, что чувства действительно играют активную роль в познании. Однако чувства познают лишь единичное и потому не дают того истинного знания, которое достигается умом. Ум, не будучи актом какого-то телесного органа, познает не индивидуальное, не единичное, а сущностное начало вещей. Знание о сущности возникает в результате абстрагирования от индивидуальных особенностей предмета, выделения общего свойства.

Органы чувств Фома рассматривает не как нечто однородное. Они отличаются по степени истинности. Ниже всего стоит осязание, далее идут вкус, обоняние, а выше всего слух и особенно зрение, дающее наиболее совершенное чувственное познание. После того как человек при помощи чувств получает знание о конкретных вещах, в органах чувств возникают единичные образы. Чувственный образ направляется в сферу действия внутренних чувств (это положение также заимствовано Фомой у Аристотеля). В первую очередь речь идет об общем чувстве, которое соединяет данные от различных органов чувств и дает человеку целостное видение предмета. Затем эта синтезированная картина предмета, чувственный образ помещается в памяти, и путем обработки памятью, воображением и разумом происходит полная дематериализация чувственного образа — возникает умопостигаемый образ, который становится объектом для разума.

Фома Аквинский различает пассивный и активный разум. Пассивный, или возможностный, разум называется так потому, что включает в себя возможность перехода от незнания к знанию. В нашем разуме имеется возможность обладать истиной. Пассивный разум получает знание от органов чувств, а активный разум обрабатывает эти данные, соединяя их, производя дальнейшую дематериализацию, образуя понятия — те самые универсалии, которые существуют после вещей. Соединяя понятия, человек образует суждения; связывая суждения, человек образует умозаключения и достигает истины.

Таким образом, познание начинается с чувств. Понятно, что в конце концов знание имеет нематериальную природу, ведь это есть знание о тех универсалиях, которые заключены в вещах, но тем не менее человек познает только материальное и лишь посредством

органов чувств. Поэтому человеческое знание несовершенно (ибо материя, будучи принципом индивидуации, всегда мешает человеку познавать общее), в отличие от того знания, которые имеют ангелы, ведь они познают сущность без материи и схватывают общие, сущностные черты непосредственно и сразу. Бога же человек тем более не может познавать непосредственно; Бог для человека познаваем только через Его творения, через материальный мир. Это еще раз доказывает необходимость доказательств бытия Бога космологического, а не онтологического характера.

Активный разум, при помощи которого человек обрабатывает умопостигаемые образы, существующие в его душе, есть Божественный свет. Он включает в себя некоторые доопытные, априорные принципы. Благодаря этим принципам человек может познать свою собственную душу.

Этика

Фома Аквинский классифицирует все существа на обладающие интеллектом и не обладающие таковым. Существа, которые не обладают интеллектом, всегда реализуют некоторую цель, поставленную перед ними кем-то другим, в конце концов цель, поставленную Богом. Существа же, имеющие интеллект, всегда реализуют цель, свободно поставленную ими самими.

Все существа реализуют цели — отличие лишь в том, кем эта цель поставлена. А поскольку каждая цель предполагает следующую цель, то Фома демонстрирует еще раз телеологическое доказательство бытия Бога, потому что не существует каких-нибудь абстрактных, отвлеченных целей: цель всегда предполагает другую цель и т.д. до высшей цели. Поскольку человек стремится к цели как к некоторому благу, то высшая цель есть высшее благо, поэтому мораль (т.е. следование человека к каким-нибудь целям) есть просто частный случай управления Богом нашим миром.

Главный вопрос этики Фомы сводится к вопросу о том, как разумное и свободное творение может двигаться к Богу. То, что весь мир управляется Богом и все существует благодаря Богу, — это очевидно, и задача человека — двигаться в обратном направлении, к своему Творцу.

Человек в жизни совершает различные действия, но не все эти действия являются собственно человеческими. Многие его действия могут быть названы действиями человека как животного: таковы многие страсти. Собственно человеческими являются лишь

действия свободные, разумные. «Свободное» и «разумное» для Фомы Аквинского понятия синонимичные, ибо свободным существом может быть лишь разумное существо. Это положение встречается и у отцов Церкви, например у преп. Иоанна Дамаскина. Разумность воли состоит в том, что воля может ставить перед собой некоторые цели. Поэтому мораль для Фомы Аквинского состоит в анализе того, какие цели ставит перед собой человек. Действие морально, если оно свободно; если действие не свободно, а вынужденно, то оно не может считаться моральным; тем более, если действие не просто свободно, а свободно в своем целеполагании, если человек свободно ставит перед собой какую-нибудь разумную цель. Вся мораль проистекает от высшей цели.

Всякая вещь, и человек в том числе, стремится к благу. Та степень совершенства, которая доступна каждой вещи, есть поэтому мера ее подобия Богу. Все существа, таким образом, стремятся к Богу. Поскольку бытие есть также характеристика совершенства, то все существа стремятся к сохранению своего существования. Низшие существа (животные) стремятся к сохранению самих себя, высшие — к сохранению своего вида и рода; Бог как наиболее совершенное существо стремится к сохранению всего. Однако человек отличается от других существ не только тем, что стремится сохранить свое бытие и уподобиться Богу, но и тем, что может наслаждаться Богом. Поэтому Фома ставит вопрос о том, какова природа этого блага, к которому стремится человек.

Фома предлагает три возможных решения: это благо находится или вне человека, или в самом человеке, или где-то еще. Благо не может находиться вне человека, ибо все возможные блага не отвечают критериям, которые предлагает Фома Аквинский. Так, ни богатство, ни почести, ни слава, ни власть не есть собственно блаженство, но лишь способствуют его достижению. Но не может ли благо быть внутри самого человека? Нет, внутри человека благо не может быть, потому что благо души не является верховным благом для человека, ибо человеческая душа всегда направлена к какой-либо цели, находящейся вне души. Но поскольку эта цель не может находиться вне человека, то остается третий вариант — высшее благо может находиться только выше человека. Это высшее благо, высшая цель человека, таким образом, есть всеобщее благо — Бог.

Как достигнуть высшего блага?

Человек, как известно, имеет всего три способности: чувства, знания и волю. Чувства не могут способствовать достижению бла-

га; воля может лишь испытывать блаженство. Поэтому высшее блаженство достигается только посредством интеллектуальной способности, точнее не просто интеллектуальной, а созерцательной, т.е. посредством теоретического разума (вновь вспоминаются аристотелевские категории созерцательного и практического разума). Поэтому к Богу человек может стремиться только своим интеллектуальным началом, своим разумом. Но разум конечен, несовершенен и ограничен и поэтому не может сам познать Бога. Стремиться к Богу и в конце концов познать Бога человек может только при помощи Самого Бога. Разум должен быть освящен Божественным вмешательством, человек должен получить благодать от Бога, чтобы познать Его. Именно такова жизнь святых, жизнь подвижников, именно такова конечная цель человека. Поэтому и составляет неразрывное единство мораль в этой жизни как единство всех способностей человека и высшее блаженство в жизни загробной. Поэтому и достигается такая непрерывность между нравственной жизнью на земле и блаженством человека в Царствии Небесном.

Нравственным может быть лишь существо свободное. Существо, не имеющее свободы, не может считаться нравственным, потому что от такого существа нельзя требовать ответственности за его поступки. А поскольку цели может ставить только разумное существо, то свобода может быть лишь у разумного существа, ибо свободным может быть лишь тот, кто имеет знания о своей цели. Здесь Фома Аквинский опирается на положения, высказанные не только Аристотелем, но и повторенные впоследствии Иоанном Дамаскиным и Григорием Нисским.

Человек свободен настолько, что насилия над его свободой не может совершить никто — даже Бог. Бог может изменить характер действия человека, но не может отменить саму свободу человека, ибо, отменяя свободу человека, Бог изменяет его природу и человек перестает быть человеком.

Может ли человек сам отменить свою собственную свободу? Фома Аквинский строго придерживается сократовского принципа связи нравственности и знания, поэтому для него важно исследовать, может ли незнание каким-то образом воздействовать на свободу человека, а через нее и на его нравственность.

Незнание, по Фоме, может находиться в тройном отношении к его свободному действию: оно может сопутствовать воле, поступку, может следовать за поступком, а может и предшествовать

поступку. То есть человек может совершать какой-то поступок и одновременно не знать о том, что он делает. Скажем, человек, как пишет Фома, может целиться в оленя, но убить вместо него кого угодно и не знать об этом (поступок сопутствует незнанию). Поступок может следовать за незнанием: человек делает нечто по абсолютному неведению не только в момент поступка, но и до совершения его. Бывает и так, что человек знает, что он делал, но пытается оправдать свой грех тем, что якобы не знал того, что будет делать.

В первых двух случаях свободы нет, а в третьем случае свобода сохраняется, поэтому сохраняется и ответственность.

Человек всегда стремится к благу. Для Фомы Аквинского это определение, ибо стремиться можно только к благу; благо есть то, чего желают, и желают всегда лишь того, что есть благо. Желать чего-нибудь значит желать блага. Поэтому нет никакого отдельного источника блага, благо есть лишь некоторый аспект бытия, ибо желают только того, что существует. Поэтому благо и бытие тождественны, а поскольку абсолютным бытием обладает лишь Бог, поэтому и абсолютным благом является лишь Он.

В своих поступках человек всегда стремится к благу, поэтому он всегда стремится уподобиться Богу. То есть всякое действие благо лишь постольку, поскольку оно стремится к Богу и поскольку в нем есть бытие. Бытие в мире есть присутствие в мире формы (ассимиляция Аристотеля Фомой Аквинским). Поэтому действие человека тем более благо, чем более оно соответствует форме человека — той форме, которая задана ему Богом. Форма же есть то, что можно постичь разумом, поэтому и каждый поступок является благим настолько, насколько он является разумным. Для Фомы Аквинского выстраивается еще одна цепочка тождеств: обладать бытием — быть разумным — быть моральным. То есть Фома сознательно и долго доказывает справедливость сократовского положения о том, что нравственным является только разумный поступок. Поэтому каждое действие является благим тогда, когда соответствует Божественной воле.

Кроме разумных действий, у человека есть и действия, которые объединяют его с животным — страсти. Страсть — это не активное, а пассивное состояние души. Душа испытывает страсти вследствие того, что соединена с телом. Душе самой по себе это состояние чуждо, но для души, соединенной с телом, это состояние вполне естественно.

Испытывать страсть — значит нечто получать. Испытывать страсть может лишь существо, которое чего-то не имеет. Поскольку Бог есть абсолютное бытие, чистая действительность, чистый акт, Он ни в чем не нуждается, поэтому в Боге нет и страстей. Во всем остальном бытии есть некоторая потенциальность, а следовательно, и возможность для страстей.

Место пребывания страстей в человеческой душе — это пассивная часть души, способность желания (т.е., по Аристотелю, животная часть души).

Фома Аквинский предлагает развернутую классификацию страстей, основанную на классификации человеческих желаний. Все желания могут быть разделены на две большие группы: первые желания основаны на движении к обладанию желаемым предметом или, наоборот, на стремлении удалиться от него (эти желания Фома Аквинский называет вожделительными, как и соответствующие страсти). Есть желания, основанные на сопротивлении опасному предмету, или, наоборот, на преодолении трудностей для обладания этим опасным предметом (эти страсти и желания Фома называет страстями пылкости). То есть страсти делятся на две группы: страсти вожделения и страсти пылкости. Есть и другая классификация: страсти по отношению к добру и злу.

Все страсти, по Фоме, сводятся к следующему: страсти вожделения — это любовь, желание и радость (страсти по отношению к добру) и противоположные им ненависть, отвращение и печаль (страсти по отношению ко злу). Страсти пылкости — это пять страстей: с одной стороны, надежда и отчаяние (по отношению к добру), с другой противоположные им страх и отвага (по отношению ко злу). Отдельная, не имеющая противоположности страсть пылкости — это гнев.

Фома достаточно подробно останавливается на анализе страстей еще и для того, чтобы исследовать, насколько нравственным является каждый поступок человека. Отдельным вопросом для Фомы является вопрос о том, является ли страсть моральной.

Страсти в большинстве своем относятся к неразумным действиям, следовательно, они находятся вне морали, ибо они не свободны. Однако страсть может стать причиной греха, когда человек сознательно выберет некое греховное деяние. Такой сознательный выбор греха Фома именуется пороком. Но в целом воля выбирает зло лишь тогда, когда зло кажется ему добром: этот сократовский принцип Фома исповедует неизменно. Поэтому в конце концов причи-

ной греха всегда является ошибка разума, которая возникает как раз вследствие страсти. Поэтому анализ страстей для Фомы является необычайно важным, чтобы помочь разуму избежать ошибок в своем действии и правильно оценивать поступки, ставить цели и найти правильный путь к спасению своей собственной души.

Правильно судить разуму страсти мешают по трем причинам: или рассеянности, или настойчивости страсти, или из-за телесных изменений. Если страсть приводит к телесным изменениям, в результате чего человек не может делать некоторые произвольные действия и действия его становятся непроизвольными (как, например, в результате болезни человек теряет рассудок и совершает греховные с точки зрения здравого смысла действия), то они не могут считаться грехом, ибо человек в данном случае не свободен.

Есть и другая страсть — та, к которой человек стремится добровольно. Как указывает Фома, пьянство есть грех, ибо человек избрал этот порок добровольно. Этот грех воли, т.е. сознательный выбор греха, является самым страшным грехом человека.

Социальная философия

Способствовать нравственному состоянию человека, по Фоме, должно государство. Фома исследует различные концепции государства, насчитывая шесть форм (как и Аристотель) — три правильных и три неправильных. Первые — это монархия, аристократия и демократия, а неправильные — это тирания, олигархия (власть немногих) и охлократия (власть толпы), или демагогия, как называет ее Фома Аквинский, противостоящая демократии (демократию Аристотель называет еще политией). Наиболее правильным типом государства Фома считает монархию, поскольку она соответствует тому, что есть в природе. У человека есть одна душа, и он управляется этой душой; миром правит один Бог, поэтому и государством должен править один правитель.

Поскольку монархом христианского государства может быть лишь Сам Бог, т.е. наш Господь Иисус Христос, Который приводит людей к небесной славе, делая их Божьими детьми, поэтому и истинной властью в государстве должен обладать не простой светский царь, а царь, имеющий священнический сан, т.е. папа римский. Для Фомы Аквинского идеальным государством является католическая форма теократии (власть Церкви), когда во главе государства стоит папа римский — верховный первосвященник, выполняющий волю Царя Небесного.

Адаптация Аристотеля к христианству проходила в основном в доминиканском ордене, и главную роль в этом сыграл один из наиболее выдающихся доминиканских монахов — Фома Аквинский. Однако и монахи францисканского ордена — другого мощного ордена католической Церкви Западной Европы, в каком-то смысле конкурирующего с доминиканцами, также искали новые способы изложения христианского учения в новых условиях после аверроистского кризиса, когда пробуждался интерес к научному знанию, к рациональному постижению мира.

Мы рассмотрим учения четырех основных представителей францисканского ордена: Бонавентуры, Роджера Бэкона, Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама.

§ 14. БОНАВЕНТУРА

Жизнь и произведения

Бонавентура — современник Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. Родился в Италии в 1217 (или 1221) г., при рождении ему было дано имя Джованни Фиданца. Когда Джованни был еще ребенком, он очень сильно заболел, и все были уверены, что болезнь смертельна. И только мать Джованни, страстная почитательница Франциска Ассизского, молила дни и ночи святого Франциска, чтобы он даровал жизнь ее больному сыну. Чудо свершилось, Джованни выздоровел, и после этого его стали звать Франциск Ассизский Бонавентура. «Бонавентура» в переводе с латинского «благое пришествие», т.е. «благое пришествие Франциска Ассизского». Впоследствии его стали звать просто Бонавентура.

Бонавентура получает первоначальное образование во францисканском монастыре. В 1236 году едет учиться в Париж, на факультет искусств. В 1243 г. становится монахом францисканского ордена, в 1248 г. получает степень бакалавра и начинает преподавать сам в Парижском университете. Вначале преподает Библию, потом — «Сентенции» Петра Ломбардского (знаменитый учебник по догматическому богословию, написанный под большим влиянием «Точного изложения православной веры» преп. Иоанна Дамаскина). В 1257 г. Бонавентуру избирают генералом францисканского ордена. Влияние Бонавентуры все более и более растет, он становится кардиналом и даже помогает в 1271 г. стать папой римским Григорию X, который в 1273 г. назначает его кардиналом и епис-

копом Альбанским. Бонавентура приложил много усилий для объединения восточной и западной христианских церквей. Во многом благодаря его усилиям открывается в 1274 г. II Лионский собор, главной задачей которого было соединение восточной и западной церквей. Но во время работы этого собора 15 июня 1274 г. Бонавентура заболел и умер.

Практически сразу после смерти Бонавентура был канонизирован, и до сих пор в католическом мире он один из наиболее почитаемых святых. Как правило, наиболее выдающимся философам и богословам Средневековья в католическом мире давалась некоторая характеристика, так вот Бонавентура был назван «серафическим доктором». Среди произведений Бонавентуры, которых он написал достаточно много, можно выделить «Комментарии к “Сентенциям” Петра Ломбардского» и особенно «Путеводитель души к Богу». В этом произведении Бонавентура попытался соединить все возможные способы размышления о Боге. Он соединяет и мистицизм, и философию, и естественные науки по примеру Дионисия Ареопагита, учившего об иерархичности бытия.

Основные положения философии

Прежде чем перейти к анализу этого произведения, ознакомимся с основными положениями философии «серафического доктора» вообще. Согласно Бонавентуре, стремление к Богу и познание Бога возможно главным образом через внутренний опыт. Стремление к Богу врождено человеку и есть естественное чувство человека. Возможны два пути познания Бога: философский и богословский. Философия исходит из познания вещей и затем восходит к Богу. Путь богословский, наоборот, исходит из Божественного откровения, и затем уже происходит нисхождение к тварному миру. Богословие ведется светом Божественного откровения, философию ведет естественный свет разума. Но самостоятельность философии кажущаяся, потому что в действительности каждый философ пользуется неким критерием истинности, а он есть не что иное, как Божественный свет. Поэтому сам разум может пользоваться своими истинами лишь при помощи сверхъестественной помощи.

В этом и состоит заслуга христианства — в нем разум получил надлежащую опору на откровение. До христианства люди пользовались разумом самостоятельно, но одни опирались только на разум, как, например, египетские жрецы, другие же, подобно Со-

ломону, просили у Бога разум по своим делам, по своим молитвам получали его.

В человеке разум и вера отличаются, в Боге же вера и разум полностью совпадают. Поэтому человек не может познать Бога полностью, ибо его разум отличается от Божественного. Идея Бога врождена человеку, и в отличие от Фомы Аквинского, который говорил, что человеку врождена лишь возможность идеи Бога, Бонавентура утверждал, что сама идея Бога врождена человеку, ясно и четко, хотя и неполно. Поэтому философия может сотрудничать с верой, с религией. Философия есть этап на пути к Богу.

Бог познаваем, согласно Бонавентуре, и существует два пути познания Бога. Первый путь исходит из того, что Бог есть истина, врожденная душе. Человеку явлено существование Бога, но не явлена Его сущность. Возникает вопрос, почему тогда существуют язычники — люди, верящие в Бога неправильно? На это Бонавентура отвечает, что даже те, которые верят в Бога неправильно, они все равно в Бога верят, верят в Его существование. Человеку врождена идея существования Бога, но не идея Его сущности. Бог есть истина, а человеческий разум стремится к истине и, следовательно, любит истину. Но невозможно любить то, чего не знаешь. Если человек любит истину, то он ее уже знает, а невозможно знать то, чем ты не обладаешь. Следовательно, человек обладает идеей истины, т.е. идеей Бога. На основании врожденности идеи Бога возможно онтологическое доказательство бытия Бога. У Бонавентуры это доказательство принимает очень простой, почти тривиальный вид: «Если Бог есть Бог, то Бог есть, но посылка настолько верна, что ее нельзя помыслить неверной. Следовательно, бытие Божие есть несомненная истина». Иначе говоря, если Бог — это действительно совершенное существо, более Которого ничего нельзя помыслить, то Бог существует.

Второй способ познания Бога — при помощи чувственного мира, ибо вещи несамодостаточны, они не могут существовать самостоятельно, для этого необходимо существование Бога. Второй способ познания Бога для Бонавентуры не столь совершенный, как первый, ибо любое доказательство, идущее от внешнего мира, лишь помогает развить врожденную душе идею Бога. Поэтому второй путь приводит к первому.

Одна из основных проблем философии для Бонавентуры — это проблема творения. Точнее, Бонавентура указывал, что для философии существует только три основных проблемы: это проблема

творения, проблема индивидуации (существования множественности вещей) и проблема иллюминации (освещение Божественным светом истины человеческой души).

Недостаток любой философии до христианства (мы рассмотрим лишь решение Бонавентурой проблемы творения) состоял в том, что философы всегда искали в творении некое начало, отличающееся от вещей и от небытия. У Платона таким началом были идеи и материя. Аристотель предлагает другой мир, в котором идеи существуют уже в самих вещах, однако и он также считал, что мир не творится Богом, а существует вечно. Бонавентура утверждает, что не нужно верить в отдельное существование идей и вещей, поскольку Бог в силу Своего совершенства творит каждую вещь целиком, творит и идею, и материю, и форму, и их соединение, творит все Сам без каких-либо опосредованных звеньев. Бог творит мир из небытия и творит вещь сразу во всей своей сущности. Творение происходит во времени, ибо бытие творится из небытия, а фраза «из небытия» предполагает, что бытие возникает после небытия. И здесь Бонавентура советует обращаться к Платону, ведь Платон лучше объясняет сотворение мира во времени, хотя Аристотель и гораздо логичнее.

Творение мира Богом объясняется естественным стремлением блага передаваться и распространяться. Бог есть всеобщая причина, поэтому все, что существует, есть следствие этой причины. Когда Бог творит мир из небытия, то тварный мир получается соединенным из бытия и небытия. Поэтому сотворенный мир и оказывается несовершенным и ограниченным во времени, т.е. конечным. Подобную идею развивал и блаж. Августин.

«Путеводитель души к Богу»

В «Прологе» Бонавентура повествует об обстоятельствах, побудивших его написать эту работу. Бонавентура решил посетить гору Альверно, на которой однажды Франциску Ассизскому было явление шестикрылого серафима. Размышляя над этим видением, он понял, что «под шестью крыльями серафима на самом деле следует понимать шесть ступеней озарения, которые проходит душа, как бы шесть ступеней или дорог, которыми она восходит к миру через экстатические излияния христианской мудрости». Размышляя далее, Бонавентура указывает, что, поскольку Бог присутствует во всем — и в материальном мире, в виде следов Бога, и в нашей душе, являющейся образом Бога, — то «в настоящем состоянии

нашей природы сотворенный мир представляет собой лестницу для восхождения к Богу» (18, с. 51). Следовательно, чтобы достичь созерцания Бога, необходимо «перейти через следы, которые телесны, преходящи и находятся вне нас, и это выведет нас на путь к Богу. Затем следует войти в нашу душу, которая является бессмертным образом Бога, духовна и находится внутри нас, и это значит войти в истину Божию. Наконец, мы должны возвыситься до вечного, высшей духовности и находящегося выше нас, взирая на Первоисток, и это значит возрадоваться в познании Бога и благоговении перед Величием Его» (18, с. 51–53). Поэтому всего существует три этапа восхождения: мир, душа, Бог.

Эти три этапа соответствуют и тройному существованию вещей: в Боге, в материи и в уме (такое же решение вопроса об универсалиях предлагал и Фома Аквинский). Соответствуют они и Пресвятой Троице. В соответствии с этим и в душе существуют три начала: ощущение, ум и дух. Поэтому и святые евангелисты говорят, что Бога любить надо всем сердцем, всей душой, всем разумом. Трем этапам соответствует три вида теологии — символическая, собственная и мистическая. Символическая повествует о Боге, существующем в мире; предметом собственной является Бог, проявляющийся в нашей душе, а мистическая говорит о Боге Самом по Себе. Но каждый из этих этапов можно рассматривать двояко: и как сам по себе, и как существующий по сравнению с другим. Поэтому количество этапов удваивается, и получается шесть этапов, шесть ступеней восхождения души к Богу: мир, отношение мира и души (т.е. познание душой материального мира), душа, воздействие Бога на душу, Бог откровения и Бог как всё во всём. Эти шесть ступеней Бонавентура сравнивает с шестью днями творения, с шестью ступенями храма Соломонова, с шестью крыльями серафима и т.д.

Шести этапам соответствуют и шесть способностей души: ощущение, воображение, смысл, понимание, ум и последняя способность, которую Бонавентура называет «светоч синдерезы», — способность, которая превосходит все остальные наши способности. Этот термин обозначает как бы мистическое соединение с Богом, уподобление Ему.

На *первой ступени* человек наблюдает мир, существующий сам по себе, и видит в нем мудрость Творца. Он видит бесконечное количество вещей и понимает, что это говорит о безграничном могуществе Бога, бесконечности Его атрибутов. Красота вещей говорит

о бесконечной красоте Бога, порядок говорит о бесконечной мудрости Бога и т.д. Логика этих рассуждений Бонавентуры по сути совпадает с логикой доказательств бытия Бога Фомы. Бонавентура тоже делает вывод о бытии Бога и Его свойствах на основании наблюдения за материальным миром.

На *второй ступени* человек рассматривает уже не само творение, а то, каким образом мир входит в душу, т.е. как человек познаёт этот мир. Бонавентура описывает свою теорию познания во многом на августинианском языке, показывая, что в окружающей среде возникает сначала подобие вещей, их образы, затем эти образы проникают в органы ощущений. Из внешнего органа ощущений эти образы проникают во внутренний орган, затем в воспринимающую способность, далее попадает в память и становится предметом умственного понимания. После того, как возникает в уме образ воспринятой вещи, возникает суждение, мысль о воспринятой вещи. Человек, придя к истинному высказыванию, получает от этого определенное наслаждение. «В соответствии с этим виды, вызывающие наслаждение вследствие своей красоты, приятности и благотворности, открывают, что в первом виде заключена первая красота, первая приятность и первая благотворность... Ведь если наслаждение сопряжено с соответствием друг другу и единственно лишь подобие Богу является высшим смыслом красоты, приятности и благотворности... то из этого можно явно видеть, что единственно в Боге есть основное и истинное наслаждение, к поиску которого ведут нас все наслаждения» (18, с.79–81). Следовательно, и анализ чувственного познания мира и связанного с этим удовольствия от этого познания показывает, что истинным источником и познания, и наслаждения является Бог.

На *третьей ступени* Бонавентура советует человеку, совершающему восхождение к Богу, войти в себя и увидеть, как душа любит себя. Но может ли душа любить себя не зная? А знать — не помня? Поэтому в душе существуют три способности (также от Августина): память, знание, т.е. умозрительная способность, и способность выбора, или воля. Каждая из этих способностей показывает, каким образом Бог существует в нашей душе и каким образом душа является образом Бога. Например, память показывает, что в душе существуют некоторые принципы, которые человек никогда не может забыть и без которых было бы невозможно мышление. Это основные принципы наук, аксиомы, очевидные положения, которые являются врожденными и очевидными для всех людей. Умоз-

рительная способность также показывает нам присутствие Бога в душе, поскольку способность мыслить основана на совершении заключений, а сами эти заключения основаны на некоторых определениях. Определения, в свою очередь, основываются на более высоких определениях и т.д. до самого высшего начала, до Сушего самого по себе и Истины самой по себе. Мысля, человек отличает ложь от истины, поскольку сама душа освещается Богом, т.е. истиной. Таким образом, и умозрительная способность показывает, почему душа является образом Бога.

Здесь же Бонавентура, анализируя познавательную способность, рассматривает место и роль философии в познании Бога. Философия также ведет человека к Богу. Философия бывает трех видов: естественная, рациональная и моральная. Естественная философия рассматривает причину бытия и поэтому ведет к Богу-Отцу, рациональная философия рассматривает законы мышления и поэтому ведет к Богу-Слову, а моральная философия рассматривает порядок жизни и поэтому ведет к благу Святого Духа. Соответственно каждая из трех видов философии делится также на три вида знания. Так, естественная философия делится на метафизику, математику и физику. Метафизика исследует сущность вещей и поэтому ведет к Богу-Отцу, математика исследует числа и поэтому ведет к Богу-Слову, физика рассматривает упорядоченность мира и поэтому ведет к Святому Духу.

Рациональная философия состоит из трех частей: грамматики, логики и риторики. Грамматика повествует о сущности слов, поэтому ведет к Богу-Отцу; логика повествует о правильности употребления слов, поэтому ведет к Богу-Слову; риторика повествует о том, как правильно пользоваться словами, как красиво говорить, и поэтому ведет к Святому Духу.

И моральная философия, соответственно, делится на мораль индивидуальную, семейную и социальную. Индивидуальная мораль говорит о нерожденности Бога-Отца, семейная напоминает о рожденности Бога-Сына, а социальная мораль говорит о свободе, существующей в Святом Духе. Все виды этой философии, поскольку все они основаны на истинной вере, основаны на непогрешимых правилах, поэтому они необходимо ведут к истине.

Действие способности выбора заключается в обсуждении, суждении и желании. Обсуждение касается исследования того, что кажется человеку лучшим. Но узнать, что лучше, можно лишь в том случае, если у нас есть знание о самом лучшем, т.е. о Боге.

«Желание — это прежде всего то, что в наибольшей степени движет душой. Наиболее же движет душой то, что она любит; а то, что она больше всего любит, — это блаженство. Блаженством можно обладать лишь через высшее благо» (18, с. 101), т.е. через Бога.

На *четвертой ступени* рассматривается не просто душа, существующая сама по себе, но душа в ее отношении к Богу, т.е. душа, преображенная Божественной благодатью. Бонавентура спрашивает, почему не каждая душа может увидеть Бога в себе? Потому что большинство душ погружены в чувственный мир, а подняться душа может только при помощи благодати Божией, при помощи Иисуса Христа. Для этого нужно самому верить в искупительную жертву Иисуса Христа и надеяться на Его благодать. Нужно верить, надеяться и любить Бога. То есть вера, надежда и любовь — это три основных добродетели.

На этой стадии человек обращается уже не к философии, а к Священному Писанию, и созерцание Бога достигается не посредством действий ума, а посредством опыта сердца. Душа слышит высшую гармонию, воспринимает высшее наслаждение. Наш дух выстраивается иерархически, как и весь мир, и эта иерархия соответствует иерархии девяти ангельских чинов. Созерцая ангелов в себе, человек видит в себе Бога. Поэтому на более высоком, т.е. четвертом этапе восхождения к Богу, следует опираться на Священное Писание, которое учит нас, как учили этому законы Моисея, душевному очищению, учат нас озарению, как этому учили нас пророки, и учит духовному совершенствованию, что было изложено в Евангелиях.

В отношении *пятой ступени* Бонавентура говорит, что созерцать Бога можно не только в нас, но и выше нас, через свет, превосходящий нашу душу. Душа созерцает Бога как бытие, существующее вне человека. Если первый способ, т.е. рассмотрение Бога в мире, является лишь притвором храма, второй способ рассмотрения Бога в душе есть святилище, то третий есть Святая Святых.

Бога можно понимать как сущность и как Его ипостаси. Как сущность лучше всего рассмотрел Бога Иоанн Дамаскин, такое рассмотрение соответствует Ветхому Завету. Имя, соответствующее Богу при подобном способе Его постижения, есть Сущий. Рассмотрение Бога через Его ипостаси лучше всех было проведено Дионисием Ареопагитом, имя Бога при подобном способе познания есть Благо, и это дается нам Новым Заветом. Для постижения Бога надо направить свой взор на бытие как таковое, которое есть

полная лишенность небытия. Бытие есть первое, что попадает в человеческий разум. Мыслить несуществующее невозможно, поэтому первый предмет человеческой мысли есть бытие. Без этого бытия, бытия Божественного, разум не может познавать. Так же, как для видения цветов нужен свет, так и для познания нужно бытие. Это бытие есть всегда благо, поскольку бытие лучше, чем небытие (своеобразная модификация онтологического доказательства Бога). Поэтому Бог есть истинное бытие, и поэтому Он существует, и есть истинное благо.

И на последней, *шестой ступени* человек зрит Бога как Того, в Ком Творец и творение совпадают, как некоторую нераздельную сущность, при рассмотрении которой разум умолкает, говорит лишь сердце. Это то, что и было открыто святому Франциску Ассизскому, и об этом этапе говорить ничего невозможно, ибо ни разума, ни слов не существует для описания этого этапа. Для этого нужно оставить действия разума, нужно вопрошать благодать, нужно видеть Бога, а не человека, — это есть высшая цель человеческой жизни, это и есть смерть. Этими идеями заканчивается «Путеводитель души к Богу».

Таким образом, Бонавентура показывает, что все виды познания ведут, в конце концов, к Богу: и чувственное, и рациональное, и мистическое. Поэтому способы восхождения к Богу, изложенные в виде ступеней, следует рассматривать не столько как лестницу, взойти на следующую ступень которой невозможно, минуя предыдущую, сколько как исследование всей полноты мира — и материального, и духовного, — показывающего, что всё, на что ни обратит свое внимание человек, говорит о Боге и ведет его к Богу.

§ 15. РОДЖЕР БЭКОН

Роджер Бэкон (1214–1292) — современник Бонавентуры и Фомы Аквинского. Учился в Англии, в Оксфордском университете, преподавал в Парижском университете в степени бакалавра-сентенгуария, т.е. он имел право преподавать «Сентенции» Петра Ломбардского. Потом заинтересовался аристотелевской философией, больше всего его привлекала «Физика» Аристотеля, и пишет комментарий к этой книге.

В 1256 г. становится монахом францисканского ордена, продолжает заниматься точными и естественными науками. Возможно, вследствие этого он получил прозвище «удивительный доктор».

Когда генералом францисканского ордена стал Бонавентура, то по его приказу Роджера Бэкона отправили из Парижского университета в монастырь с достаточно строгим уставом, как говорят, из-за его увлечения алхимией и астрологией.

В папских кругах к Роджеру Бэкону относились достаточно хорошо, и папа Климент IV попросил Роджера Бэкона издать свои сочинения. Бэкон пишет «Большое сочинение», папа Климент IV отпускает его из монастыря. Потом он пишет еще ряд работ: «Меньшее сочинение», «Третье сочинение», «Компендий философии». Последнее произведение — «Компендий теологии» — Бэкон пишет опять в монастыре, ибо после смерти папы Климента IV Роджера Бэкона вновь туда отправили.

Основные интересы Бэкона лежали в области естественных наук, и он обсуждает умозрительное толкование Аристотеля, сделанное Фомой Аквинским, считая, что Аристотеля нужно понимать прежде всего в духе его «Физики», а не «Метафизики».

Свое «Большое сочинение» Роджер Бэкон посвятил различным проблемам. Вначале он рассказал о причинах человеческих заблуждений, затем поставил общую проблему тех времен: отношение философии и теологии. Большую часть произведения посвятил проблемам естественнонаучным, повествуя о математике и физике, и закончил этическими проблемами, а именно вопросами спасения души. Роджер Бэкон соглашался с Фомой Аквинским в том, что науки и философия необходимы. Однако знание, по мнению Роджера Бэкона, должно иметь более практическое назначение — улучшать земную жизнь людей.

Во многих частях этого сочинения можно увидеть прозрения, удивительные для того времени. Так, он пишет о тех временах, когда люди будут летать по воздуху, плавать под водой, поднимать с помощью приспособлений огромные тяжести, смогут разговаривать на расстоянии и т.д. Также он пишет, что изобрел некую смесь из серы, селитры и некоторых других составляющих, которые производят огромный шум и яркий блеск, что позволяет считать Роджера Бэкона изобретателем пороха. Бэкон занимался не только философией, много времени он уделял собственно научным опытам и исследованиям.

Главными науками Роджер Бэкон считал математику, физику и этику. Математика имеет огромное значение, это одна из важнейших наук. Ее роль в познании мира и для существования других наук является решающей. Математика — единственная из наук, ко-

торая достоверна и ясна. Принципы математики врождены человеческому уму, поэтому математика — самая легкая и самая доступная из наук в силу врожденности ее принципов. Обучение наукам должно начинаться поэтому именно с математики. Вспоминаем, что францисканцы больше тяготели к платоновской философии, чем к аристотелевской, к которой тяготели философы доминиканского ордена. Аристотель, как известно, не ценил математику, а Платон, наоборот, считал математику введением во все науки.

Физику Роджер Бэкон делил на ряд отдельных дисциплин, в число которых входит оптика, астрономия, алхимия, медицина, техника и другие. В отличие от Аристотеля, Роджер Бэкон совсем не ценил логику. Впервые, может быть, до эпохи Нового времени была высказана мысль, что логика не дает прироста научного знания, а есть лишь наука об умении правильно выражать мысли, поэтому логика подобна риторике и грамматике.

Роджер Бэкон не обошел вниманием и общие для его времени проблемы философии. Так, в частности, решая проблему универсалий, Бэкон придерживался позиций умеренного реализма, считая, что универсалии существуют реально в самих вещах, отрицая, в отличие от Фомы Аквинского, их существование до вещей. Однако вместе с тем он отдает должное и номинализму и утверждает, что единичные предметы также существуют реально. Впрочем, он не делает окончательного вывода в пользу либо реализма, либо номинализма, считая, что универсалии существуют в самих вещах, и человек, познавая этот мир, познает содержащиеся в вещах универсалии.

Один из основных пунктов философии Бэкона — это его теория познания, поскольку она должна обосновать необходимость существования всех естественных наук. По Роджеру Бэкону, существуют три способа познания: вера в авторитет, рассуждение и опыт. Вера в авторитет всегда основана на некотором опыте, рассуждение основывается также на некоторых опытных данных, поэтому основным источником знания для человека всегда является опыт. Опыт находится в основе всего, в том числе и математики. Опыт математики отличается от опыта других наук тем, что математика дает всеобщий опыт. Доказательства без опыта, по Бэкону, не имеют никакой ценности, ибо что бы мы ни доказали, наибольшую убежденность человек получит лишь тогда, когда он результат этого доказательства увидит на собственном опыте. Поэтому опытная наука является владычицей умозрительных наук.

Под опытом Бэкон понимал прежде всего как опыт чувственный. Поэтому все познание идет от ощущений посредством дальнейшего восхождения путем абстрагирования и выделения идей к рациональному познанию при помощи ума. Если нет ощущений, утверждает он, то нет и науки. Здесь Бэкон отходит далеко от Платона. Но если в основе всего у Бэкона лежит опыт, то как же существует метафизика и какой опыт лежит в основе религии? Бэкон указывает, что кроме чувственного опыта существует и внутренний опыт, чем-то напоминающий августиновское озарение, иллюминацию.

Кроме того, философ всегда познает то, что сотворено Богом, поэтому он исходит из следствия к причине. Поэтому философ всегда восходит от внешнего мира к его первопричине. Однако существует и так называемый праопыт. Этот опыт доступен не каждому, но Бог Своей благодатью наделяет этим опытом отдельных людей, каковыми являются пророки и святые. Благодаря этому опыту пророки и святые постигают непосредственно всю истину и излагают ее в богооткровенных книгах.

В таком же русле Роджер Бэкон трактует и возникновение многих наук, главным образом математики, и считает, что математика возникла из неких истин, сообщенных святым, жившим еще до Ноя. Поэтому знание, по Бэкону, является следствием одного из трех видов опыта: Бог или Сам дает нам это знание в праопыте, или оно достигается в нашем внутреннем опыте, или дается в внешнем опыте. Поэтому знание в конце концов исходит от Бога, наука не может противоречить религии, наука помогает познанию Бога, а знание помогает богословию, упорядочивая богословское знание, систематизируя и снабжая богословие своими аргументами. Знание должно укреплять веру. Оно есть средство обращения атеистов и еретиков. Поэтому христианство является гарантом знания. Богословы, по Бэкону, это «священники знания», имеющие знания не только в области религии, но и глубокие научные познания. Папа — самый ученый из священников — объединяет в себе духовную и светскую власть.

§ 16. Иоанн Дунс Скот

В конце XIII в. становится знаменитым другой францисканский монах — Иоанн Дунс Скот, один из наиболее выдающихся философов Средневековья. Родился он в 1266 г. в графстве Роксбург в Шотландии. В 1281 г. стал монахом францисканского монастыря

на юге Шотландии, в 1291 г. рукоположен в священники. Учился в Парижском и Оксфордском университетах, с 1301 г. преподает в должности бакалавра в Парижском университете, потом его отзывают в Кельн, где он и умер 8 ноября 1308 г. Прозвище — «тонкий доктор».

Сочинений он написал чрезвычайно много за свою небольшую жизнь, это один из наиболее плодовитых схоластов. Выделяется его произведение «Оксфордский труд», который представляет собой комментарий к трудам Петра Ломбардского. Кроме этого труда отметим «Разнообразные вопросы», «О первом начале всех вещей» и «Тончайшие вопросы к метафизике Аристотеля». Возможно, наименование этой работы послужило поводом для прозвища «тонкий доктор».

Главным оппонентом Иоанна Дунса Скота, как и Роджера Бэкона, был Фома Аквинский. В отличие от Роджера Бэкона, у Иоанна Дунса Скота было много сторонников и учеников, так что наряду с томизмом в XIV в. развивается другое направление в схоластике — скотизм. Разногласие между Иоанном Дунсом Скотом и Фомой Аквинским начинается с самых основных положений — с понимания сущности философии и ее отношения к религии. Дунс Скот себя философом не считал, вообще философия и религия, по его мнению, имеют не то что разные методы, но и разные предметы, в этом ошибка Фомы Аквинского. Тем более что философия своим орудием имеет человеческий разум, а он испорчен человеческим грехом, что опять же не понял Фома Аквинский. Поэтому о Боге нужно не рассуждать, а верить в Него и созерцать Его посредством данной Им благодати.

Фома Аквинский считал, что поскольку существуют два вида знания, богословское и научное, то существуют и две истины. Иоанн Дунс Скот говорил, что если об одном и том же предмете существуют две истины, то логично предположить, что одна из этих истин менее совершенна и просто не нужна. Поэтому или мы должны отбросить одну из областей знания, или предположить, что эти области знания имеют разные предметы.

Иоанн Дунс Скот выбирает второй вариант и утверждает, что предметы философии и теологии различны: предметом теологии является Бог, а предмет философии — бытие. Знание о Боге имеет лишь сам Бог, поэтому наше знание может основываться лишь на том, что сообщит нам Бог. Поэтому теология основывается на откровении, а философия не может познать Бога.

Можно подумать, что Иоанн Дунс Скот принижает человеческие разумные способности, хотя сам он утверждает, что он, наоборот, возвышает разум, поскольку Бог нисходит до слабого человеческого разума, давая ему благодать, и если Бог нисходит до разума, значит это является ценностью в глазах Бога.

Что такое бытие, по мысли Скота? Это одна из наиболее сложных категорий его философии, хотя Дунс Скот себя философом не считал, и тем не менее философских мыслей в его работах чрезвычайно много. Практически по всем вопросам Иоанн Дунс Скот рассуждает как один из величайших философов. Бытие, по мысли Скота, есть то, что существует везде. Поэтому увидеть бытие мы не можем, в материальном мире есть лишь единичные вещи, но все вещи, существуя, имеют что-то общее, т.е. бытие. Вещи, как говорит Иоанн Дунс Скот, синонимичны в этом отношении друг другу.

Бытие одинаково везде — и в вещах, и в Боге, однако в Боге бытие имеет бесконечный характер, и вследствие бесконечности бытия разум ничего не может говорить о Боге. Само понятие бесконечного бытия человек употребляет по аналогии с бытием вещественным, считая это понятие наиболее совершенным из всех понятий разума, которое могло бы как-то приблизить человека к Богу. Понятие бесконечности у Иоанна Дунса Скота является существенным понятием, которое дает нам знание о Боге. Если у Фомы Аквинского основной характеристикой Бога является тождественность в Нем сущности и существования, то Дунс Скот считает, что сущность тождественна существованию во всех предметах, и не это отделяет предметы от Бога. Отделяет же Бога от нашего мира Его бесконечность. Бог бесконечен, поэтому Он прост. Иоанн Дунс Скот доказывает это, говоря, что Бог не может входить частью в другое целое, поскольку Он бесконечен. Но Он не может состоять и из других частей, ибо если эти части будут конечны, то тогда и целое будет конечно, а Бог бесконечен. А если эти части будут бесконечны, то вспоминается предыдущий аргумент, что бесконечное не может быть частью целого. Поэтому Бог, будучи бесконечным, прост.

Из бесконечности Бога вытекают и другие Его свойства. В частности, можно сказать, что в Боге возможно нарушение формального тождества и различия. Если относительно материального мира можно говорить, что вещь тождественна лишь сама себе и отличается от другой вещи, то в бесконечном бытии такое разли-

чие исчезает. Поэтому мы можем говорить о Боге как о Троице и Единице одновременно. Благодаря Его бесконечной сущности мы можем говорить о нем как о Мудрости, Бытии, Любви и при этом не нарушать Его единства, Его простоты, Его тождественности. Поэтому, с одной стороны, в Боге мудрость не совпадает со справедливостью, но, с другой, поскольку Его мудрость и Его справедливость бесконечны, то в конечном счете мы можем сказать, что они также входят в божественную простоту и поэтому совпадают. Все атрибуты Бога и отличаются друг от друга, и тождественны друг другу.

Отдельный момент — отношение Бога и мира. По платоновско-августинской традиции, более принятой во францисканском ордене, Дунс Скот разделяет мнение о существовании в Боге некоторых идей. Однако и здесь Иоанн Дунс Скот отходит от позиции блаж. Августина и считает, что идеи как таковые не существуют ни вне Бога, ни в уме Бога — идеи как некоторые сущности. Вне Бога идеи не могут существовать потому, что они вечны, а это противоречило бы сотворенности мира, а в Боге они не могут существовать, потому что это нарушало бы принцип простоты Бога. Идеи существуют в Боге только как Его мысли, но не как какие-то отдельные сущности.

В качестве мыслей Бога идеи не сотворены, но и не творят. Они есть не что иное, как мысли Бога, и их бытие поэтому относительно и зависит от Божественной воли. Эти идеи действуют в отношении мира постольку, поскольку действует Сам Бог, поскольку Бог мыслит. Поэтому идеи, как таковые, ничем не отличаются от мысли Бога.

Фома Аквинский утверждал, говоря о Боге, что Бог не может многое, поскольку Его воля не может противоречить его собственному знанию. Практически то же самое говорит Иоанн Дунс Скот, хотя исследователи часто упрекают, что он ставит Божественную волю на первое место. Дунс Скот действительно говорит, что воля главенствует над знанием, но тем не менее он указывает, что хотя Бог может все, но Он не делает многого: например, не нарушает принципа тождества, одного из важнейших постулатов логики, потому что Бог не хочет этого. Но этот божественный волюнтаризм не является таким уж волюнтаризмом, просто воля Бога и Его разум — одно и то же, ведь в Боге Его воля и разум совпадают.

Говоря о взаимоотношении Бога и мира, естественно, нельзя обойти проблему материи. Поскольку наш мир материален, то воз-

никает проблема познания материи и ее существования как отдельного начала, отношения материи и формы и другие проблемы. Фома Аквинский утверждал, что материя противоположна форме и является одной из двух составляющих, из которых состоит тело. Тело состоит из материи и формы. Иоанн Дунс Скот возражает и заявляет, что говорить о материи просто как о противоположности форме некорректно и неправильно. Если мы говорим о материи, то это означает уже, что материя существует, поэтому материя имеет и свою сущность. Иначе бессмысленно говорить, что вещь состоит из материи и формы. И если мы говорим, что Бог сотворил материю, значит Бог сотворил ее, имея некоторую идею о материи, что еще раз подтверждает возможность существования материи без формы.

Такая материя без формы может существовать, даже может познаваться, но не человеком. Человек познает лишь формы, и поэтому материя в познании ему не дается. Материя, как указано в книге Бытия, творится раньше формы, поэтому для Иоанна Дунса Скота материя даже имеет некоторый приоритет перед формой, ибо она существует до формы. А поскольку она существовала раньше формы и может существовать отдельно, то и принципом индивидуации, т.е. тем, что придает вещам индивидуальный характер, материя быть не может.

Здесь Иоанн Дунс Скот встает перед серьезной трудностью. Так же, как Аристотель и Фома Аквинский, он утверждает, что о единичном знании быть не может, знание есть только об общем. Но, отрицая существование идей и наличие у вещи ее формы, Иоанн Дунс Скот лишается и той опоры, при помощи которой можно утверждать познаваемость материального мира.

Поэтому возникает сложность: с одной стороны, очевидно, что знания существуют, а с другой — знание возможно только об общем, а общего не существует, существует лишь индивидуальное. Такая же трудность стояла и перед Аристотелем, и сам Аристотель также колебался, чему отдать приоритет — разуму или чувствам. Отдавая приоритет разуму, Аристотель неизбежно возвращался к платонизму; отдавая приоритет чувствам, Аристотель неизбежно должен был становиться материалистом и релятивистом в отношении истины. И то и другое было одинаково нежелательно, поэтому у него и были колебания.

У Иоанна Дунса Скота мы видим другое решение принципа индивидуации и проблемы познания. Если знание существует, а знание об индивидуальном существовать не может, и тем не менее су-

ществует только индивидуальное, то это показывает внеприродный, нечеловеческий, сверхъестественный характер нашего знания.

Принцип индивидуальности Дунс Скот решает также по-своему, указывая, что этим принципом является *haecceitas*, что по-русски переводится как «этовость», или «чтойность». Каждая вещь является «вот этим». «Этовость», исходящая от Бога и дающая принцип индивидуации вещам, делает каждую вещь тем, чем она является, неповторимой. Поэтому, по Дунсу Скоту, существует только Бог и реальный мир во всем его многообразии, все остальное — лишь наши абстракции, домыслы и, возможно, наши заблуждения. Поэтому Иоанн Дунс Скот в этом положении, оставаясь в целом приверженцем францисканского ордена и сторонником августинианской философии, принимает номиналистическую позицию.

Говоря о материи, Иоанн Дунс Скот вслед за Аристотелем различает несколько видов материи. Во-первых, есть некая универсальная и первичная субстанция, которая существует без формы и лежит в основе всего сущего. Эта материя и составляет предмет метафизики и получила у Дунса Скота название «перво-первая материя». Кроме нее существует и второ-первая материя. Это качественно-определенная материя, из которой состоят предметы материального мира. Эта материя составляет предмет натурфилософии, т.е. естественных наук. И треть-первая материя есть тот материал, из которого человек делает окружающие его вещи, она является предметом механики.

В силу Своей бесконечности Бог является свободным существом, ибо Бога ничто не может ограничить и сдержать. Другим свободным существом является человек. В своих поступках человек руководствуется не своим знанием, а волей, ибо свобода есть сущность человека. Человек свободен, но он подчиняется Божественной воле и действует по законам, установленным Богом. Одно не противоречит другому. Французский философ Э. Жильсон, поясняя это положение Иоанна Дунса Скота, приводит следующий пример: когда человек прыгает в пропасть и во время своего падения не раскаивается в своем поступке, а продолжает свое падение с сознанием своей правоты, то получается, что, с одной стороны, человек действует по закону всемирного тяготения, а с другой — его падение продолжает оставаться свободным. Таким образом, законы не насилуют его волю, не отменяют его свободу, а свобода и закон действуют параллельно. Так же и человек действует свободно в мире, управляемом Божественным законом.

В мире, которому Бог дал моральные законы, человек действует так же свободно. Эти моральные законы, принципы нравственности человек свободно соблюдает или не соблюдает. И даже соблюдение их не нарушает его свободы, поэтому человек, будучи нравственным, остается свободным.

Человек не может знать, из чего исходил Бог, когда устанавливал те или иные нравственные постулаты. Поэтому добром для человека является то, что сотворил, создал и помыслил Бог. Творение и мысли Бога не поддаются никакой оценке. Из того, что Бог бесконечен, вытекает и ряд других следствий философии Иоанна Дунса Скота. В Боге совпадает Его природа, Его воля, Его свобода, Его необходимость, Его любовь. Все эти положения, будучи различными, тем не менее составляют простую Божественную сущность. Поэтому Бог, будучи Троицей, имеет в Своей сущности любовь, и эта любовь есть отношение Бога-Отца и порожденного Им Бога-Сына.

Рождение Святого Духа есть акт воли и одновременно необходимость. Бог не может не породить Святого Духа, потому что Он не может не любить Святого Духа. Поэтому первый свободный акт Бога есть всегда акт Его любви. В понимании Бога Иоанн Дунс Скот исходит не из разума, как это делал Фома Аквинский, а из воли Бога. А поскольку первым актом Бога является любовь, то для понимания Бога для Дунса Скота гораздо важнее любовь. Именно так, пишет Дунс Скот, и считал наш христианский философ, имея в виду апостола Павла.

Поэтому Иоанн Дунс Скот и не считал себя философом, поскольку главная цель человека есть спасение и познание Бога. Но настоящее знание Бога возможно лишь в акте любви к Богу, а отнюдь не в интеллектуальном Его познании. Поэтому он всячески открещивался от философии и противопоставлял себя интеллектуализму философов. Философы, по мнению Иоанна Дунса Скота, всегда по необходимости детерминисты и интеллектуалисты и поэтому не могут знать Бога, тем более что и предмет философии другой.

§ 17. Уильям Оккам

Следующим по времени францисканским мыслителем является Уильям Оккам (ок. 1300–1349/50). Оккам родился тоже в Великобритании, недалеко от Лондона, учился и преподавал в Оксфорде. Одно время занимал довольно резкую позицию в отношении папы

римского, из-за этого сидел в тюрьме. Когда он был выпущен из тюрьмы, бежал в итальянский город Пизу к императору Людвигу Баварскому и обратился к нему за помощью, сказав исторические слова: «Охраняй меня мечом, я буду охранять тебя словом». Последние годы жизни провел в Италии.

Среди его произведений выделяют «Распорядок», «Избранное» и «Свод всей логики». Уильям Оккам как представитель философии и христианской схоластической мысли XIV в. иллюстрирует упадок схоластического богословствования. Оккам практически совершенно отрицает право философии на какое-либо познание Бога. Философия вообще ничего не может доказать, она не имеет никакой ценности для богослова, философия даже не может доказать существования Бога, потому что Бог есть актуальная бесконечность, человек же мыслит бесконечность потенциальную. Поэтому в своем познании Бога богословие опирается лишь на Писание, а предмет философии не зависит от богословия. Истины Писания недоказуемы, и чем очевиднее их недоказуемость, тем сильнее вера в них. Истины, постигаемые философией, отличаются от истин богословия. Поэтому у Оккама мы вновь видим возрождение теории двойственной истины — что истины философии и истины богословия отличаются друг от друга в силу различия и предметов и методов познания.

Уильям Оккам вошел в историю мысли во многом благодаря так называемой «бритве Оккама». «Бритва Оккама» — это методологический принцип, помогающий мыслить правильно, не впадая в заблуждения. «Бритва Оккама» формулируется в различных выражениях: «Без необходимости не следует утверждать многое», «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего». И краткая формулировка «бритвы Оккама», возникшая уже впоследствии: «Сущности не следует умножать без необходимости».

Этот принцип Уильям Оккам сформулировал в борьбе против различных схоластических ухищрений, различных тонких дистинкций и т.д., ставших особенно популярными благодаря трудам Иоанна Дунса Скота. Уход от познания реального мира не устраивал Оккама, и в своей защите эмпиризма, познания чувственного мира против схоластики, Оккам и сформулировал этот принцип.

В сущности этот принцип ведет свое происхождение от знаменитого спора Аристотеля с Платоном. Аристотель возражал Платону, что, вводя идеи вещей, тот удваивает количество сущностей,

необходимых для объяснения мира. То же самое фактически говорит и Оккам. Если у нас имеется чувственный мир, то для его объяснения нет никакой необходимости придумывать какие-то универсалии, идеи, формы и т.д. Поэтому не существует ни идей, ни универсалий, есть лишь познающий субъект и объект. Если бы универсалии существовали, то они были бы единичными вещами, что самопротиворечиво. Универсалии возникают в душе человека в результате интенции, т.е. направленности субъекта на объект. Поэтому универсалия есть не что иное, как интенция души. Человек направляет свое познание на некоторый предмет, и таким образом образуются универсалии.

В силу этого Оккам считает, что наше знание всегда единично, что мы всегда познаем конкретные и индивидуальные предметы. Общим это знание становится лишь в нашем уме, в соответствии с тем или иным значением, которое мы ему придаем. Поэтому универсалии принимают характер этого значения, и Оккам развивает учение о знаках, ведь универсалия, по Оккаму, есть не что иное, как знак. Одни из знаков естественны, как, например, дым есть знак огня, а смех есть знак радости. Другие универсалии условны, искусственны, как наши слова есть знаки вещей. Мыслится не непосредственно предмет, а его знак, понятие. Всего бывает два типа понятий: знаки вещей и знаки знаков. Универсалия — это знак для многих знаков и вещей: «...всякая универсалия есть единая единичная вещь, а поэтому является универсалией только по обозначению: поскольку есть знак многого» (19, с. 117). Общее не имеет реальности. Поскольку универсалий нет нигде, в том числе и в Божественном уме, то Бог познает их через человека.

Оккам оказал большое влияние на последующую философскую и научную мысль. С одной стороны, полное размежевание предметов и методов философии и теологии означало, что отныне философия не нуждается в услугах или надзоре со стороны теологии, а теология, в свою очередь, освобождается от философии и должна опираться только на веру. Это вело к секуляризации философии и подготавливало почву для новой эпохи. С другой стороны, «бритва Оккама», его эмпиризм и номинализм способствовали росту научного знания, и поэтому его можно считать одним из предшественников новой науки.

Таким образом, Оккама можно считать последним философом схоластики, поскольку отныне перед философией стоят другие задачи.

Литература

1. *Абеляр П.* Логика «для начинающих» // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995.
2. *Абеляр П.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995.
3. *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959.
4. *Абеляр П.* Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятия ею и считал все ее положения за софизмы и обман // *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959.
5. *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995.
6. *Бернард Клервоский.* О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 1. М., 2002. С. 444–476.
7. *Дамиани П.* О божественном всемогуществе // *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995. С. 356–394.
8. *Аверроэс.* Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999.
9. *Аверроэс.* Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
10. *Аль-Газали.* Избавляющий от заблуждения // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. М., 1980.
11. *Аль-Газали.* О наиболее ясных доказательствах для подтверждения мусульманского вероучения // http://www.sufizm.ru/lib/gasali/clean_proff/
12. *Аль-Фараби.* О трактате великого Зенона по высшей науке // *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
13. *Ибн Сина (Авиценна).* Указания и наставления // *Ибн Сина (Авиценна).* Избранные философские произведения. М., 1980.
14. *Сигер Брабантский.* Вопросы о разумной душе // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 2. М., 2002. С. 242–250.
15. Тезисы авероистов, осужденные в 1270 г. // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 2. М., 2002. С. 251.
16. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43. Киев, М., 2002.
17. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000.
18. *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.
19. *Оккам У.* Логика // *Оккам У.* Избранное. М., 2002.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ФИЛОСОФИЯ
ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

ГЛАВА I

РАННЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

§ 1. Причины возникновения Ренессанса

Термин «Возрождение» (или, по-французски, «Ренессанс») известен каждому человеку. Мы знакомы с наследием этого времени — живописным, литературным, музыкальным, знаем и о философском наследии. Эпоха Возрождения — достаточно сложный феномен западноевропейской культуры середины XIV — конца XVI в.

Философия эпохи Возрождения представляет собой достаточно пеструю картину, набор разнообразных философских школ, часто несовместимых друг с другом, и не является чем-то целым, хотя и объединена многими общими идеями. Эта философия представляется тем более сложным явлением, если мы обратимся в глубь веков и увидим, что многие идеи Возрождения возникли гораздо раньше, чем начался отсчет эпохи, — в XIII в., когда еще бурлили споры в средневековых университетах, основными были идеи Фомы Аквинского и только еще появлялись идеи поздних номиналистов. Но тогда же в Италии стали появляться идеи, оппозиционные господствовавшему в то время схоластическому мировоззрению.

В современной литературе основной причиной возникновения Ренессанса часто считается причина экономическая, так как это было время бурного развития ремесел, возникновения и укрепления городов (недаром Возрождение начинается именно в Италии, где существовали такие города-полисы, как Рим, Неаполь, Венеция, Флоренция, наиболее развитые с экономической точки зрения). Экономически свободные люди для оправдания и обоснования своей деятельности требовали нового мировоззрения, отличного от того, какое давали оторванные от жизненной практики схоластические построения томистов и поздних номиналистов или аскетические трактаты католических священнослужителей, монахов и ранних отцов Церкви. Требовалась другая, более деятельная и ориентированная на земные цели философия, каковая и не замедлила появиться.

Очевидно, что кроме чисто экономических причин, которые, возможно, существовали, были и другие причины, иначе сложно будет объяснить, почему Ренессанс возникает именно в Западной,

а не в Восточной Европе, именно среди западного, а не восточного христианского вероисповедания.

Можно предположить, что не последнюю роль в возникновении Возрождения играет та специфическая форма христианства, которая бытовала в Западной Европе. Не случайно именно Италия послужила центром первоначального Возрождения. С одной стороны, чисто внешняя сторона католической жизни служила немалым толчком для возникновения свободомыслия ренессансных философов. Знаменитое Авиньонское пленение пап (1309–1377), появление разного рода антипап (когда папы спорили за власть и этот спор происходил с нарушением не только норм христианской морали, но и границ дозволенного юриспруденцией) порождали в умах людей сомнения в справедливости существовавших католических традиций и даже уход в свободомыслие и отрицание католических и вообще христианских идеалов.

С другой стороны, и само католическое мирозерцание во многом способствовало возникновению Ренессанса. Именно в католицизме, как известно, философия развивалась в большей степени, чем в византийском или российском православии. Поэтому мирозерцание западного человека, католика, было более рассудочным, более направленным на решение философских и, в частности, гносеологических вопросов. При таком подходе часто понятие Бога отделялось от человека и Бог становился не центром мира, не смыслом и целью жизни, а объектом чисто теоретического познания, допускавшим разного рода сомнения. И такие сомнения не замедлили появиться; позднее они перешли в огульное отрицание Бога. Само схоластическое мировоззрение, таким образом, как бы подготовило то явление, которое мы называем Возрождением. Кроме того, многие люди, разочаровавшись в чересчур рационалистической форме христианства, начали искать живую веру, не скрытую под спудом схоластических формул. Живая, искренняя вера искала и соответствующих форм ее выражения. Поэтому на смену схоластическим «Суммам» приходят другие формы изложения богословской мысли: диалоги, письма, поэмы, на смену иконам — художественные картины и т.п.

В европейском Возрождении принято выделять три периода:

1-й период (гуманистический, или антропоцентрический): сер. XIV — сер. XV в.

2-й период (неоплатонический): сер. XV — нач. XVI в.

3-й период (натурфилософский): конец XVI — нач. XVII в.

§ 2. ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

Первым мыслителем эпохи Возрождения по традиции принято называть Данте Алигьери, хотя он и жил с 1265 по 1321 г., в эпоху расцвета схоластической мысли. Именно у Данте впервые появились идеи, не укладывавшиеся в русло традиционного схоластического философствования. Широко известно его основное произведение — «Божественная комедия»; менее известны трактаты — «Пир» и «О монархии».

Даже из сюжета «Божественной комедии» видно, что для Данте проводником по загробному миру служит не некий ангел, святой или отец Церкви, как было бы логично предположить. Вергилий — античный мудрец, оратор, поэт — является проводником по аду и чистилищу¹, а по раю ведет рано умершая его любимая — Беатриче. Именно они для Данте являются теми, кто лучше всего знает то, что творится в мире земном и неземном. Одно это уже свидетельствует о том, что для Данте основными являются ценности не только христианские. Сама картина мира у него вполне укладывается в рамки католического мирозерцания, но отдельные штрихи ее не вписываются в русло традиционного понимания: например, Сигера Брабантского, известного еретика, главу аверроистов, Данте помещает в раю рядом с Фомой Аквинским, всю жизнь боровшимся с аверроизмом. Античных философов (Демокрита, Сократа, Платона) Данте также помещает не собственно в аду, несмотря на общепринятое мнение, а в лимбе — самом первом круге ада. Картина мира в этом произведении средневековая, чисто католическая, но сама иерархия небес рая во многом напоминает неоплатоническое построение.

Данте не противопоставляет земную природу Божественному миру, а наоборот, указывает, что сама природа тоже божественна, а человек как существо, имеющее тело и душу, причастен двум природам — земной и небесной, и потому предопределен к двум целям. Следовательно, человек стремится к двум видам блаженства. К земному блаженству ведет путь философских наставлений, которые познаются разумом, а к небесному наслаждению ведет путь наставлений духовных, сообразующихся с учением Святого Духа.

Философия, таким образом, оказывается для устройства земной жизни гораздо более нужной, чем богословие. Философия нужна

¹ Выбор Вергилия для Данте неслучаен. Во-первых, у Вергилия в «Энеиде» описано путешествие Энея по загробному миру, а во-вторых, в «Буколиках» он пророчески описал рождение божественного младенца.

для управления государством, а церковь — для того, чтобы вести людей в Царство Небесное. Поэтому монарх должен быть независим от церкви. (Можно себе представить реакцию папы на такое умозаключение.) Поэтому и смысл жизни на земле Данте видит не в аскетизме, не в бегстве от земных благ, а, наоборот, в жизни сообразно с природой, человеческими, земными целями и в совершенствовании земных условий жизни.

§ 3. РЕНЕССАНСНЫЙ ГУМАНИЗМ

Гуманизм в эпоху Ренессанса — это не совсем то, что сейчас обозначает это слово. Современный гуманизм — это учение, провозглашающее человека высшей ценностью, ренессансный же признавал человека таким, каков он есть. Термин «гуманизм» в этом плане является синонимом слова «антропоцентризм» и противостоит термину «теоцентризм». Он означал перенесение человека в центр мира, изучение в первую очередь человека и связанных с ним вопросов. В противовес религиозной философии гуманистическая ставит своей задачей изучение человека со всеми его земными и не-земными нуждами. Взамен онтологических вопросов на первый план выдвигаются вопросы этические.

Гуманисты были в большинстве своем непрофессионалами и видели в этом свое достоинство. Центры гуманизма располагались не в университетах, а в частных домах, при дворцах вельмож; это были свободные кружки (часто их называли академиями). Гуманисты считали себя истинными философами в отличие от схоластов, преподававших на университетских кафедрах.

Вторая их особенность (кроме непрофессионализма) состоит во внимании к античности. Именно в ней им видится идеал, который нужно возрождать. Средние века для гуманистов представляются неким «темным царством», наступившим после античной культуры. По мнению гуманистов, именно в подражании античной культуре, в возрождении античного миропонимания состоит задача истинных философов. Для этого они переводят с древнегреческого на латынь и современные языки практически все древнегреческие произведения; и все, что мы сейчас знаем о Древней Греции, за немногими исключениями, было открыто именно в эпоху Возрождения. Эти работы не просто переводятся, а комментируются, причем комментарии пишутся не только богословские, но и философские, а также и текстологические, филологические. При этом

возникают многие науки, в частности филология в ее нашем, современном понимании. Это комментирование было свободным от какого-либо догматического представления, и открытость, свобода мнений также характеризовали гуманистов.

Несмотря на то, что гуманисты отличались по своим философским предпочтениям, но и платоников, и стоиков, и эпикурейцев, и аристотеликов — всех объединяла одна идея — гуманистический интерес к человеку. В художественных формах гуманисты также пытались найти нечто новое, отказывались от распространенных в Средние века «Сумм». Слагаются стихи, возрождается эпистолярный жанр, появляются художественная литература, философские трактаты.

Социальные взгляды гуманистов также отличались от общепринятых феодальных; они считали равными все слои населения, ибо каждый человек есть образ Божий и потому все люди равны. Гуманисты всегда прибегали в первую очередь к христианским аргументам, так как никогда не противопоставляли себя Церкви. Более того, противопоставляя себя схоластическому философствованию, гуманисты считали, что возрождают истинную Церковь, истинную веру в Бога. В том, что эта вера может быть сочетаема с античной философией, гуманисты не видели ничего предосудительного и странного.

Восхваляя разум человека, гуманисты видели в разумной человеческой природе образ Божий, то, чем Бог наделил человека, чтобы человек совершенствовал и улучшал свою земную жизнь. Как разумное существо, человек является творцом и именно в этом подобен Богу. Поэтому долг человека — участвовать в мире, а не уходить от него, улучшать мир, а не аскетически отстраненно взирать на него как на нечто ненужное для спасения. Человек и мир прекрасны, ибо созданы Богом, и задача человека — улучшать мир, делая его еще более прекрасным, в этом человек является сотрудником Богу.

Таковы вкратце основные черты гуманистического мирозерцания. Попытаемся проследить, как развивался гуманизм, на примере отдельных представителей этого философского направления.

Франческо Петрарка

Франческо Петрарка (1304—1374) является первым ренессансным философом. Именно он основал гуманистическое направление в ренессансной философии, хотя для многих он известен больше

как замечательный поэт, воспевающий в своих стихах свою любовь к Лауре¹.

Основные свои идеи он высказал в двух трактатах: «О своем и чужом невежестве» и «Моя тайна» («О презрении к миру»). В начале первого трактата Петрарка говорит, что он ничего не знает, что он невежда в философии. Эти слова — одновременно ирония и истина, так как Петрарка действительно не имел философского образования. А далее он делает вывод: о Божественных делах пусть рассуждают небожители, а человек как существо земное должен рассуждать о земных, человеческих делах. Петрарка иронически замечает: мы живем в счастливое время, потому что раньше был один, два, самое большее семь мудрецов, теперь же их буквально толпы, стада, которые наполнили все университеты.

Он обличает университетское образование и кажущуюся мудрость. Они в устах Петрарки являются псевдомудростью, которая оперирует различными терминами и словами, но ни к познанию Бога, ни к познанию человека не имеет никакого отношения.

Схоласты взяли за образец для себя философию Аристотеля, однако аристотелизм в трактатах схоластов во многом извращен. Поэтому Петрарка оговаривается, что, выступая против современной философии, он выступает не против Аристотеля как философа, жившего в Древней Греции, а против аристотеликов. Чтобы знать Аристотеля, нужно изучать самого Аристотеля и всю античную культуру. Петрарка впервые вновь поднимает интерес к такому гению античной философии, как Платон. Именно с Петрарки ведет свое начало платоническая линия в философии Возрождения.

Петрарка возражает против «варварской латыни», на которой пишутся трактаты и ведутся диспуты в университетах. Этой латыни, в которой нет ничего живого, он противопоставляет латынь, на которой писали Вергилий, Цицерон и другие древнегреческие поэты и философы.

¹ В автобиографии, написанной незадолго до смерти, Петрарка довольно негативно описывает свою любовь к Лауре: «Притом вскоре, приближаясь к сороковому году, когда еще было во мне и жара и сил довольно, я совершенно отрешился не только от мерзкого этого дела, но и от всякого воспоминания о нем, так, как если бы никогда не глядел на женщину; и считаю это едва ли не величайшим моим счастьем и благодарю Господа, который избавил меня, еще во цвете здоровья и сил, от столь презренного и всегда ненавистного мне рабства» (1, с. 58–59).

Главная проблема для Петрарки — познание не Бога, а человека, ибо познанием Бога должны заниматься небожители. Попутно он замечает, что если не все небожители преуспели в познании Бога, а некоторые, самые выдающиеся из них, даже отпали от Него, то что же говорить о человеке? Человек тем более не может познать Бога и поэтому должен изучать только сам себя. Поэтому акцент в философии Петрарка ставит на познании человеком самого себя, всего многообразия всех своих чувств такими, какие они есть. Именно в этом пафос всего творчества Петрарки и его философских трактатов, писем, стихов.

В трактате «О презрении к миру» Петрарка рассуждает о смысле человеческой жизни. Это произведение построено в форме беседы трех действующих лиц — Августина, Франциска и Истины. Однако Истина, хотя и обозначена участницей беседы, ни разу не вступает в спор. Поэтому трактат является, собственно, диалогом между Франциском и Августином. Иногда говорят, что существует аналогия между Франциском и Франческо, что здесь идет спор самого Франческо Петрарки с христианским мировоззрением, которое он представляет под именем Августина. Но скорее всего здесь беседа Петрарки с самим собой, и не случайно, что Истина все время молчит. Петрарка ищет истину, пытается разобраться в самом себе, именно в этом и заключается смысл диалога. Августин проповедует истины христианской веры, говорит о том, как следует жить, с чем Франциск соглашается, но при этом говорит, что у человека есть и земные дела, которым он должен уделять внимание, и дела эти настолько увлекательны, что далее идут пространные им похвалы. Вывод, который делает Франциск из этой беседы, таков: «Я постараюсь изо всех сил остаться при себе, соберу разбросанные обломки моей души и усиленно сосредоточусь в себе. Правда, теперь, пока мы говорим, меня ждут многие важные, хотя все еще земные дела» (1, с. 222–223).

Августин не возражает против такого понимания ценностей земной жизни и не осуждает его, так что в самом диалоге мы видим, что Петрарка пытается разобраться с самим собой и решить вопросы о смысле жизни и цельности земного человеческого бытия в рамках христианского мирозерцания. Насколько это ему удастся, сказать трудно: Истина молчит, а сам Петрарка не дает окончательного ответа. Естественно, сам Петрарка считает себя христианином, хотя и указывает на необходимость гуманизации существующего христианства, его направленности на человека.

Именно Петрарка является основоположником гуманистического направления в ренессансной философии и — в более широком плане — основоположником гуманизма вообще.

Лоренцо Валла

Самым значительным после Петрарки философом-гуманистом можно назвать Лоренцо Валлу (1407–1457). Основное его произведение — «О наслаждении, или Об истинном и ложном благе». Уже из названия явствует, что Валла был философом, возрождавшим эпикурейское мировоззрение. Кроме того, у него есть трактаты «О красотах латинского языка» (против современного ему варварского латинского языка), «О свободе воли», «О монашеском обете», «Сопоставление Нового Завета», а также знаменитая работа «Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина». Согласно общепринятому в католическом мире взгляду, в IV в. император Константин подарил в дар патриарху Сильвестру I в благодарность за свое чудесное исцеление и за победу в известной битве грамоту, в которой говорится о передаче папе всей власти над западными областями Европы, в первую очередь над Италией. Именно на этом документе римские папы основывали приоритет папской власти над властью императорской. Лоренцо Валла, используя филологический анализ, доказал, что эта грамота не могла быть написана в IV в., а является гораздо более поздней подделкой. С тех пор скептическое отношение к приоритету папской власти все более и более укрепляется.

Лоренцо Валла был незаурядным лингвистом, что следует из названия и другой работы — «О красотах латинского языка», в которой он выступал как критик варварской латыни. Он возражает против терминов, введшихся сторонниками Иоанна Дунса Скота («чтойность», «бытийность», «этовость» и т.п.), и призывает возвратиться к живому латинскому языку, не уродовать его нововведениями. Валла делает также вывод о том, что реалистическое философствование также не может быть истинным, так как не может соответствовать нормальному человеческому языку. Все те универсалии, которые необходимо выражать столь непонятными для человеческого уха словами, являются не чем иным, как выдуманной псевдоучеными.

Лоренцо Валла видит свой идеал в фигуре Эпикура, но возрождает он не его атомизм, а отношение к жизни, гедонистически

трактуя понятие «наслаждение». Валла понимает наслаждение не так, как понимал его исторический Эпикур, который не был эпикурейцем в современном смысле этого слова. Валла же понимает эпикуреизм именно как предпочтение наслаждения всем остальным человеческим ценностям и даже восклицает: «О если бы у человека было не пять, а пятьдесят или пятьсот чувств!» (2, с. 105), чтобы получать наслаждение в гораздо большем объеме.

Кроме такого рода преувеличений, Валла приводит и более серьезные аргументы, доказывая, что чувства, помимо того, что дают нам способность испытывать наслаждение, служат еще и для самой жизни, и для познания мира. Благодаря чувствам живое существо сохраняет свою жизнь, а наслаждение является тем критерием, посредством которого оно может избежать опасности или стремиться к тому, что помогает ему выжить. Поэтому он нападает на традиционную церковную мораль: «Мы, придерживающиеся законов самой природы, говорим о стремлении к удовольствиям, они [призывают] к бесцельным страданиям; мы — к радости, они — к мучениям, мы — к наслаждениям; наконец, они — к смерти, мы — к жизни» (2, с. 95–96). Так, не случайно питание приятно и потому полезно для жизни, а яд горек и, как любая опасность, не доставляет наслаждения. Поэтому Валла делает фундаментальный вывод: жить без наслаждения невозможно (чего не скажешь о добродетели), поэтому наслаждение является истинным благом, истинной ценностью, и католики (да и вообще христиане) лукавят, когда говорят, что наслаждение не является истинным благом. Ибо чего боится христианин после смерти? Мучений в аду. А чего он ждет от рая? Вечного наслаждения. Валла считает, что его взгляд на наслаждение не противоречит христианству, а является более честным и последовательным. Любовь к Богу, которая является главной добродетелью в христианстве, Валла также возвышает над всеми видами удовольствий. Ведь Бог «нас произвел из ничего способными наслаждаться благами, так что мы должны любить Его больше, чем самих себя» (2, с. 229).

Человек существует для наслаждения, и все высказывания типа «лучше смерть за родину, чем позор» Валла называет глупостью, ибо вместе со смертью человека умирает для него и его родина. Поэтому лучше предать родину (или кого угодно), но остаться в живых. Добродетель может пониматься только как полезность для человека, а критерием полезности для Валлы является наслаждение или не-наслаждение. Понятие нравственности из этой системы

отсчета просто исчезает: «...само понятие высокой нравственности является пустым, нелепым и весьма опасным и что нет ничего приятнее, ничего превосходнее наслаждения» (2, с. 95). Например, Валла негативно относится к таким понятиям, как целомудрие («Если мы хотим учитывать природу, то почему нападаем на прелюбодеев? Вообще нет никакой разницы, любит ли женщина мужа или поклонника» (2, с. 114)), трезвость («О, вино, создатель веселья! О, учитель радостей, спутник счастливого времени, утеха в несчастье!» (2, с. 106), и др.

Лоренцо Валла явился ярким выразителем настроений народа во времена Возрождения. В атеистической литературе, начиная еще с эпохи Просвещения, принято считать Возрождение временем расцвета искусств и наук, находившихся в небрежении во времена «темного Средневековья». Однако отказ от традиционно понимаемых христианских ценностей приводил многих и к отказу от общепринятых нравственных норм. Как пишет А.Ф. Лосев в исследовании «Эстетика Возрождения», «всякого рода разгул страстей, своеволия и распущенности достигает в возрожденческой Италии невероятных размеров» (3, с. 122). В главе «Оборотная сторона титанизма» этой книги он приводит множество поразительных примеров безнравственности, распущенности и жестокости не только среди простонародья, но и среди монахов, священников, аристократов и даже римских пап. По словам А.Лосева, «папа Александр VI и его сын Цезарь Борджиа собирают на свои ночные оргии до 50 куртизанок» (3, с. 123), «имели незаконных детей также и папа Пий II, и папа Иннокентий VIII, и папа Юлий II, и папа Павел III; все они — папы-гуманисты, известные покровители возрожденческих искусств и наук» (3, с. 123). Убийства и грабежи становятся обычным делом, чудовищная жестокость отличает многих правителей итальянских городов. На это же время приходится расцвет инквизиции, деятельность которой почему-то обычно связывают со Средними веками. Знакомство с нравами, царившими в ренессансных городах, позволяет по-иному взглянуть и на средневековый образ жизни, который с нравственной точки зрения выглядит гораздо предпочтительнее возрожденческого. Причиной этому, очевидно, был фактический отход от Церкви в эпоху Возрождения даже тех людей, которые формально находились в церковной оgrade.

§ 4. ФЛОРЕНТИЙСКАЯ ПЛАТОНОВСКАЯ АКАДЕМИЯ

Однако среди философов подобная трактовка христианства в эпикурейском ключе не была распространенной. Гораздо чаще философы обращали свои взоры в сторону Платона. Именно платонизму суждено было сыграть наиболее важную роль в философии эпохи Возрождения. А ренессансный платонизм, в свою очередь, окажет большое влияние на философию и науку Нового времени. В этом аспекте следует упомянуть прежде всего так называемую Флорентийскую платоновскую академию, среди представителей которой выделяются три мыслителя: Георгий Гемист Плифон, Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

Георгий Гемист Плифон

Плифон (1355–1452) — православный священник из Константинополя, участвовал в знаменитом Флорентийском униатском соборе и после окончания его работы остался в Риме, где проповедовал свои взгляды, которые не разделялись Константинополем. Трактат «Законы» Плифона был сожжен по приказу патриарха, до нас дошли только некоторые отрывки из него. Плифон отличался свободомыслием, несмотря на то что был православным священником и принадлежал к высшим слоям духовенства. Он интересовался другими религиями, античной культурой (название трактата «Законы» явно навеяно платоновскими «Законами»).

В своих работах Плифон отказывается от многих христианских положений в пользу платонических и неоплатонических. Так, креационизму он предпочитает эманационное видение мира (вневременное, вечное порождение мира из некоего первоначала путем мистического истечения энергии Божества). Свое учение Плифон именует эллинской теологией. Вселенная не может быть сотворена, ибо она божественна, следовательно, как и Бог, вечна; Бог всегда производит вселенную по принципу, описанному Плотинном, а переход от Божественного единства к многообразию земного мира происходит через языческих богов. В «Законах» Плифона часто упоминаются имена этих богов, хотя сам он в них не верил и считал их всего лишь удобными именами: высшего бога он часто называет Зевсом (именно он является вневременным творцом природы и абсолютным бытием).

Марсилио Фичино

Название «академия» за флорентийскими платониками укрепилось в силу их вольного характера; это было не официальное учреждение, а кружок гуманистов, объединившихся вокруг своих лидеров, одним из которых был Марсилио Фичино, и вокруг почитаемого ими великого античного философа Платона.

Марсилио Фичино (1433–1499) — фигура уникальная не только в истории Возрождения, но и вообще в мировой культуре. Он был маленького роста, почти горбун, весьма некрасивый. Но влиятельный флорентиец Козимо Медичи проникся необыкновенной симпатией к Марсилио за его ум и трудоспособность. Видя его интерес к платоновской философии, Медичи купил виллу рядом со своим домом и подарил ее Фичино, чтобы всегда иметь удовольствие беседовать с мудрым философом. А для того чтобы Фичино лучше разбирался в платоновской философии, Медичи подарил ему полный кодекс всех произведений Платона на греческом языке (подарок не менее ценный, чем вилла, ибо существовал в единственном экземпляре).

На этой вилле Фичино и создал многие свои шедевры. Он перевел на латынь всего Платона, а также всего Плотина, трактаты «герметического корпуса» (т.е. работы, приписывавшиеся Гермесу Тризмегисту (Триждывеличавому) (вымышленному автору, якобы современнику Моисея, обладавшему магической мудростью богов), Порфирия, Прокла, Ямвлиха, Дионисия Ареопагита. Он пишет и свои работы: «О христианской религии», «Платоновская теология о бессмертии души», «О жизни», «Толкование на «Пир» Платона» и др. В частности, в первой работе Фичино высказывает мысль о том, что существует некая всеобщая религия, а все остальные религии в той или иной мере причастны ей, христианство же является ее высшим и лучшим проявлением. Благодаря покровительству Медичи Марсилио Фичино стал католическим священником, что, впрочем, не мешало ему произносить проповеди о божественном Платоне и возжигать свечи в храме перед его бюстом, настолько велика была его любовь к этому греческому философу.

Философию Фичино рассматривал как сестру религии, а о мире учил по образцу платоников, считая его иерархически упорядоченным. Иерархия мира насчитывает, по мнению Фичино, пять ступеней: Бог, ангелы, душа, качества и материя. Душа находится посередине этой иерархии и связывает все ее звенья. Таким образом,

центром иерархии оказывается не Бог, а человек. Картина эта не пантеистическая, а скорее пенентеистическая, ибо все происходит из Бога и Бог объемлет Собою все. Качества — это некая ступень перехода от божественного единства к множественности мира, то, что дает качественное многообразие предметам мира.

Мир находится в постоянном движении, которое присуще лишь одушевленным существам, поэтому мир — это движение души, являющейся связующим элементом мира. Душа находится везде в природе, все связано душой. Мир находится в единстве благодаря тому, что берет начало от Бога. Поскольку мир берет начало от Бога, он охватывается красотой; поскольку мир связывается Богом, он связывается любовью; поскольку мир в конце концов соединится с Богом, он связывается наслаждением.

Божественную Троицу Фичино часто сравнивал с тремя ипостасями Плотина, считая, что обоснование трех ипостасей у Плотина — это и есть обоснование христианской Троицы. Таким образом, у Фичино мы видим полное слияние античной, в первую очередь неоплатонической, философии с христианством.

Пико делла Мирандола

Кроме Фичино, лидером Флорентийской платоновской академии был и Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494). В отличие от Фичино, обладавшего неказистой внешностью и жившего затворнической жизнью на подаренной ему вилле, Пико делла Мирандола был статным красивым мужчиной, биография которого была под стать его внешности: легенды описывают его страстную романтическую любовь, похищение возлюбленной, бегство, тюрьму и т.п.

Пико прожил бурную и недолгую жизнь. По происхождению это был богатый человек — граф Мирандолы и синьор Конкордии. Он унаследовал огромное богатство и рано проявил свою одаренность. Богатством он распоряжался со свойственным ему бескорытием.

Пико рано стал интересоваться античной и восточной философией (в том числе еврейской каббалой), заниматься языками, и древними и восточными, учился в Падуанском университете, побывал в Париже; заказывал для себя переводы с тех языков, которых он не знал (за переводы с арабского он расплачивался арабскими скакунами).

В 1486 г. Пико делла Мирандола пишет знаменитые «900 тезисов», рассылает их всем виднейшим мыслителям того времени и пред-

лагает им собраться в Риме, чтобы устроить диспут по предложенным им тезисам. Диспут должен был предваряться выступлением самого Пико. Впоследствии это несостоявшееся выступление было опубликовано под названием «Речь о достоинстве человека».

В своих тезисах Пико делла Мирандола собрал все, что он знал о всех философиях, и предложил свое учение, которое претендовало на объединение различных философий на основе античного платонизма. Однако о готовящемся диспуте узнал папа римский, и диспут был запрещен, а тезисы осуждены. Пико делла Мирандола угрожает арест, и он бежит во Флоренцию, где сближается с Марсилио Фичино. Здесь Пико пишет другие произведения, в частности «Гептапл» (толкование на шесть дней творения), «О сущем и едином», «Рассуждения против астрологии», «Толкование на “Канцону о любви” Джироламо Бенивьени» и др.

В основе философии Пико делла Мирандолы лежит неоплатонизм. Он предлагает иерархическое построение мира, но в отличие от Плотина и других неоплатоников Пико говорит на языке христианских понятий и утверждает, что мир имеет три уровня: ангельский, небесный и элементарный. Эти миры соподчиняются, они вечны (в том числе и материальный мир), ибо Бог, творящий его (а творит Он не из ничего, а эманативно, в силу Своей сущности, как считал и Плотин), вечен. Сам мир прекрасен. Здесь Пико вторит многим своим современникам-гуманистам, но парадоксальным образом отрицает наличие красоты в Боге, ибо красота, по его утверждению, предполагает в себе некоторую асимметрию, элемент безобразного. В Боге же нет никакой асимметрии, в Нем нет ничего безобразного, поэтому в Нем нет и никакой красоты.

Пико делла Мирандола не отрицает библейскую картину мира, однако считает, что в Библии даны лишь некоторые образы, которые философ должен аллегорическим образом истолковать. В Библии дано грубое, народное описание творения мира. Иерархия уровней связывается Богом, Который находится не над иерархией, а пронизывает ее Собою. Весь мир есть то, в чем находится Бог, т.е. Бог есть все во всем; Бог — это совершенство вещей, их сущность. Поэтому Пико делает вывод: вещь, избавленная от несовершенства, есть Бог. Если мы утверждаем, что Бог есть все во всем и в каждой индивидуальной вещи есть Бог, то, поскольку Бог есть сущность, основа бытия этой вещи, можно сказать, что каждая вещь, лишенная своей индивидуальности, своего несовершенства, и представляет собою Бога.

Большой вклад внес Пико делла Мирандола в понимание природы в научном смысле, ибо он был, пожалуй, первым из философов, который стал утверждать, что Бог, понимаемый в неоплатоническом смысле, создает мир сообразно некоторым математическим законам. Бог, создавая мир, имел перед Собой геометрию, арифметику, алгебру и другие науки, и поэтому окружающий нас мир построен по этим же математическим законам. Впоследствии на основе этой мысли выдающиеся ученые нового времени разработают концепцию математического естествознания. А одним из первых философов, высказавших эту мысль, был Пико делла Мирандола — мысль, которую впоследствии афористично выскажет Галилей: «Книга природы написана языком математики». Пико этого не сказал, но впервые идея возникает именно у него.

Идею о математическом устройении вселенной Пико высказывал в полемике против астрологов, о которых он написал целую книгу («Рассуждения против астрологии»). Астрологи, как считал Пико делла Мирандола, не правы в том, что ищут некоторые вымышленные причины всех явлений. Пико высказывается против разного рода ошибок в истолковании естественных явлений как со стороны астрологов, ищущих причины всего в сочетаниях звезд, так и со стороны обыденного религиозного сознания, которое во всем старается видеть действие ангельских или демонических сил. Во всем имеется своя собственная причина, мир представляет собой цепочку взаимодействующих причин — именно в таком аспекте он возражал как против современного ему религиозного сознания, так и против астрологических воззрений, появившихся к тому времени в большом многообразии. Природа имеет каузальную (причинно-следственную) структуру. К тому же астрология принижает человека, показывая полное отсутствие у него всяческой свободы. Если все зависит от расположения звезд и планет, то свободы у человека нет, так зачем же говорить тогда о грехе и о наказании за грех?

Человек, по мысли Пико, представляет собой четвертый мир — не ангельский, не небесный и не элементарный. Этот четвертый мир не находится ни на каком из этих уровней, человек абсолютно свободен и потому может поместить себя на любой из уровней этого мира. Он может стать выше ангелов и опуститься ниже животных. Человек пронизывает собою все миры и место в этой иерархии занимает по своей собственной воле. Он сам должен определить себя, ибо таким его создал Творец — полностью и абсолютно свободным. Человек сам себя формирует, и каким он будет, зависит

не от сочетания звезд, не от воли Бога, а только от собственной свободной воли человека. Именно поэтому человек и является образом Божиим, но для того, чтобы стать действительно образом Божиим, человек должен направить свою свободную волю к Богу и достичь этого образа, стать им.

Таким образом, в мыслях Пико дела Мирандолы мы видим стремление сохранить христианство, понять его с точки зрения современного интереса к человеку на новых, гуманистических позициях, поставить в центр мира человека, а не Бога, и внести в христианство все истины из разных философских систем. Впрочем, Пико не отрицал наличия истинности и в других религиях, хотя и считал христианство высшей, наиболее совершенной формой религии.

§ 5. НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

Младшим современником философов-гуманистов был Николай Кузанский (Николай из Кузы, городка на юге Германии). Он отличается от других философов эпохи Возрождения. Характер философских учений тех мыслителей, о которых мы уже говорили и которых еще будем изучать, отличался эклектизмом, поверхностностью, игнорированием некоторых философских проблем. В основном философов Возрождения интересуют этические вопросы, а онтологические и гносеологические проблемы отступают на второй план (если вообще появляются) или не включаются в круг философских проблем. Николай Кузанский поразительно отличается от всех этих философов. Это действительно самобытный, гениальный мыслитель. Он больше философ, чем богослов, хотя сам он считал себя богословом.

Николай Кузанский (1401–1464) родился в христианской семье, учился в так называемой школе «братьев общей жизни». Это была полумонашеская организация, противопоставившая себя официальной католической Церкви, но не порывавшая с ней и не уходившая в ересь мистицизма и иррационализма. «Братья общей жизни» старались возродить дух первоначального христианства, поставив себя в определенную оппозицию римо-католицизму; они хотели уйти от схоластических споров и вернуться к индивидуальному религиозному переживанию Бога. Понятно, что воспитание и образование в этой общине соответствовали ее основным принципам, и это отчетливо проявится у ее воспитанника Николая

Кузанского (впоследствии у «братьев общей жизни» будет учиться Эразм Роттердамский). После окончания школы Николай Кузанский поступает в Гейдельбергский университет, а потом учится в Падуанском университете. Он изучает математику, медицину, астрономию, географию, юриспруденцию.

В 1423 г. Николай Кузанский становится доктором экономического права, затем поступает в Кельнский университет, где изучает богословие. В 1426 г. он рукоположен в сан священника, с этого времени начинается его быстрое восхождение по ступеням иерархической лестницы католической Церкви. Он идет на службу в папскую курию; в 1437 г. его посылают в Византию на переговоры по поводу объединения Церквей. Там он знакомится с Георгием Гемистом Плифоном. В 1448 г. Николай Кузанский становится кардиналом, но активная жизнь в рамках католической Церкви не мешает его философским, богословским и естественнонаучным занятиям. Он интересуется географией и впервые предлагает карту Европы, занимается изучением календаря (во многом по его инициативе готовится реформа календарного исчисления), математикой (вносит большой вклад в исчисление бесконечно малых величин). В 1450 г. Николай Кузанский назначен папским легатом в Германии, а в 1458 г. возвращается в Рим и становится генеральным викарием.

Еще молодым (в 1440 г.) Николай Кузанский пишет свою основную работу — «Об ученом незнании». Впоследствии он написал и ряд других работ: «О предположениях»; диалоги, объединенные участием в них действующего лица под именем Простец (написанные явно под влиянием Платона), — «Простец о мудрости», «Простец об уме», «Простец об опытах с весами»; некоторые богословские произведения — «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О Богосыновстве», «О даре Отца светов».

После выхода работы «Об ученом незнании» на Николая Кузанского посыпались разные обвинения. В полемику с Кузанцем вступил католический священник Венк, работа которого называлась «Невежественная ученость». После выхода ее в свет Николай Кузанский выпускает «Апологию ученого незнания», где пытается защитить свои взгляды. Нападки на Николая со стороны многих священнослужителей совсем не мешали его успешному продвижению по иерархической лестнице Римско-католической Церкви, что свидетельствует о специфике того времени, когда свободомыслелие проникало даже в круги высокопоставленных и влиятельных людей.

Основное положение книги «Об ученом незнании» и всего творчества Кузанца состоит в возврате к богословию ранних отцов Церкви. Николай Кузанский старается вернуться к духу Оригена и особенно Дионисия Ареопагита. В их философии, утверждает кардинал, заложено понимание истины и Бога.

О Боге нельзя ничего сказать; познать Бога можно лишь на путях апофатического (т.е. отрицательного) богословия. Поэтому чем больше мы познаем Бога, тем более мы убеждаемся в том, что мы Его не можем познать. Утверждать, что он знает Бога, может лишь полный невежда, а истинный мудрец и богослов, познавая Бога, все больше убеждается в своем собственном незнании. Поэтому истину (а Бог есть Истина) познать мы не можем. Чем больше мы познаем ее, тем больше убеждаемся в собственном незнании — именно в этом состоит основная мысль трактата. Этой идеей трактат начинается, ею же он и заканчивается.

В начале книги Николай Кузанский дает определение того, что есть максимум: это «то, больше чего ничего не может быть» (4, с. 51). Но если максимум таков, то он не может быть меньше самого себя. Если максимум становится меньше максимума, он уже не является максимумом. Поэтому максимум есть и то, меньше чего ничего не может быть, — следовательно, максимум совпадает с минимумом. Но самое минимальное число — это единица; следовательно, максимум есть единица. Максимум есть всеобъемлющее, над всем возвышающееся; он выше всякого утверждения, о нем нельзя сказать, что он есть, он не больше есть, чем не есть. Существование этого высшего единого максимума провозглашается Николаем Кузанским как высшая истина.

Этот максимум и есть Бог. Исследуя максимум, Кузанский обнаруживает, что максимум включает в себя также и равенство с самим собой, и связь с самим собой. Именно таков смысл христианской Троицы. Кузанский даже дерзает утверждать, что слова «Единство», «Равенство» и «Связь» лучше показывают природу Бога, чем слова «Бог Отец», «Бог Сын» и «Бог Дух Святой». Правда, в скобках он добавляет, что было бы лучше, если бы богодухновенные авторы включили эту мысль в Священное Писание.

Познать Бога можно лишь на путях аналогий. Аналогии с чувственными предметами не могут быть надежными, поскольку само чувственное достаточно шатко. Самыми надежными и несомненными являются сущности более абстрактные (здесь явно видно влияние платоновской традиции), но абстрактные аналогии не

должны быть лишены материальной опоры, иначе их нельзя себе представить. Такими сущностями являются математические предметы, поэтому лучше всего приступить к познанию Бога через математические символы (т.е. знаки). Поскольку Бог есть Единство, Равенство и Связь, то лучше всего представить себе Бога в виде треугольника, а поскольку Бог есть максимум, то Бог есть бесконечный треугольник. Бесконечный треугольник — это треугольник, стороны которого стремятся к бесконечности, т.е. это треугольник о трех прямых углах. Кроме того, Бог есть и бесконечная прямая линия, бесконечная окружность, и все это, собственно говоря, совпадает, ибо окружность, радиус которой стремится к бесконечности, становится все менее и менее кривой. Кривизна ее приближается к нулю, и бесконечная окружность совпадает с прямой.

Поскольку окружность бесконечна, центр ее не может находиться в одном месте. Центр такой окружности находится везде, а граница — нигде. Поскольку Бог есть бесконечная окружность, центр которой везде, то Бог есть везде, в каждой части мира Он присутствует весь целиком.

Будучи бесконечностью, Бог превышает все противоположности и включает их в Себя. Но кроме абсолютного максимума есть относительный максимум — это мир. Будучи бесконечным, Бог бесконечно содержится в каждой конкретной вещи, поэтому и мир является бесконечным. Мир, как и Бог, есть окружность, центр которой везде, а граница нигде.

Николай Кузанский отвергает распространенную в то время аристотелевско-птолемеевскую картину замкнутой вселенной, на границе которой находится сфера неподвижных звезд, и утверждает, что вселенная имеет равномерную структуру. Аргументы Кузанского идут от природы Бога и связи Его с миром. Поскольку связь Бога с миром мыслится именно таким образом, как сказано выше, то Николай Кузанский вынужден каким-то образом рассматривать и концепцию сотворения мира. Если Бог весь содержится во всем мире (и даже более того, как утверждает Кузанский, мир вечен, а не сотворен в определенный момент времени), то Николай Кузанский вынужден бороться с неоплатоническим эманативизмом, чтобы избежать вывода о сотворении мира Богом по некоторой необходимости.

Николай Кузанский не разделяет ни концепцию творения мира во времени, ни концепцию эманации. Он утверждает, что мир есть развертывание Бога — экспликация. Бог есть единство всего, Он

есть бытие-возможность; Бог развертывается в некоторую актуальность, в действительность. Мир не содержит в себе противоположностей, а является таким, каков есть. Развертывание не есть эманация, не необходимая, превышающая Бога сила, а происходит в силу собственной воли Бога. Бог представляет Собой весь мир в свернутом виде; то, что получается в результате развертывания, уже не есть Бог.

Нельзя обвинить Николая Кузанского в пантеизме (отождествлении Бога и мира), нельзя сказать, что он целиком и полностью порывает с христианством в своей онтологии. Скорее всего, его концепция, так же как и у Плотина, — панентеизм, хотя здесь сложно подобрать терминологию: не «все есть Бог» (пантеизм), а «все в Боге» (панентеизм), но в свернутом виде. Поскольку мир есть развертывание Бога, то мир вечен.

Человек есть часть сотворенного Богом мира, причем часть наиболее совершенная, потому что человек включает в себя не только материальную, телесную природу, но и духовную, умственную. Поэтому человек действительно целиком включает в себя все; человек, по выражению античных мыслителей, есть микрокосм. Однако нельзя сказать, что каждый человек есть микрокосм. Говоря это, мы говорим лишь о сущности человека. Человек есть существо, пораженное грехом. Лишь один Человек включал в Себя весь мир — Иисус Христос. Воплотившись, приняв в Себя весь мир духовно и материально, став совершенным Человеком, Бог показал людям путь не только к спасению, но и к совершенствованию, к человеческой сущности. Поэтому каждый человек, по выражению Кузанского, есть Бог, но не абсолютно.

Весьма интересна и не совсем обычна для того времени теория познания Николая Кузанского. Человек — существо божественное, поэтому он может познавать. Однако Кузанский не считает, что все познание для человека осуществляется на путях его разума. Он пытается объединить платоновскую и аристотелевскую позиции, соединяя чувственный, рациональный и интеллектуальный элементы познания. Понимая, с одной стороны, что истина нематериальна и познание истины заключается не в познании материальных предметов, а в познании Бога (и в конце концов познание истины есть познание того, что мы ничего не знаем), Николай, с другой стороны, утверждает, что познание конкретной, ограниченной, а не абсолютной истины возможно и начинается с процесса чувственного восприятия. Именно оно является

тем толчком, который побуждает наши органы познания к началу действия.

После чувств вступает в силу другая способность человеческого познания — воображение, которая, не выходя за пределы чувственного познания, обобщает данные, дающиеся в чувствах. Чувства и воображение — это низший уровень познания. На более высоком уровне начинает действовать рассудок, который различает и сопоставляет. Рассудок есть особая интеллектуальная деятельность, способность познания, и имеет свое собственное орудие. Рассудок не зависит от чувств, он имеет в себе идеи (или формы, говоря аристотелевским языком), которые вложены в нас при рождении Богом. Однако Кузанский не становится на позицию платоников, утверждавших, что знание в нас уже заложено до рождения. Знание появляется в нас, когда действуют органы чувств. Тем не менее разум содержит в себе в свернутом виде все эти идеи и формы, и рассудок сопоставляет и различает идеи и данные, которые поступают от воображения. Такова рассудочная деятельность нашего познания.

Высшая ступень познавательной деятельности — интеллект, или разум, который не сопоставляет, не сравнивает, а соединяет все воедино. Рассудок, сопоставляя и сравнивая, действует на основании закона исключенного третьего и закона непротиворечия. Разум же действует на основании других законов — он как бы видит истину целиком, он схватывает ее во всех ее противоположностях. Это интуитивное схватывание истины.

Рассудок не может познать бесконечность, а разум может. Таким образом, стремясь к бесконечности (а мы помним, что бесконечность есть Бог, максимум, обнимающий собою все противоположности), разум видит все противоположности. В результате такой деятельности ум созерцает все как бы в одной точке, так что все есть одно и одно есть все.

ГЛАВА II

ВОЗРОЖДЕНИЕ В XVI В.

§ 1. Никколо Макиавелли

Гуманисты были настроены, как мы видим, романтично и считали, что возрождение античного знания, античной философии, возвращение интереса к человеку позволит решить многочисленные проблемы того времени. Однако жизнь текла своим чередом, и гуманисты видели крушение своих идеалов. Это порождало более прагматические подходы к философии. Таким прагматиком эпохи Возрождения является Никколо Макиавелли (1469–1527).

Он родился во Флоренции в семье бедного юриста, образование получил самостоятельно: сам изучал латынь, философию и в конце концов почувствовал огромный интерес к политическим наукам. Никколо в 30 лет начинает политическую карьеру, становится секретарем правительства Флорентийской республики, много ездит по Европе. Но в 1512 г. республика пала, Медичи попадают в опалу. Макиавелли оказывается в тюрьме, подвергается пыткам, а впоследствии его ссылают во Флоренцию. Последние годы жизни он проводит вдали от политики, пишет основные свои произведения, среди которых выделяются «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» и «Государь» (или «Монарх»).

Интереса к философии и религии Макиавелли не испытывал, но, будучи человеком своего времени, он вынужден был обращаться к этим вопросам. Свое отношение к Богу он сформулировал следующим образом: Бог есть не тот Бог, Которого в виде некоего высшего существа представляют себе христиане, а некоторая фортуна, судьба, направляющая мир в соответствии со своими законами. Как у мира вещественного есть свои законы, так есть они и у мира общественного. Бог создал эти законы в виде судьбы и более в них не вмешивается, поэтому данная закономерность в обществе всегда постоянна. Человек должен познать эту закономерность и действовать в соответствии с ней. «...Пока между ними (человеком и судьбой. — *В.Л.*) согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию его приходит конец» (5, с. 121). Мир, следовательно, всегда в этой закономерности одина-

ков, в нем всегда есть добро и зло, есть политические интересы и т.п. Государства возникают и исчезают по законам фортуны, и человек, если будет познавать эти законы, будет успешен в своей деятельности. «...Фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать — таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело», — писал Макиавелли в этой же работе (5, с.121).

Общество возникает вполне естественно из стремления людей к самосохранению. Люди объединяются — и возникает общество. Для управления обществом люди выбирают начальников. Таким образом, появляется власть, которая назначает для охраны общества армию, полицию и др. Причиной возникновения общества не является некое высшее религиозное или нравственное начало. Мораль возникает на более поздней стадии и представляет собой то, что полезно для общества целиком — и, следовательно, для каждого члена общества. Мораль — это совокупность правил, выполнение которых способствует сохранению общества. Для соблюдения морали создаются законы, для охранения людей создаются армия и власть, а для духовного единства общества создается религия.

Христианство создавалось также для духовного единства народа, но христианство — религия несовершенная, поскольку основана на культе не тех человеческих качеств, которые нужны обществу. Христианство слишком уповает на потустороннее, на загробное воздаяние и не ценит действительность, ценит слабость, а не мужество. Макиавелли стоит на позициях греческого язычества — это именно та религия, которая могла бы действительно объединить общество. В силу того, что у нас господствует христианская религия, мир наш несовершенен и власть в нем принадлежит не достойным людям, а мерзавцам. Языческая же религия возвышает мужество, добродетели, храбрость, славу — именно те черты характера, которые нужны настоящему гражданину.

Таким образом, по Макиавелли, политика абсолютно автономна; она есть порождение не морали и не религии — наоборот, мораль и религия есть порождение политики. Поэтому политическая цель есть высшая цель, для достижения которой годятся все методы. Если мы скажем, что какой-то метод безнравствен, а какой-то неприменим, потому что противоречит религиозным установлениям, то Макиавелли возразит: низшее не может быть аргументом высшему, мораль и религия сами есть порождение политики, поэтому от Макиавелли и ведет свое родословие знаменитая форму-

ла: «Цель оправдывает средства». Нравственность и религиозные нормы не могут служить аргументами против некоей политической цели. Критерием оценки могут быть только польза и политический успех.

Политический успех для Макиавелли есть успех общества. Он был демократом, республиканцем, но совсем не монархистом, хотя одно из его произведений и называется «Государь». Смысл и дух этого произведения заключаются в том, что хороший государь должен служить на благо обществу. Высшая цель — цель общества, а не отдельного гражданина, даже если этим гражданином является монарх. Поэтому не нужно измышлять никакие идеальные государства, не нужно ничего строить, нужно просто познавать реальный общественный мир и жить в этом мире.

§ 2. ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ

Еще один мыслитель этого времени — Пьетро Помпонацци (1462—1525). Биография его может уместиться в три фразы: родился в зажиточной семье в городе Падуя, учился в Падуанском университете, а потом преподавал там же. Правда, в конце жизни несколько лет преподавал в университете города Болонья. Это был типичный университетский преподаватель-схоласт, интересующийся философией Аристотеля и Фомы Аквинского. Однако Аристотеля он прочитывал сквозь призму не Фомы Аквинского, а Аверроэса. Аристотелизм Пьетро Помпонацци был более еретическим, чем католическим, хотя и самого Аристотеля, и Аверроэса Помпонацци достаточно вольно интерпретирует. От аверроистов Помпонацци заимствует концепцию двух истин: есть истина философии и есть истина религии, истина философии — это истина разума (а не истина Аристотеля, подчеркивает Помпонацци), а истина религии — не истина философская, потому что религия не содержит в себе ни истины, ни лжи, она служит для житейских нужд, ибо язык веры — это язык притч и морали. Поэтому концепция двойственной истины превращается в концепцию, согласно которой истина содержится только в философии. Философия, таким образом, полностью отделяется от религии, которая не занимается истиной.

Помпонацци принадлежит трактат «О бессмертии души». Бессмертие он трактует в духе Аристотеля, а точнее Аверроэса, хотя и с некоторыми замечаниями. В вопросе о бессмертии души следует выделить два аспекта: вопрос о познании и вопрос о морали. Пос-

кольку познание, т.е. мышление, зависит от тела и душа ничего не испытывает без тела, то душа есть форма тела (в духе Аристотеля). Поэтому разум неотделим от тела, и душа материальна и смертна.

В мире существуют нематериальные, интеллигибельные существа, которые способны к познанию без тела, и есть животные, низшие существа. Человек находится посередине между нематериальными существами и животными. Он может познавать и частное, как животные, и общее, как нематериальные существа. Человек может стать и тем и другим — и ангелом, и животным. Но все же душа остается зависимой от тела и смертной.

Как быть с нравственностью, если душа оказывается смертной? Оказывается, по мысли Помпонаци, нравственность не только не исчезает с принятием смертности души, а наоборот, становится собственно нравственностью. Ибо нравственность, которая строится в надежде на посмертное воздаяние, является не нравственностью, а некоторой формой эгоизма, сделкой. Нравственность может быть только тогда нравственной, когда она ни на что не рассчитывает. Нравственность есть поступок добродетельный, направленный на саму добродетель. Поэтому вера в бессмертие души не только не утверждает нравственность, а наоборот, отрицает ее, и Помпонаци, отрицая бессмертие души, считает, что тем самым утверждает высшую нравственность.

Помпонаци ставит и вопрос об отношении Бога к миру. Для него является неразрешимой проблема оправдания существующего в мире зла. Он рассуждает так: Бог или правит миром или не правит. Если Он не правит миром, то Он не Бог, а если правит, то откуда такая жестокость? Если Бог сотворил все и является причиной каждого поступка, то почему за каждый конкретный греховный поступок отвечает человек, а не действительная причина — не Бог? Ведь именно Бог в конце концов склоняет человека к греху.

Помпонаци видит следующий выход из этого. Не надо представлять себе Бога личностью, ибо тогда Бог будет подобен, по выражению Помпонаци, безумному отцу, который отправил сына в опасный путь, из которого не вернется и один из тысячи, и дал ему дурных попутчиков, о которых знает, что они погубят его. Бог есть судьба, безличный фатум, природа, начало движения, поэтому Он не несет личной ответственности за существующее в мире зло. Бог не имеет свободной воли и потому не отвечает за зло в мире.

Зло есть проявление противоречий в мире, а противоречия должны существовать, чтобы был порядок, гармония. Поэтому зло существует для оправдания целого, оно есть необходимая часть существующего в мире блага. Религия если и нужна, то только для обуздания простого народа как некая форма самоутешения; для философа религиозная истина не имеет никакой ценности.

§ 3. ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

Жизнь и произведения

Северный Ренессанс имеет свои особенности по сравнению с южным, итальянским Возрождением. Во-первых, северное Возрождение гораздо менее представлено крупными философами. Во-вторых, оно более тесно связано с религией. Если в Италии философы зачастую просто порывали с Церковью, как бы не замечая ее, как это было, скажем, у Макиавелли, или просто увлекались платонизмом, стоицизмом, эпикурейством, то в Германии, Голландии и других северных странах философия была более тесно связана с христианским богословием.

В северном Возрождении в первую очередь выделяется Эразм Роттердамский. Это мыслитель, который оказал безусловное и огромное влияние на многих людей и на многие события своего времени.

Эразм (1469–1536) родился в Голландии, в г. Роттердаме. Происхождения он был незнатного, более того — был незаконным сыном священника. Поэтому начинать ему приходилось, что называется, с нуля. Он поступил в школу братьев общей жизни в городе Девентере. Учеба давалась ему легко, и в 1487 г. Эразм постригся в монахи, ибо для того, чтобы продолжить обучение, у него не было денег. В монастыре он пользуется богатой библиотекой, читает отцов Церкви и античных авторов. Его замечает местный епископ и берет к себе на службу. Через несколько лет епископ отправляет его в Париж, и Эразм учится в Сорбонне. Там он получает степень доктора теологии, а после этого преподает в одном из итальянских университетов. Часто ездит по Европе, в Англии знакомится со знаменитым философом и писателем Томасом Мором, автором «Утопии». Они становятся друзьями. Впоследствии Эразм будет сильно переживать по поводу казни Томаса Мора.

К тому времени влияние Эразма Роттердамского становится достаточно сильным. Многие пытаются привлечь его на свою сторону. Ему уготована блестящая карьера, согласись он служить на пользу государства или Церкви, но Эразм избирает другой путь — он остается свободным литератором. Когда разражаются события Реформации, Эразм уезжает в веротерпимый Базель, где и живет до самой смерти.

Эразм Роттердамский был одним из наиболее плодовитых писателей эпохи Возрождения. Он много переводил, занимался издательской деятельностью. В частности, он первым обратил внимание на тот факт, что к XVI в. уже был издан печатным способом латинский перевод Библии, а греческий текст оставался неизданным. Эразм спешит восполнить этот пробел и в течение года готовит и выпускает греческое издание Нового Завета. Текст этот получил впоследствии название «*Textus receptus*», до XIX в. он был основным, по которому читали Новый Завет в подлиннике. Правда, позднее усилиями многих ученых были проведены научные изыскания, в результате которых появились новые, более точные новозаветные тексты. Ошибки издания обнаружить было не очень сложно, поскольку Эразм очень спешил и даже, не имея последних строк Книги Откровения Иоанна Богослова, перевел их с латыни на греческий. Но хотя издание это и было несовершенным, оно сыграло огромную роль в библеистике.

Издal он и «Утопию» Томаса Мора, переводил античных авторов (одна из первых книг — «Пословицы», где он собрал высказывания из многих античных книг и из Библии), в частности Лукиана — язвительного римского писателя II в. («Вольтера древности»). Кроме того, у него было множество и своих произведений, среди которых выделяется знаменитая «Похвала Глупости», где он в сатирической форме воздает хвалу госпоже Глупости, безраздельно правящей миром, которой поклоняются все люди. Здесь он позволяет себе поиздеваться и над неграмотными крестьянами, и над высоколобыми богословами — священнослужителями, кардиналами и даже папами.

Выделяются и его книги «Антиварвары», «Цицеронианец», «Юлий, не допущенный на небеса» (памфлет против римских пап), «Разговоры запросто». Однако нас, конечно, интересуют прежде всего философско-богословские произведения Эразма.

Среди них стоит отметить «Энхиридион, или Оружие христианского воина» и «Диатрибу, или Рассуждение о свободе воли».

Первая работа посвящена, как говорил Эразм, философии Христа. Сам Эразм считал себя истинным христианином и защищал идеалы католической Церкви, хотя многое, конечно, ему не нравилось — распущенность нравов, беззаконие, злоупотребление разного рода католическими положениями, в частности — индulgенциями и т.п.

Однако Эразм не разделял и многих положений, которые были само собою разумеющимися в эпоху Средневековья. Так, он был по духу своему просветителем и считал, что все люди созданы Богом равными и одинаковыми, и благородство их зависит не от их принадлежности по рождению к дворянскому или царскому роду, а от их воспитания, нравственности, образования. Благородство может быть только духовным и нравственным, но никак не унаследованным. Поэтому главное для Эразма состоит в воспитании и образовании человека; невоспитанного и необразованного человека он ставит даже ниже животного, поскольку животное живет в согласии со своей природой.

Выступает Эразм и против распространенных в эпоху Возрождения суеверий и псевдонаучных увлечений — алхимии, астрологии и т.п. При этом иногда он даже перегибает палку, например, выступая против чудес. Он утверждает, что чудеса возможны и необходимы, поскольку Бог существует, но они были во времена пророков, Иисуса Христа, апостолов, а сейчас тех людей, которые могли бы творить чудеса, уже нет, а потому и незачем их искать.

Выступает он и против схоластической философии и богословия. Как выпускник Сорбонны, он прекрасно знал эти дисциплины. Против схоластики он выступал по всем пунктам — и против схоластического метода, и против диспутов, и против титулов и научных степеней. Подобная философия, по утверждению Эразма, совершенно бесполезна, так как не ведет к истине и добродетели, а именно к совершенствованию в добродетелях нужно прежде всего направлять усилия человека. Философия должна быть моральной, только такая философия может быть названа истинной философией Христа. Философия должна решать задачи человеческой жизни, проблемы человека, а этого не замечала схоластическая философия. Философия должна присутствовать во всей жизни человека, вести его по жизни — именно этой теме посвящено основное произведение Эразма «Оружие христианского воина» (1501).

«Оружие христианского воина»

Главное для христианина, как указывает Эразм, это книги Священного Писания. Однако Библия написана таким образом, что немногие могут понять и правильно истолковать ее положения. Если даже святые отцы зачастую спорили друг с другом, толкуя то или иное место Библии, то что говорить о нас? Причина этого состоит в том, что Бог, снисходя к слабости человеческого разума, вынужден был говорить намеками, иносказаниями, притчами. Поэтому мы должны толковать эти притчи, чтобы правильно понять тот смысл, который Господь вкладывал в Свои слова. Нужно восходить от чувственного, т.е. от буквы, к умопостигаемому, к таинству.

Этот метод уже был разработан отцами Церкви, и Эразм совсем не претендует на то, чтобы считать себя его основоположником. По мнению Эразма, надо учиться у отцов Церкви и читать прежде всего «тех, которые дальше всего отходят от буквы. После Павла такого рода прежде всего Ориген, Амвросий, Иероним, Августин» (6, с. 103). Но прежде всего он ценит умение апостола Павла правильно понимать слова Спасителя и считает его первым среди всех философов.

Эразм Роттердамский стремился систематизировать и изъяснить учение Христа таким образом, чтобы оно было понятным для любого человека. Он опирался прежде всего на Новый Завет. Ключом к его пониманию были произведения платоновской школы. Лучше всего, считал Эразм, в применении этого метода толкования Нового Завета преуспел Ориген. Прибегать к методу античных философов не зазорно для христианина, поскольку, как пишет Эразм, для чистых все чистое. Мы не должны этого стыдиться и бояться, как и отцы Церкви не боялись применять языческую мудрость для понимания истин Священного Писания.

Следуя мыслям апостола Павла, Эразм пишет, что началом любой мудрости является познание самого себя. Конечно, Эразм понимает, что этот тезис высказан Сократом и подхвачен всей дальнейшей античной философией, но он уверен, что апостол Павел также следовал методу самопознания. Апостол считал предмет познания самого себя настолько сложным, что даже не осмеливался сказать, что он решил эту проблему. Тем не менее человек в борьбе со страстями должен прежде всего познавать самого себя, свою душу, свое тело, свои страсти, чтобы уметь их преодолевать, ибо

главное для христианина — это не избавиться от страстей, но не давать им господствовать над собой.

Человек, по мнению Эразма (а точнее, по мнению Оригена и апостола Павла), состоит из души, духа и тела. Тело — низшая часть человека, оно хуже даже, чем у животных. Дух — это тот свет, который осеняет человека: свет истины, свет добра, свет спасения. Душа связывает дух и тело, она может направлять свои усилия или к телу, или в сторону духа, и тогда человек становится или безнравственным, или нравственным. В этом и состоит добродетель человека — в правильном направлении усилий собственной души. Человек может стать или хуже животных, или лучше ангелов — в зависимости от того, куда душа направит свои усилия. Апостол Павел называл дух внутренним человеком, а страсть — телом, плотью, внешним человеком. Цель человека — стать духом, в этом плане и должно реализовываться стремление познать самого себя.

В познании самого себя человеку мешают три зла: слепота незнания, затуманивающая разум; страсти, идущие от плоти; немощность человеческого естества. Поэтому и порядок направления усилий человека состоит именно в избавлении от этих трех зол. Сначала нужно знать истину, преодолеть слепоту незнания, затем преодолеть свою плоть, т.е. ненавидеть зло, а затем преодолеть свою немощность, т.е. быть стойким в преодолении своих страстей. Далее в «Оружии христианского воина» Эразм описывает способы реализации этого метода. На этом нет необходимости останавливаться, ибо Эразм зачастую повторяет обычные, тривиальные для любого христианина истины: веруй в Иисуса Христа, читай Священное Писание, слушайся Бога целиком, а не выбирай лишь некоторые положения, которые тебе нравятся, и т.д.

Другая работа Эразма, которая нас интересует, — «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» — непосредственно связана с общественной ситуацией в Европе в XVI в. — с Реформацией и с ее инициатором — Мартином Лютером.

Спор с Лютером о свободе воли

Мартин Лютер (1483–1546) был сыном рудокопа, добившегося некоторого положения в обществе. С детских лет Мартин привык к тяжелому труду и лишениям и оставался всю свою жизнь грубоватым человеком, близким к простому народу. Учился Лютер в Эрфуртском университете (отец хотел видеть его юристом), там у него проявился интерес к философии и богословию. Он читает

книги номиналистов и разного рода мистиков, в частности знаменитого немецкого мистика Мейстера Экхарта.

В 1505 г. Лютер поступает в августинианский монастырь в Эрфурте — как он сам говорит, из-за страха Божьего гнева. Этот страх перед Богом был главенствующей доминантой поведения Мартина Лютера. Он все время чувствовал себя виновным человеком, над которым вот-вот должен разразиться Божий гнев, так что епископ даже вынужден был иногда успокаивать Лютера, напоминая ему о том, что Бог может не только гневаться — Он любит нас.

Чтение мистиков укрепляет в Лютере веру в то, что спасение может быть достигнуто не благими делами, а верой в Иисуса Христа, личным общением с Богом. Так постепенно он приходит к мысли, что «только верою оправдывается человек». В эпоху европейского Ренессанса было легко прийти к этому положению, ибо католицизм благими делами зачастую считал отнюдь не то, что считаем мы. Известный догмат об индульгенциях (о сокровищнице благих дел) приводил к порочной практике. Этот догмат вошел в практику католической Церкви достаточно поздно (в начале II тысячелетия). Он основывался на том, что разные люди достигают в своей жизни разных результатов: одни делают недостаточно благих дел для спасения и попадают в ад, а другие люди (святые) делают так много благих дел, что их остается в избытке и для других. Этот избыток хранится в так называемой сокровищнице благих дел, и любой человек своими делами на пользу Церкви может к нему приобщиться. Таким благим делом считалось и денежное вспомоществование. Если человек давал деньги Церкви, ему выдавали индульгенцию — подтверждение. На практике все выглядело просто: человек шел в церковь, покупал индульгенцию и считал, что он получил часть благодати от какого-нибудь святого — скажем, Франциска Ассизского или Фомы Аквинского. В начале XVI в. торговля индульгенциями приняла широкий характер и использовалась для того, чтобы пополнить казну церкви.

Такие «благие» дела не могут оставить равнодушным любого нормального человека. У Мартина Лютера это вылилось в крайне противоположный вывод о том, что никакие добрые дела не нужны — достаточно лишь веры в Иисуса Христа, чтобы спастись.

Лютер чрезвычайно благоговел перед Эразмом Роттердамским, хотя, все более и более возрастая как мыслитель и богослов, он постепенно терял уважение к Эразму. Ибо, как сказал впоследствии Лютер, в Эразме больше человеческого, чем божественного.

Нападал он и на Аристотеля, считая его язычником и потому неприемлемым для христианина, и на схоластику за ее метод, за уход от реальной человеческой жизни.

В октябре 1517 г. Мартин Лютер прибывает к дверям дворцовой церкви в Вюртенберге знаменитые 95 тезисов об индульгенциях, с которых и ведет свое начало эпоха Реформации. Сначала к Лютеру относятся лояльно, пытаются его образумить. Но потом, когда начались народные волнения и крестьяне стали громить католические храмы, отношение к Лютеру меняется. Выпускается папская булла об отречении его от Церкви. Сам Лютер пугается последствий, к которым привела его деятельность, и осуждает крестьян и вообще чернь за разрушение храмов. Но факт остается: началась Реформация с крестьянскими войнами и другими насильственными действиями.

Эразм вначале сочувственно относился к Лютеру, последователи Эразма даже поздравляли Лютера с победой над католической Церковью, чьи положения Эразм принимал не целиком. Впоследствии же Эразм начинает вести открытую полемику с Лютером, хотя многие современники говорили, что именно Эразм «снес то яйцо, которое впоследствии высидел Лютер», что корни лютеровской Реформации находятся все-таки в гуманистической философии Эразма.

Одна из проблем, которая возникала в философии и Эразма, и Лютера, — проблема свободы воли. Лютер утверждал, что воля человека подобна вьючному животному, от которого не зависит, какой всадник его оседлает. Так и от воли человека не зависит, какой всадник его оседлает — Бог или сатана. Человек не имеет свободной воли по отношению к Богу и ангелам. Люди от своего рождения (и даже от сотворения мира) предопределены — одни к спасению, другие к вечному осуждению.

С критикой такой концепции выступил Эразм, написав свое произведение «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли». В ответ на это произведение Лютер написал гораздо более объемный труд «О рабстве воли». Эразм ответил небольшим произведением, которое называется «Сверхзащита».

Оба мыслителя в данном споре апеллировали к блаж. Августину, а Лютер, кроме того, упрекал Эразма в возрождении ереси пелагианства. Лютер говорил, что, согласно Августину, после грехопадения воля человека стала несовершенной и приобрела направленность к злу. В человеке обнаруживается необходимость греха,

и законом его воли становится грех. Падший человек становится рабом греха и теряет свободу воли. Только Бог может направлять одних людей к спасению, а других — к осуждению.

Однако Августин не совсем отрицал свободу воли. Мы помним, что он испытал огромное влияние Плотина и был благодарен ему за то, что тот подсказал ему решение проблемы добра и зла: зло не имеет субстанциальной основы; субстанциально существует лишь добро. Поэтому если человек остался человеком, то и природа его осталась доброй. Она стала извращенной, но осталась доброй; человек не может извратиться настолько, что станет злым, — зла не существует как некоей субстанции. Человек не стал злым окончательно, но лишь приблизился к злу, к «ничто».

Человек и после грехопадения остался человеком, т.е. существом, способным совершать добрые дела. Но отличие человека от Адама и Евы состоит в том, что они делали добрые дела исключительно из любви к Богу. Именно это и делает доброе дело действительно добрым. Падший человек делает добрые дела исходя из других соображений — эгоистических или любых других мирских, но никогда — из любви к Богу. Всегда в человеке присутствует какой-то земной момент, каким бы нравственным он ни был. Именно поэтому Августин и делает вывод, что человек всегда грешит. Если он делает благой поступок, но не из любви к Богу, — это и есть грех. Это не отрицает свободы человека, но он не может достичь такой же свободы, какая была у Адама, — свободы совершать поступки исходя из любви к Богу. Благодать для того и дана человеку, чтобы он освободился от своей греховности и направил свою собственную волю на путь спасения.

Таким образом, Августин пытается соединить необходимость благодати с наличием свободы. В разные периоды своего творчества он по-разному оценивал их роль: первоначально он склонялся к признанию свободы воли, а в конце жизни считал первенствующей благодать. Поскольку учение Августина становится впоследствии одним из наиболее распространенных учений, то богословы по-разному понимали это учение. Одни, как, например, Лютер, апеллировали к Августину, защищая положение об отсутствии у человека свободы воли, другие, как Эразм Роттердамский, находили у Августина положения о наличии у человека свободы воли. При этом Эразм даже утверждал, что «Августин после борьбы с Пелагием оказался менее прав по отношению к свободной воле, чем был прежде» (7, с. 279). О наличии свободной воли свидетель-

стует само Священное Писание, хотя там есть и тайны, о которых Бог пожелал, чтобы мы о них не знали, но многие места прозрачны и явны. Мнение Лютера, что всем в мире движет необходимость и что у человека нет никакой свободы, совершенно бесполезно и, более того, нечестиво, ибо тогда получается, что Бог Сам творит в нас и добро и зло, а потому, творя добро, как бы Сам награждает Себя за это добро, а творя зло, потом наказывает людей за то зло, которое Он в них совершил.

Эта концепция совершенно превратно учит о Боге, всеблагом существе, а к тому же подрывает нравственность, потому что человек теряет всякую надежду на спасение, не находя никакой основы для борьбы со своими страстями, со своей плотью.

Поскольку Лютер чаще всего цитирует Писание, то и Эразм прибегает к этому методу, цитируя Писание в подтверждение своих положений. Но в Писании, соглашается Эразм, есть много мест, которые говорят о том, что у человека действительно нет никакой свободной воли. Поэтому Эразм прибегает к методу аллегорического толкования, говоря, что Писание, и особенно эти неясные места, следует толковать аллегорически. Особенность же Лютера и вообще всех реформаторов состоит в утверждении, что Писание не нужно толковать, — если Бог захотел что-то сказать людям, Он сказал это именно так, а не иначе. Поэтому Писание само по себе ясно, и каждый человек, читая его, должен понимать все так, как сказано.

Отвечая на это, Эразм ссылается на отцов Церкви, говоря, что даже они часто противоречат друг другу в толковании одних и тех же мест. На это лютеране отвечали, что отцы Церкви — это всего лишь люди, которые могут ошибаться. Но кто же тогда дает истинное толкование? Лютеране: те, в которых есть Дух. А как определить, в ком есть Дух и почему нет Духа у отцов Церкви? Лютеране: проповедь Евангелия завершилась с апостолами и возобновилась лишь сейчас. Но почему вы уверены, что Святой Дух есть в вас? Докажите это чудесами. Ведь даже апостол Павел доказывал это чудесами, не говоря уж об отцах Церкви. На это лютеране отвечали, что Писание достаточно ясно, так зачем же его толковать и доказывать, что в нас есть Святой Дух? Но тогда почему противоречили друг другу отцы Церкви? Возникает порочный круг. Его блестяще воспроизводит Эразм в своей книге.

Он приводит рассуждения Августина о том, что Адам был создан с непорочной и свободной волей (у свободы человека была и фор-

мальная, и качественная сторона). Теперь в нас воля и особенно разум затемнены грехом, но воля испортилась не настолько, чтобы мы не могли служить благу. Благодать лишь помогает нам направить на это свои усилия.

§ 4. МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

Наиболее значительным философом Возрождения во Франции является Мишель Монтень. Он родился в 1533 г. в дворянской семье; отец его был весьма знатным человеком и заседал в парламенте г. Бордо. Мать была крещеная еврейка. Мишель получил хорошее образование, прекрасно знал древние языки (греческий и латынь). Он учится в колледже в Бордо, затем идет по стопам отца и занимается политикой (некоторое время был даже мэром г. Бордо, поддерживал партию короля), но в 70-е гг. XVI в. уединился в родовом замке и до конца своих дней занимался только литературной деятельностью, писал знаменитые «Опыты». Здесь он и умер в 1592 г.

Монтень является родоначальником нового литературного жанра — эссе. Его «Опыты» — это собрание различных эссе, написанных живым французским языком (не латынью), чтобы как можно больше людей познакомились с его произведениями, ибо он считал, что пишет главным образом для них. В своих эссе Монтень показал себя прекрасным знатоком истории, но исторические сюжеты служат ему лишь способом описания различных сторон человеческой природы. Зависть, гнев, суетность существования, скорбь, сомнение, жестокость, пьянство, любовь и другие страсти человека являются предметом рассмотрения Монтеня. Но и это, в конце концов, служит Монтеню поводом для главного — для познания самого себя, ведь, как он указывает в предисловии к «Эссе», «содержание моей книги — я сам» (9, кн. 1–2, с. 6).

Для Монтеня основная проблема — проблема человека, но не того, что занимает центральное место во вселенной, как у флорентийских платоников, не человека вообще, а человека обычного, конкретного. Это новый предмет для философии, в соответствии с ним Монтень придумывает и новую форму изложения своей философии.

Философия, по мысли Монтеня, должна вернуться к повседневной жизни. Орудием для этого является самопознание. Монтень призывает отказаться от любых авторитетов и школ, ибо они не

могут привести человека к знанию. Поэтому он критикует схоластику, ибо она не истинна, так как основана на традициях, а не на четком и прочном философском фундаменте, который проверен и доказан.

Подлинная философия может быть только свободной, не принимающей на веру никакие доводы и положения. Поэтому она существовала в античном мире, но схоластика ушла от нее, и один из признаков того, что она не является подлинной философией, — то, что схоластика везде одинакова. Подлинная философия всегда свободна. Как разнятся друг от друга свободные люди, так отличаются друг от друга и философии. Такое разнообразие философских школ мы видели именно в античной Греции, поэтому античная философия и есть истинная свободная философия.

Главный порок для философии, по мысли Монтеня, это власть авторитета, отсутствие свободы. Поиск истины в такой философии подменяется толкованием, экзегетикой. А подлинная философия говорит о человеке, о его конкретных нуждах, о его радостях и болях, горе и счастье, и поэтому подлинная философия, как и подлинный человек, радостна и счастлива.

Потому и вносит Монтень новый метод в философию; этим же обосновывается и его выбор приоритетов среди античных философов. Монтеня не интересуют ни Платон, ни платоники, ни перипатетики (Аристотеля он не любит, потому что это философ, канонизированный схоластикой), наиболее близки ему скептики.

Несколькими десятками лет ранее были опубликованы трактаты Секста Эмпирика (вначале «Три книги пирроновых основоположений», а потом и «Против ученых»). Эти трактаты были изданы с целью предотвращения религиозных войн. Издатель Эрве, найдя книги Секста Эмпирика, подумал, что скептические аргументы могут дать людям понять, что истину они не знают, а потому не стоит спорить о том, в чем ты не можешь быть абсолютно уверен. Такая антиреформаторская направленность издателей Секста Эмпирика и привела к появлению книг античного скептика.

Трактаты Секста Эмпирика, однако, не стали очень известными. Реформаторы мало интересовались философией и даже, наоборот, упрекали в скептицизме других философов (в том числе Эразма Роттердамского). Монтень же стал тем философом, который популяризировал идеи античных скептиков.

В 1487 г. вышла работа испанского богослова Раймунда Себундского «Естественная теология», в которой тот, сам будучи католи-

ком, пытался доказать возможность рационального доказательства истин христианства. На него ополчилась католическая церковь, упрекая Раймунда за то, что он принижает веру перед разумом, и Монтень пишет «Апологию Раймунда Себундского», где пытается доказать, что Раймунд в любом случае не смог бы достичь поставленной цели, ведь человеческий разум не может доказать вероучительные положения. Защита положений Раймунда у Монтеня, таким образом, оборачивается скорее критикой его противников, защитников обычной религиозной веры. Но поскольку вопросы религии Монтеня, собственно, не интересовали, то это был лишь повод для возобновления интереса к скептическим аргументам. «Апология» сводилась к тезису, что человеческий разум ничего не может доказать, в том числе и существование Бога.

В работе «Апология Раймунда Себундского» Монтень пересказывает многие аргументы Секста Эмпирика. И со временем благодаря влиянию, которое Монтень оказывал на современную ему Европу, идеи скептиков стали все глубже проникать в умы философов. Уже после Монтеня разражается настоящий скептический кризис, сменяющий то увлечение платонизмом, которое существовало в возрожденческой Италии. Преодолеть этот кризис сможет впоследствии лишь Рене Декарт.

Однако сам Монтень не был столь последовательным скептиком, как пирроники. Его скептические аргументы в основном были направлены против религиозного фанатизма. Как язвительно выражался Монтень, «заживо поджарить человека из-за своих домыслов — значит придавать им слишком большую цену» (9, кн. 3, с. 331). Самая большая ценность для Монтеня, конечно же, человек; никакие догматы и положения не могут по своей ценности сравниться с человеческой жизнью. Именно поэтому он и пишет «Апологию», поэтому и распространяет идеи скептиков.

Сомнения Монтеня направлены против общепризнанного, против традиций — т.е. того, что давно уже следовало изжить, преодолеть, что существует не потому, что является истиной, а потому, что люди привыкли в это верить, привыкли не сомневаться. Для того чтобы познать истину, необходимо сомнение во всем. Обо всем может знать только Бог: «Знание и мудрость являются уделом только Бога, лишь Он один может что-то о Себе мнить, мы же крадем у Него то, что мы себе приписываем, то, за что мы себя хвалим» (9, кн. 1–2, с. 525). Именно самоуверенность порождает все человеческие пороки: «Самомнение — наша прирожденная и естественная болезнь»

(9, кн. 1–2, с. 530). Чтобы прийти к истинному знанию, необходимо для начала убедиться в том, что человек ничего не знает. Именно для этого и использует Монтень скептические аргументы. Начиная с того момента, когда человек очистит себя от различных предрассудков, и начинается истинное познание. Поэтому скептицизм для Монтеня — не цель, не конец, а начало истинного философствования. Скептицизм есть средство очищения нас от различных предрассудков, в том числе философских и религиозных.

Но скептицизм есть не только начало познания, но и его результат, потому что чем больше человек познает, тем больше он убеждается в слабости своего знания, недостаточности своих познаний. Поэтому, не отвергая знания вообще, Монтень утверждает относительность знания: человек кое-что знает, но абсолютного знания у него быть не может. Процесс познания, по Монтеню, бесконечен. Знания начинаются от ощущений, но ощущения сами по себе текучи, как показывают тропы Энесидема, да и сам мир текуч, поэтому знание о мире хотя и возможно, но недостоверно.

Антирелигиозная направленность у Монтеня (скорее даже не антирелигиозная, а антисхоластическая) соседствует с антиантропоцентристской позицией, утверждающей, что все, что существует в мире, существует для человека. Монтень же указывает, что человек есть часть природы — разумная, нравственная, но всего лишь часть. Поэтому человек должен признать тот неумолимый факт, что он живет по законам природы и, действуя согласно этим законам, может обрести свободу. Здесь явно повторяется стоический тезис, что свобода есть действие в согласии с необходимым, неумолимым законом природы.

Мишель Монтень возражает и против антропоморфного понимания Бога. Если о Боге и можно говорить, то только как о существе, безмерно превосходящем любые описания. Нельзя говорить о Боге как о человеке, наделяя Его такими категориями, как разум, воля, любовь и т.д. Бог находится выше всего, поэтому Он настолько выше мира, что отношение к нему у Него весьма безразличное. Бог ничего не выделяет в этом мире, для Него все одинаково — и человек, и лист на дереве. Человек не должен кичиться своим положением, потому что для Бога все равны. Каждая вещь в природе для Бога одинакова, и управляет Он всем одинаково.

Разные религии потому и существуют, что они по-разному представляют далекого и непознаваемого Бога. В каждой религии, по мысли Монтеня, есть часть истинной религии, и христианство не

должно претендовать на то, что оно есть религия истинная. Он доказывает это тем, что «признаки одинаковы у всех религий: чаяния, вера, чудесные события, обряды, покаяния, мученичества» (9, кн. 1–2, с. 517), а к тому же некоторые христиане по своим моральным качествам гораздо хуже, чем многие атеисты и язычники: «Сравните наши нравы с нравами магометанина или язычника — вы увидите, что мы окажемся в этом отношении стоящими ниже» (9, кн. 1–2, с. 517).

Принадлежность человека к той или иной религии определяется, по Монтеню, случайными факторами, например его национальностью. «Мы христиане в силу тех же причин, по каким мы являемся перигорцами (Перигор — регион на юго-западе Франции. — *В.Л.*) или немцами», — пишет он (9, кн. 1–2, с. 521). Поэтому нравственность нужно строить не на религиозных, а на природных основаниях. Основы нравственности заложены в самой природе, а поскольку природа ничего не говорит нам о бессмертии нашей души, то душа не бессмертна и умирает вместе с телом. Но это не разрушает нравственность, и Монтень, как до него Пьетро Помпонатци и некоторые аверроисты, повторяет тезис о том, что отсутствие веры в бессмертие души и надежды на загробное воздаяние не устраняют, а вносят истинную нравственность. Не веря в загробное воздаяние, человек лишается эгоистических основ и живет по истинно нравственным законам. Эти нравственные законы устанавливаются природой; познавая их, человек живет нравственной жизнью.

Этика Монтеня перекликается с этикой эпикурейской, согласно которой человек, с одной стороны, должен прожить незаметно, довольствуясь благами, которые дает ему природа, и не выдумывая излишних роскошеств (Монтень понимает Эпикура в аутентичном его смысле), а с другой — смысл и цель человеческой жизни состоят в стремлении к счастью. Поэтому и этика Монтеня жизнерадостна в эпикурейском смысле слова. Цель жизни может состоять только в самой жизни.

§ 5. Джордано Бруно

Другим мыслителем, сильно повлиявшим на современную ему эпоху, был младший современник Монтеня — Джордано Бруно. Он родился в 1548 г. в г. Нола близ Неаполя и был сожжен на костре на площади Цветов 17 февраля 1600 г.

Джордано родился в семье мелкого дворянина, учился в местной латинской школе, затем слушал лекции в Неаполитанском университете. Чтобы продолжить образование, в 1565 г. вступил в доминиканский монашеский орден. Однако Бруно не вписывался в рамки ордена. Он проявляет свободомыслие, начинается инквизиционный процесс, и Бруно в 1576 г. бежит в Рим, потом странствует по Италии, а затем уезжает в Женеву, где его начинают преследовать уже не католики, а кальвинисты. Он попадает в тюрьму, выйдя из которой, уезжает во Францию и живет в Тулузе, преподавая в местном университете. После этого он уезжает в Париж, где также преподает философию. В 1583 г. он переезжает в Лондон (разумеется, не по своей воле), где живет до 1585 г., и это один из наиболее плодотворных периодов его жизни. Он пишет здесь большинство своих произведений в форме диалогов (выделяются два диалога — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности, вселенной и мирах»; оба написаны в 1584 г. в Оксфорде), преподает в Оксфордском университете. Но вновь уезжает из Англии — сначала во Францию, потом в Германию. Преподает в Вюртемберге, где подвергается преследованиям со стороны лютеран. Бруно опять странствует и вынужден в конце концов вернуться на родину, в Италию.

В Венеции он устраивается домашним учителем к одному из патрициев (в Падуанский университет его не допускают). Хозяин начинает донимать Джордано требованием, чтобы тот рассказал ему о его тайном знании и поспособствовал его власти над миром. Бруно вынужден уехать. Хозяин, обидевшись, заявляет инквизиции о том, что у него жил еретик. Инквизиция хватает Бруно и в 1592 г. заключает в тюрьму — сначала в местную, венецианскую, а через год — в римскую. Восемь лет он находился в заточении, но не отказался от своих убеждений. 17 февраля 1600 г. Бруно был сожжен на костре. Известна его фраза после того, как произнесли приговор: «Вам должно быть гораздо более страшно выносить свой приговор, чем мне его выслушивать».

Что же это за ересь, в которой обвинили Джордано Бруно? Атеистическая пропаганда чаще всего говорила, что он был сожжен за свои научные убеждения.

Основная проблема Бруно обусловлена его философскими привязанностями. Его главным учителем был Николай Кузанский. Повлияли на него и мусульманские средневековые философы Авиценна и Аверроэс, и греческая религиозная магия, особенно

учение Гермеса Трисмегиста, а также естественнонаучные взгляды Николая Коперника. Их учения он и пытался синтезировать в своем учении, которое в целом является возрождением неоплатонизма.

В работах Бруно все время встречаются известные нам неоплатонические термины: «единое», «ум», «душа», «материя». Правда, понимает он их не как Плотин (не как уровни бытия), а в духе Николая Кузанского, для которого Бог есть максимум и минимум, высшее единство мира. Бруно даже буквально повторяет многие положения Кузанца: «...бесконечная прямая линия становится бесконечной окружностью. Вот, следовательно, каким образом не только максимум и минимум совпадают в одном бытии, как мы это доказали уже в другом месте, но также в максимуме и минимуме противоположности сводятся к единому и безразличному» (11, с. 288). Для Бруно Бог также является Единым, что является исходным пунктом для понимания мира. Единое есть и причина бытия (ибо Бог есть Единое), и само бытие (ибо все бытие едино). Поэтому Бог и мир есть одно и то же. В мире соединяются все его противоположности — возможность и действительность, дух и материя. Мир не рождается и не уничтожается, поскольку мир и Бог есть одно и то же.

Собственно, у Джордано Бруно мы видим одно из наиболее последовательных выражений пантеизма. Поскольку Бог бесконечен, постольку и мир бесконечен; поскольку Бог, будучи максимумом, является и минимумом, постольку Он содержится и в каждой точке этого мира. Каждая часть, каждый элемент мира есть одновременно и Бог. А поскольку движущим механизмом мира (тем началом, которое приводит мир в движение и одушевляет его) является Бог, постольку же в силу совпадения минимума и максимума каждая часть мира является Богом и потому каждая часть мира, каждый его атом имеют источник движения сами в себе. Мир и Бог тождественны, поэтому мир развивается сам.

В мире, как и в Боге, совпадают все противоположности, поэтому нельзя разделять мир на материю и форму. Будучи противоположностями, они совпадают, поэтому нельзя помыслить материю без формы, как и форму без материи. Поэтому же нельзя и определить Бога, ибо определение предполагает некоторое ограничение, а Бог, включая в Себя все определения, все противоположности, превосходит какое-либо определение. В Боге совпадают единственность и множественность, минимум и максимум, прямая является одно-

временно и кривой (явное заимствование у Николая Кузанского), холод одновременно является теплом, возникновение предполагает уничтожение и т.д. Весь мир постоянно изменяется, и ничто не тождественно самому себе. Такое же изменение есть и в Боге.

Джордано Бруно возражает против аристотелевского разделения материи и формы и указывает, что не существует никакой перво-материи. Материя и форма существуют всегда вместе, поэтому материя вечна. Мир не сотворен во времени, он так же бесконечен и вечен, как и Бог.

Материя развертывается самостоятельно (повторение термина Николая Кузанского о развертывании мира из единого), она имеет сама в себе способность к образованию форм и потому не мыслится вне формы. Именно так — как способность материи к самоформированию — и понимает Бруно душу мира, платоновскую третью ипостась бытия. Душа — это всеобщая форма мира. Она есть и внутри материи как форма, присущая материи, и некоторое начало, объединяющее материю. Поэтому весь мир одушевлен, весь мир сам несет в себе жизненное начало.

Во Вселенной, которая, как и Бог, является бесконечной, нет никакого центра. Ни землю, ни человека мы таковым считать не можем. Во Вселенной все однородно, любая точка может быть одновременно названа центром: «Таким образом земля является центром не в большей степени, чем какое-либо другое мировое тело» (10, с. 337), «ибо во вселенной нет середины и нет окружности, или, если хочешь, повсюду есть середина и каждую точку можно принимать за часть окружности по отношению к какой-либо другой середине или центру» (10, с. 433) (и здесь очевидно влияние Николая Кузанского). Да и сам Бруно отдает должное Кузанцу, говоря о нем: «...к этому способу познания приблизился, если и не дошел до этого, Николай Кузанский в своем „Ученом незнании“» (10, с. 367). Земля не находится в центре мира, а является одной из планет, которых в мире бесконечное множество. Здесь на основании аргументов, почерпнутых у Кузанского, Бруно одновременно критикует и концепцию Коперника, который остановился на изменении геоцентрической системы на гелиоцентрическую, оставив тем не менее сферу неподвижных звезд. Джордано возражает против этого и вслед за Николаем Кузанским утверждает, что мир бесконечен. Звезды — это такие же солнца, они тоже могут иметь вокруг себя планеты, на которых тоже может быть жизнь. Впрочем, жизнь есть не только на планетах, но и на солнцах тоже, «ибо

в таком случае они не были бы мирами, а пустынными и бесплодными массами» (10, с. 367).

В теории познания Бруно тоже следует за мыслью Николая Кузанского и повторяет ту же самую иерархию способностей человека: ощущения, обобщение, рассудок, интеллект, ум. Каждый раз человек, начиная свои познания от чувственных вещей, обобщает чувства, абстрагируется от них, делает обобщение, а затем производит рассудочный анализ, восходя от них к некоторым определениям, а затем от определений восходит еще выше — к мистическому созерцанию всего во всех противоположностях. Превосходя ограниченность дискурсивного мышления, ум созерцает Бога, объединяющего в Себе все противоположности.

Однако познание человеком Бога не самоцель. Бруно расходится с Платином, утверждая, что знания имеют, кроме спасения человеческой души, еще и практическую цель: познавая мир, человек может создавать некую практическую магию (по терминологии Бруно) и таким образом управлять природными явлениями и совершенствовать человеческую жизнь.

Бруно отрицает личное бессмертие. Душа после смерти соединяется с Единым, поэтому человек должен искать смысл жизни в самой жизни. Главное для человека — постоянный труд по совершенствованию себя и мира. Именно в труде, в господстве над миром и состоит назначение человека. Вместо религии откровения Бруно настаивает на том, что должна быть религия разума.

Преследование Джордано Бруно со стороны католической Церкви не было преследованием за его естественнонаучные убеждения. Бруно не был самостоятельным ученым, его естественнонаучная теория была лишь фрагментом, заимствованным им у Николая Коперника и Николая Кузанского, аспектом его пантеистического философско-религиозного учения. Из материалов процесса над Бруно видно, что осуждали его за то же, за что осуждали в те времена: за несогласие с догматическим учением католической Церкви. Из материалов следственного дела видно, за что осуждали Бруно: он говорил, «что невозможно, чтобы дева родила, смеясь и издеваясь над этим верованием людей» (11, с. 383); отрицал промысел Божий, возводя хулу на Бога и Иисуса Христа, и говорил: «Предатель, кто правит этим миром, ибо не умеет им хорошо управлять» (11, с. 385); считал почитание икон идолопоклонством, и т.п.

Таким образом, Джордано Бруно не был ученым, и осудили его не за его научные труды (которых у него не было), а за его бого-

хульные высказывания и еретическую философию. Конечно, это ни в коей мере не оправдывает сожжение на костре, но и представлять Бруно жертвой науки также не следует.

Литература

1. *Петрарка*. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915.
2. *Валла Л.* О наслаждении, или Об истинном и ложном благе. М., 1989.
3. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
4. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1980.
5. *Макиавелли Н.* Государь. М.; Харьков, 2006.
6. *Эразм Роттердамский.* Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 90–217.
7. *Эразм Роттердамский.* Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 218–289.
8. *Мартин Лютер.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.
9. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. СПб., 1998.
10. *Бруно Дж.* Диалоги. М., 1949.
11. Джордано Бруно перед судом инквизиции. (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 349–416.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
§ 1. Задачи изучения философии	4
§ 2. Метод изучения философии	7
§ 3. Предмет философии	10

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	20
§ 1. Философия и мифология	20
§ 2. Религии Древней Греции	21
<i>Религия Зевса—Аполлона</i>	22
<i>Религия Деметры</i>	25
<i>Религия Диониса. Орфики</i>	25
§ 3. Семь мудрецов	27
Глава II. ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	29
§ 1. Милетская школа	29
<i>Фалес</i>	29
<i>Анаксимандр</i>	32
<i>Анаксимен</i>	34
§ 2. Пифагор	35
§ 3. Гераклит	38
§ 4. Элейская школа	43
<i>Ксенофан</i>	43
<i>Парменид</i>	45
<i>Зенон Элейский</i>	50
§ 5. Эмпедокл	54
§ 6. Анаксагор	56
§ 7. Древнегреческий атомизм	58
Глава III. КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	67
§ 1. Софисты	67
§ 2. Сократ	71
<i>Жизнь</i>	71
<i>Учение</i>	77
§ 3. Сократические школы	81
<i>Мегарская школа</i>	82

	<i>Киническая школа</i>	83
	<i>Киренаики</i>	86
§ 4.	Платон	86
	<i>Жизнь и произведения</i>	86
	<i>Критика сенсуализма в диалоге «Теэтет»</i>	90
	<i>Учение об идеях</i>	92
	<i>Учение о душе</i>	101
	<i>Учение о государстве</i>	106
	<i>Космология</i>	109
	<i>Платонизм и христианство</i>	112
§ 5.	Аристотель	113
	<i>Жизнь и произведения</i>	113
	<i>Предмет философии. Классификация наук</i>	117
	<i>Основная аксиома философии</i>	120
	<i>Учение о четырех причинах</i>	121
	<i>Физика</i>	134
	<i>Учение о душе</i>	140
	<i>Теория познания</i>	142
	<i>Этика</i>	146
	<i>Учение о государстве</i>	149
Глава IV.	ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	152
§ 1.	Общая характеристика	152
§ 2.	Эпикур	153
§ 3.	Стоицизм	157
§ 4.	Античный скептицизм	162
	<i>Общие положения</i>	162
	<i>Скептические тропы</i>	166
	<i>Скептицизм и христианство</i>	170
§ 5.	Плотин	172
	<i>Жизнь и трактаты</i>	172
	<i>Подход к философии Плотина</i>	178
	<i>Бессмертие души</i>	182
	<i>От самопознания к познанию мира</i>	186
	<i>Учение о трех ипостасях</i>	195
	<i>Откуда в мире зло?</i>	205
	<i>Учение о человеке</i>	209
	<i>Плотин и христианство</i>	217
§ 6.	Поздний неоплатонизм	219
	<i>Порфирий</i>	219
	<i>Ямвлих</i>	222
	<i>Прокл и конец античной философии</i>	223

**РАЗДЕЛ ВТОРОЙ.
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Глава I. ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	226
§ 1. Понятие средневековой философии.....	226
§ 2. Филон Александрийский.....	227
§ 3. Иустин Философ.....	234
§ 4. Татиан.....	238
§ 5. Климент Александрийский.....	240
§ 6. Тертуллиан.....	245
§ 7. Ориген.....	250
§ 8. Блаж. Августин.....	255
<i>Жизнь и произведения</i>	256
<i>Отношение к античной философии</i>	258
<i>Вера и разум</i>	262
<i>Опровержение скептицизма.</i>	
<i>Самопознание как исходный пункт философствования</i>	266
<i>Теория познания (чувственное познание)</i>	269
<i>Теория познания (разум)</i>	271
<i>Учение о бытии</i>	275
<i>Учение о времени</i>	278
<i>Космология</i>	280
<i>Учение о человеке</i>	283
<i>Происхождение зла. Полемика с манихеями и пелагианами.</i>	
<i>Этика Августина</i>	284
<i>Философия истории</i>	300
§ 9. Дионисий Ареопагит.....	302
<i>Проблема авторства</i>	302
<i>Апофатическое и катафатическое богословие</i>	303
<i>Происхождение зла</i>	306
§ 10. Иоанн Скот Эриугена.....	309
<i>Жизнь и произведения</i>	309
<i>Предмет философии</i>	310
<i>Учение о «четырёх природах»</i>	310
Глава II. СХОЛАСТИКА	315
§1. О понятии схоластики.....	315
§ 2. Беренгарий.....	317
§ 3. Петр Дамиани.....	318
§ 4. Ансельм Кентерберийский.....	319

<i>Доказательства бытия Бога</i>	320
<i>Проблема универсалий</i>	323
§ 5. Петр Абеляр	325
§ 6. Шартрская школа	329
§ 7. Бернард Клервоский	335
§ 8. Сен-Викторская школа	337
§ 9. Арабская философия	338
<i>Аль-Кинди</i>	339
<i>Аль-Фараби</i>	340
<i>Ибн Сина</i>	341
<i>Аль-Газали</i>	345
<i>Ибн Рушд</i>	348
§ 10. Католицизм в XIII веке	352
§ 11. Латинский аверроизм. Сигер Брабантский	354
§ 12. Альберт Великий	357
§ 13. Фома Аквинский	358
<i>Жизнь и произведения</i>	358
<i>Предмет философии</i>	359
<i>Доказательства бытия Бога</i>	362
<i>Метафизика</i>	366
<i>Учение о человеке</i>	371
<i>Гносеология</i>	373
<i>Этика</i>	375
<i>Социальная философия</i>	380
§ 14. Бонавентура	381
<i>Жизнь и произведения</i>	381
<i>Основные положения философии</i>	382
<i>«Путеводитель души к Богу»</i>	384
§ 15. Роджер Бэкон	389
§ 16. Иоанн Дунс Скот	392
§ 17. Уильям Оккам	398

**РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ.
ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Глава I. РАННЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ	404
§ 1. Причины возникновения Ренессанса	404
§ 2. Данте Алигьери	406
§ 3. Ренессансный гуманизм	407
<i>Франческо Петрарка</i>	408

<i>Лоренцо Валла</i>	411
§ 4. Флорентийская платоновская академия	414
<i>Георгий Гемист Плифон</i>	414
<i>Марсилио Фичино</i>	415
<i>Пико делла Мирандола</i>	416
§ 5. Николай Кузанский	419
Глава II. ВОЗРОЖДЕНИЕ В XVI В.	425
§ 1. Никколо Макиавелли	425
§ 2. Пьетро Помпонацци	427
§ 3. Эразм Роттердамский	429
<i>Жизнь и произведения</i>	429
« <i>Оружие христианского воина</i> »	432
<i>Спор с Лютером о свободе воли</i>	433
§ 4. Мишель Монтень	438
§ 5. Джордано Бруно	442

Учебное пособие

Лега Виктор Петрович

История западной философии
Часть первая
Античность. Средневековье. Возрождение
2-е изд., доп. и перераб.

Верстка *В. П. Лега*
Корректоры *И. М. Царенко, М. Е. Зыкова*
Художник *Е. В. Комарова*

Подписано в печать 27.05.2009.
Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Ньютон.
Усл. печ. л. 28.5. Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Заказ №

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.
115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б.